

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RASTROS E MEMÓRIAS
ETNOGRAFIA DOS VAQUEIROS DO SERTÃO (FLORESTA – PE)

RENAN MARTINS PEREIRA

SÃO CARLOS
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RASTROS E MEMÓRIAS
ETNOGRAFIA DOS VAQUEIROS DO SERTÃO (FLORESTA – PE)

RENAN MARTINS PEREIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (orientador – UFSCar)

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP)

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Suplentes:

Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia (UNIFESP)

São Carlos

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luis, 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

Renan Martins Pereira

20/04/2017,

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

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 15:30h no dia 20/04/2017,.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna
Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi

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

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Coordenador do PPGAS

AGRADECIMENTOS

Velhos(as) amigos(as) se cruzam. Novas amizades são construídas. Outras se refazem, perdem-se, e tudo segue. Ao fazer antropologia, sempre nos deparamos com os/as que ficam e partem. Amigos(as) que estão sempre em movimento. Amigos(as) que se distanciam por um tempo e retornam. Amigos(as) com quem somos capazes de produzir agenciamentos e afetos que nos permitam pensar e agir com alegria.

Pelo menos são destes amigos(as) dos quais falarei, ou melhor, agradecerei aqui. Pois são pessoas que me guiaram rumo a pequenas parcelas de liberdade. No mínimo, que me livraram esporadicamente das coisas que, ora ou outra – na verdade, quase sempre – nos impõem uma ordem. Que tentam nos convencionar frente às diferenças e, em muitos casos, nos deformar face à natureza dos acontecimentos por vezes entristecedores.

Mas tristeza é, neste momento, uma palavra frágil, pois insignificante. De fato, ela não se encaixa aqui. Pois não condiz com o que vivi e com o processo que culminou nesta dissertação.

Fazer pós-graduação em Antropologia Social, no PPGAS/UFSCar, durante os anos de 2015 para cá, me deixou alegre a todo instante, a despeito dos acontecimentos que foram se desdobrando no país, de lá até hoje. Mas a alegria da qual falo só foi possível porque, diante disso, ao meu lado sempre estiveram pessoas queridas, muito importantes.

Aos meus amigos(as) de Floresta, é difícil, e será impraticável, citar todos(as). Espero que, ao elencar alguns, todos(as) se sintam igualmente agradecidos. Pois, ao passo que escrevo cada linha, muita coisa se refaz. Lembro-me de quase tudo. E muitas lembranças são despertadas.

Primeiramente, agradeço à Maria Amélia de Souza Araújo. Sem a sua sabedoria e alegria, nada do que está escrito aqui teria vida. Sou muito grato ao que compartilhamos no tempo em que estive em Floresta. Também agradeço aos seus familiares que me apoiaram cotidianamente: Vera Lúcia, Ivone, Maria Trindade e Gabriel, Regina, Cletânia, Lurdinha e Erinaldo, João Regino, Dona Bezinha, Dedeca, Adriano, Gilson de Napóle, Penha, Pedrinho e Péricles. Em Floresta, nada teria vida se não fosse também Nilda Ferraz, Nelson Quirino e Chichico. À Nilda sou grato pelos conselhos, pelo aprendizado, pela hospedagem, pelos momentos em frente à Rua dos Tamarindos, às conversas aprazíveis no Ponto Chique e a tantos outros acontecimentos que dividimos. De muitos outros amigos de Floresta, agradeço também a Roberto Correia, Bernadete e Renato. Assim como a Sérgio Jardim e família.

E, é claro, não poderia deixar de evocar sem algum tipo de reverência os vaqueiros. Para fazê-lo, recorro à música de Vavá Machado e Marcolino que, ora ou outra, ressoava, ao longe, em algum canto da cidade, o seu primeiro verso: “Vaqueiro do meu Sertão, não despreze o teu gibão!”. Assim, aos vaqueiros de Floresta, meus agradecimentos são difíceis de serem expressos, desde o espaço inaudível que é às vezes o da escrita, por ser redutível às palavras. Mas tentarei com elas exprimir o que a memória tenta preservar de alguma maneira.

Cláudio Correia se tornou um grande amigo. Aprendi muito com suas histórias, sua perspicácia e sua dedicação à vida de vaqueiro que levou, e ainda leva. Logo, a ele, Cinésia e seus filhos, deixo aqui meus agradecimentos. O mesmo é válido para Luiz Cordeiro, o vaqueiro-professor com quem aprendi novas formas de *ser vaqueiro*, novos mundos possíveis. Sua inteligência e dedicação à *vida no campo* são admiráveis. Muito obrigado, Luiz, Almerinda e filhos! Outro *grande vaqueiro* a quem “presto uma homenagem” neste instante é Genézio de Nato. O *rei dos vaqueiros* da região do Lucas foi para mim um senhor com quem aprendi o que só haveria de ser aprendido ao seu lado,

principalmente sobre os vaqueiros de outrora, do passado. A ele e à sua esposa, Luzia, bem como aos vizinhos de sua *morada*, deixo então meus singelos agradecimentos.

Além dos três, conheci outros vaqueiros os quais agora agradeço por terem dividido comigo suas memórias, seu tempo, seus conhecimentos, suas virtudes, seus saberes. Sou grato por fornecerem a matéria-prima desta etnografia. Sendo assim, tentarei agradecer a todos: Antônio Balbino, Padeiro, João Antão, Zé Lajedo, Valmir Calaça, Antônio Izidório, Zé de Izidório, Soneide (a grande vaqueira), Dulcimar, Tomé Xavier, Mozar Yoyô, os finados Quinca Pedro e Manoel Nonato (não os conheci pessoalmente, mas agradeço aos seus familiares por terem me levado a conhecê-los de alguma forma. Eles são memoráveis!), Brás, Valdemar Quirino, Antônio Gonçalo, Cirillo Alves Diniz... Se esqueci de alguém, peço desculpas.

Ainda em Floresta, agradeço a ajuda de Bosco, Raul e Amanda. Também à Olímpia Ferraz e a Alex Nascimento sou muito grato, pois com eles já conversava antes mesmo de chegar em Floresta. Eles foram os que deram o substrato desta etnografia. Os primeiros passos. Por fim, ao mestre Nivaldo Carvalho deixo os meus agradecimentos. A quem sou grato pelos conhecimentos que me dera e pelos dias inesquecíveis na Fazenda Água Branca.

Deixo minhas lembranças aos meus avôs paternos que partiram durante o percurso. Descansem em paz, Alice e Ambrozino.

Dedico este momento para agradecer aos meus amigos Ion Fernández de Las Heras e Gislene Moura pela amizade que deixará saudades, mas que continuará viva ainda por muito tempo. Nos vemos por aí. Quem sabe em breve. Quem sabe em São Carlos. Quem sabe em Madri. Ou noutra canto do mundo.

Aos meu pais, só tenho que lhes dizer nesta hora o quanto sua ajuda e seus esforços são caros. Difíceis de um dia serem pagos com a mesma grandeza. É corriqueiro dizer isto, mas sou incapaz de imaginar como duas pessoas são capazes fazer o que fizeram pelos filhos como vocês o fizeram. Assim, às minhas irmãs, Damiana e Gabriela, também sou grato. E sei que elas também os agradecem por tudo que fizeram por mim, por nós.

Nathalia é, em especial, a quem tudo dedico. Portanto, a ela deixo de presente cada palavra desta etnografia. Obrigado pelo que construímos juntos.

Aos meus amigos de Porto Ferreira, quero agradecer aos meus irmãos: Leonardo Thomazin, Rodrigo Francalacci, Régis Berreta, Nilton Tavares, Victor Villalva, Fábio Guedes e Gustavo Destéfano.

Aos meu amigos e amigas de São Carlos, agradeço, em especial, à Marina Defalque. Ela que se transformou em amiga eterna e na pessoa com quem compartilhei lado-a-lado os dias desta jornada. À Jacqueline Ferraz de Lima, amiga eterna que me acolheu quando retornei à antropologia e que sempre me ajudou no que fosse preciso. E que está sempre nos dando forças para seguir em frente, atentos, espertos, posicionados. À Thaís Mantovanelli, amiga eterna a quem agradeço por tê-la sempre ao nosso lado como exemplo de pessoa, de força, de vida. Igualmente, agradeço ao meu caro amigo Fernando Lopes Mazzer pelos risos.

Mas são muitos os outros amigos que fizeram parte desta jornada. E a eles também sou eternamente agradecido: Vanessa Perin, Sara Munhoz, Karina Biondi, Prof. Felipe Vander Velden, Ulisses Pontes, Guilherme Boldrin e Marcos Vinicius Guidotti.

Ao Prof. Jorge Villela, por sua vez, é difícil expressar o quanto me sinto feliz por ter chegado até aqui junto dele. Tomo-o, primeiramente, como amigo. E só depois como orientador. Na verdade, estas duas coisas se dissolvem facilmente. Durante os anos, buscamos fazer desta etnografia o resultado de caminhos mais alegres possíveis. Assim, agradeço à sua dedicação como orientador. E obrigado pela força, pelo conhecimento, pela amizade. Agradeço também à Prof^a. Ana Cláudia Marques pelos momentos

compartilhados. Jorge e Ana são e sempre serão grandes inspirações e espero dividir com eles outras viagens inesquecíveis ao sertão de Pernambuco, passando por Triunfo, Serra Talhada, Floresta...

Nesse sentido, sou também grato aos grupos de pesquisa dos quais faço parte. Primeiramente, agradeço ao Hybris (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflito e Socialidade), que tem à frente Ana e Jorge. E agradeço igualmente ao LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas).

Agradeço ao Prof. Uirá Felipe Garcia por ter aceitado o convite de ser suplente. E agradeço às Prof(as) Anna Catarina Morawska e Emília Pietrafesa de Godoi por aceitarem o convite de participar da banca de defesa. À Emília agradeço também por ter participado da banca de qualificação. Suas sugestões e comentários na fase prototípica desta dissertação foram fundamentais.

Por fim, agradeço ao PPGAS/UFSCar, ao corpo docente e a todos(as) os(as) funcionários(as).

E agradeço ao CNPQ pelo fomento financeiro, pela bolsa de pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação é sobre os vaqueiros do município de Floresta, sertão de Pernambuco, onde realizei pesquisa de campo de fevereiro a maio de 2016. Trata-se de uma etnografia a respeito da disputada posição de *ser vaqueiro* desde perspectivas que, longe de considerarem-na uma resistência histórica coberta de regionalismos e tradicionalismos, demonstram as maneiras pelas quais, hoje em dia, uns se dizem vaqueiros sem serem *de verdade* ou dizem que outros os são para imediatamente asseverarem o contrário. Ou ainda, que só alguns poucos são de fato e de direito *vaqueiros, vaqueiros mesmo*.

Diante dessas contradições e avaliações, dividi a etnografia em três capítulos. No primeiro, trago uma discussão metodológica a respeito de como os meus amigos e amigas sertanejas caracterizavam o que deveria ser, segundo eles(as), o meu objeto analítico por excelência. Neste caso, o *vaqueiro de verdade, original e autêntico*. A partir daí, deparei-me com estratégias que essencializavam a categoria *ser vaqueiro* para, simultaneamente a isso, multiplicá-la de formas que talvez um dia não fossem possíveis de serem imaginadas. Por essa razão, o segundo capítulo analisa como alguns interlocutores inovavam de forma específica as suas relações com o rebanho, a seca e o passado. No terceiro e último, a memória protagoniza a discussão. Por meio dela, *ser vaqueiro* ganha novos sentidos, levando em conta o conhecimento de sábios contadores de *histórias*, cujas lembranças os glorificam como *mais vaqueiros* do que outros, pelo fato de terem vivido *pegas de boi* de outrora. No final do mesmo capítulo, são as relações humano-animal que ganham protagonismo, no contexto das *vaquejadas de pega de boi no mato*.

Minha contribuição é que, além de disputada e *prestigiada*, *ser vaqueiro* é também uma posição inventiva e processual. Nesse sentido, a categoria em questão ganha textualmente uma natureza plástica, a fim de compreender que não há somente a perspectiva do fim – de que os vaqueiros estão desaparecendo ou se transformando noutra coisa que não os *afamados* senhores do *tempo de antigamente* –, mas também as perspectivas dos *vaqueiros de hoje* que, por sua vez, não se consideram desertores do que convencionalmente chamam de *tradição*, por eles entendida como o recurso da memória em que se desenham os traços que os igualam e, ao mesmo tempo, os desassemelham de quem é mais verdadeiro diante das incertezas de *ser vaqueiro* no futuro.

Palavras-chave: Nordeste. Sertão de Pernambuco. Etnografia. Memória. Vaqueiro.

ABSTRACT

This dissertation is about the *vaqueiros* (cowboys) of the municipality of Floresta, sertão of Pernambuco (hinterland), Brazilian northeast, where I conducted my fieldwork from February to May 2016. It is an ethnography about the disputed position of being a *vaqueiro*, since perspectives that, far from considering it an historical resistance, covered by regionalism and traditionalism, demonstrate the ways in which, nowadays, many *vaqueiros* are *vaqueiros* without being true. It means to say that not everyone is in fact *vaqueiros*, *vaqueiros mesmo*, in other words, the real ones.

In the face of these contradictions and evaluations, I divided the ethnography into three chapters. In the first, I bring a methodological discussion about how my friends characterized what should be, according to them, my analytical object par excellence. In this case, the real cowboy, original and authentic. Afterward, I will discuss some local strategies whose proposal is to turn the category *vaqueiro* in something essential. Then, I will see how it simultaneously multiply the same category in unexpected ways, in ways that couldn't one day be imagined. For this reason, the second chapter analyzes how some interlocutors specifically innovate their relationships with the herd, the drought and the past. In the third and last, memory became the central theme of the discussion. According to my arguments, being a *vaqueiro* gains new senses in the present, taking into account the knowledge of wise storytellers, whose memories glorify them as more cowboys than others, because they lived in old times, the revered past. At the end of the same chapter, it is the human-animal relationships that gain prominence, in the context of the *pegas de boi no mato* or *vaquejada*.

My contribution is that, in addition to being disputed and prestigious, being a *vaqueiro* is also an inventive and procedural position. In this sense, the category in question gains a plastic nature in my ethnographic analysis, whose proposal is to understand that there isn't only the prospect of the end – that the *vaqueiros* are disappearing or being transformed into something other than the masters of ancient times – but also the actual perspectives of some cowboys who, in turn, do not consider themselves deserters of what they conventionally call *tradition*, understood as the resource of memory in which are drawn the traits that equate, and at the same time, differentiate all of them from whom is more true, given the uncertainties of being a *vaqueiro* in the future.

Keywords: Brazilian Northeast. Sertão of Pernambuco. Ethnography. Memory. Vaqueiro.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Mapa do Estado de Pernambuco, município de Floresta em destaque. ____	11
Imagem 2. Casario, Rua dos Tamarindos, Floresta – PE. _____	12
Imagem 3. Casario, Rua dos Tamarindos, Floresta – PE. _____	12
Imagem 4. <i>Vaqueirama</i> . Pega de Boi no Mato – Fazenda Recanto do Navio, 2016. _	15
Imagem 5. Tapera, o céu, a caatinga – Fazenda Macambira. _____	23
Imagem 6. Gibão de Vaqueiro e Chapéu de Cangaceiro – Fazenda Jenipapo. _____	33
Imagem 7. Artigo de Maria Fagundes de Souza Doca. _____	36
Imagem 8. Antônio Balbino, Pega de Boi no Mato – Fazenda Airi. _____	41
Imagem 9. “Falta água no Sertão, mas sobra nos olhos do vaqueiro”. Raimundo, filho de Quinca Pedro – Fazenda Urubu. _____	47
Imagem 10. Equipe Boi no Chão, Pega de Boi no Mato – Fazenda Recanto do Navio. _____	48
Imagem 11. Valmir Calaça e a bandeira LGBT, Missa do Vaqueiro – Serrita (PE).__	53
Imagem 12. Capa que demonstra a relação inextrincável do cavaleiro com o boi. ____	94
Imagem 13. Vaqueiro do artigo mostrado por Nilda Ferraz. _____	94
Imagem 14. Luiz Cordeiro – <i>lida e manejo</i> na Fazenda Macambira. _____	111
Imagem 15. Quadro na sala de Luiz. Agenciamento histórico entre vaqueiro, cavalo, boi, cachorro e caatinga. _____	114
Imagem 16. Sede da Fazenda Macambira. _____	127
Imagem 17. <i>Maloquinha</i> de bode em uma das <i>mangas</i> da Fazenda Macambira. ____	130
Imagem 18. Bebedouro adaptado – Invenção de Luiz Cordeiro. _____	132
Imagem 19. Genézio de Nato, <i>vaqueiro véio</i> na varanda. _____	145
Imagem 20. Serra do Pico – mediações entre a Fazenda Lucas e o distrito de Nazaré do Pico, Floresta. _____	149
Imagem 21. 9 ° Celebração em homenagem a Totonho do Marmeleiro, agosto de 2016, na Lagoa de Martins Mendes, Floresta (PE). _____	161
Imagem 22. O <i>diploma</i> do vaqueiro, o <i>prestígio</i> do passado. _____	164
Imagem 23. <i>Arreios</i> pendurados pela sala. Uma estética da fé e do couro. _____	166
Imagem 24. Vaqueiro Genézio de Nato: corpo e lembrança. _____	174
Imagem 25. Geografo (esquerda) e Chico (direita) – Sobre cangaceiros e vaqueiros. _____	179
Imagem 26. Narrador: Cláudio Correia. _____	187

Imagem 27. <i>Boi encaretado com as pontas cortadas – Pega de boi na Fazenda São Pedro.</i> _____	201
Imagem 28. Narrador: Antônio Gonçalo. _____	203
Imagem 29. Versos do boi Penteado, pp. 01-33. _____	210
Imagem 30. Cartaz da Pega de Boi da Fazenda Recanto do Navio. _____	223
Imagem 31. <i>Ser vaqueiro em dois planos temporais.</i> _____	226
Imagem 32. <i>Vaqueirama – 16^a Pega de Boi no Mato, Fazenda Recanto do Navio, 2014</i> _____	240
Imagem 33. Modalidade <i>pé de porteira</i> , Fazenda São Miguel, Serra Talhada – PE, maio de 2016. _____	246
Imagem 34. <i>Vaqueirinho – Pega de Boi da Fazenda Airi.</i> _____	254

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I. Um breve problema	13
II. Dos capítulos	17
III. Primeiras impressões	23
CAPÍTULO I – Seguir <i>rastros</i>: aproximações e distanciamentos etnográficos	26
1.1. Mudanças, posições e caminhos	28
1.1.1. Primeiros passos	28
1.1.2. Verdadeiro e <i>original</i> : um olhar a cada dia	33
1.2. Imprecisões e soluções analíticas: rastreamentos empíricos e teóricos	52
1.2.1. Posições etnográficas e objeto-criativo	57
1.2.2. Inventividade: como pensar a relação sujeito-objeto	65
1.2.3. Avanços metodológicos de um diálogo e o Outro-antropólogo	73
CAPÍTULO II – Os contornos da <i>seca</i>	83
2.1. Verdade histórica e vaqueiro simbólico	89
2.1.1. O passado referencial, as imprecisões do presente	89
2.1.2. Como o vaqueiro deve ser e como ele realmente é	96
2.1.3. Do <i>gado brabo</i> ao <i>vaqueiro de verdade</i>	99
2.1.4. <i>Saudade</i> e liberdade	102
2.1.5. <i>Seca</i> e cerca	106
2.2. Matizes da <i>lida</i> e do <i>manejo</i>	111
2.2.1. Vaqueiro-professor	113
2.2.2. <i>Modernização</i> e anti-vaqueiro	116
2.2.3. <i>Vaqueiro de moto</i>	123
2.2.4. <i>Vida no campo</i>	127
2.2.5. Velhos rumos, novos movimentos	135
2.2.6. Pastoreio inventivo	138
2.2.7. Fazenda como <i>paraíso</i>	143
2.3. “Lembrando o tempo quando bom vaqueiro foi”	145
2.3.1. Do pastoreio aos roçados: vaqueiro-agricultor	147
2.3.2. A <i>seca</i> é o castigo de Deus	150

2.3.3. Tempo e esperança _____	152
2.3.4. Autonomia e dependência _____	158
2.3.5. <i>Histórias</i> que preservam e transformam _____	160
2.3.6. <i>Sufrimento</i> , corpo e lembrança _____	165
2.3.7. O desejo pela memória e pela imagem _____	170
CAPÍTULO III – Cavaleiros e lembranças _____	175
3.1. <i>Histórias de vaqueiro</i> _____	179
3.1.1. Quem são os animais, os personagens, o boi _____	181
3.1.2. <i>Correr limpo</i> : a velocidade dos corpos _____	184
3.1.3. <i>História I</i> – “Essa é a ciência do vaqueiro” _____	187
3.1.4. Sabedoria, inteligência e memória _____	195
3.1.5. <i>Velejar e descobrir</i> _____	198
3.1.6. <i>História II</i> – “Cavalo bom é como um homem bom” _____	203
3.1.7. <i>História III</i> – “O boi Penteadado e seu desafio” _____	207
3.2. <i>Vaqueirama e Vaquejada</i> _____	223
3.2.1. <i>Pega de boi no mato e vaquejada de mourão</i> _____	228
3.2.2. Sertão e Sibéria _____	232
3.2.3. Além da dominação _____	235
3.2.4. O rosto é um troféu _____	238
3.2.5. À custa do boi? _____	243
CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	255
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	263

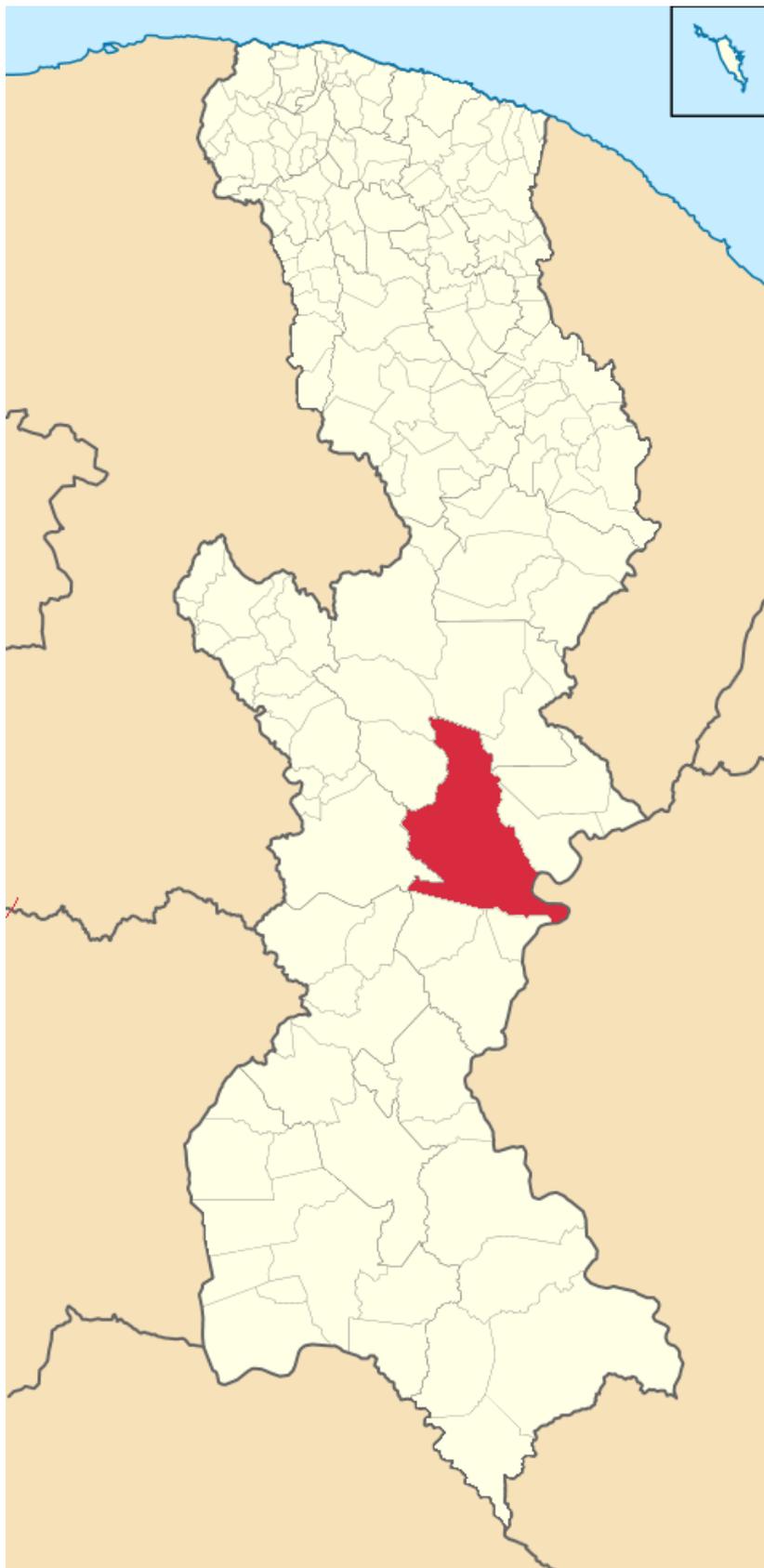


Imagem 1. Mapa do Estado de Pernambuco, município de Floresta em destaque. Fonte: Google Maps



Imagem 2. Casario, Rua dos Tamarindos, Floresta - PE. Aatoria: Fátima Rocha.



Imagem 3. Casario, Rua dos Tamarindos. Floresta – PE. Aatoria: Fátima Rocha.

INTRODUÇÃO

I. Um breve problema

A cidade de Floresta¹, também conhecida como *Terra dos Tamarindos*², guarda consigo uma particularidade inesquecível: as fachadas de seu casario³. Os frutos dão nome a uma rua habitada por *famílias tradicionais*, onde está consolidada parte importante dessa arquitetura. Na chamada *Rua dos Tamarindos*, a cada passo uma casa se torna mais solene do que a seguinte, sem fazer com que o admirador, no entanto, despreze umas porque outras se aparentariam mais belas, mais imponentes. O que poderia causar a impressão de que seria possível percebê-las, quando postas em relação, como um momento fugaz. Na verdade, as diferenças se destacam não pelas qualidades e imponências de umas em sobreposição às outras, mas pela diversidade de cores, combinações e estilos.

Localizado em uma linha relativamente extensa, o casario da *Rua dos Tamarindos* viveu, por exemplo, conflitos, *questões* e *brigas de família* (Marques, 2002; Villela, 2004). Por outro lado, é claro, reproduz e fortalece, ainda hoje, o convívio diário, as amizades, os laços de parentesco e o prestígio familiar. Há tempos, o casario de Floresta permanece como elemento significativo de sua socialidade e como marca registrada de sua história (Gominho, 1996)

Algumas casas, somente visitei. Hospedei-me em uma delas. Outras, no entanto, continuei admirando, de fora. Em cada traço, na manutenção precisa das cores e no branco das linhas que as definem, é possível perceber que tudo combina perfeitamente com o ato de integrar as salas à rotina das ruas, de construir em grande parte do dia uma paisagem sem portas e janelas fechadas, conectando-se ao movimento cotidiano de seus moradores. Estes têm muito orgulho delas, de suas casas e de suas fachadas, e se dizem defensores de sua manutenção, de sua permanência, da *tradição*. Aliás, o casario é, para muitos

¹ A cidade de Floresta está localizada na microrregião de Itaparica a uma distância de 439 km de sua capital, Recife, com população estimada em 32.152 habitantes, segundo estatísticas do IBGE/2016. A microrregião é parte de um conjunto territorial denominado mesorregião do São Francisco, a qual ocupa uma área de quase 25 % de todo o estado de Pernambuco, tendo como vegetação nativa a caatinga hiperxerófila.

² 1) Termos em itálico correspondem a expressões nativas, a palavras em latim e aos títulos de referências bibliográficas que aparecerão às vezes escritas por extenso. 2) Frases entre aspas duplas representam transcrições diretas da fala nativa e citações de autores acompanhadas de referência bibliográfica. 3) Outro recurso descritivo será o uso do travessão (—) para indicar tanto as intervenções ou falas dos interlocutores, como as minhas próprias (entre travessões de diálogo).

³ As fotografias, quando de minha autoria, e que são maioria nesta etnografia, virão apresentadas somente com suas respectivas legendas. Quando de autoria de outras pessoas, incluindo fotografias fornecidas por interlocutores florestanos, os seus respectivos nomes virão mencionados nas legendas.

florestanos, uma herança, que eles mantêm viva por vontade própria. Sem depender, por exemplo, de projetos de patrimonialização e de leis municipais.

Suponho que não só por finalidade estética os meus amigos(as) sertanejos(as) preservam o que não se pode esquecer: o casario, os que nele habitam, os seus nomes, o que são e o que foram. Além do mais, as casas fortalecem esses elementos a despeito de adaptações e reinvenções: um novo cômodo, uma forração, uma garagem. Hoje, algumas delas são estabelecimentos comerciais, como salões de beleza, lojas de roupa, pizzarias e lanchonetes. Todavia, os florestanos jamais as transformam integralmente, para jamais fazerem delas uma lembrança. O casario e suas fachadas estão ali claramente para produzir a vida dos que as preservam. Pois eles constituem prestígio, agregam pessoas, fazem família e são desta um de seus elementos referenciais (Marques, 2014). Conservam histórias e memórias⁴, adquirem qualidades, diferenciam-se entre si e, deste modo, distinguem e assemelham os seus moradores.

Como o casario, também são solenes e admiráveis os vaqueiros que pesquisei. Os vaqueiros de Floresta também conservam histórias e memórias, atributos e qualidades, diferenças e semelhanças. Eles, além disso, conservam para si uma estética, uma imagem e, não menos, uma ética que os referenciam, por exemplo, como *renomados*, *falados*, *honrados*, *afamados* e *ilustres*. Sujeitos de *prestígio*, eles também se adaptam e reinventam-se da maneira que podem, seja no trabalho, no lazer, nos festejos ou nas práticas religiosas.

Uns dizem que os vaqueiros estão acabando. Outros, que os vaqueiros talvez deixarão de existir. Ou, então, que os vaqueiros permanecem, mas as condições para tanto são ínfimas, duras, precárias. De uma forma ou de outra, os habitantes não deixam de afirmar que Floresta é a *capital do vaqueiro*. Por isso, diziam que eu estava no lugar certo, tanto para conhecer os poucos *vaqueiros de verdade* ainda vivos quanto para encontrar os que, coletivamente, em tempos festivos, nas *vaquejadas* ou nas Missas do Vaqueiro, chegam a se acumular em centenas, mas dos quais somente uma quantidade ínfima poderia ser identificada como o “autêntico vaqueiro da lida e do campo”⁵.

⁴ Quanto ao tema da memória na antropologia brasileira, principalmente nos sertões: cf. Brandão (1998), Godoi (1999), Marques (2013) e Vilella (2015).

⁵ *Campo* significa a parte não cercada da caatinga, território livre para os animais, onde nasce e vive parte do rebanho *criado solto no mato* que, em certos períodos, necessita ser recrutada para fins de manutenção e vigília de vaqueiros e *criadores* (de modo geral, quaisquer pessoas que criam gado caprino, ovino, bovino ou equino na região). Sua forma verbal, *campear*, é sinônimo de procurar e capturar, na espacialidade específica do *campo*, as reses (gado bovino) e as *criações* (gado caprino e ovino) de um rebanho. Entre os animais, as diferenças básicas consistem em quatro termos convencionais: *criação* (rebanho de caprinos e ovinos); *criatório* (totalidade do rebanho de uma propriedade); *criatório de gado* (rebanho de gado bovino);



Imagem 4. *Vaqueirama. Pega de Boi no Mato – Fazenda Recanto do Navio, 2016.*

Da mesma forma que atualmente não são muitas as casas que constituem o casario de Floresta, realmente são raros os vaqueiros que, sob certos pontos de vista, são conhecidos como *vaqueiros de verdade*. A despeito disso, uma coisa é certa: os vaqueiros não desapareceram. Dos *vaqueiros mais velhos* ou *antigos vaqueiros*, ainda sobraram alguns para compartilhar seus *conhecimentos* e suas *histórias*. Aliás, uns moram exatamente nas casas que compõem o antigo casario. Com os quais, vale ressaltar, pude construir uma profunda amizade, acabando – como mesmo dizem – por *querer muito bem* a eles.

Os *vaqueiros velhos* de Floresta evocam o passado muitas vezes para contrastá-lo com o presente e para fazer deste último uma temporalidade diferente da que puderam viver *de primeiro, antigamente*. Sempre num ritmo discursivo e temporal particular, os *vaqueiros velhos* se tornam à primeira vista realmente poucos (no presente, por causa de sua quantidade), porém, à medida que narram *histórias de pega de boi*⁶ e tratam de suas

animais (sempre o gado equino). Outros termos mais específicos serão explicados conforme o seu surgimento ao longo do texto.

⁶ O termo *pega de boi* corresponde às atividades relativas, neste caso, à captura do gado na caatinga. Deste termo e prática foi derivada outra, a *pega de boi no mato*. Também chamada contemporaneamente de *vaquejada*, ela corresponde a uma competição onde um conjunto de vaqueiros sai em busca de reses *soltas* no mato com a finalidade de serem premiados, visando o festejo e a comemoração.

relações com os cavalos e da *lida* diária com o gado, eles deixam de ser poucos para se tornarem (na virtualidade do passado) realmente muitos, por conta de suas qualidades e atributos que, segundo eles, definem de diversas maneiras um *bom vaqueiro*.

Como demonstrarei nesta etnografia, *ser vaqueiro* é uma posição disputada, em que muitos podem sê-lo ou não, alguém pode se dizer vaqueiro e não o ser *de verdade*, pode dizer que uns são e também o contrário, reformulando constantemente as posições que uns colocam para si e aos outros. Nesse caminho, encontrei diversas perspectivas lançando mão da categoria *ser vaqueiro* para multiplicá-la sob e de diversas formas, conectando-a com outros elementos, pessoas, posições, lugares, temporalidades, e se apropriando dela, ou sendo por ela apropriado, para dar às coisas novos sentidos, novos significados. No limite, para se tornar inteligível, a categoria *ser vaqueiro* teve que ser analisada, nesta etnografia, por meio do modo como ela era replicada e avaliada pelas pessoas *mais velhas* (amigos ou parentes de *vaqueiros de verdade*), ao mesmo tempo em que era desviada e atualizada por outras (*vaqueiros de vaquejada*, *vaqueiros mais novos*, *organizadores de pegas de boi*) em direção a certas práticas cujas existências, segundo os interlocutores(as), justificam-se em grande medida pela *tradição*. Logo, *ser vaqueiro* era objeto de contradições, avaliações, julgamentos, ressignificações e atualizações. Além disso, estava claro, poucos dias depois de minha estadia em Floresta, que ser ou não vaqueiro era uma posição inventiva, processual, criativa e localmente disputada⁷.

Todavia, como analisar a ênfase dada pelos interlocutores(as) nas práticas passadas e nas memórias relativas à *profissão de vaqueiro* ao mesmo tempo em que enfatizavam as complexidades práticas e reflexivas que hoje estão condicionadas às demandas, às formas e às transformações que são contemporâneas?

Esta é a pergunta central desta etnografia. Ela é o seu ponto de partida analítico, é o que me conduzirá, por exemplo, aos problemas metodológicos do capítulo I, e é com ela que gostaria de alertar a/o leitor/a nessas primeiras páginas, em vez de dar lugar a uma contextualização histórica qualquer. Por exemplo, explicitar com o recurso de uma discursividade partilhada por cronistas (Albuquerque Júnior, 2001), escritores (Cunha, 1927 [1902]; Boaventura, 1989), cientistas sociais (Abreu, 1988 [1907]; Prado Jr., 2006 [1945]) e folcloristas (Barroso, 1930 [1912]; Cascudo, 2005 [1939]; 1956; Ribeiro, s.d.;

⁷ Cabe destacar, de saída, que esta etnografia lida com um certo modo de produção da verdade. Veridicções e processos de reificação da verdade se basearão, por exemplo, nas proposições de Michael Herzfeld, por um lado, e, por outro, inspiro-me também nas proposições de autores como Lila Abu-Lughod e Michel Foucault – como haveremos de ver com mais detalhe ao longo desta dissertação.

Romero, 1954 [1883]), quem são os vaqueiros e o que foram, e, assim, nortear o começo da etnografia rumo a uma especulação histórica acerca da pecuária nordestina, elencando seus elementos, suas tradições, os fatores de seu desenvolvimento e transformação – por mera convenção ou vício descritivo. Quanto a isso, tomarei a posição de deixá-las em segundo plano, apenas por enquanto, visto que elas serão trabalhadas no capítulo II, especialmente na seção 2.1. Em contrapartida, escolherei outro caminho: demonstrar as reflexões, as práticas e as percepções de meus interlocutores.

II. Dos capítulos

Face à plasticidade da categoria investigada, o capítulo I propõe discutir as posições etnográficas com que me deparei em campo. Nele, a noção de posição etnográfica significa, sinteticamente, as maneiras de problematizar a condição do antropólogo em circunstâncias nas quais a sua tentativa de viver, pesquisar e participar do contexto de algum lugar se torna, por vezes, objeto de reflexão nativa. Seguindo esse caminho, trata-se de um capítulo dedicado integralmente a uma discussão metodológica e que busca compreender as avaliações dos interlocutores a respeito do fazer antropológico, dos meus interesses sobre o que eu propunha investigar e a respeito também de como eu buscava fazê-lo, onde, com quem e para quê. Com esse objetivo, verifiquei que *ser vaqueiro* suscitava uma rigidez conceitual, carregada de uma retórica da *tradição* que se propunha, desde um dos ângulos de onde eu olhava, totalizante e generalizadora, já que alguns interlocutores(as) recrutavam uma perspectiva histórica segundo a qual o vaqueiro que eu deveria pesquisar deveria ser o *original*, o *autêntico*, o verdadeiro. Paralelamente a isso, *ser vaqueiro* suscitava também uma elasticidade conceitual, ao serem trazidos outros referenciais que, durante a pesquisa de campo, implodiam a categoria investigada, que até então se pretendia totalizante e generalizante, em sentidos curiosamente contrários, ou então paralelos. Enfim, sentidos que não se imaginaria um dia existir. Justamente porque *ser vaqueiro*, em Floresta, evocava imediatamente refutações alheias de que é possível dialogar com alguém que talvez não seja *tão vaqueiro assim* o quanto ele aparenta ser ou dizem que ele é. Portanto, nesse caminho em busca do que me propunham, deparei-me a todo instante com o problema das posições, avaliações, sugestões e dos comentários a respeito do que eu procurava investigar ao lado de interlocutores(as) que, a depender de suas próprias perspectivas e posições, e não somente das generalizações e totalizações que ora ou outra eles(as)

estabilizavam, traçavam-me os caminhos para que eu encontrasse o verdadeiro vaqueiro. Foi daí que retirei a ideia de percorrer *rastros* que, através de trajetórias *tortuosas* e *espinhosas* (tal como seriam as *veredas* para o *vaqueiro do campo*), permitissem problematizar as minhas posições etnográficas e as de meus interlocutores quando dispostos a me dizer que, de certas posições, lugares e relações, talvez eu haveria de ver, ou não ver, o que eu realmente precisava conhecer. Logo, o capítulo I abre a etnografia com uma discussão metodológica que trata, primeiramente, da minha relação com o que chamei de objeto-criativo (seção 1.2.1). Dela, resulta também um debate teórico-conceitual a respeito da relação sujeito/objeto (seção 1.2.2). Por fim, sugiro, a partir disso, um caminho que neste trabalho foi de extrema relevância. Por sua vez, trata-se de sustentar a ideia de um Outro-antropólogo (seção 1.2.3).

O intuito de iniciar a etnografia com um capítulo dessa natureza se justifica à medida que, ao longo do texto, são demonstrados os meus desvios quanto à perpetuação do que por décadas tem sido abordado a respeito do vaqueiro nordestino. Ao contrário disso, proponho o desenho de uma análise que considere o que os vaqueiros sabem e dizem hoje em dia a respeito de si mesmos, dos outros, de suas práticas, de sua contemporaneidade. Algo relativamente difícil de encontrar na vasta e clássica literatura sobre o Nordeste, que independentemente do ano em que muitos de seus autores a desenvolveram, e a despeito da ordem cronológica relativa entre um e outro, dá sempre o mesmo desenho e a mesma imagem, reproduzindo-a praticamente com as mesmas palavras. Embora as perguntas, o material de análise, os objetivos e as áreas de cada autor possam ser diferentes, as respostas para seus problemas são praticamente as mesmas. Com raras exceções (Medrado, 2012, 2013), o vaqueiro é sempre analisado para os mesmos fins: entender o Brasil, o Estado-nação, a economia, a cultura, o social, as tradições e as regionalidades. Uma espécie de saber oficial em que o vaqueiro, de forma romantizada e “saudosista” (Medrado, 2012: 23), é interpretado como parte de uma totalidade previamente inferida pelo modelo da pastorícia. Interpretações que, no geral, percebem-no sendo transformado por vias históricas que se dão em blocos e por fragmentos lineares de desenvolvimentos político-econômicos.

É por isso que no capítulo II abro com uma discussão acerca do que convencionei chamar de vaqueiro simbólico. Em síntese, chamo-o dessa maneira para pensá-lo como um tipo de estabilização imagética e conceitual. Mas por quê? Primeiramente, por tomar os sentidos de uma representação provisória. Em segundo lugar, por se conectar a um tipo de verdade histórica. Quer dizer, a um passado referencial que, ao ser recrutado por alguns

interlocutores(as), propõe ditar como o vaqueiro é e como ele deve ser. Assim, na seção 2.1, trato de conjugar a perspectiva da literatura nacional com a perspectiva de alguns florestanos a respeito do que seria, para ambos os discursos agora interligados, o vaqueiro nordestino em sua temporalidade mais remota. Além disso, o que seriam de fato as tarefas que se dedica, que motivações e razões são as de sua *profissão*, como tudo se originou etc. No limite, proponho nessa seção pensar como a retórica florestana da *tradição*, ao se somar às essencializações da literatura, tem o intuito de generalizar o que é *ser vaqueiro* para, por conseguinte, torná-lo um elemento da história nacional. Consequentemente, também da história local. Esses instrumentos de caracterização articulados pelo saber oficial e pelo saber local me levam, ao longo do mesmo capítulo, e também ao longo de toda a etnografia, a discutir como *ser vaqueiro* era e continua sendo uma posição localmente disputada, e, mais ainda, por que o vaqueiro, a despeito das sugestões referentes ao seu suposto desaparecimento, permanece vivo, admirado e se transformando de várias formas.

Para analisar essas questões, recorro a um problema que considero central, por ser de grande valia aos meus interlocutores. Igualmente a eles, defendo a ideia de que as estiagens e os cercamentos das terras fizeram com que a natureza do rebanho de gado bovino se transformasse. Grosso modo, deixando de ser o *gado brabo* de *antigamente* para ser o *gado manso* de hoje. Os cercamentos e as *secas*⁸ fizeram com que houvesse uma remodelação ecológica. Em síntese, saindo da caatinga e seus *campos* abertos de outrora até a caatinga hoje cercada, com poucos espaços livres e sem pastos suficientes para alimentar os rebanhos.

Por esse ângulo, a minha hipótese é que os vaqueiros vão perdendo os elementos que os conectam à sua verdade histórica, à sua originalidade e à sua autenticidade, ao passo que, no entanto, tal como busco defender, o que se perde é imediatamente o efeito do que se ganha de atualizações parciais. Pois os vaqueiros de Floresta se ligam ao passado e, simultaneamente, reforçam-se no presente pela contemporaneidade de suas posições frente às outras possibilidades de *ser vaqueiro*: *vaqueiro de moto*, *vaqueiro de bode*, *vaqueiro moderno*, *vaqueiro de vaquejada*; ao passo que a memória recruta a verdade histórica para reforçar o que está debitado diretamente no passado: *vaqueiro de verdade*, *vaqueiro do campo*, *vaqueiro da lida*, *vaqueiro de gado*. É a partir daí que o capítulo II propõe organizar os seus argumentos por meio de um gradiente qualificativo

⁸ O termo *seca* virá em itálico devido aos distintos significados e às distintas temporalidades investidas na ideia de estiagem – algo que será melhor trabalhado no capítulo II.

e conceitual cuja finalidade etnográfica é exatamente a de expor aos/às leitores/as o modo como os meus amigos e minhas amigas sertanejas articulavam a memória, a *tradição* e seus recortes temporais. E, além disso, o modo como caracterizavam o vaqueiro não só a partir de relações que um dia puderam ser estabelecidas, mas também de outras tantas a serem ainda conquistadas. O que, por sua vez, sugerirá o devir histórico da categoria investigada.

Ainda no capítulo II vemos que, de um lado, as abordagens do saber oficial tratam de um problema comum, a célebre tese de preocupação acadêmica e estatal relativa à decadência da pecuária sertaneja e de seu modelo de subsistência diante do processo de Modernização a partir do início do século XX. Envolvendo, entre outras coisas, a introjeção sistematizada do capitalismo, a instauração de novas tecnologias produtivas e a substituição da pecuária extensiva do Nordeste pela pecuária intensiva de outras regiões do país. Todo um novo projeto de desenvolvimento feito pelo Estado brasileiro que, nesse contexto, recruta as ciências sociais, a história, as ciências humanas em geral (Garcia Jr. e Grynszpan, 2002), para legitimar e reproduzir um discurso que, ainda hoje, não dedicou justas tintas acerca das perspectivas dos trabalhadores rurais nesse processo (Palmeira, 1989). Um projeto que desconsiderou, por exemplo, as atividades por meio das quais os vaqueiros se atualizam e resistem. De outro lado, temos o saber local como formas nativas de conhecimento em seus diversos pontos de vista⁹, neste caso, os conhecimentos do vaqueiro acerca de suas práticas, e, não menos, os conhecimentos dos florestanos a seu respeito. Os quais se utilizam muitas vezes do próprio saber oficial (por conhecê-lo a partir dos livros, da retórica literária, da memória ou, às vezes, por simplesmente assemelharem seus discursos aos dele) para dar-lhe novos contornos e novas interpretações. Mas não se trata aqui de relacionar duas formas de conhecimento – saber oficial e saber local – que seriam imutáveis e estariam previamente dadas na realidade sertaneja como dois pontos de vista opostos, complementares, ou então, excludentes entre si. Na verdade, eu as crio nesta etnografia e dou a elas terminologias distintas com o intuito de fazê-las dialogar entre si quando os interlocutores mesmos o fazem. Ou ainda, as crio para dar-lhes possíveis contornos analíticos que sejam capazes de estabilizar na descrição etnográfica os movimentos de “convenção” e “invenção”, como propõe

⁹ Não proponho uma adesão à hermenêutica de Geertz para tratar de pontos de vista e descrições nativas, tais como no sentido conferido por ele a partir das noções por exemplo de “descrição densa” (1978) e “saber local” (1997 [1983]). Aqui, para a definição do que chamo de saber local inspiro-me nas ideias de “saberes localizados” de Haraway (1995 [1988]) e de “etnografias do particular” de Abu-Lughod (1991).

Wagner (2010 [1975]), quando os interlocutores usam noções de *tradição* e de *cultura* para justificar uma série de elementos que, para eles, dizem respeito à permanência e à mudança social, à história nacional e ao Estado-nação, mas também ao que há de molecular, específico e distintivo. Isto é, aos modos de produtividade e de criatividade articulados por eles a fim de fazer (re)viver as *histórias*, o rebanho, o gado, as *criações*, a caatinga, as *pegas de boi*, a *vida no campo*.

Por isso que o subcapítulo 2.2 trata de investigar a criatividade de um vaqueiro considerado *diferenciado* por ser, além de *criador*, também professor. Algo que o reverencia como *criativo* por saber contornar a *seca* se utilizando de métodos inesperados e pouco convencionais. Por conseguinte, o subcapítulo 2.3 trata de investigar uma transição suscitada por um interlocutor que, diferentemente do anterior, era um vaqueiro-agricultor. Ao seu modo, este também buscava contornar a *seca*, os problemas da lavoura e do rebanho, mas a depender algumas vezes de terceiros, favores e trocas. O objetivo, ao comparar as duas realidades, é traçar um movimento analítico transitivo que tenha início no *laboro* e na *lida da fazenda* para, por conseguinte, chegarmos à temática da memória. Pois, ao primeiro interlocutor, o vaqueiro é um sujeito ainda em atividade, atualizando-se permanentemente. Enquanto para o segundo o vaqueiro está relegado ao passado, às lembranças.

Por essa razão, o capítulo III resgata a memória dos *vaqueiros de verdade*. No mínimo, recruta ali lembranças de *vaqueiros mais velhos* e de *prestígio* no momento em que narram *histórias* que, tal como demonstro na seção 3.1, apresentam aspectos que estão longe de ser uma crônica dos fatos cotidianos. Em vez disso, sugiro que as chamadas *histórias de vaqueiro* se inserem, por assim dizer, no gênero da epopeia, justamente por apresentarem, a partir da habilidade retórica dos que viveram o *tempo de antigamente*, o que agora são por eles narrados como momentos de glória, de nostalgia e de admiração pessoal. Isto é, quando tratam de rememorar o que o tempo lhe conferiu de mais valioso: as *pegas de boi* inseridas no contexto marcado pelas exigências do trabalho, pelos grandes festejos, pelo gado bravo, pelas antigas *reuniões* e *confraternizações* de vaqueiros e fazendeiros, entre diversas outras atividades marcadas por finalidades vistas como *necessárias* e simultaneamente gratificantes. Trata-se de investigar sábios narradores que se encontram com a verdade de *ser vaqueiro* à medida que lembram, gesticulam seus maiores feitos e os utilizam para interpretar e distinguir o presente, na posição de senhores herdeiros de domínios práticos, de habilidades técnicas e da sabedoria necessária e exclusiva de quem viveu no pretérito. Quesitos que são de usufruto de poucos e do

conhecimento apenas de alguns, tratando-se do homem raro e singular que é o *vaqueiro de verdade*. Parafrazeando Jean-Pierre Vernant, “bom dizedor de casos” porque “bom fazedor de feitos” (1978: 45).

Em contraste a isso, a seção 3.2 trata do que supostamente seria o reverso da primeira análise. Ela investiga a *vaquejada de pega de boi no mato* da forma como ela é feita atualmente, onde o protagonista continua sendo o *vaqueiro encourado*, mas dessa vez vinculado ao que convencionalmente é caracterizado como *vaqueiro de festa* – considerado às vezes não *tão vaqueiro assim*, pois não seria de fato e de direito *vaqueiro, vaqueiro mesmo*. Embora distintos, alguns vaqueiros ditos *de verdade* aparecem juntos dos que não são *tão vaqueiros assim* como dizem ser, unindo forças a favor da *tradição*.

Por essa via, defendo a ideia de que as corridas de *pega de boi* simulariam, à primeira vista, uma atividade histórica cujas técnicas e habilidades estão debitadas no passado. Contudo, pensá-las como emulação é somente o pontapé inicial da análise, pois, mais do que simular, elas reinventam a posição de *ser vaqueiro*, tornando-a em um objeto de maior disputa, investimento, admiração e veridicção. Tais atividades são arduamente criticadas pelos que são avessos às suas pretensões e aos seus objetivos, quando sustentam a ideia de que os *vaqueiros de hoje* submeteriam o *gado manso* e prejudicado pela *seca* aos seus domínios e desejos. Este é o problema que encerra a etnografia (seção 3.2), a saber: analisar justamente os limites de se perceber as relações humano-animal existentes nessas práticas apenas pela lógica da submissão e da violência contra os animais. A minha sugestão é a de que, embora controversas, as *pegas de boi no mato*, como evento festivo e como competição, buscam preservar e simultaneamente reinventar a verdade histórica do *vaqueiro original e tradicional*. Por vezes garantida retoricamente pelos que, de um lado e de outro, não são vistos como *vaqueiros, vaqueiros mesmo*, desde o ponto de vista de alguns *vaqueiros de verdade* que, ao se mostrarem plenamente nostálgicos, reprimem o presente para garantir a sua singularidade no tempo.

Assim, os saberes locais e suas conexões com os grandes discursos (como os da *tradição* e da literatura nacional), bem como os processos de atualização e os modos de criatividade, são o conteúdo central desta etnografia. Algo que a faz se distanciar das teses clássicas e do saber oficial ao propor novos caminhos, outras direções. Antes de tudo, ao propor uma nova forma de pensar os vaqueiros. No mínimo, uma forma que seja fruto de como os meus interlocutores os pensam.

III. Primeiras impressões

Percorri o interior de Pernambuco com destino a Floresta tendo como ponto de partida a cidade de Petrolina, onde cheguei exatamente às duas horas da manhã, no dia 15 de fevereiro, saindo do aeroporto Viracopos, Campinas. Eu me encontraria com um casal de professores amigos meus que me levaria à sua casa e me hospedaria ainda sem saber muito bem quando poderia partir. Eu previa ficar em Petrolina por pelo menos dois dias e depois partir no dia 17, quarta-feira, rumo a Floresta, distante 283 km da primeira. Porém, sabendo por intermédio do casal que haveria ônibus já no dia de minha chegada, especificamente às 10 horas da manhã, liguei para Amélia¹⁰, meu contato principal em Floresta, e perguntei a ela se poderia chegar em breve. Ela e os outros interlocutores locais se puseram de acordo. Assim sendo, parti.

Era a minha primeira vez no Sertão, lugar que há tempos considero cinematográfico, e que posteriormente pude comprovar por conta das tramas possíveis de serem observadas e vividas, das histórias contidas em cada memória e das imagens que a toda hora nos surpreende.



Imagem 5. Tapera, o céu, a caatinga – Fazenda Macambira.

¹⁰ Neste trabalho, identificarei os nomes verdadeiros de meus interlocutores, de cidades, lugares e famílias. A escolha é resultado, por um lado, do uso que farei de vídeos e fotografias que, por sua vez, retiram qualquer possibilidade de exclusão da identidade pessoal. Por outro lado, tendo em vista o *prestígio* dos vaqueiros, optei pelas suas reais identidades como forma de preservar nesta etnografia a *fama* e o *renome* de muitos deles.

Durante a viagem, o céu sem dúvida se tornou um dos elementos de maior poder no conjunto da paisagem sertaneja. Sorte a minha, eu passava por caatingas verdejantes. Gosto de pensar que, devido ao testamento de fé dos sertanejos, o brilho da vegetação tenha sido o efeito das novenas rezadas no dia de São José, o santo a quem os nordestinos recorrem para pedir chuva e para trazer, além de um *inverno*¹¹ promissor, um ano de boas colheitas, no contexto de uma *seca* que se estende drasticamente desde o ano de 2011.

Na estrada, enquanto seguia rumo à Floresta, o azul incomum do céu permitia o refinamento preciso dos elementos de um quadro, desde os seus efeitos sob quem o via pela primeira vez: uma serra, um *serrote*¹², o olhar dos animais ao cortarem de forma drástica as estradas, as reminiscências de uma casa praticamente só no horizonte. Só os que já puderam conhecer e viver o Sertão por algum tempo sabem da impressão que a natureza de suas imagens pode nos propor. Não é à toa que, como ferramenta descritiva, esta etnografia se impõe (ou se submete aos efeitos dos encontros e dos afetos) por meio não só de linhas escritas, mas também de imagens. Fotografias e vídeos compõem a minha textualidade etnográfica. O que não confere ao uso desse material a sua condição de objeto, mas sim de ferramenta de pesquisa, justamente por ser o registro em imagens o resultado potente do meu desejo em fazê-lo conjugado com o dos meus interlocutores¹³.

Quase a todo instante, eles exigiam de mim uma fotografia, um vídeo, uma lembrança, uma recordação. Tratando-se dos vaqueiros, é inevitável para a análise e compreensão do que dizem acerca de suas práticas e *conhecimentos* insistir em técnicas capazes de enquadrá-los – quando possível – em uma cena, para imaginá-los, por exemplo, na posição de sábios narradores, contando e gesticulando *histórias*. Neste caso, a memória e algumas práticas narrativas vindouras da minha relação com os *vaqueiros velhos* me possibilitaram registrar em imagens alguns recortes etnográficos, na tentativa de conquistar analiticamente um regime reflexivo e uma materialidade imagética. Uma materialidade das “fotografias do mundo” que, nas palavras de Haraway (1995 [1988]), “não deveriam ser alegorias da mobilidade infinita e da permutabilidade, mas da elaborada especificidade e diferença e do amoroso cuidado que as pessoas têm de ter ao aprender como ver fielmente do ponto de vista do outro” (idem, 22).

¹¹ *Inverno* corresponde ao período de chuvas, enquanto o *verão* corresponde ao período de estiagem e *seca*.

¹² Termo dado para pequenas serras de pedras.

¹³ A bibliografia no que diz respeito à antropologia da imagem é vasta: cf. Feldman-Bianco e Leite (1998), Koury (2001) e Sztutman (2005). No que se refere à antropologia visual: cf. Collier Jr (1973) e Rouch (1975).

Do antropólogo, penso que se espera dele pelo menos a direção da câmera (caso a utilize), o exercício atento de sua percepção e a cautela de sua participação no cotidiano de vida de seus interlocutores. Assim, indo bastante longe e levando adiante uma breve metáfora com o cinema, fica a questão: afinal de contas, a direção das personagens, quem a faz? Bom, a encenação dos vaqueiros pôde ser (e o foi muitas vezes) perfeita, não exigindo de minha parte nenhuma intervenção, nenhum controle sobre ela. Apenas enquadramentos, alguns cortes de relações, alguns quadros analíticos e consequentes aproximações visuais. O único problema seria, na verdade, a ordem e os conteúdos do roteiro. Mas estes.... Ora, deixemos que o texto os construa.

Capítulo I

Seguir *rastros*: aproximações e distanciamentos
etnográficos

As pessoas são como rios: a água é a mesma para todas e é igual em toda parte, mas cada rio é ora estreito, ora rápido, ora largo, ora calmo, ora limpo, ora frio, ora turvo, ora morno. Assim também são as pessoas. Cada uma traz em si o germe de todas as qualidades das pessoas e às vezes se manifesta uma, às vezes outras, e não raro acontece de a pessoa ficar de todo diferente de si mesma, enquanto continua a ser exatamente a mesma. Em certas pessoas, essas transformações ocorrem de maneira especialmente abrupta.

(Liev Tolstói. *Ressureição*, 2013: 191)

1. 1. Mudanças, posições e caminhos

1.1.1. Primeiros passos

Cheguei na rodoviária de Floresta no dia 15 de fevereiro, segunda-feira, às 15 horas. Com Amélia, havia combinado a minha chegada somente para a quarta-feira, dia 17. A minha antecipação, no entanto, a atrapalhou. Ela ainda não tinha se preparado para me receber *adequadamente*, dizia. Então, no momento da minha chegada, eu não tinha onde me hospedar. E, naquela mesma semana, ela não teria nenhuma possibilidade de me levar à Ema, região onde pretendia realizar uma pesquisa de campo intensiva de três meses e meio¹⁴. Aliás, quanto a isso, ela logo me alertou que ficar na Ema, e mais especificamente no Jericó (por sua vez, o nome dado à casa de sua família paterna), era uma situação um tanto quanto complexa, e que Adriano, seu *primo legítimo* e o único que hoje ali vive, estava *aperreado* com a situação.

No Sertão, até onde percebi, o termo *aperreado* significa muitas coisas. Neste caso preciso, significava que Adriano estava preocupado em não poder me hospedar *adequadamente*, embora tivesse assumido meses atrás o compromisso, quando, ainda em São Carlos, eu buscava estabelecer com ele uma base de pesquisa, logo no começo do mestrado, por meio de ligações telefônicas. Além do mais, embora fosse o único da família ainda disposto a viver no Jericó, ele também passava parte da semana na cidade de Serra Talhada, próxima a Floresta e distante 87 km desta, onde vive com a sua esposa e filhos.

Além de não morar fixamente em Floresta, a casa do Jericó estava danificada, sem estrutura – segundo me diziam – para receber alguém por tantos dias. Para mim, ficou claro nesse momento que Amélia e Adriano não previram as consequentes dificuldades de minha fixação. Durante o futuro processo de arranjar outros lugares na área rural onde eu pudesse me estabelecer, percebi que aos poucos me foram dadas certas posições etnográficas. No conjunto das relações voltadas à minha fixação, os meus interlocutores

¹⁴ Ema é o nome dado à região tal como assim ela ficou conhecida. Contudo, Ema, assim como outros espaços rurais em Floresta e seus respectivos topônimos, não atendem diretamente a uma circunscrição territorial única, englobante. Mas sim pequenos ou grandes fragmentos de terrenos, bem como casas e famílias, que são o resultado, por sua vez, do território inicial ocupado pela Fazenda Ema. Podendo, assim, se referir hoje em dia tanto a uma região mais extensa, historicamente consolidada, quanto a porções de terra menores que, consequentemente, dela fazem parte, envolvendo, principalmente no que concerne ao pertencimento das pessoas ao local, a relação entre território, família, parentesco e casa. A esse respeito, no sertão de Pernambuco, cf. Marques (2014).

pareciam ter sempre a discricção de, em primeiro lugar, conhecer-me melhor, e, em segundo, saber das condições precisas das regiões, das fazendas e das pessoas que nelas vivem, para chegar à decisão se seria viável ou não que eu ficasse no *mato*¹⁵ sob certas condições. Percebendo que havia para eles certa cautela em fazê-lo, passei a administrar as relações de modo a não perder de vista o meu propósito inicial: avaliar as possibilidades de conviver com os vaqueiros na área rural e participar do seu dia-a-dia de trabalho no *campo*.

Amélia, desde os primeiros minutos em que nos conhecemos, esclareceu os problemas de minha estadia na Ema. Ela disse que não era recomendável, por exemplo, ficar sozinho na fazenda quando Adriano estivesse fora. Além do perigo de ficar no *mato* sendo um *desconhecido*, ninguém, no final das contas, sabia dizer exatamente de que forma Adriano vivia ali. Quem cozinhava, onde comia, quantas camas havia na casa, quem limpava, se faltava água. Levantados tantos obstáculos que preocupavam a própria Amélia, caso me deixasse num local tão distante e sem saber as condições, ela sugeriu que eu ficasse na cidade, até que pudesse me levar à região com mais calma, pensar bem no assunto e conseguir definir a exata situação do lugar. De toda forma, Amélia queria conversar com Adriano o mais rápido possível, conferir com ele as condições existentes e informá-lo sobretudo de minha chegada.

Um dos fatores de sua cautela é resultado de sua percepção em relação à minha posição como alguém *de fora*. Mais especificamente, em relação à minha posição de alguém que, no conjunto das relações iniciais que fomos traçando, poderia ser considerado na cidade como *boyzinho*. Esta posição etnográfica me foi garantida de imediato, já que para muitos dos meus interlocutores ser qualificado e chamado de *boyzinho* tornava evidente, pelo menos naquele momento, que não seria confortável para uma pessoa *de fora* ficar numa casa sob circunstâncias indeterminadas, ainda mais sendo um *boyzinho* de São Paulo. Por mais que insistisse não ser um problema, para Amélia, no entanto, havia problemas suficientes. Dificuldades ligadas a uma espécie de etiqueta, de cuidado com relação aos perigos locais. E, acima de tudo, ligadas ao modo como se recebe as pessoas no Sertão.

A ideia de posição etnográfica apresentada brevemente acima é bastante inspirada em Abu-Lughod (1991) em sua definição de “posicionalidade”. Noção que, segundo a autora, parte da ideia de que “cada visão é uma visão de algum lugar e cada ato de fala é

¹⁵ Termo sinônimo de zona rural e que se opõe à *rua*, cidade.

um discurso a partir de algum lugar específico” (1991: 468). Embora ela se utilize da definição como recurso ao abandono da noção de cultura, numa árdua crítica à antropologia pós-moderna – suscitada particularmente pelos(as) chamados(as) antropólogos(as) “halfies” ou indígenas (idem, 466) –, o que proponho para este caso é avançar, mais à frente (na seção 1.2.1), algumas de suas inquições acerca da “posicionalidade”, pensando-a no meu trabalho não a partir da “fragmentação” do antropólogo em “sujeito” e “objeto”, “nós” e “outros”, como quer a autora, mas pela extensão temporária do nativo em antropólogo e pela posição reversa do antropólogo em nativo. “Extensões analógicas” entre um e outro que, baseadas em Wagner (2010 [1975]: 59), possibilitem a esta etnografia uma crítica à ideia de “fragmentação” em prol das noções de multiplicidade ou variabilidade de posições etnográficas. Assim, optei por chamar de posições etnográficas o objeto da experimentação analítica das questões metodológicas levantadas neste capítulo, bem como a forma mais justa de refletir a respeito das perspectivas e dos lugares que se multiplicaram e se intensificaram ao longo do meu trabalho de campo.

Com o intuito de pensar a produção do conhecimento etnográfico “quando o antropólogo está tentando saber do mesmo modo que o nativo” (Strathern, 2014 [1999]: 354), analisar as posições etnográficas e medir seus rendimentos analíticos, assim como os problemas metodológicos que lhes são concernentes, é o que pretenderei discorrer de maneira geral nas linhas que se seguem, propondo novas maneiras de problematizar a posição do antropólogo em circunstâncias nas quais a sua tentativa de participar do cotidiano de um lugar se torna objeto de reflexão nativa. De certa forma, o clássico problema metodológico originário da célebre proposta de “observação-participante” (Malinowski, 1978 [1922]).

Dadas algumas prévias justificativas teórico-metodológicas, sigamos o itinerário, os caminhos e as mudanças que precisei traçar em campo.

Como já mencionado, Amélia não sabia onde me hospedar. De saída, ela afirmou que eu não poderia ficar em sua casa, visto que era habitada por *mulheres solteiras* e, por isso, não pegaria bem para elas hospedarem um rapaz *desconhecido*.

“Sabe que aqui é Sertão, né? As pessoas falam, mesmo. Não pega bem para mim!” – Disse-me Amélia, ressaltando um problema que à primeira vista não parecia dizer respeito diretamente à sua posição e à de suas irmãs como *mulheres solteiras*, mas por estar ligado à socialidade, à moralidade e, conseqüentemente, ao problema de suas imagens em relação aos outros. E, não menos, ao problema de abrigar ocasionalmente um

sujeito *de fora*. Isto é, o que as pessoas poderiam dizer da presença de um *desconhecido* e sobretudo *boyzinho* de São Paulo em sua casa?

O plano de Amélia, então, foi o de irmos atrás de outros lugares até que ela conversasse definitivamente com Adriano e decidíssemos de uma vez por todas se eu poderia ou não ficar na Ema nos dias seguintes. Inclusive, até que ela resolvesse o caso de sua irmã que estava adoentada com *chicungunya*¹⁶.

Em fevereiro, a cidade apresentava o início de um grave problema de saúde pública. As pessoas cada dia mais reclamavam de dores no corpo, febre alta, mal-estar, falta de apetite. Conseqüentemente, a situação calamitosa do hospital e os sintomas mais comuns se tornaram objetos permanentes de debates, intensificados a cada instante. A partir de março, declarou-se oficialmente que Floresta e outros municípios vizinhos abrigavam uma *grave epidemia*. Durante os meus três meses e meio de pesquisa de campo, os moradores se articularam para ajudar os que estavam infectados e em recuperação, reforçando assim os laços de solidariedade e de reciprocidade, na espera de que, em troca, familiares e amigos agissem futuramente da mesma forma, caso necessário.

Os florestanos deram a todo o conjunto das doenças transmitidas pelo mosquito *aedes aegypti* um único nome: *virose*. Quando não, davam às suas próprias variações apenas o nome de *chicungunya*. Vários de meus amigos e minhas amigas sertanejas ficaram intrigados quanto à possibilidade de um mosquito causar tanto infortúnio. Alguns chegavam a dizer que a *muriçoca* (nome dado aos pernilongos), e não apenas o *mosquito da dengue*, estava a transmitir os vírus. Além disso, alguns estavam preocupados com o modo como a atual *gestão política* vinha assegurando ao povo as condições viáveis para sanar a *epidemia*. E, sem deixar de ser, para atender *adequadamente* os adoentados que compunham as filas enormes do hospital durante grande parte do mês de março.

Depois que Amélia expôs os problemas que me levaram, logo de início, a buscar outros meios de fixação em campo, percorremos a cidade a caminho de novas estratégias. Brevemente, paramos numa padaria para nos concentrarmos no assunto e, por conseguinte, ligamos para Adriano pela primeira vez. Sem obter nenhum resultado, o que conseguimos na verdade foi apenas conversar com sua esposa, Maria da Penha. Esta confirmou o que Amélia já previa. Seria difícil falar com ele numa segunda-feira, pois

¹⁶ Pretendo manter este termo em itálico, uma vez que, em Floresta, nesse momento, as pessoas se referiam às outras duas doenças transmitidas pelo mosquito *aedes aegypti* (dengue e zika) também como *chicungunya*.

estava no *mato*, sem sinal de celular. Segundo ela, ele voltaria para a cidade apenas na quarta ou quinta-feira.

Em seguida, paramos para uma rápida visita na casa de sua irmã, Lurdinha. A ela fui apresentado rapidamente, pois se encontrava abatida, reclamando da *virose*, da dificuldade de andar, de se alimentar e das dores nos pés e nas mãos. Como agente de saúde, Lurdinha nos alertou para a gravidade da situação. Para ela, a quantidade cada vez maior de pessoas infectadas e os processos de prevenção pelos quais a saúde pública do município buscava recorrer estavam em total desequilíbrio. Portanto, em sua casa, devido ao seu estado de saúde, era impossível que eu me hospedasse.

Ao saímos da casa de sua irmã, Amélia queria tentar conversar com o bispo de Floresta. Depois de recusado o pedido para que ele me hospedasse na diocese, sugeri a ela algo que estava prestes a dizer há vários minutos. Sugeri que ficasse em algum hotel. Ela, no entanto, discordou. Por mais que eu insistisse, refutava. Dizia que só em última instância eu gastaria dinheiro com hospedagem. Até que, por fim, foi sugerido de sua parte a casa de Nilda Ferraz.

Não só muito sua amiga e conselheira, Nilda também era a proprietária da casa onde pesquisadores amigos meus frequentemente se hospedam. Embora Nilda não fizesse ideia dessa possibilidade (mesmo sabendo de minha chegada), e entendendo os problemas que Amélia estava enfrentando, ela não recusou a proposta. Portanto, ali me estabeleci, temporariamente, e sem perder Amélia de vista, uma vez que, por ser praticamente incerta a estadia na Ema, ela se declarou disposta, para os dias seguintes, em me ajudar no que fosse preciso. No geral, ajudar-me a encontrar os vaqueiros e a obter uma localidade rural.

Seu primo Adriano foi o meu primeiro contato. Mas os planos iniciais logo se transformaram. Desde as nossas primeiras conversas por telefone, ele ressaltava com bastante ênfase que pela segunda vez consecutiva iria organizar uma *pega de boi no mato* na Ema. Como a minha ideia primeira era, já no meu projeto de pesquisa, fazer um estudo dos vaqueiros nessas práticas, uma certa base de campo vinha se solidificando desde o princípio do mestrado. Quando programado meses antes que ficaria definitivamente nos arredores da Fazenda Ema, tive a certeza na época de que o caminho a percorrer estava dado: chegar em Floresta, partir para o distrito de Nazaré do Pico e, em seguida, pegar uma condução até o Jericó, vivendo em uma região onde, segundo dizia Adriano, “vaqueiro não falta”. Assim, eu poderia acompanhar não só as *pegas de boi no mato*, como também o cotidiano dos vaqueiros com quem ele supostamente convivia ou apenas conhecia.

Por mais que já estivesse afeiçoado há meses com a ideia de que chegaria no Sertão e partiria em direção à área rural ao encontro dos vaqueiros, e por mais que tudo já estivesse combinado para que isso acontecesse, todavia, os rumos realmente foram outros. Conseqüentemente, o destino da pesquisa se transformara, ocasionando reflexões de que talvez fosse hora de mudar a temática do trabalho (quanto a isso, a *epidemia* foi uma forte contribuinte, pois se tornara difícil contatar as pessoas) e, quem sabe, propor uma etnografia de algo completamente diferente. Uma ruptura que, na verdade, interrompeu os meus primeiros caminhos ao conhecimento dos que teoricamente seriam os principais interlocutores, os vaqueiros.

1.1.2. Verdadeiro e *original*: um olhar a cada dia



Imagem 6. Gibão de Vaqueiro e Chapéu de Cangaceiro – Fazenda Jenipapo.

Ter ficado na casa de Nilda Ferraz garantiu a possibilidade de conhecer pessoas que gentilmente se disponibilizavam em me ajudar. Logo pela manhã do dia seguinte, Nilda estava sentada em sua calçada, observando, como de costume, o movimento da rua, recebendo a visita esporádica dos que passavam, de amigos e, quando não, ficava em seu

sofá na entrada da casa, sem deixar de apreciar a mesma singela visão: a Rua dos Tamarindos e seus transeuntes. Junto dela e de seu amigo Quirino, que lhe fez uma breve visita naquela manhã, começamos uma conversa em que vários nomes, pessoas e lugares começaram a ser mencionados, analisados, avaliados. O mais curioso era o fato de que nomes, pessoas e lugares suscitavam, antes de tudo, uma grande questão, principalmente quando a palavra “vaqueiro” era evocada para dar a ela um contexto preciso: a *vida do vaqueiro no campo*.

“Mas será que lá ainda existe isso, Nilda?” – Indagou-se Quirino, quando ambos me sugeriram a Fazenda Mãe d’Água. Onde sabiam que havia vaqueiros trabalhando com o gado para a produção de queijo (inclusive, “a maior produtora de Floresta e também o melhor queijo”, segundo eles), mas muito improvável de ter vaqueiros na função de pegar boi na caatinga. Embora tenham sugerido de grande valia que ficasse em tal propriedade, alertaram-me que lá eu poderia conquistar uma *perspectiva* que não exatamente a do *vaqueiro do campo*.

Para eles, a especificidade de querer pesquisar o vaqueiro trabalhando diariamente na *lida com o gado* tornava difíceis os meus objetivos. O próprio advérbio de tempo “ainda” da pergunta acima demonstra que a *vida do vaqueiro no campo* parecia ser um modo de vida pretérito, pouco claro na percepção de alguns moradores. Os quais, em geral, refletiam a respeito do *vaqueiro do campo* como alguém que *lida com o gado brabo e criado solto* na caatinga e que sai à sua procura a pedido do patrão ou à mercê de sua vontade e de suas aventuras. Uma realidade pretérita que parecia fugir aos olhos dos que vivem na cidade. Assim sendo, pensei: “Se já me disseram que aqui é a capital do vaqueiro, por que a dificuldade de encontrar uma fazenda onde ainda hoje existam homens trabalhando como vaqueiros? O que significa exatamente ser a capital do vaqueiro diante da própria dificuldade de encontrá-los?”. Por conta disso, perguntei a Nilda e a Quirino se nas *pegas de boi no mato* seria possível estabelecer algum contato relevante, já que são práticas costumeiras do cotidiano de vida de muitos vaqueiros florestanos.

Os dois compreendiam que seria interessante pesquisar as *pegas de boi no mato*, os festejos e a sua *dinâmica*. E que lá provavelmente encontraria *vaqueiros de verdade, vaqueiros antigos*. Contudo, para eles, quando se fala do vaqueiro sertanejo, trata-se, em primeiro lugar, do *vaqueiro, vaqueiro mesmo: o vaqueiro da lida e do campo, da lida com o gado*. “O sujeito autêntico e original do tempo de minha infância” – disse Nilda. Do qual eles não têm hoje em dia muito conhecimento, mas que os possibilitam resgatar

de suas memórias algumas percepções e lembranças da época em que, nas propriedades de suas famílias, existiam vaqueiros lidando diretamente com o rebanho de gado. Em contrapartida, o que acontece nas *pegas de boi* não é, segundo Nilda, *autêntico* e *original*, chegando a dividir entre *sagrado* e *profano*, respectivamente, o *antigo* (o *original* e *autêntico* *vaqueiro da lida*) e o *atual* (por exemplo, o *vaqueiro de festa*); e a compará-los de modo a estabilizar uma oposição, um contraste: “A pega de boi é uma outra visão, uma outra perspectiva, uma outra dinâmica. Está mais vinculada à bebedeira e à mulherada. Eu acho que é mais interessante você ir atrás do vaqueiro autêntico, original, tradicional”.

Dito isso, minutos depois ela trouxera um livro chamado *Tipos e Aspectos do Brasil*, organizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), do qual ela tirara uma cópia de um de seus textos, sob a autoria da geógrafa Maria Fagundes de Souza Doca (IBGE, 1956: 167-170), e me dera como um “importante material de pesquisa”.

Estávamos sentados em seu sofá de entrada, e Nilda começou a lê-lo por inteiro, linha por linha, almejando mostrar o que era o vaqueiro do ponto de vista de alguém que estudou o tema, uma “especialista no assunto”. O pequeno artigo, além de conter uma representativa imagem, demonstrava o que seria de fato, segundo minha amiga, o *vaqueiro tradicional*.

Aqui, por conta de sua brevidade, ofereço ao leitor a oportunidade de conhecê-lo:



VAQUEIRO DO NORDESTE

MARIA FAGUNDES DE SOUSA DOCA

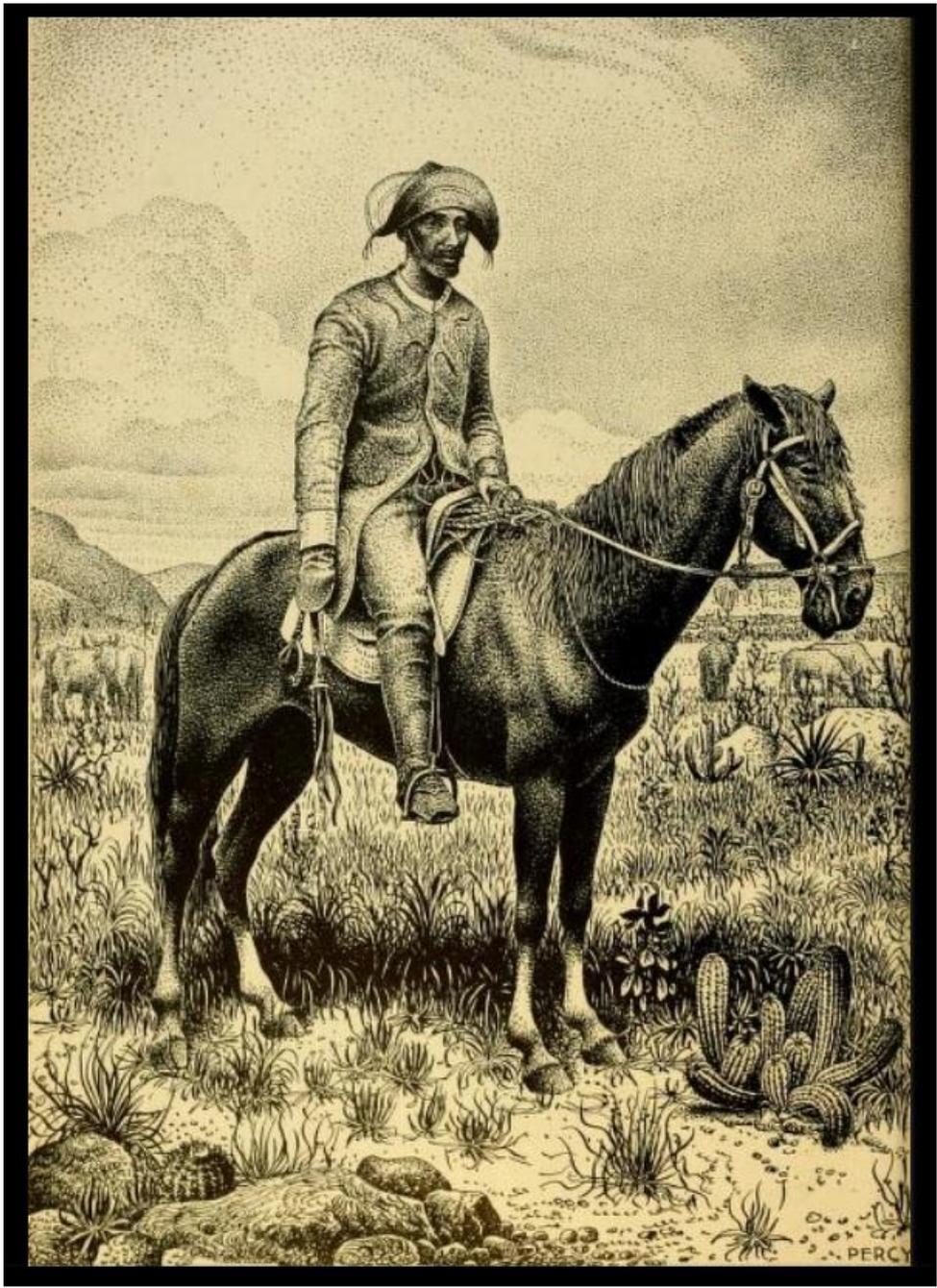
NA PAISAGEM inconfundível do sertão nordestino, domínio da caatinga ressequida e espinhenta, vive um tipo humano cujas características somáticas e psicológicas são um espelho fiel do meio em que habita. Pequeno no porte, magro e sóbrio de músculos; taciturno e desajeitado em descanso, intrépido e vibrátil quando solicitado para a ação. É o sertanejo do Nordeste, magistralmente descrito, estudado e interpretado pelo gênio imortal de EUCLIDES DA CUNHA.

Na gravura vemos-lo desempenhando a sua atividade principal — a de vaqueiro.

Povoa a "tapuí-retama" — a vasta região das chapadas e dos tabuleiros do Nordeste brasileiro, terra atormentada ora pelas sêcas causticantes, ora pelas chuvas torrenciais; onde ventos turbilhonantes sucedem a longos meses de pesadas calmarias. Montanhas graníticas reverberando ao sol rútilos lampejos a ofuscar a vista. Flora castigada pelas intempéries e pelo solo arenoso, ressequido. Cactáceas, bromeliáceas, velosiáceas, apocináceas, tôda a gama da angustiante vegetação xerófila. Porco do mato, caititu, ema, tapir, e suçuarana, eis algumas espécies de sua fauna bravia. Sêres esquivos, brutais, traiçoeiros como a própria terra que lhes serve de berço. Natureza extremada, que não conhece economia, passando do paraíso deslumbrante e fugaz que é a época do "verde" (das chuvas) para o inferno quase permanente da "magrêm" (época da sêca).

É neste cenário de despediços que nasce, se agita e morre o vaqueiro nordestino — o mais forte, o mais bravo dos filhos do sertão, — por cuja fortaleza física e moral bem merece se lhe eduque a terra, a fim de que êle possa integrar no concôrto da civilização brasileira.

O seu tipo étnico provém do contacto do branco colonizador com o gentio, durante a penetração do gado nos sertões do Nordeste. A predominância de sangue índio acentua-lhe o espírito aventureiro e o sentimento de liberdade de ação, pelo que não



se adaptou ao sedentário e disciplinado labor agrícola. Manifestou-se, no entanto, elemento utilíssimo na ação dinâmica do pastoreio, como peão nas "fazendas de criar" do século XVII, quando começou nos sertões brasileiros o grande ciclo econômico da criação do gado.

De simples peão passa a vaqueiro — título e cargo dos quais tanto se orgulha, por lhe conferir honrosa posição de relevo na pequena sociedade rural sertaneja. Quando lhe cabe administrar a fazenda do patrão citadino, tem direito à posse de parte do rebanho sob sua guarda, sendo proverbial a honestidade do vaqueiro na administração dos bens alheios.

É a existência desta figura estóica de vivente uma intensa e perene luta. Muitas vezes, na faina profissional, montado em seu cavalo pequeno, magro e resistente, como êle próprio, fica-se horas a fio imóvel, desajeitado e recurvo sobre a alimária, olhando a paisagem cinzenta e monótona, enquanto a gadaria pasta molemente a vegetação ressequida dos "gerais". Doutra feita, toda a sua habilidade se transmuda em atividade, energia, ação. E quando, reconduzindo o gado à fazenda, acontece, esantada pelo encontro imprevisto com uma seriema assustada ou um caítitu que descuidado sorvia as gotas últimas de uma "ipueira", transmalhar-se-lhe uma rês. Retesa-se rápido o deselegante cavaleiro e dispara caatinga a dentro, numa correria desentreada, retilínea, tudo levando de vencida: tal como as investidas brutais do tapir ou a debandada às cegas, das emas fugazes. Deitado rente ao dorso da cavalgada e protegido, da cabeça aos pés, pela sua roupagem de couro, lá se vai o bravo vaqueiro, quebrando e estalando a sêca e contorcida galharia na perseguição tenaz do animal desgarrado. E só cessa esta isensata, mas corajosa disparada, ao trazer de novo a rês à sua tropa.

A fim de — nas arremetidas caatingas a dentro no encaço das reses fugitivas, ou, varando-a freqüentemente em viagem — proteger-se dos espinhos acerados dos arbustos, dos cardos e das demais pontas agressivas da vegetação inextricável, usa o vaqueiro uma verdadeira armadura de couro. Descrevamo-la com as palavras do próprio EUCLIDES:

"As vestes são uma armadura. Envólto no "gibão" de couro curtido, de bode ou de vaqueta, apertado no colête também de couro; calçando as perneiras, de couro curtido ainda, muito justas, cosidas às pernas e subindo até as virilhas, articuladas em "joelheiras" de sola; e resguardados os pés e as mãos pelas "luvas" e "guarda-pés" de pele de veado — é como a forma grosseira de campeador medieval desgarrado em nosso tempo.

"Esta armadura, porém, de um vermelho pardo, como se fôsse de bronze flexível, não tem cintilações, não rebrilha, ferida

pelo sol. É fôska e poenta. Envolve o combatente de uma batalha sem vitória. . .”

Interessante é comparar-se êsse tipo nordestino com seu irmão do Sul — o gaúcho dominador da campanha.

Êsses dois tipos tão diferentes, que se agitam em duas paisagens tão desiguais, ambos têm no cavalo um colaborador precioso, valendo, no entanto, mais o “pingo” para o gaúcho que o enfeita, e trata, e acaricia, e não dispensa, do que o “quartau” magro, resignado e encourado, para o vaqueiro sertanejo. O gaúcho é combativo, impulsivo, exuberante; o seu irmão nordestino não é combativo, mas combatente; não é impulsivo, e sim calculista; não tem a palavra e o gesto largos; é lacônico e retraído.

Só se assemelham quanto ao gênero de vida, aos sentimentos de liberdade e de honra, quanto à proibidade: o “rodeio” sulino, a “disparada” do gado pelas planícies sul-rio-grandenses, têm uma correspondência com a “vaquejada”, a “pegada” do boi, o “estouro-da-boiada” nordestinos.

No Sul, o “rodeio” é a festa preferida onde se exibem e realçam os cavaleiros mais destros domando o potro bravo; no Nordeste, a “pegada” do boi reúne os vaqueiros numa porfia doida de segurar o animal arredo.

A “vaquejada” é a reunião no “rodeador” — lugar escolhido para o ajuntamento — da gadaria das fazendas circunvizinhas, para a marcação e apartamento do gado. Terminada a faina, cheia de peripécias, lá se vão as boiadas a caminho das fazendas, acalentadas pelo canto monótono, saudoso, triste e distante: o “aboiado”.

As lides da “vaquejada”, da “pegada” do boi; a “arrancada”, “arribada” ou “estouro-da-boiada”; os raros folgedos, onde estalando as alpercatas dança o vaqueiro o sapateado; os desafios de viola, onde dão largas ao seu gênio de poeta repentista — são os únicos instantes de movimento, de vibração, de vida, na existência paupérrima e monótona dêste heróico e honesto tipo sertanejo.



170

Imagem 7. Artigo de Maria Fagundes de Souza Doca. Fonte: <https://archive.org/stream/aspectos1956br#page/n13/mode/2up>

De maneira geral, essa poética descrição gentilmente lida por Nilda, e da qual ela mesma partilhava de sua abordagem, é bastante condizente com a perspectiva clássica do saber oficial, da literatura sobre o Nordeste. Contemporâneas às do próprio artigo, que data da década de 1950, algumas descrições de Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1927 [1902]), como se pôde notar acima, apareceram sob o formato de discurso direto no texto. Mas não só as dele poderiam estar ali como também as de Luís da Câmara Cascudo em *Vaqueiros e Cantadores* (2005[1939]) ou em *Tradições Populares da Pecuária*

Nordestina (1956), assim como as de Gabriel Barroso em *Terra de Sol* (1956 [1912]), as de Djacir Menezes em *O Outro Nordeste* (1970 [1937]) e, mais tardiamente, as de Frederico Pernambucano de Mello em *Guerreiros do Sol* (2011 [1947]), por exemplo. Todas poderiam ter sido objeto de recorte, e alguns de seus trechos poderiam ter sido citados no breve argumento utilizado pela geógrafa na tentativa de definir, o que seria para Nilda, o *vaqueiro tradicional*.

Trago essa discussão para demonstrar que, cada uma à sua maneira, as abordagens acima recorrem a uma definição do vaqueiro como um elemento adaptado naturalmente a condições ecológicas específicas (visão naturalista), assim como recorrem a uma tipologização estética e conceitual do vaqueiro a fim de defini-lo como elemento econômico integrado ao desenvolvimento da pecuária, ao ciclo do gado (visão economicista).

Por exemplo, segundo o saber oficial, a economia, a natureza e a cultura estão imbricadas conjuntamente como suporte analítico-descritivo do “heroico e honesto tipo sertanejo” – como quer a autora do texto acima. Economia, natureza e cultura são para eles fatores externos que condicionam os indivíduos a ações e a conhecimentos condizentes com uma realidade empírica previamente dada e que, sobre ela, resta aos indivíduos agirem conforme os resultados de suas relações com a natureza, a partir de seus artifícios econômicos e culturais. Isto é, a partir de condicionamentos flexionados pelas necessidades de subsistência do vaqueiro em um meio onde ora se luta contra as intempéries naturais, ora se reproduz os costumes das tradições e do cotidiano de trabalho. Além do mais, e aqui me refiro a outra característica de suas abordagens, trata-se de pensar o vaqueiro como sujeito aculturado pelo processo de colonização do interior do Nordeste por “homens livres” a mando da Coroa portuguesa para dominar os indígenas originários da região (Casado, 1956). Algo que se pode ver nos livros e na retórica do saber oficial, mas que ora ou outra está também repercutido nas *palavras* dos mais *renomados vaqueiros* florestanos.

O *grande vaqueiro* Antônio Balbino, por exemplo, apresentou no contexto de uma *pega de boi no mato* a sua perspectiva histórica a respeito dos *vaqueiros de antigamente*, os quais em sua fala estão refletidos como *caboclo brabo, homi bruto*¹⁷, *um índio*. Sua resposta foi o efeito de minha seguinte pergunta:

¹⁷ Algumas palavras aparecerão sob o formato não convencional da ortografia portuguesa, dando destaque à sua importância estética na fala nativa, principalmente nas narrativas e nas *histórias de vaqueiro*.

– Como é ser vaqueiro? – Suscitei a questão esperando que ele me dissesse de alguma forma o que significava para ele *ser vaqueiro* hoje em dia, e não, tal como ele apresentará a seguir de forma bastante curiosa, o que foi o vaqueiro há muito tempo atrás.

Ele respondeu:

– Os vaqueiro de antigamente eram uns homi bruto, um índio, um caboclo brabo, não sabe? Eles só aprenderam aquilo que aprenderam a fazer. Mas só aprenderam aquilo. O vaqueiro não sabia de nada, não tinha estudo de nada. Tinha deles que não sabia nem assinar a primeira letra do nome. Mas com a inteligência que Deus deu a ele, ele aprendeu tudo: pegar o boi, amarrar, seguir, tanger o boi bem direitinho, colocar no curral, dar de comer ao boi manso. Ele aprendeu tudo com aquilo que Deus lhe deu, pois ele não teve quem ensinasse a ele, o homi bruto.

Foi na *vaqueja* da Fazenda São Pedro que Antônio Balbino, logo após pegar um boi e botá-lo no curral, deu sua breve análise. Interceptado por um dos meus interlocutores, que sugeriu a ele que expusesse algumas reflexões sobre quem é o vaqueiro sertanejo, o que significa sê-lo e qual a diferença do vaqueiro de outrora para o de hoje, percebe-se que, ao fazê-lo, sua resposta foi muito breve. Porém, apresentou de saída um exercício mnemônico composto por uma reflexão quase mítica, uma origem.



Imagem 8. Antônio Balbino, Pega de Boi no Mato – Fazenda Airi.

Enquanto conversávamos rapidamente, ainda em seu cavalo e afoito para correr e derrubar outra rês, Antônio não se disse *mais vaqueiro*¹⁸ do que os *vaqueiros mais novos* que estavam ao seu redor, embora pudesse contar mais *histórias* do que eles. Para muitos, ele sim é considerado um *vaqueiro de verdade*, por ter *conhecimento da vida do campo* e por ter vivido no tempo em que para *ser vaqueiro* era preciso mais *coragem* do que hoje. O que confere a ele, na sua relação com os demais, a potencialidade de ser mais *corajoso*, mais *catingueiro*¹⁹ e de ter mais *prestígio*.

Logo, se a minha pesquisa era, de certa forma, sobre o vaqueiro sertanejo, nada mais compreensível – do ponto de vista dos meus interlocutores – que um *grande vaqueiro* fosse recrutado para que me dissesse algumas *palavras*. Dos aproximadamente cento e cinquenta vaqueiros que estavam na *vaquejada*, curioso foi o modo como me levaram primeiramente em direção a Antônio Balbino em detrimento de tantos outros vaqueiros que, naquele exato momento, compunham um coletivo, a *vaqueirama*. A justificativa para tanto é precisa: se Antônio Balbino era um *vaqueiro de verdade*, portanto mais verdadeiro do que outros, suas *palavras* não seriam quaisquer *palavras*, mas as de um *vaqueiro véio*.

Se analisadas as célebres teses do saber oficial, veremos ressoar parte delas na visão de Antônio Balbino de que o vaqueiro nordestino é, de certos pontos de vista, um elemento aculturado resultante das políticas coloniais, do “contato do branco colonizador com o gentio, durante a penetração do gado nos sertões do Nordeste” – como consta no artigo apresentado por Nilda. No entanto, as abordagens clássicas não encerram suas análises somente a partir da ideia de aculturação. No desenvolver dessa literatura, verifica-se em grande medida que o vaqueiro é refletido sobretudo como um alvo absolutamente passivo diante das reestruturações econômicas ocasionadas pela decadência da produção de açúcar no litoral, a partir do século XVIII (Prado Junior, 2006 [1945]; Furtado, 2007 [1959]; Andrade, 1986 [1963]) – reestruturações econômicas que estarão relacionadas, tempos depois, com a modernização da pecuária brasileira no fim do século XIX e início do século XX (Boaventura, 1989 [1963]; Martins, 1981).

Assim, tanto a visão de Nilda quanto a de Antônio Balbino dão pistas até aqui do que, para eles, poderia ser privilegiado por mim como objeto de estudo: o *original*,

¹⁸ Para uma reflexão do termo “vaqueiro” também sendo designado como adjetivo, conferir Medrado (2012: 127). No meu caso e no da autora, *ser mais vaqueiro* é quando um sujeito é *melhor* e *mais verdadeiro* do que outros, tendo como atributo diferencial a de ser um *bom vaqueiro*.

¹⁹ *Catingueiro* é o vaqueiro que tem maior domínio sobre o território e os animais, no contexto de suas *carreiras* (corridas a cavalo) atrás do gado.

autêntico e tradicional vaqueiro. Suas visões confluem com o saber oficial e com as suas imagens clássicas do vaqueiro nordestino. Literatura cujas leituras eu fizera meses antes de viajar ao sertão de Pernambuco e das quais pude dividir com Nilda as minhas impressões em consonância, às vezes em discordância, com as dela. Em suma, o que fiz naquele momento de nossa conversa, quando Nilda lia o artigo, linha por linha, foi dividir algumas de minhas reflexões com uma interlocutora que não conhecia muito bem a realidade de vida dos vaqueiros, como ela mesma afirmou várias vezes, mas que dela tinha algumas generalizações provenientes das reminiscências do tempo de sua infância, da fazenda de sua família e das coisas que lera. De um lado, um universo para mim totalmente desconhecido. Do outro, um universo recrutado por Nilda a partir de algumas de suas vagas lembranças e da imagem que construiu para si mesma em torno de uma originalidade.

Desde a prévia discussão entre dois desconhecedores daquele universo, percebi que ela e eu acabávamos por igualmente compartilhar pressuposições ancoradas na perspectiva de uma suposta *tradição e cultura do vaqueiro*. Eu compartilhava com ela seus modos de reificar e essencializar elementos também generalizados pela literatura e pelo saber oficial. Aliás, minha interlocutora exigia de mim, por assim dizer, a posição etnográfica – se quisermos – de um antropólogo culturalista, conforme a sua sugestão em privilegiar, como recorte analítico, sujeitos que se definem (e são definidos pelos outros) pela sua autenticidade, e para o qual eu deveria prestar atenção em sua verdade. Por mais que eu pudesse discordar, na posição de antropólogo, de sua visão totalizante em perceber a *cultura* e a *tradição* como imperativos da realidade observada, o que estava sendo apresentado a mim, por outro lado, era a séria perspectiva de uma interlocutora que articulava noções como originalidade e autenticidade para refletir a respeito da diferença entre sujeitos e contextos sociais dados por ela como aparentemente díspares, a saber: o *vaqueiro da lida* (no campo) e o *vaqueiro de festa* (nas *vaquejadas*).

Do seu ponto de vista, as *vaquejadas* de *pega de boi* apresentariam apenas uma dentre outras *perspectivas* possíveis de uma totalidade da qual poderiam ser extraídos conhecimentos que seriam, a depender do contexto analisado, mais verdadeiros e mais *originais* do que outros, e por se legitimarem a partir de práticas distintas e historicamente construídas pelo que é definido como *tradição*, entre elas: o *laboro*²⁰ com os animais, a

²⁰ Termos como *laboro* e *manejo* são importantes nesse contexto etnográfico. Ademais, é válido destacar que eles acompanham também as suas formas verbais *manejo-manejar* e *laboro-laborar*. Ambos são práticas cotidianas de vaqueiros e de *criadores*. De um lado, *manejo* e *manejar* correspondem às atividades

vida no campo, os festejos (*vaquejada de pega de boi no mato*) e as relações do vaqueiro com a religião (Missas do Vaqueiro).

Então, como Nilda e Quirino observaram anteriormente, eu poderia ter em Floresta no mínimo três *perspectivas*:

1. Poderia passar uns dias na Fazenda Mãe D'Água. Ver a produção de queijo e a relação do vaqueiro nesse processo (porém, esta não seria a realidade do *vaqueiro de verdade*, do *vaqueiro do campo*);

2. Poderia procurar mais outro fio da reflexividade nativa e percorrer por algumas *vaquejadas* (esta também não seria, de fato, a realidade do verdadeiro vaqueiro);

3. Ou, ainda, poderia descobrir quando haveria uma Missa do Vaqueiro em algum município vizinho, já que a de Floresta aconteceria somente no final do ano (onde encontraria um coletivo de vaqueiros bastante grande, mas que dele poucos seriam de fato *vaqueiros, vaqueiros mesmo*);

Obviamente que eu poderia incluí-las em minha pesquisa, e deveria fazê-lo, segundo Nilda. Porém, com elas não seria possível alcançar a verdade de uma relação historicamente consolidada e do “engajamento prático” dos sujeitos “com o ambiente”, como quer Ingold (2000a: 154). Verdade resultante, neste caso, das relações entre vaqueiro, cavalo, boi e caatinga; se pensados os sertanejos na condição de povos pastoris que labutam para criar e domesticar o seu rebanho. Mais do que isso, “engajamento prático” perpetuado por uma temporalidade histórica criadora de um modo de existência específico, o do *vaqueiro da lida e do campo*. Uma realidade que foi difícil de encontrar, de objetivar. Uma realidade que aparecia na fala nativa de forma bastante contrastada com modos de vida e práticas atuais que, segundo muitos florestanos, são o efeito da *tradição*, entre elas Missas e *vaquejadas*, mas que da própria *tradição* acabam às vezes por se *desvirtuar*. E sobre as quais, de maneira curiosa, Nilda refletia como *profanas* desde a sua prevalência pessoal por algo que lhe dizia respeito diretamente ao *sagrado*, ao *original* e ao verdadeiro.

Ora, é válido destacar que, na fala de meus interlocutores, *tradição* e *cultura* apareceram na maioria das vezes coladas uma à outra, no sentido de que quando se ativava

dos humanos com os animais, o rebanho. *Laboro* e *laborar* corresponde também às relações com os animais, mas igualmente às atividades gerais de uma fazenda – termo inclusive utilizado em outros contextos, apresentando-se muitas vezes como sinônimo de trabalho, isto é, de ter relações produtivas com algo. *Manejo* e *laboro* conformam, entre outras coisas, a *lida* de uma fazenda. Pois é na *lida* de uma fazenda que alguém está apto a *laborar* e a *manejar*. A esse respeito, cf. Vasques (2016), em sua etnografia acerca das relações entre bodes e cabras (*criações*), *criadores*, família e trabalho, na zona rural do sertão de Pernambuco.

uma, a outra poderia vir imediatamente a seguir, sem que distinções entre elas fossem precisamente definidas. Assim, optei às vezes por manter os termos colados no ato da descrição etnográfica, tendo em vista que o importante, neste caso, não é o que *tradição* e a *cultura* realmente significam a partir de si mesmas, mas os modos como são reificadas em conjunto pela reflexividade nativa.

Muitos outros elementos estão também colados à *tradição* e à *cultura*, a saber: *original*, *autêntico* e verdadeiro. Também estes não foram cada um deles definidos com precisão. Dessa forma, tornou-se relevante analisar não só os seus contextos enunciativos, mas as avaliações e as qualificações dadas à noção de *ser vaqueiro* e a forma como ela era construída.

Alguns interlocutores desta pesquisa indicaram, como podemos ver até agora, que o verdadeiro e *tradicional* vaqueiro é o que, na prática, quase não existe mais ou é, caso existente, difícil de ser encontrado: “Mas será que ainda existe isso, Nilda?” – Evoco novamente a pergunta de Quirino para demonstrar que a *vida do vaqueiro do campo* apareceu por diversas vezes como um modo de vida em desaparecimento. Ou cuja existência era, no mínimo, colocada em dúvida. Encontrar os vaqueiros ditos *de verdade* e, mais ainda, na sua *vida* diária com o gado, ou no contexto de suas aventuradas corridas pelo *campo*, claramente voltados ao trabalho e ao *manejo* do rebanho de gado, era uma realidade empírica que, como indicada por muitos, estava de certa forma se acabando (ou se transformando noutra coisa) como uma atividade *sagrada*, ao mesmo tempo em que, por outro lado, se reinventava (mesmo que de forma *desvirtuada*) a todo instante por meio de atividades *profanas*. Divisão entre *sagrado* e *profano* que proponho objetivar para ressaltar uma polarização articulada por uma interlocutora que encontrara para si mesma uma forma de conceber o que para ela são duas coisas diferentes, porém interconectadas. Diferenciação que para muitos outros florestanos se tornava igualmente complexa quando a categoria *ser vaqueiro* era articulada em debates, avaliações e julgamentos, sobretudo quando era objeto de veracidade.

Portanto, a dificuldade de encontrar tal realidade empírica e de nela fixar-me para uma pesquisa de campo intensiva demonstrara que uma dada noção de verdadeiro é articulada pelos sertanejos(as) para dar inteligibilidade não só a um contexto rural, idealizado temporalmente, mas sobretudo aos mecanismos de contraste entre práticas e temporalidades que são distintivamente qualificadas. Pois, de certos pontos de vista, os *vaqueiros de vaquejada* e os *organizadores de pega de boi no mato*, por exemplo,

utilizam-se da própria retórica da *tradição* para se beneficiarem economicamente da *imagem do vaqueiro*.

Ocorre que o verdadeiro em pleno desaparecimento acabara por se tornar empiricamente mais valorativo quando contrastado com algumas de suas derivações presentes. Formas atuais que, mais expansivas, produzem sujeitos (*vaqueiros de festa*) e contextos (*vaquejadas*) diretamente relacionados ao *profano*, à *mulherada*, à *bebedeira*. Como objetos de avaliações e julgamentos, elas *desvirtuam* a *tradição* e os propósitos *originários* e funcionais do tempo em que o vaqueiro pegava boi não só por *divertimento*, mas por que era, antes de tudo, *necessário*: era preciso vender, era preciso ferrar, era preciso apartar as reses. Cuidar do rebanho de seu fazendeiro continha propósitos precisamente econômicos, morais e de trabalho. E que, como resultado, vinha acompanhado de certos momentos de lazer. Um modelo de atividade onde o próprio ato de pegar um boi fazia dos vaqueiros os seus *autênticos* protagonistas, e de seus propósitos alguma coisa totalmente diferente das intenções dos *vaqueiros de hoje*, que as veem apenas como uma forma de *divertimento*, *brincadeira* ou benefício econômico em torno de uma *imagem*.

Carla Rogéria, por exemplo, a biógrafa do finado Quinca Pedro (Ferraz, 2004), conhecido como o *rei dos vaqueiros* de Floresta, um dia me levava para o lugar “onde tudo começou” no que concerne às *pegas de boi no mato* da cidade. Ela afirmou convictamente que as *vaquejadas* realizadas hoje, e até mesmo alguns dos propósitos atuais da *sagrada* Missa do Vaqueiro de Floresta, compactuam com o ato contemporâneo de *desvirtuar* o que é considerado *original*. Enquanto conversávamos durante a nossa viagem à Fazenda Urubu, propriedade herdada pela família de Quinca Pedro, Carla Rogéria ressaltou, bastante enfática, uma diferença:

Seu Quinca Pedro chamava de reunião de vaqueiros as *pegas de boi* que ele organizava no Urubu. Era uma necessidade que se tornava uma comemoração. Uma festa em consequência do trabalho. E quem participava era o vaqueiro e sua família. Confraternização, respeito, consideração e muita decência. Hoje se vê um caráter econômico e explorador em cima do personagem do vaqueiro. Exemplo disso é a própria Missa do Vaqueiro de Floresta.

Ao enfatizar o seu ponto de vista acerca do caráter *carnavalesco* das Missas contemporâneas, tais como a instauração de *blocos* que desfilam em carros de som durante todo o evento, perguntei a Carla o que de fato atualmente acontece nas Missas,

visando encontrar mais algumas comparações entre passado e presente, *original e atual*.

Eis que ela afirmou:

Aquilo, hoje, é uma marginalização do vaqueiro, que vai acontecendo de várias formas. Quando o vaqueiro pensa que está no seu apogeu, ele perde lugar nos eventos para aqueles que não são o personagem que no campo vive e que nele está. Esses blocos da Missa do Vaqueiro é uma imoralidade, promovida por uma juventude que não tem o mesmo ideal que os de antes. O que se faz hoje é uma adaptação, porque o nome é bonito, a imagem é bonita, porque é um ícone, é emblemática, porque representa a resistência, a coragem e o destemor. E a isso eles dão uma roupagem própria. A missa de Serrita, por exemplo, sofre uma exploração econômica enorme, mas ela não tem essa aparência que começou e que permanece hoje em dia em Floresta. Não existe as denominações de grupo em Serrita. Lá, o único personagem importante é uma pessoa só: o vaqueiro. As coisas devem ser feitas para que aquele *modus operandi* permaneça!



Imagem 9. “Falta água no Sertão, mas sobra nos olhos do vaqueiro”. Raimundo, filho de Quinca Pedro – Fazenda Urubu.

Carla não dá ênfase precisamente às diferenças entre vaqueiros, mas aos objetivos econômicos das atividades que hoje se utilizam da *imagem do vaqueiro* de forma exploratória. Os *blocos* ou *equipes* aos quais ela se refere são grupos uniformizados que percorrem o desfile ao som de carros alegóricos, acompanhados da *mulherada* e

festejando com bebida alcóolica. Sem estar com a *vestimenta de couro*, eles se diferenciam entre si por causa das camisetas que representam cada um dos grupos. Camisetas sempre bordadas com os seus respectivos emblemas e que dão destaque ao nome de cada grupo a partir de frases que expressam apoio ou *paixão* às *vaquejadas*, à *tradição sertaneja* e à figura do vaqueiro.



Imagem 10. Equipe Boi no Chão, Pega de Boi no Mato – Fazenda Recanto do Navio.

Porém, a diferenciação entre vaqueiros também deve ser problematizada. Mesmo porque é sabido que vários dos que desfilam nas Missas – teoricamente com o propósito de consagrar o trabalho árduo e *honrado* do vaqueiro, ao compartilhar em conjunto os ofertórios e as rezas que dela fazem parte – poucos poderiam se assemelhar em seu *modo operandi* (como destacou Carla Rogéria) com o *personagem* que, como ela mesma disse, “no campo vivem e que nele está”. Esse coletivo de pessoas vestidas com a indumentária e que se acumulam em centenas são, em grande parte, filhos, netos, descendentes de fazendeiros, *admiradores*. E também vaqueiros e *criadores* que, por *paixão*, pela família e pela *tradição*, e por possuírem cavalos, os trajes, os sentimentos e as vontades, passam a desfilam entre amigos e familiares, mas dos quais só alguns são *vaqueiros de verdade*.

Corroborando essa perspectiva, Claudio Correia, *vaqueiro renomado* de Floresta, disse que duas vezes participou da Missa de Floresta, mas resolveu desistir:

Viu, meu amigo, você sabe que aqui em Floresta existe uma Missa do Vaqueiro, não sabe? Pois é. Eu vim umas duas vezes naquilo e deixei de vir. O povo diz: “Eita, em Floresta, na Missa do Vaqueiro, tem mil e tantos vaqueiros!”. Se juntar mil e duzentos cavalos como eu já vi juntar aqui num ano desse, em 2012, talvez não tenha cinquenta vaqueiros desses que saibam pegar um boi. Entendeu? Entendeu? Talvez não tenha cinquenta cavalo e vaqueiro que saibam pegar um boi na caatinga! Quer dizer, tem mil que não sabe o que é isso, mas tão montado, encourado e mostrando que é vaqueiro. Mas não é, não é porque eu sei do que eu tô falando!

Se os meus interlocutores indicavam a todo instante diferenças e deslocamentos morais, temporais e perceptivos acerca da disputada posição de *ser vaqueiro*, principalmente na condição de o ser em sua relação com o que na origem representaria dos seus pontos de vista o que verdadeiramente é o vaqueiro sertanejo; e, mais do que isso, se alguns amigos me guiavam em direção ao verdadeiro e ao *tradicional*, como Carla mesma o fez ao me levar à Fazenda Urubu (“onde tudo começou” e onde viveu o *grande Quinca Pedro*), o que resta ao antropólogo quando este percebe que a sua prerrogativa de conviver em uma dada realidade empírica (vendo um *modos operandi* específico, nas palavras de Carla Rogéria) é mais eloquente na perspectiva dos interlocutores do que no próprio contexto em que se busca fixar? Afinal de contas, trata-se exatamente de um modo de existência talvez não mais existente e que se apresenta, na fala nativa, sob a forma de lembranças, conceitos, pontos de vista e reminiscências? Como o antropólogo pode lidar com um suposto objeto analítico fugaz, contemporaneamente em desaparecimento (de certos pontos de vista locais) e alvo de dúvidas e de incertezas por não se manifestar da forma empírica minimamente desejada pelo antropólogo e pelo próprio nativo? Além disso, como analisar as evidências da memória dos que viveram num tempo mais verdadeiro do que o atual quando se trata de evocar a busca pelo *personagem vaqueiro* e os seus modos de vida?

Por mais que eu tenha visitado a *falada* Fazenda Urubu, o que pude ver, na tarde que passei com a família do *grande Quinca Pedro*, não foi a *vida do vaqueiro do campo*, circunscrito à uma realidade empírica dada de antemão, mas as histórias contadas por seus familiares, as recordações e as fotografias daquele que hoje é considerado o mais *renomado* e *afamado* de Floresta. Em grande medida, foi isso o que mais observei, vivi e pude registrar em meu caderno de campo, principalmente quando se tratava de conviver

algumas horas com vaqueiros ditos *de verdade* e/ou com seus familiares. O que resultou em dados etnográficos dos quais poucos deles – como veremos mais adiante – são o fruto de minha experiência com a *vida do vaqueiro no campo* (ao qual me dedicarei algumas páginas no capítulo seguinte), por conta justamente do caráter esporádico que são hoje as práticas de pegar um boi na caatinga desde os seus propósitos precisamente econômicos, *necessários* – como querem os florestanos – e das dificuldades referentes ao *laboro* do gado bovino sob as condições de *seca* e estiagem.

Portanto, o que propus fazer, no início do meu trabalho de campo, e que estendeu até o seu término, foi conduzir a minha experiência etnográfica de modo a não objetivar unicamente a possibilidade de me fixar nalguma residência rural (como antes almejei), mas considerar também, ao longo desse processo, o que estava sendo caracterizado como *original* e verdadeiro, e de que modo se concretizava o movimento de se chegar a outrem por indicação de alguém cuja reflexão fazia-o concluir, a partir de seus instrumentos de caracterização, que um, e não outro, era vaqueiro.

Para uma abordagem em prol da caracterização, em contrapartida à ideia de definição ou de conceitualização, inspiro-me na proposta de Isabelle Stengers (2015) segundo a qual “caracterizar, ou seja, colocar a questão dos ‘caracteres’” é considerar o lado pragmático de “imaginar saber [...] sem dar a esse saber o poder de uma definição” (idem, 25). Para o caso desta etnografia, a importância da caracterização reside sobretudo na ênfase dada pela autora na relação entre pensamento crítico e situação política, entre tempo e reflexividade. Segundo ela,

caracterizar é, partindo do presente que coloca a questão, remontar ao passado [...] não para deduzir esse presente do passado, mas para dar espessura ao presente: para interrogar os protagonistas de uma situação do ponto de vista daquilo de que eles podem se tornar capazes, da maneira pela qual eles são capazes de responder a essa situação (Stengers, 2015: 25).

Muito evidente foi o movimento de meus protagonistas de me levarem quase sempre, em primeiro lugar, aos que são *mais velhos* e *experientes*, para somente em última instância me apresentarem aos que, por serem *mais novos*, são chamados *vaqueirinhos* (uma espécie de caracterização que, pela terminologia, significa não só um reflexo da idade, mas por serem, mesmo quando adultos, *vaqueiros sem experiência*). Assim, propus levar a sério interlocutores que refletiam a respeito de sua contemporaneidade. A minha tentativa foi a de direcionar-me ao encontro de um recorte etnográfico que tivesse não uma espécie de correspondência com o que Nilda e eu tínhamos lido naquele breve artigo

(nem que dele fosse representativo ou elementar), mas que pudesse apresentar alguma materialidade e discursividade no que estava sendo “elicitado”²¹ (Wagner, 2010 [1975]: 220): perspectivas específicas visualizadas a partir de uma posição etnográfica em que se possa buscar, a partir do que é parcialmente “elicitado”, os procedimentos de “saber do mesmo modo que o nativo” (Strathern, 1999: 354). Uma “conexão parcial”, segundo Strathern (1991), com modos de existência que dependem etnograficamente do que os nativos dizem e fazem, e, mais ainda, o que nos é possibilitado parcialmente compreender a respeito do que os nativos dizem e fazem.

No meu caso em particular, o que visualizei foram imagens trazidas em grande medida pelo mecanismo de contrastar a vida do vaqueiro de hoje com o de *antigamente*. Dois modos de vida que, embora aparentemente opostos, um era às vezes caracterizado como mais verdadeiro do que o outro; e que, ao ser postos em relação, compunham uma nítida diferenciação temporal entre passado e presente. Sem excluir ou desconsiderar por completo o presente a fim de considerar somente o passado, os florestanos na verdade tornavam complementares duas temporalidades acima de tudo preocupadas com uma terceira, o futuro. Como disse-me Carla Rogéria: “As coisas devem ser feitas para que aquele *modus operandi* permaneça”.

Assim, percebi que estava, com a ajuda de alguns amigos e amigas sertanejas, construindo ao longo de nossas relações um recorte etnográfico que eles(as) mesmos(as) me ajudavam a depurar e a definir de acordo com suas diferentes reflexões temporais. Não só em direção ao vaqueiro e sua vida cotidiana, mas também em direção a outras caracterizações que foram criativamente fabricadas sob terminologias variadas em torno da categoria *ser vaqueiro: vaqueiro do campo, vaqueiro de verdade, vaqueiro de festa, vaqueiro de vaquejada, vaqueirinho, vaqueiro de moto, vaqueiro moderno, vaqueiro atualizado*.

Para tanto, nada mais justo do que recorrer, agora, às perspectivas de um vaqueiro que seja realmente verdadeiro. Mas que, de repente, não seja tão verdadeiro assim, desde o ponto de vista dos que o caracterizavam mais como *apologista da tradição* do que *vaqueiro, vaqueiro mesmo*. Ou, como disse dois interlocutores: “um cabra que ficou conhecido como vaqueiro, mas que na verdade não era vaqueiro”.

²¹ “Elicitar” e “elicitación” são adaptações do inglês “to elicit” que significa extrair, fazer sair, compelir, obter (ver dicionário Inglês-Português da Porto Editora). Elas são utilizadas por Roy Wagner, na obra *Invenção da Cultura*, no sentido de extrair, compelir ou tornar visível informações e dados fornecidos pelos interlocutores (2010 [1975]: 220).

1. 2. Imprecisões e soluções analíticas: rastreamentos empíricos e teóricos

O *cabra* ao qual me refiro é Valmir Calaça. “Um vaqueiro que mora na cidade”. Por conta disso, dá-se o nome de *vaqueiro moderno*. Alguém que não tem como profissão a *de vaqueiro*, mas conhece a *vida no campo* e faz dela um dos elementos de *luta* pela *tradição*. Dele, eu já tinha ouvido falar bastante, porque um amigo que muito me ajudou com os dados que culminaram no meu projeto de mestrado sempre mencionava a peculiaridade de Valmir como “um dos maiores vaqueiros de Floresta”. Mais do que isso, ele era visto também *conhecedor e apologista da tradição*. Um *vaqueiro moderno* que atualiza a *tradição* por meio de *causas* contemporâneas. Sendo capaz de misturar, por exemplo, a religiosidade do *homem do campo* com a *causa LGBT*.

Na Missa do Vaqueiro de Serrita (Pernambuco), em julho de 2016, Valmir levantou a bandeira gay e caminhou com ela durante todo o desfile até o momento da reza e do ofertório. Segundo ele, totalmente em prol da igualdade, da liberdade e da *luta* contra o preconceito, sua atitude teve uma repercussão midiática considerável, alcançando inclusive matérias e reportagens em grandes jornais de Pernambuco²². Noutra matéria, publicadas em um blog de Floresta, a principal imagem veiculada foi esta que apresento abaixo.

²² Cf. a matéria “O vaqueiro moderno do Sertão e a bandeira gay” publicada no Diário de Pernambuco: http://www.impresso.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/cadernos/emfoco/2016/08/06/interna_emfoco,151229/o-vaqueiro-moderno-do-sertao-e-a-bandeira-gay.shtml



Imagem 11. Valmir Calaça e a bandeira LGBT, Missa do Vaqueiro – Serrita (PE). Fonte: <http://blogdoelvis.ne10.uol.com.br/index.php/o-vaqueiro-moderno-do-sertao-e-a-bandeira-gay/>

Esse caso ocorreu meses depois de minha estadia em Floresta. Mas não posso deixar de destacá-la, neste momento, uma vez que com ela é possível reforçar desde já não só o papel fundamental de Valmir nos processos de *luta* pela *causa do vaqueiro*, e também de tantas outras, mas igualmente reforçar o que, de modo geral, defenderei nesta etnografia: a hipótese segundo a qual os vaqueiros nordestinos não são pontos emergenciais (economicamente atrasados em relação à economia moderna) e submissos a uma *tradição* rígida e encerrada no tempo, como quer o saber oficial e a literatura clássica, senão sujeitos que articulam convenções e invenções que atualizam a imagem, a subjetividade e os contextos de ação dos vaqueiros. Proporcionando-lhe, para além da possibilidade de ser o “sujeito que no campo vive e que nele está”, mas a de se atualizar a partir de práticas inventivas a favor de outros modos de vida.

Após muita repercussão, elogios e críticas, Valmir decidiu se manifestar nas redes sociais, no dia 08 de agosto, afirmando claramente que sua atitude não foi motivada pela pretensão utilitária de simplesmente aparecer na mídia, como muitos vinham propagando. O seu discurso apresenta um manifesto contra os que criticaram o seu apoio à *causa LGBT* e a favor, por outro lado, dos que o elogiaram por inovar a *tradição* e por trazer a ela uma *roupagem* completamente inusitada dentro do contexto *viril* e *masculinizado* do vaqueiro “cabra-macho” (Aires, 2008).

Sei que é impactante ver um vaqueiro carregando uma bandeira de um movimento LGBT, mas essa era a intenção: ver até onde vai o preconceito do ser humano, onde a falta de senso e respeito chega. Para muitos que criticaram, dizendo: "Que esse tipo de ato foi apenas para gerar mídia", não foi; tinha e tenho plena consciência do significado da bandeira e o que ela representa, e que não carrego apenas essa bandeira em meu sertão. Carreguei uma bandeira contra uma usina nuclear que ia ser feita às margens do Rio São Francisco, fui contra e sou ainda contra a obra da transposição do Velho Chico, uma obra desnecessária e superfaturada. Como sou de cidade do interior, as manifestações que teve contra a corrupção não teve tanto impacto em Floresta - PE, mas eu estava lá, dando meu apoio ao ato de poucos. Também carrego a bandeira da paz tão importante no mundo que vivemos hoje! E ainda vou lutar muito mais por todas as causas e movimentos que for para ajudar o próximo. E só para ressaltar: sou doador de sangue e medula óssea! Aos que só criticam faço uma pergunta: Vocês lutam pelo que mesmo?

A despeito de suas *causas e lutas*, a ele recorremos, Amélia e eu, a fim de melhor compreender por que não conseguíamos, de forma alguma, um local onde eu pudesse, na zona rural, fixar-me definitivamente e nele viver, por algum tempo, as atividades do vaqueiro. Por se tratar de uma figura tão *conhecedora* das questões relativas ao universo do vaqueiro, imaginamos que não custaria nada lhe perguntar se conhecia alguma fazenda que pudéssemos tomar como referência. Ou, então, se poderia nos explicar o motivo de nossa dificuldade ao tentarmos fazê-lo por conta própria. Por fim, depois de quase duas horas de conversa, ele não pode nos indicar ninguém que concretamente trabalhasse como “vaqueiro na lida diária”, e os motivos foram muito bem explicitados.

– Hoje, você ir pro mato e ver o vaqueiro trabalhando, tá difícil! Óia, escuta só uma coisa: a maioria dos vaqueiros hoje tão tudo na cidade. Não tem mais vaqueiro no mato assim como antes, porque o gado hoje é muito mais manso. Ainda mais agora que choveu, o pouco de gado que ainda resta tá tudo no campo, solto. Mas é muito pouco. E o que tem não é mais gado brabo, não!

– A gente acabou de ouvir isso, não é, Renan? – Dirigiu-me a mim, Amélia.

– Sim, ouvimos dizer, Valmir, que os vaqueiros, agora, depois da chuva, estão todos de férias.

Rimos, Amélia e eu. Nesse momento, apenas reforcei o que ela havia me perguntado e, brincando, explicamos a ele o que poucas horas antes ela e eu tínhamos ouvido de um agricultor. Rindo também, concordou. E ficou bastante surpreso com a metáfora. Mas, segundo ele, embora a ideia de que os vaqueiros estivessem *de férias* fosse apenas uma brincadeira – e, de fato, ela era vista com positividade, pois indicava que havia pastos porque havia chovido e, portanto, ao vaqueiro não eram necessários tantos cuidados –, no entanto, os motivos das dificuldades que encontrávamos de fixação em

uma dada região se remetiam, por outro lado, a questões bastante sérias e preocupantes, do ponto de vista do incerto futuro de um modo de vida.

Em linhas gerais, a diferença primordial reside, para Valmir, no fato de que “o rebanho tá pouco e não existe mais gado brabo no sertão”. O gado de hoje é muito *manso* em relação ao gado que se criava *antigamente*, por conta, dentre outras coisas, da *seca* e das transformações socioeconômicas que destinaram à *profissão de vaqueiro* uma tarefa bastante *honrada, renomada*, mas pouco rentável e muito árdua. “Como é possível sustentar um rebanho de gado sem pasto, sem água? ” – Perguntava Valmir, frequentemente.

Por sua vez, a dificuldade causada pela *seca* atual não tira a complexidade da tarefa do *vaqueiro de antigamente*. Porém, indica tantas outras dificuldades que, para além dela, tempos atrás não eram comuns. A ideia de que “não existe mais gado brabo no sertão” parece decorrer justamente do fato de que o gado, segundo eles, não é mais criado como antes (*solto* na caatinga). Se *solto*, nos dias de hoje, é somente por pouco tempo. Só para aproveitar o pouco de pasto que nasce de chuvas esporádicas. Ao contrário disso, o gado está mais domesticado em *currais* ou *mangas* – cercados que circunscrevem atividades costumeiras do *criador* sertanejo, tais como a *lida com o gado* e o *manejo de bode*. Logo, eis aqui dois elementos modificadores que aparecem concisos nas reflexões de Valmir e que reverberam nas *palavras* de muitos outros vaqueiros que conheci: *seca* e *cerca*.

Sem a *seca* e, tempos atrás, sem tantas cercas, a possibilidade de o gado ser criado *solto* na caatinga sustentava a lógica peculiar de que o animal, nesse sentido, se tornava *brabo* por que era, acima de tudo, *bicho que nunca via gente*: era *bicho bruto, bruto mesmo*. Ao ser criado autonomamente no meio do *mato*, o *gado brabo*, quando sentia o cheiro de humanos e cavalos, na sua condição de *bicho que nunca via gente*, fugia em disparada, estimulando no vaqueiro o desafio de derrubar o *bicho bruto e valente*, correndo *ligeiro* em meio à caatinga, espinhos e galhos tortuosos – algo que, como veremos no segundo capítulo, potencializava disputas, *desafios* e diferenças dos vaqueiros entre si e destes com seus patrões e fazendeiros. No discurso dos vaqueiros, em geral, se “não há mais gado brabo como antigamente”, conseqüentemente não haverá de ter mais *vaqueiros de verdade* como *antigamente* – aqueles que sabiam *dar uma carreira*

*em gado*²³ ou *botar cavalo em boi brabo* –, restando hoje em Floresta poucos capazes de contar histórias sobre a *vida do vaqueiro* de outrora.

Tendo a *palavra* de Valmir e cientes, agora, da dificuldade real de nossos propósitos, Amélia, Nilda e eu percebemos que o processo de fixação poderia, portanto, ser bastante trabalhoso, e que talvez esta não fosse a melhor maneira de obter grandes resultados, ou a forma mais produtiva de conseguir um conjunto sistematizado de dados. Levando em conta a engraçada, porém efetiva observação de que os vaqueiros naquele período “estavam de férias”, fomos atrás dos *vaqueiros de verdade* que moravam na cidade. E, por mais alguns dias, deixamos de lado a *vida do vaqueiro no campo* – tal como antes fora sistematicamente suscitada.

Para ir ao encontro dos verdadeiros vaqueiros residentes na cidade, tive que encontrar maneiras de seguir os *rastros* deixados por eles. *Rastros* que, no começo, guiaram-me por trajetórias *tortuosas e espinhosas* – se pensarmos na árdua tarefa que é a pesquisa de campo em comparação com o *árduo* trabalho do próprio vaqueiro. Porém, a partir dos primeiros contatos, uma série inesperada de outros *rastros* acabaram surgindo e, a partir deles, outros sujeitos foram aparecendo. Descobrimos, aliás, sem antes o saber, que havia muitos *vaqueiros afamados* na cidade mais próximos de mim do que eu pensava.

Se a *vida do vaqueiro no campo* parecia ser, e o era sob certos pontos de vista, uma *raridade*, a *vida do vaqueiro* na cidade, embora às vezes *desvirtuada* de seus propósitos *originais* (desde a visão dos que a defendem), só foi possível de ser encontrada conforme o surgimento de elementos que compunham os *rastros* deixados por alguém: a menção de um nome, de um lugar, uma reflexão, uma reportagem de jornal, uma fotografia antiga ou vídeos de missas e de *pegas de boi*.

Se os *rastros* e os caminhos por onde percorrem os animais na caatinga constituem *veredas*²⁴, isto é, caminhos que podem levar-nos em sua direção (tal como o fazem os próprios vaqueiros em busca de um bode ou de um *boi brabo*), os *rastros* deixados por eles (pistas de suas memórias e histórias) pareciam também constituir caminhos. Trajetos urbanos cujos *rastros* eram exatamente pessoas, relações, reflexões, objetos. *Rastros* que, na verdade, estavam nas pessoas e nas coisas: um filho de vaqueiro ou um *cartaz de vaquejada* na *bodega* mais próxima; os organizadores de *vaquejadas* ou o motorista do

²³ Ato de correr atrás do gado em disparada.

²⁴ Sobre a importância das *veredas* no sertão de Pernambuco, cf. o trabalho de Vasques (2016), para a temática da relação entre *laboro*, família e *criação*.

carro de som que as divulgava; alguém vestido com a camiseta de alguma *pega de boi no mato* que, pelas informações nela contidas, sugeriam um lugar, uma família, uma fazenda. Nesta etnografia, portanto, relações e pessoas são *rastros* específicos que podem ser pensados como pontos de referência para se chegar a outrem: seja um amigo, um parente longínquo, um filho, um neto, uma esposa, uma imagem, uma reflexão, um recorte.

Do ponto de vista dos meus interlocutores, se eu conseguisse alguém que pudesse dizer alguma coisa de qualquer vaqueiro (se possível, que não fosse qualquer um) era suficiente para, na trajetória percorrida, escolher por quais *arrastos*²⁵ percorrer, por quais *veredas* seguir, que caatinga escolher e, a partir disso, estender as relações por outros caminhos, na companhia de novos segmentos familiares e em lugares diversos. Falar em vaqueiro, mencionar um nome, desmembrar seus laços de parentesco e uma série de outros gestos trouxeram uma quantidade variada de relações, histórias e lugares. Nos termos de Roy Wagner, algo comparável com os processos de “instanciação”²⁶ a partir dos quais as pessoas na Melanésia fazem das relações os seus próprios objetos reflexivos, os meios de se chegar a outrem e o seu conhecimento sobre o mundo (2011 [1991]: 07). Assim, a especificidade do meu cotidiano de pesquisa residiu na experiência de rastrear e caminhar por recortes etnográficos que meus interlocutores ajudavam a “elicitare” – (Wagner, 2010 [1975]: 220).

1.2.1. Posições etnográficas e objeto-criativo

Depois de minha *entrevista* com Valmir, Amélia levou-me de volta à casa de Nilda, onde ainda por alguns dias eu me hospedaria. No entanto, nos dias restantes de minha estadia, e, mais especificamente, no preciso momento em que eu utilizava uma mesa de bar para escrever em meu diário de campo, um vizinho de Nilda – aliás, dono do bar onde estava – de forma bastante solícita me indicou uma pessoa de sua família.

– Fiquei sabendo que você está atrás de vaqueiro, não é? Pois um *primo legítimo* meu, Cláudio Correia, é vaqueiro. Mas ele é vaqueiro, mesmo! Bernadete?! – Referiu-se à sua esposa. – Liga pra Cláudio e veja se ele está em casa, o menino aqui quer conversar com ele, é sobre uma pesquisa de faculdade.

Eram dezesseis horas. Ela respondeu:

– A essas horas é para ele estar em casa, mas ele anda doente com *chicungunya*.

²⁵ Até onde pude compreender *arrastos* são caminhos ordem os animais também deixam suas marcas, suas trajetórias, aparecendo às vezes como sinônimo de *vereda*.

²⁶ “Instanciação” é a adaptação do termo em inglês “instantiation”. E aqui ela é utilizada por meio da tradução brasileira do texto “The Fractal Person” de Roy Wagner. “Instanciação”, para o argumento do autor sobre a noção de “pessoa fractal”, significa a expressão ou a manifestação de “uma totalidade da qual qualquer agregado só pode ser uma realização parcial” (Wagner, 2011 [1991]: 12).

Em seguida, após fazer a ligação, ela voltou e me disse, rapidamente:
– Olha, ele falou que você pode ir amanhã, nessa hora mesmo. Tudo bem? Ele parece que já está bem melhor do que antes.

Fiquei bastante contente por poder finalmente conhecer alguém que fosse *vaqueiro*, *vaqueiro mesmo*, e, quem sabe, conquistar a possibilidade de uma estadia em sua fazenda. Não obstante, não irei discorrer, neste momento, a minha conversa com Claudio Correia. Dela, ao leitor deixo apenas a sugestão de sua peculiaridade, dedicando-me a ela mais adiante (na seção 1.2.3). Neste instante, proponho uma reflexão sobre o ato de Roberto vir até mim e sugerir convictamente um nome.

Embora a minha intenção fosse a de seguir *rastros* e *vaqueiros*, acontece que por vezes estes não precisavam ser percorridos. Arriscar-me rumo a trajetórias às vezes imprecisas não era o único caminho possível, pois se tratava de um trajeto de mão dupla, por onde eu e meus interlocutores passávamos em sentidos opostos, mas sempre na mesma direção. Nele, eu poderia ser também alvo de recortes e enquadramentos analíticos, pois também foram encontrados *rastros* que levavam as pessoas à minha procura. No limite, pode-se dizer que fui objeto de reflexão nativa na medida em que as pessoas obviavam e valorizavam para si mesmas os *conhecimentos* e as *histórias* de um *grande vaqueiro*, como o fez Roberto ao sugerir seu *primo legítimo*. Um possível fio da reflexividade nativa que me conectava, naquele momento, ao que convencionalmente os florestanos chamavam de *tradição*, desta vez, a um *vaqueiro* mais verdadeiro e *original* do que muitos outros.

Excluída a possibilidade de ser mera coincidência, ou apenas condescendência de sua parte, o ato de Roberto vir falar comigo e indicar alguém, proponho que a sua indicação foi o efeito de uma reversibilidade segundo a qual, no momento preciso dos encontros etnográficos, o antropólogo inventa a sua cultura à medida que os nativos inventam para si mesmos a sua (Wagner, 2010 [1975]). Cabe a mim, neste caso, concordar com a teoria de Wagner, extrair dela os seus rendimentos e fazê-los dialogar com os objetivos metodológicos desta etnografia e, assim, desenhar o que inventivamente os florestanos vinham a formular para si mesmos como *tradição*. Algo possível de concretização caso se considere na análise não só os recortes e enquadramentos analíticos conquistados pela posição etnográfica de *pesquisador*, mas os recortes e enquadramentos que os nativos montavam de mim nos momentos precisos de nossos encontros, quando eu era, por assim dizer, objeto de reflexão nativa. Em grande medida, uma reversibilidade derivada da minha posição etnográfica de *visita* na casa de Nilda Ferraz, e, não menos,

de minha posição de amigo de Amélia. Duas posições que não eram avulsas no tempo, porém de fundamental importância para a construção de minhas futuras relações em campo.

Como bem destacam Marques (2002) e Villela (2004), estar com pessoas e famílias (por vezes, *partidos*) no sertão de Pernambuco envolve uma multiplicidade de fatores de onde se vê, por exemplo, a correlação entre poder político e poder familiar. A divisão do poder político pelas famílias e as *vinganças* e *intrigas* entre elas são fatores importantes para a construção da posição dos que, como *pesquisadores* e/ou *pessoas de fora*, tornam-se ao longo do tempo membros da própria socialidade local. No meu caso etnográfico, ao ter estabelecido vínculos em sua maioria com membros de determinadas família e não outras, certo posicionamento político – simultaneamente, familiar e *partidário* – foi-me garantido. Fosse por amizade, parentesco ou até por filiação política, hospedar-me na casa de membros de uma família (ao invés de outras) sugeriria, por ventura, outros *rastros* e, portanto, outras pessoas, outras relações, e, conseqüentemente, outras posições etnográficas tomariam forma. Contudo, a posição etnográfica e política que me fora concedida exigiu um rígido exercício relacional tendo em vista uma série de conseqüências que outros vínculos poderiam ocasionar. Ter sido alertado diversas vezes para não conhecer alguns vaqueiros, por exemplo, foi o efeito preciso da posição na qual me encontrava e da *consideração*²⁷ que eu deveria ter com os meus *conhecidos*.

Uma de minhas amigas é filha de um finado ex-prefeito de Floresta. Por esse e outros motivos, sua amizade e *consideração* me colocavam diante de algumas cautelas no que se refere a uma extensão ilimitada de relações. Embora muitas coisas fossem motivos bastante relevantes para que eu não criasse relações futuras com determinados grupos, uma série de outras razões menos graves (do meu ponto de vista), no entanto, não me impedia de estabelecer, por outro lado, relações com membros de outras famílias, até mesmo com alguns *adversários políticos* daqueles com os quais eu convivía, mesmo porque dentro de uma mesma geração de parentes é muito comum observamos a existência de *adversários políticos* convivendo entre si, sem que para tanto haja uma incondicional destituição das relações de convivência e de afeto – o que aparentemente

²⁷ Não será meu objetivo debater a noção de *consideração*. Vale ressaltar apenas que, na região onde pesquisei, *consideração* parece ter um valor importante no que concerne principalmente aos laços de amizade. Como bem anteviu Marques (2002) a esse respeito, no sertão de Pernambuco, “a *consideração* não produz necessariamente parentesco, nem tendem a ser os parentes os principais objetos da *consideração* ou não *consideração* – parece-me ser os estranhos que ocupam esta posição privilegiada na economia da *consideração* neste universo social” (idem, 114). A respeito da noção de *consideração* na Bahia, por exemplo: cf. Marcelin (1996).

não excluía, ao mesmo tempo, a potencialidade dos conflitos e dos interesses políticos entre um parente e outro (Marques, 2002).

Amigos e amigas sempre me alertavam, principalmente no começo de minha estadia, que era preciso que eu tomasse muito cuidado com o que dizia e para quem o dizia. Para alguns e algumas delas, a coexistência entre família e *partido político* poderia causar, para um *boyzinho* de São Paulo, certos constrangimentos, ao se deparar com os estreitos laços de duas coisas que poderiam por mim ser interpretadas, de seus pontos de vista, como supostamente distintas, separadas. De fato, os limites entre uma e outra, bem como os limites de minha própria cautela frente ao limiar da família com relação à violência e à disputa política, eram elementos realmente difíceis de serem percebidos a partir de uma conduta lógica, codificada, de uma regra pré-estabelecida. Mais do que isso, os seus limites diziam respeito diretamente a cálculos e a referenciais que tinham o propósito de objetivar um conjunto de pessoas que circunstancialmente se agrupavam como forças coletivas e que, no futuro próximo, acabavam por se desmontarem como tais por meio da política (Villela, 2012), por exemplo. Nesse sentido, as posições etnográficas às quais me refiro para esse contexto não são o fruto espontâneo de relações permanentes e imutáveis no contexto da socialidade local, nem são situações temporárias conformadas pela minha identidade com grupos e pessoas, funções e papéis, intrínsecos a uma estrutura social formalizada, mas o efeito de relações de força que potencializam outras relações, um campo de efetivação de relações futuras e de possíveis. À guisa de exemplo, trago a seguir um breve acontecimento no qual analisarei o controle e os cálculos efetuados a partir da posição política que me foi garantida.

Certa vez, fui a uma farmácia. Ao chegar no estabelecimento, percebi que o rapaz, supostamente o dono do estabelecimento, olhava-me com curiosidade, com bastante frequência. Após solicitar a mercadoria desejada e pagá-la, este me perguntou gentilmente quem era, onde estava hospedado e, com bastante discrição, o que fazia na cidade. Não diferente de muitas outras pessoas, ele se demonstrou chocado por eu estar ali sem ter ao menos parentesco com alguém. Ao dizer os propósitos de meu trabalho e as minhas condições de residência, com quem estava e onde, ele muito contente mostrou em seu celular um grupo de “whats up” no qual, há poucos instantes, um primo seu, um influente deputado estadual pernambucano, expressou suas intenções de pôr à votação um projeto de lei visando regularizar as *pegas de boi no mato* da região. Ao deputado, ele escreveu perguntando de imediato se haveria a possibilidade de me conceder uma conversa, almejando ajudar em minha pesquisa. O deputado aceitou e disse que entraria

em contato. Instantes depois, percebi que havia passado a eles o número do meu celular mesmo sabendo dos conflitos existentes entre a família do deputado e a de alguns conhecidos meus e das relações políticas localmente disputadas por eles.

Naquele instante, acabara de passar o meu contato sem ao menos ter consultado amigos e amigas para saber se deveria ou não aceitar o convite, caso ele realmente viesse a acontecer. Ora, não se tratava apenas de saber se eu realmente poderia ou não conversar com o deputado. Pois não se tratava de uma prescrição, uma norma. Na verdade, tratava-se de um aviso, de cautela e, mais do que isso, de gerenciamento do que me fora sugerido pôr em prática quando da condução das relações em vias de se estabelecer, de acordo com as posições etnográficas que ora ou outra se estabilizavam e exigiam um preciso compromisso ético.

Longe de inserir nesta análise um debate acerca da ética e da moralidade do método etnográfico, uma vez que não proponho um debate sobre a postura moral do antropólogo em campo – quando se depara, por exemplo, com certos dilemas morais e situações de conflito (Edel e Edel, 1959; Schepher-Hughes, 1995; D’Andrade, 1995) –, os meios que encontrei para dar possíveis contornos descritivos aos movimentos observados foi, em contrapartida, a de definir as posições etnográficas – segundo as circunstâncias, os encontros, as proximidades e os afastamentos – como o ato de estar ao lado de quem pesquisamos, e não o de apenas replicar na subjetividade do antropólogo duas unidades prévias, historicamente consolidadas pela clássica polarização “nós” e “outros” – tal como proposto por Abu-Lughod (1991) a partir da noção de “posicionalidade”.

Ao elaborar uma discussão crítica à antropologia pós-moderna (Asad, 1973; Marcus e Cushman, 1982; Clifford e Marcus, 1986; Marcus, 1995) e, mais ainda, repensando o lugar da escrita etnográfica em um novo contexto, Abu-Lughod recorre a um tipo de escrita que seja “contra a cultura”. O que significa, em suma, que devemos produzir narrativas sobre o cotidiano de vida das pessoas e não sobre as suas “culturas”. A autora vai de encontro ao *Writing Culture* (Clifford e Marcus, 1986), livro seminal da antropologia pós-moderna, apontando que os seus autores excluíram do debate dois importantes grupos críticos – as feministas e os antropólogos indígenas. O problema dessa exclusão está, segundo ela, em desconsiderar por completo as reflexões de dois movimentos legitimadores de uma nova forma de pensar a relação sujeito/objeto na etnografia. Por sua vez, uma crítica à naturalização da partilha “eu” e “outro” da qual os pós-modernos não se desvencilharam, senão a legitimaram ainda mais a partir da

“cultura” como conceito que, para Abu-Lughod, aprofunda uma diferenciação política entre o “eu” (ocidental) e o “outro” (não-ocidental), isolando e diferenciando “culturas” em unidades dispersas e dissonantes às do próprio antropólogo. Mas o que fazer quando a “cultura” estudada é a do próprio pesquisador(a)?

É preciso, ela diz, quebrar a estratégia polarizadora e escrever “contra a cultura”, a partir do reconhecimento de três elementos metodologicamente importantes: “posicionalidade”, “audiência” e “relações de poder” entre “nós” e “outros”. Sendo “posicionalidade” o modo como nos situamos em relação às pessoas que estudamos. Pois se situar corresponde em reconhecer que um ponto de vista é sempre uma visão particular proveniente de um lugar específico (de onde falamos e para quem falamos), isto é, de uma contextualização discursiva. Diferentemente de Clifford e Marcus (1986), para quem toda “verdade é parcial” em relação à totalidade da Cultura, a autora está preocupada com a produção de “verdades situadas” em relação agora à inserção do pesquisador como nativo e, ao mesmo tempo, como antropólogo. O que nos leva à questão da “audiência”, ao fato de que não falamos somente para antropólogos quando representamos ou descrevemos o discurso alheio, uma vez que existe um compromisso ético com os nossos informantes. O que significa, conseqüentemente, reconhecer as “relações de poder” e a hierarquia conceitual legitimada pela noção de “cultura” e sua inextrincável partilha. Ao reconhecermos as condições colonizadoras da “cultura” e de sua replicação política na análise etnográfica, devemos considerar a flexibilidade circunstancial da partilha em vez de naturalizá-la como termos opostos.

Para tanto, Abu-Lughod considera em conjunto três elementos como arsenal descritivo de sua proposta. O primeiro, de ordem teórica, está relacionado à relação entre teoria e prática. Não se tratando de separá-las, senão de considerar as contradições e complementaridades entre uma e outra, entre aquilo que se faz e aquilo que se diz. O segundo, de ordem substancial, diz respeito às conexões possíveis entre trabalho de campo e escrita. O último, de ordem textual, propõe que façamos “etnografias do particular” (1991: 473). Isso quer dizer que falar do “outro” é produzir narrativas acerca de nossa familiarização com ele. Dessa forma, escrever “contra a cultura” é registrar particularizações, em vez de diferenciações entre sujeito e objeto; e é também deixar de produzir generalizações que distanciem e isolem os “outros” de nós mesmos, pois considerar o “particular” é não recorrer à homogeneidade, à coerência e à atemporalidade. Temos que levar em conta as diferenças locais e as relações de poder suscitadas no discurso, ao contrário de preservar a totalidade e a ordem de um sistema social inerte e

isolado do resto do mundo. Produzir narrativas etnográficas “contra a cultura” é levar a sério a “posicionalidade”, o modo como nos situamos em relação ao “outro”, bem como as “verdades situadas” que ele constantemente produz.

O problema é que Abu-Lughod dá demasiada ênfase à lógica de “eus” (antropológicos e nativos) separados, partidos, quebrados, fragmentados, e que, mesmo não mais vistos como entidades, por si só conduziria a etnografia a replicar subjetivamente um “grande divisor” (Goldman e Lima, 1999). De outra forma, o que proponho aqui não é enfatizar a partilha do “eu”, mas o ato de “juntar-se a outro” e “de ver junto sem pretender ser outro” (Haraway, 1995 [1988]: 26). “Juntar-se a outro” a fim de ver o que, tão-somente em uma única posição, haveríamos de perceber somente unidades sociais que se reproduzem na realidade empírica sob os efeitos de um “grande divisor”. Divisor ao qual equivocadamente o antropólogo recorre com a finalidade de fragmentar o que, para ele, é uma suposta unidade prévia em relação ao que convencionalmente ele acredita ser o seu oposto (o “nós” em relação ao “outro”), em vez estabilizar multiplicidades que se efetuam por composições ou, como Deleuze e Guattari (2007, 2008a) preferem, por “agenciamentos”.

Portanto, embora eu tenha me baseado, de início, nas formulações de Abu-Lughod sobre a “posicionalidade”, proponho agora um avanço em sua discussão, no sentido de as posições serem o efeito não de uma “fragmentação” subjetiva, mas de um movimento analítico bastante próximo do que Roy Wagner denomina “instanciação” (1991: 07). Uma definição que tem relações diretas com o que, noutro lugar, o autor denominou também “elicitación”, “processos de objetificação” e “obviação” (2010 [1975]). Vale lembrar que todas elas são ora ou outra, para o autor, o efeito de convenções e de estabilizações articuladas analiticamente por meio de uma “objetividade” temporária para a qual o “objeto” por sua vez não se reduziria a uma unidade, senão se expandiria em direção a uma “multiplicidade” resultante do movimento contrário e complementar à “convenção”, que é a “diferenciação” ou a “invenção” (idem, 138-145). Também para o contexto melanésio, o argumento de Strathern (2014 [1992]) de que “uma multidão de pessoas simplesmente ampliaria a imagem de uma [única] pessoa” (*id.*: 247; grifos meus) traz uma importante contribuição a esta etnografia à medida que, neste capítulo, o seu argumento vem sendo construído em torno de posições etnográficas cujos efeitos são os de obviar, dentre um conjunto de pessoas, o que é *ser vaqueiro* em relação a um referencial imagético, à *imagem original e autêntica* de um sujeito verdadeiro. Não se tratando de o antropólogo pensar a si mesmo como parte ou fragmento de uma realidade prévia, a

definição de posições etnográficas sugere, neste caso, o movimento propriamente reflexivo de pensar junto e ao lado de alguém. Assim, não se trata de identidade em relação ao outro, mas de situações, alocações, encaixes.

Além do mais, embora o objeto de análise desta etnografia seja a categoria *ser vaqueiro*, a sua particularidade se explica não apenas por ser um conceito nativo (rodeado de termos que o caracterizam, por um lado, como *tradicional*, *original*, *sagrado*, verdadeiro, e, por outro, como *desvirtuado* e *profano*), senão por conta de sua natureza processual e criativa. Se por vezes ganhou contornos indefinidos, dentre outros motivos porque reflete localmente um sujeito histórico em desaparecimento, fugaz; no presente, no entanto, a categoria não deixava de ser reinventada e (des)caracterizada a partir da *dinâmica* atual de dar à posição de *ser vaqueiro* “uma nova roupagem”, como disse a interlocutora Carla Rogéria (cf. 1.1.2)

Logo, *ser vaqueiro* não é uma categoria em si, imperativa sobre a realidade ou o resultado de uma racionalidade posterior a ela, ou então, um suporte daquela para a sua representação simbólica (Durkheim e Mauss, 1969; Lévi-Strauss, 2008 [1958]), mas um conceito permanentemente construído nas relações dos sujeitos entre si, a partir de disputadas posições que, para serem conquistadas, passam pelo crivo da articulação entre o verdadeiro e o *tradicional*, mas como fruto da inventividade e das criações prático-reflexivas capturadas e enquadradas nesta etnografia em seus agenciamentos etnográficos mais diversos (no *laboro*, nas *histórias de vaqueiro*, nas lembranças, nas *vaquejadas* e nas *pegas de boi*).

Se a categoria *ser vaqueiro* e o que ela objetifica, mais o conjunto de termos e características que ela libera, bem como os seus significados, serão daqui para frente o recorte analítico desta etnografia, analisá-la é, portanto, tomá-la como uma categoria definidora de sujeitos e contextos. Uma vez que esta etnografia, por sua vez, não se dedicará em analisar apenas o sujeito empírico no contexto de suas relações sociais (uma vez que não se é vaqueiro em qualquer lugar e a qualquer tempo), logo, será a própria categoria *ser vaqueiro* o seu objeto analítico, permitindo com ela obter recortes em que se vê, dependendo da posição etnográfica estabelecida, que as atitudes e atividades do vaqueiro são quase sempre avaliadas, julgadas e refletidas como verdadeiras ou não. Para tanto, os objetivos desta etnografia serão os de esmiuçar a tensão entre as categorias locais, as disputas entre os sujeitos que as definem e, assim, descrevê-las desde as eloquências e as retóricas de cada um dos sujeitos.

Em síntese, se este capítulo se propõe metodológico, ele o é a fim de ser, antes de tudo, um capítulo experimental. Proporcionar-lhe um caráter experimental significa extrair de sua análise os meios significativos de ir ao encontro dos agenciamentos etnográficos percebidos em campo e escolher as alternativas possíveis para a estabilização de uma estrutura textual capaz de ser sustentada e levada adiante. Se fui tão assertivo em minhas conclusões nos parágrafos anteriores, e de certa forma venho o sendo desde algumas páginas atrás, é porque foi preciso esclarecer certos procedimentos etnográficos para que, nos instantes seguintes, sejam dadas ao leitor algumas prévias dos próximos recortes desta etnografia. Com os quais, portanto, se chegará a novas hipóteses, análises e conclusões.

Em seguida, na próxima seção deste capítulo, proporcionarei uma discussão estritamente teórica acerca da relação sujeito-objeto, a partir de um arsenal conceitual que recusa a objetividade e o relativismo. Apesar de manter as terminologias sujeito e objeto no escopo da discussão, faço-o com finalidades não só analítico-descritivas, mas com finalidades consoantes às particularidades dos processos de objetificação que as pessoas ativavam em seu cotidiano, uma vez que a própria “vida social consiste em processos de reificação e essencialismo assim como em desafios a esses processos” (Herzfeld, 2008 [1997]: 47).

1.2.2. Inventividade: como pensar a relação sujeito-objeto

Roy Wagner, ao falar em “o mundo da humanidade imanente” (2010 [1975]: 213-228), no sentido particular de que o humano e suas culturas são invenções (e formas de conhecimento) a serem apreendidas simbolicamente, assevera que certos fenômenos valorizados como “intrinsecamente humanos” – personalidade, linguagem, sociedade, natureza e cultura – não são por excelência essências puramente dadas a toda e qualquer coletividade, senão criações dela mesma, em virtude inclusive de sua motivação inventiva e de seu desejo radical por mudanças.

Por mais que antropólogos como Gluckman (1954; 2006 [1959]) e Turner (2013 [1974]; 2008 [1974]), por exemplo, tenham oferecido meios inovadores de analisar o fluxo de relações sociais no campo da mudança permanente, o método dialético propagado por suas escolas é definido por contradições binárias entre categorias sociológicas pré-determinadas, como as de Pensamento/Sociedade, *Logos/Práxis*, Indivíduo/Grupo, Sujeito/Objeto, entre outras, além de se voltar à síntese das relações

entre os lados conflitantes, sobretudo dentro de um processo segmentado por estágios cíclicos de equilíbrio e instabilidade da vida social. Porém, não só em contraste com Victor Turner, Max Gluckman e a escola funcionalista britânica em geral, Wagner propõe descartar perspectivas exteriores que partam da universalidade de categorias como a Razão, a Estrutura ou a Cultura. Não que ele faça delas algo a ser descartado de antemão, como se uma artificialidade ou ilusão o fossem. Em vez disso, o que interessa a ele é compreender as reflexividades que se utilizam de outras formas de relativização dessas categorias com o intuito de singularizar suas próprias realidades, às vezes reificando certas categorias, mas não as universalizando.

Porém, como destaca Martin Holbraad (na orelha do livro) sobre a *Invenção da Cultura* de Roy Wagner, “não se trata de entender o que os outros povos produzem como ‘cultura’ a partir de um dado universal (a ‘natureza’), mas, antes, o que eles concebem como dado”. Assim, se o que é colocado em suspeita é a validade dessas categorias como fenômenos universais, deve-se destacar o quão Wagner se contrastou e se contrapôs principalmente ao culturalismo norte-americano (Geertz, 1978 [1973]; Sahlins, 1976) e às estruturas de pensamento de Lévi-Strauss (2008 [1958]; 1997 [1962]), ambas como sendo contemporâneas às concepções de sua própria abordagem; tendo em vista que estes últimos se sustentam na ideia de que as diferenças culturais são realidades resultantes do que é entendido como anterior à sociabilidade humana, ou melhor, são o efeito da passagem da Natureza à Cultura.

Esse princípio de passagem de uma instância à outra é, para Wagner, a base do ponto de vista estritamente ocidental ou do (01) modo de simbolização que ele denominou “convencional”, já que é justamente com ele, por exemplo, que a própria antropologia fez dos “fatos sociais” (Durkheim, 2007 [1895]) os elementos destacáveis de uma totalidade supostamente observável. E de onde ela poderia destacar, sobretudo, não só suposições, mas também formas de controle dessa realidade, desde a posição do sujeito (neutro e objetivo) que se põe a conhecer (livre de valores e representações) o seu objeto de conhecimento. Porém, a ênfase de Wagner na motivação humana acende o aspecto fenomenológico (e até artístico) de sua teoria cultural, ao apreender os processos de internalização e de extensão de significados por meio de um conjunto de relações que ora se faz convencionalizar, ora se faz inventar, tratando-se de uma lógica dialética entre diferenciação e coletivização. Processos que, segundo ele, têm a vantagem de não estabilizar culturas morfologicamente (e moralmente) estáveis.

Além disso, o que em última análise funciona para Wagner de maneira bastante eficiente – e aqui reside a complexidade de sua abordagem – é que, não menos importantes, as distinções e as articulações entre aquilo que é dado e, por outro lado, que é artificial, tais como para nós o são, respectivamente, Natureza e Cultura, Sociedade e Indivíduo, sujeito e objeto, também são os pilares das descrições nativas acerca de seus conhecimentos e suas práticas. Isto é, dos modos de simbolização que ele denominou (02) de diferenciante.

Aqui então reside a relevância do aspecto simbólico de sua teoria, pois esses dois modos de simbolização, convencional e diferenciante, relacionam-se pelo fato de que, segundo ele, existe uma relação direta entre dialética e cultura. Ora, nesse sentido:

Há duas maneiras possíveis de se manter a relação entre as convenções da cultura e a dialética da invenção. Ou a dialética pode ser usada conscientemente para mediar as formas convencionais, ou a articulação de contextos convencionalizados em uma unidade consciente pode ser usada para mediar a dialética. Cada um desses modos corresponde a um tipo particular de continuidade cultural, a uma concepção particular do eu, da sociedade e do mundo, e a um conjunto particular de problemas que controla (e motiva) os inventores (Wagner, 2010 [1975]: 274).

Dessa forma, há uma distinção primordial acerca do uso criativo que cada um faz da dialética e da forma como cada um deles reifica ou estabiliza certas coisas, sendo o uso Ocidental, em primeiro lugar, aquele que “medeia a dialética por meio do convencional”, padronizando seu pensamento e ação “segundo uma articulação racional [entre sujeito e objeto de conhecimento] que evita o paradoxo e a contradição” (idem, 275; grifos meus); ao passo que, em contrapartida, o modo diferenciante – aquele dos “povos tribais” ou “não-Ocidentais” – medeia o “convencional” pela dialética, fazendo da diferenciação (ou seja, da ambiguidade e da contradição) a base de seu pensamento e ação (idem, 274). Assim, a sua relativização não passa pelo cânone do relativismo ocidental, que toma para si unidades culturais empiricamente observáveis em uma linha temporal evolutiva, mas sim por uma extensão e reversibilidade entre o coletivo e o individual que fazem da “cultura” um objeto preciso de singularização.

Na mediação entre símbolos e pessoas, aquilo que é dado, inato ou natural, é sempre relativo e, portanto, o que faz do par Natureza-Cultura, por exemplo, apenas um

dos mecanismos de florescimento do real²⁸. Nesse sentido, o contraste pertinente a se fazer, segundo ele, entre as culturas ocidentais e a dos povos indígenas, se dá pelo fato de que, entre os melanésios, por exemplo, o que é dado ou inato é a convenção, a ordem, o conhecimento, a cultura. À qual não se aplica a racionalidade científica, mas a dialética inventiva de um tipo particular de pensamento. O qual, de modo sugestivo, transforma as relações culturais de forma muito próxima à da improvisação artística, na qual cultura é não só o objeto legítimo de seus procedimentos criativos, como também é o efeito consciente da própria ação ambígua do pensamento. O mundo dos “povos tribais”, diz ele, é o “mundo como hipótese” (idem, 257).

Já para os ocidentais, por outro lado, o inato é a Natureza: um meio desordenado que deve ser compreendido por um tipo de reflexividade racional a partir do qual os homens criam a partir dele os seus códigos, as normas e os controles, para extrair dela a sua cultura. De modo que haja um movimento reflexivo que exclua a percepção do “mundo como hipótese” e inclua, em seu lugar, a percepção do “mundo como dado”. Ademais, embora distintos, esses dois modos de simbolização são “estilos de criatividade” que, por meio do processo de extensão analógica, tornam-se também “estilos de entendimento” dialógicos e relacionais (idem, 88).

Tendo isso em vista, essa distinção complexa entre dois “estilos de entendimento” promove de fato a singularidade básica da teoria de Wagner: considerar analiticamente duas visões de mundo – de certa forma, uma reversa da outra – sem que para tanto ele tenha que se apropriar de categorias sociológicas que, por outro lado, permitiriam um único tipo de comparação, uma oposição. Além disso, essas duas visões de mundo residem no fato de que a dialética, por fim, é “o cerne de todas as culturas humanas” (idem, 141), uma espécie de tributo universal de tipo notadamente diferente da dialética proposta, por exemplo, tanto pelo hegelianismo quanto pelo marxismo (Marx e Engels, 2007 [1932]). Pois, ao modo da ideia grega original, a dialética proposta por Wagner é a da tensão entre “pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si”.

Pode-se acrescentar com certa liberdade que o seu positivismo, direcionado às contradições, aproxima-se dos conceitos de “cismogênese simétrica” e “cismogênese complementar” elaborados por Bateson (2008 [1958]). Para os quais, segundo o autor, o que está em jogo não é o resultado último das relações entre as partes (de uma identidade

²⁸ Para uma discussão do real e das formas indígenas de constituição de mundo (ou de conceitos nativos), numa aproximação com a teoria de Wagner, assim como também das teorias de Deleuze e Guattari e de Marilyn Strathern, verificar Viveiros de Castro (2002b: 124-125).

entre sujeito/objeto), isto é, o resultado de uma síntese; mas a transformação do grau de intensidade e/ou da natureza de cada uma das partes em relação. As quais, a despeito do seu fim último, concorrem à sua padronização e/ou à sua atualização, tanto a nível social quanto cultural, a partir da performance e das relações circunstancialmente estabelecidas – semelhanças entre os dois autores que se justificam, é claro, por derivarem suas abordagens de um mesmo contexto etnográfico.

Contudo, as diferenças entre Wagner e Bateson podem ser esmiuçadas, por exemplo, pelo fato de que, para além de uma “objetividade relativa” ou de uma “relatividade cultural” (Wagner 2010 [1975]: 40), o primeiro se apropria (distinguindo-se metodologicamente de outros autores) de uma noção particular de relação. Que significa, de seu ponto de vista analítico, uma interação intelectual entre o antropólogo (e sua Cultura) e o nativo (e sua cultura). Pode-se dizer que a questão da reflexividade é, portanto, o seu desvio em relação ao relativismo cultural, indo em direção a uma proposta que leva a cabo compreender, de antemão, o que é a cultura do ponto de vista de alguém em relação a outrem. E como por vezes pode ser concebida, sob certo ponto de vista, tanto como artificial quanto, noutra perspectiva, natural – tal como demonstra o próprio contexto etnográfico melanésio onde, segundo Wagner, a cultura é o que está dado de antemão, e não a natureza.

Contudo, em que consiste, de maneira geral, a sua ideia de invenção? Para Goldman (2011), por exemplo, não é aquela dada pela gênese judaico-cristão, nem a de uma suposta artificialidade investida pela cosmologia capitalista, mas uma que está, em específico, ligada estritamente ao sentido artístico do termo. Uma vez inspirado nos propósitos de Deleuze e Guattari (1991) de que “um conceito tem sempre a verdade que lhe advém em função das condições de sua criação” (idem, 40), Goldman formula que “a invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente” (2011: 201), podendo o preexistente ser a própria criatividade nativa da qual resulta a cultura do antropólogo (e vice-versa), uma autopercepção intelectual de que o movimento reflexivo antropológico é, simultaneamente, gerido pela reflexividade nativa e criado junto com ela, e talvez um efeito parcial de suas relações. Com isso, a inflexão teórico-metodológica proporcionada por Wagner é justamente não a de uma sobreposição de um critério racional antropológico do que os nativos sabem de si, mas a de uma justaposição entre o que o antropólogo e o nativo sabem um do outro para eles mesmos. Portanto, uma inflexão

que define para a escrita etnográfica várias possibilidades de descrição do que é a cultura a partir de muitos pontos de vista.

E se o que é objetificado não é, culturalmente, sempre a mesma coisa, os modos de conceitualização nativos e antropológicos levam a uma noção de reflexividade que desloca a frequente polarização cartesiana entre sujeito e objeto em direção a tantas outras. Noutras ocasiões, demonstradas, por exemplo, na concepção do sujeito como objetos (e vice-versa), tal como proposta pelo “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002a); na relação entre sujeito e verdade, como propõe Foucault (1984) a respeito dos modos gregos de subjetivação; ou ainda, no par variável sujeito/relações, tal como apresentada pelas etnografias melanesistas contemporâneas, aqui incluindo não só o próprio Wagner, mas também Strathern (1988).

Conceitualizações que, enfim, fizeram a antropologia perceber que os antropólogos assim como os outros por ele estudados são forças igualmente ativas na produção de suas realidades. E, sobretudo, a percepção fundamental de que todos são eles mesmos antropólogos. Logo, pode-se acrescentar que a proposta de Wagner desloca da antropologia social o seu aspecto científico, levando-a para uma espécie de relativismo radical a partir do “efeito etnográfico”²⁹ (Strathern, 2014 [1999]) entre tipos distintos de conhecimento, e não da sobreposição de um pelo outro.

Interessante notar ainda que a prevalência de Wagner pela transformação, muito no sentido de um avanço em relação aos estruturalismos de sua época, não é de certa forma uma peculiaridade exclusivamente sua, se considerarmos, por exemplo, o que, posteriormente ao *O Processo Ritual* (2013 [1969]), Turner abordará em 1974 na obra *Dramas, Campos e Metáforas*, a respeito de algumas de suas sistematizações e elaborações sob a ótica de um devir, de um vir a ser histórico:

O mundo social é um “mundo *in becoming*” e não “um mundo *in being*” (exceto quanto “*being*” for uma descrição dos modelos estáticos e atemporais que os homens carregam em suas cabeças e, por este motivo, estudos da estrutura social *per se* são irrelevantes (Turner, 2008 [1974]: 20).

²⁹ Segundo a autora, “todo momento etnográfico, que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota de uma relação entre a imersão (observação) e o movimento (análise)” (2014 [1999]: 350). Para ela, o que faz o momento etnográfico, portanto, é quando dois tipos de conhecimento, aquele que existe na análise e aquele que existe na observação, se inter-relacionam, quando se junta o que é entendido à necessidade de entender.

É notável que um ano depois de Turner, em 1975, Wagner traga com *A Invenção da Cultura* a problemática da ambiguidade social sem deixar de enfatizar o caráter processual da cultura sob a ótica do devir histórico. Mencionando, por sua vez, que o homem de modo geral “é tantas coisas que se fica tentado a apresentá-lo em trajes particularmente bizarros [...]. E no entanto o que ele é, ele também não é, pois sua mais constante natureza não é a de ser, mas a de devir (2010 [1975]: p. 321). Assim, como foi sugerido por Goldman (2011), Wagner iniciou o caminho de outra coisa que não a do “interpretativismo geertziano” e do “culturalismo estruturalizado” de Sahlins (Goldman, 1991: 196)³⁰, e propôs uma teoria atravessada por aspectos vitalistas próximos aos referenciais artísticos da criação que, por sua vez, permitiram-lhe compreender as improvisações constituintes das experiências reais.

Por fim, se a antropologia pós-moderna se tornou a que de forma pretensiosa perpetuou o caráter inválido da antropologia por meio da noção de cultura, por ser esta invariavelmente a sua ferramenta de dominação política (Asad, 1973; Marcus e Cushman, 1982; Marcus, 1995), é Wagner quem, anteriormente ao “pessimismo sentimental” dessa conjuntura (como quer Sahlins [1997]), implode de maneira complexa tal conceito e, conseqüentemente, propõe uma saída intelectualmente eficaz para a tradição culturalista. Vide os seus efeitos, por exemplo, nos trabalhos de Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, e de muitos outros trabalhos debitados pela proposta de uma “antropologia reversa” que propõem, acertadamente, o fim àquilo que Wagner denominou “antropologia sintética” (2010 [1975]: 360).

Segundo Wagner, a “antropologia reversa” seria um projeto epistemológico que consistiria em afirmar, em primeiro lugar, que a tarefa da antropologia é a de trazer à tona a mútua invenção dela mesma pela sua relação com o outro. Em segundo, dizer que as realidades são sempre construídas e ratificadas por meio do controle que se tem pelos aspectos ditos culturais aos quais estamos ligados, então, a principal exigência é, em definitivo, a construção de uma consciência inventiva por parte dos antropólogos, ligada ao fato de que devemos, mais uma vez, voltar a nossa atenção para os aspectos ambíguos e paradoxais da vida social, se quisermos alcançar, por fim, possibilidades outras de compreensão da mudança e da transformação.

Cabe observar que, se dei tanto destaque até aqui às abordagens de Roy Wagner, é porque muito do que vivi em campo, bem como as experiências proporcionadas pelo

³⁰ Para mais abordagens acerca das teorias simbólicas de Geertz, Sahlins e Turner, cf. Ortner (1984).

“momento etnográfico” da escrita (Strathern, 2014 [1999]: 350), traz contundentes reflexões a respeito da clássica polarização antropológica entre sujeito e objeto, “nós” e “outros”. Melhor dizendo, contundentes reflexões a respeito do “grande divisor” com o qual, segundo Goldman e Lima (1999), a antropologia se ancora até hoje por diversas razões, e, no mais das vezes, falha em suas tentativas de tentar nos livrar de suas prerrogativas etnocêntricas.

Perceber-me em campo também na posição de objeto analítico se tornou um dos vários motivos para que eu me indagasse, em certos instantes, se o “grande divisor” não estaria demasiadamente ancorado em minhas propostas, ao ponto de nos primeiros dias do trabalho de campo pensar exatamente em termos de oposição que, conseqüentemente, não estavam me conduzindo devidamente às qualidades inventivas pelas quais os meus interlocutores resignificavam a toda hora os elementos do que convencionalmente denominavam de *tradição* e de *cultura*. De toda forma, a minha equivocação ao acionar, inicialmente, o “grande divisor” tem lá as suas justificativas. Entre elas, o fato de que, categoricamente, o que eu poderia chamar de nativo se mantivera por um bom tempo fora do meu alcance. Uma questão da qual, no entanto, só tomei consciência de sua irrelevância depois que o problema etnográfico passou a ser não a falta de vaqueiros (tendo em vista a sua inexatidão a partir de algumas perspectivas), mas o problema maior que acabara de se conformar e que intrigava mais ainda os meus interlocutores: afinal de contas, quem era e quem pode *ser vaqueiro* em Floresta?

Por conseguinte, ocorreu-me que esse não era o único dos problemas. Uma vez que o conteúdo dos meus dados não poderia depender somente das relações sociais dos vaqueiros enquanto elementos empíricos constituintes da vida rural e uma vez que o meu objeto analítico acabara por se definir como sendo o próprio conceito de *ser vaqueiro* e seus processos de reversibilidades e transformações contemporâneas, levando em conta as táticas inventivas que as pessoas articulavam para atualizá-lo em sua realidade prática e discursiva, portanto, outra questão há de ser compreendida, a saber: quais seriam os procedimentos, as retóricas e os gestos indicadores da disputada posição de *ser vaqueiro*?

Em linhas gerais, ao serem alvos de avaliações, julgamentos, verdades e incertezas, os vaqueiros definem para si mesmos e para os outros o que é e o que significa sê-lo de fato e de direito. Como se pôde ver até agora, os florestanos constroem caracterizações para distinguir uns, assemelhar outros e produzir, a partir do termo vaqueiro, vários outros termos remetentes a eles. No entanto, dar ênfase à particularidade das reflexões nativas não significa que abandonarei as práticas dos sujeitos em favor

unicamente de suas teorizações. Ao invés disso, trata-se de, no processo de rastreá-los, considerar algumas coisas aparentemente simples: conhecê-los, solicitar-lhes os seus conhecimentos e anotar e construir uma rotina de pesquisa. Além disso, tratava-se também deixá-los produzir por si mesmos os contornos de suas reflexões e a liberdade de suas invenções.

A seguir, apresento um fragmento da conversa com o *grande vaqueiro* Cláudio Correia. O sujeito que foi indicado por seu *primo legítimo* e vizinho de Nilda Ferraz, Roberto, a fim de pontuar algumas de suas reflexões em grande medida acerca do contraste entre *ser vaqueiro* na atualidade e o ser *antigamente*, convocando uma análise de sua compreensão a respeito do que é o *vaqueiro de verdade* e dos contextos nos quais este se efetuará como tal.

1.2.3. Avanços metodológicos de um diálogo e o Outro-antropólogo

Em determinado momento de nossa conversa, a Cláudio perguntei sobre as condições do *criatório* de sua fazenda, tendo em vista a *seca* que há anos vem prejudicando a pecuária e a agricultura na região:

- E o gado hoje, Cláudio?
- O gado hoje tá muito pouco, meu amigo. A seca tá acabando com tudo. Eu perdi mais de duzentas cabeças de gado de 2012 pra cá. Mais de duzentas foram embora. Eu ainda tenho umas cento e pouquinha, porque Deus é grande. Mas em quase toda a fazenda tá pouquinha, pouquinha, pouquinha. Em setembro de 2011, eu juntei o meu gado pra dar de comer. Eu tinha mais de 300 cabeças. Mas não pingou chuva de jeito nenhum. Passou 2011 sem chover. Em setembro de 2011, até entrar 2012, não choveu. 2012 não pingou de jeito nenhum. Entrou 2013 e veio a chover dia 14 de julho, quando deu uma chuva de 40 mm lá em casa. Criou uma raminha que o gado começou a comer. Foi quando eu vendi umas 80 rês pra evitar de morrer. Eu precisava de dinheiro. Eu ia fazer o quê? Eu não ia para as estradas roubar, tinha que vender pra apurar. Aí vendi a Egídio 70 bois, e morreu mais de 100 de magra, junto com as outras, tanto do gado brabo e o do gado lá de casa. Resumindo, o meu patrimônio diminuiu 150 cabeças, de trás até hoje. Aí o ano passado não choveu também, perdi bem 12 rês. Quer dizer, que isso não é lugar de... não ajuda, né? Agora, esse ano, não. Esse ano tá até bom.
- Então esse ano para senhor tá sendo bom? – Pergunto Amélia.
- Tá bonzinho. Mas eu não quero aumentar gado. Eu já velhinho, também porque meus filhos já tão tudo criado, e eu não quero levar aquilo pra eles, porque aquilo não é coisa de gente. Eu não tô arrependido de ter criado os meus filhos daquele jeito, não. Porque eu criei eles foi é na tora, trabalhando e suando. Você me conhece, Amélia. Você sabe, não sabe? Você sabe que eu só assim, desde menino que eu sou assim. Agora, eu não vou tirar eles daqui e botar lá. Trabalhar no campo? Um é professor de faculdade. O outro trabalha no Banco do Brasil. Eu vou tirar eles pra caminhar e abrir

cancela? De jeito nenhum! Eu não quero nem que aprendam a abrir uma cancela e saber pra que lado abre. Deixe que eu tomo de conta. Quando eu não puder mais, eu vendo aquilo, boto o dinheiro no bolso e pronto. Minha meta é essa: consciência. Não se pode mais criar filho com fazenda. Não se pode mais criar patrimônio com fazenda como se criava antes.

– Será, meu Deus do céu? – Amélia perguntou indignada.

– Será? Amélia, você confia dar o que é seu na mão dos outros? Hoje não tem mais isso, não. Mas antigamente tinha. Meu pai tinha um morador. Ele entregava na mão dele quase tudo. Hoje, se você deixar, o povo rouba até a cerca.

– Como era antigamente? Você, por exemplo, trabalhava no sistema da quarteação, Cláudio? – Perguntei a ele.

– Pronto. Eu fui vaqueiro também de quartear. Eu fui vaqueiro também de pegar boi brabo na caatinga. Eu fiquei no lugar dos meus irmãos, porque os meus irmãos não quiseram saber de fazenda. Eu tenho quatro irmãos homens que moram tudo fora. Só eu fiquei na fazenda. Sou o segundo deles. Enfim, eu sempre tomei conta do que era meu, do meu pai e dos meus irmãos. Fui comprando as partes. Fui comprando, fui comprando, até que meu pai morreu. Aí, eu fui vaqueiro também de um tio, que disse “tome, tome conta desse gado aqui e vai ficando ‘quarteando’”. É o seguinte, meu amigo, o bezerro nasce, e quando é em agosto, mais ou menos, a gente vai à assinação e à ferração da rês. Junta-se os bezerros todos e, de cada quatro, o vaqueiro tem uma. Três fica com o dono e uma com o vaqueiro. Chama-se quarteação. Eu fiz isso, mas foi por pouco tempo. Foi pouca coisa, porque eu trabalhava mais com o que era meu. Eu trabalhei muito com o que era meu.

– E hoje em dia o vaqueiro que trabalha para alguém ainda trabalha nesse sistema da quarteação? – Estendi o diálogo para entender como funciona o sistema atualmente.

– Não, é o seguinte. Hoje, por exemplo, eu tenho um vaqueiro lá da fazenda, porque eu tenho um restinho de gado brabo. O vaqueiro mora lá na beira do rio. Eu entreguei meu gado brabo a ele e tava pagando pra ele pegar. Quando acabou de vender o gado brabo, sobrou o resto de gado acolá, e eu disse “Fulano, você quer agora quartear esse bezerro?”. Ele disse, “Quero! ”. Pronto, “Então, de cada quatro, você tira uma pra você”. Ainda continua assim. Agora, é pouca coisa. E eu ainda quero acabar com isso esse ano. Mas hoje em dia não existe mais lucro nisso, não existe lucro! Porque eu conheço isso de nascimento. Na fazenda, eu criava muito. Mas hoje não dá mais lucro. Não pode dar lucro. E, se for na mão dos outros, aí é que não sai mesmo do lugar.

– E antigamente o senhor disse que havia essa possibilidade de confiar em alguém? – Perguntei.

– Hoje, não existe mais isso, meu amigo. Não existe mais. O cabra pegar, entregar a fazenda a uma pessoa que não é de confiança... hoje a coisa é complicada!

Amélia rebateu:

– É porque às vezes a pessoa é até de boa índole, mas aí tem um amigo aqui e acolá que não é de boa fé e, com isso, a pessoa vai se contaminando.

Cláudio concordou:

– Sim, se contaminando! Eu acho a situação de fazenda hoje muito grave!

– Eu acho que daqui uns tempos a figura do vaqueiro pode não existir mais. Pode existir assim: o vaqueiro da sua própria fazenda, apenas. – Conclui Amélia a Cláudio.

– É isso, como eu. Toda vida existiu o proprietário da fazenda e o empregado da fazenda, o administrador da fazenda. Tem que ter isso! Agora, hoje eu não tô tendo. Eu tô tendo esse vaqueiro que cuida do restinho de lá. E quem cuida do restinho de cá

sou eu. Mas ainda tem, assim: Sérgio, por exemplo, ele, em cada pedaço da fazenda, tem lá o seu morador, mas ele tá sempre olhando. E, além do mais, os bichos tão tudo sendo criado junto, no cercado. É muito mais fácil, não é como antes. Não é como o pai dele que criou os bicho tudo longe, numa imensidão de terra.

Com esse diálogo, eu poderia esmiuçar uma série de questões tematicamente variadas. Eu poderia, por exemplo, debruçar-me nos temas da economia pecuária ou da moralidade envolvida na contraposição temporal entre possuir terras antes e agora. No entanto, com base nesse diálogo, a minha ideia é a de demonstrar, neste momento, como Amélia se tornou também, em diversos aspectos, uma antropóloga.

No diálogo acima, é possível perceber o quanto a minha pesquisa despertou nela uma curiosidade enorme. Não só nessa ocasião, Amélia me acompanhou na maioria dos lugares que percorri e conheceu, como eu, muitos dos vaqueiros com quem pudemos conversar, de quem pudemos ouvir muitas *histórias*. Por vezes, a sua curiosidade e as suas perguntas para os vaqueiros foram postas pontualmente, ajudando na produção do discurso que se estabelecia. Vários deles disseram suas *histórias* e mostraram suas perspectivas não só a mim, mas também, e sobretudo, a ela. E muitas das perguntas e das curiosidades que não foram despertadas por mim foram despertadas por ela.

Seguindo à risca o movimento de minhas posições etnográficas, mais uma vez não se trata da “fragmentação” do antropólogo em “nós” e “outros” ou sujeito e objeto – tal como formula Abu-Lughod (1991) –, mas da potencialização do nativo também como antropólogo e das posições etnográficas a partir das quais, ao lado de nossos interlocutores, pode-se ver outras tantas coisas de angulações diferentes. Isso significa dizer que, embora eu fosse visto como *pesquisador*, conhecido como tal e permitido em sê-lo sem nenhuma restrição, é preciso inserir na análise não só as minhas posições como *pesquisador*, mas incluir também a posição etnográfica de outros que, do ponto de vista deles mesmos, não eram os nativos a serem pesquisados (já que não eram, na verdade, vaqueiros), mas estavam por vezes na posição de antropólogo, precisamente por buscarem conhecer a mesma coisa que eu. Outros que, de certa da forma, eram os nativos sem o saber (pois quem pode saber disso é somente o *pesquisador*), mas que no limite poderiam ser – como no caso de Amélia – um Outro-antropólogo. Mais especificamente, quando os que não sabiam que eram nativos me ajudavam, no entanto, a compreender um pouco mais do que eu e eles não conhecíamos muito bem.

Como já mencionei antes, muitas das pessoas com as quais convivi diziam não saber com exatidão como é a *vida do vaqueiro*, quem eram vaqueiros de fato e onde eu

poderia encontrá-los. Quando o faziam, muitas vezes ativavam a memória para resgatar alguém conhecido ou uma tênue lembrança do seu tempo de infância. “No tempo de painho” – disse Amélia – “eu me lembro de alguma coisa de vaqueiro [...], mas você tem que ir atrás desses que são vaqueiros de verdade!”. Logo, percebi que um suposto objeto empírico só estava fora do meu alcance, porque estava também fora da percepção e do conhecimento dos meus interlocutores. Era o caso, como se pôde perceber, da nossa conversa com Claudio Correia.

Amélia, por mais que o conhecesse há muitos anos, não sabia até então que ele era de fato e de direito *vaqueiro de verdade*. Achava que fosse apenas fazendeiro e *criador*. Porém, quando Roberto nos alertou que seria produtor de uma *entrevista*, Amélia não teve dúvidas de que também iria participar, obtendo a posição de alguém que estava afim de conhecer o que eu precisava saber.

Para Roy Wagner, a “extensão analógica” entre o antropólogo e o suposto nativo nos conduz etnograficamente a relações entre formas de conhecimento nas quais se percebe que o mundo do nativo produz no mundo do antropólogo não só a estabilização de um objeto passível de descrição (Wagner, 2010 [1975]: 59), mas também uma reflexividade que, em contrapartida, constrói para o nativo uma antropologia sobre e para si mesmo. Esse argumento de Wagner, portanto, ajuda a pensar a minha amiga Amélia como um Outro-antropólogo, a partir do momento em que se tornou perceptível que, ao ter-me ao seu lado, ela passou a conhecer um pouco mais as *coisas do sertão*. Coisas que deixou de conhecer, segundo ela, não só por uma questão de escolha, mas porque ela também esteve, outrora, numa posição que a impedia de se relacionar, por exemplo, com o universo viril e *masculinizado* do vaqueiro, na condição de que, para ela, ir às festas de *pega de boi no mato*, principalmente na sua posição de *mulher solteira*, sempre trouxe consigo um considerável problema moral. Todavia, foi com ela que pude obter posições que me permitissem perceber o que somente ao seu lado talvez fosse possível notar. Assim, estando agora com um *pesquisador* e amigo, as festas passaram a ser um espaço frequentemente vivido por ela, por razões claras de que ela estava ali para me ajudar e, ao mesmo tempo, conhecer, junto comigo, o universo do vaqueiro.

Como bem formula Marilyn Strathern (2014 [1987]), se é preciso conferir positividade “ao tomarmos-nos também como objeto mais do que apenas sujeito” (idem, 149-150), supostamente em prol de um autoconhecimento antropológico, então a ideia de Outro-antropólogo proposta nesta etnografia me coloca de uma só vez em contato com um conjunto de relações e conhecimentos a respeito de grupos, histórias, conceitos e

peças que os meus interlocutores destacavam para mim e para si próprios. Pois, se ser um *desconhecido* no sertão de Pernambuco, que veio para fazer uma pesquisa, soava por vezes bastante *esquisito* do ponto de vista local, sobretudo pelo fato de deixar família, companheira e amigos para trás, por outro lado, estar ali exatamente para estudar o vaqueiro sertanejo – uma das figuras centrais e *motivo de orgulho*, segundo eles, de sua *cultura e tradição* – suscitava em meus amigos e amigas um conjunto importante de reflexões a ser considerado.

Por exemplo, eles afirmavam que eu estava ali para “estudar uma coisa boa”. Portanto, diziam que eu não estava apenas interessado no que é sempre dito e redito a respeito do Nordeste brasileiro, porém “nunca resolvido por parte dos governantes: a violência, a pobreza, a seca”. Um conjunto de reflexões que não deve ser deixado de lado nesta etnografia, justamente porque a minha posição de *pesquisador* fez com que algumas pessoas me levassem a conhecer, segundo elas, aquilo que eu deveria realmente conhecer (os *vaqueiros de verdade*), na medida em que as fazia conhecer algo que, por assim dizer, elas próprias aparentavam não conhecer muito bem.

Se a Wagner (1991; 2010 [1975]) e a Strathern (1988; 2014 [1995]), como para muitos(as) outros(as) antropólogos(as) contemporâneos(as), as relações são a chave para se compreender o que se objetiva localmente e o que é possível de ser visualizado, as suas abordagens nos conduzem a descartar a possibilidade de se ver apenas sob o ângulo de um único observador, passando para um tipo de observação que, sob o mesmo objeto, tem-se pelo menos dois pontos de referência, duas posições, dois ângulos.

Para além da metáfora dos *rastros*, sugiro agora uma outra. Como nova saída metodológica, considerarei uma metáfora com a visão. Neste caso, uma metáfora a partir de dois esquemas ópticos bastante conhecidos: o caleidoscópio e a paralaxe.

Quanto ao primeiro, veremos que não se trataria exatamente de uma visão caleidoscópica que proponho para esta etnografia, uma vez que pelo caleidoscópio haveria a necessidade incondicional de um observador externo que vê uma série de fragmentos que ele próprio amplia e reduz ao seu gosto. Um sujeito de conhecimento que manipularia o seu objeto a favor de sua própria percepção a partir de um mecanismo que o possibilita ampliar ou reduzir o que bem gostaria de ver nos fragmentos dispersos na imagem. O esquema básico da paralaxe, por outro lado, haveria de trazer um paralelo mais interessante.

Bateson (1986 [1979]) sintetiza bem quando define paralaxe como (1) “a aparência de movimento em objetos observados, que é criada quando o olho do

observador se move com relação a eles”; e (2) “a diferença entre as posições aparentes de objetos vistos com um olho e suas posições aparentes quando vistos com o outro olho” (idem, 234). Então, se existe algum paralelo ou metáfora possível, seria mais rentável uma comparação com o último tipo de mecanismo óptico, que, por sua vez, não consiste em fragmentar simetricamente uma imagem para o sujeito externo, mas sim trazer deslocamentos do objeto a partir de angulações variadas. Sob os efeitos da paralaxe, os sujeitos veriam o mesmo objeto ora em um lugar, ora noutro; ora de um tamanho, ora de outro; ora tendo como fundo uma paisagem, ora outra. Assim, em vez da imagem caleidoscópica, teríamos a representação, por exemplo, de dois olhos que, do mesmo objeto, acham-se perspectivas de ângulos variados, dependentes da posição do observador e do olho que se utiliza.

Mas as posições etnográficas a que me refiro não acabam por se definir nas duas metáforas, seja a partir das fragmentações caleidoscópicas, seja a partir das variações angulares com fundos e profundidades distintas, como é caso da paralaxe. Mais do que isso, trata-se de analisar e de problematizar como o antropólogo se relaciona com o seu suposto recorte etnográfico e de como o antropólogo o define e o concebe a partir do que é referenciado pelos interlocutores. Meus propósitos, como tentei delinear até aqui, não são os de propor um movimento pendular entre a objetividade neutra (o sujeito externo do primeiro caso) e o relativismo subjetivo (o sujeito que olha de mais de um lugar uma única e mesma referência). Muito pelo contrário. Minha tentativa de descrição antropológica parte justamente do princípio de não corroborar com a polarização sujeito *versus* objeto ou com algum tipo de identificação entre os termos. Antes de tudo, proponho problematizá-la sem que haja, de minha parte, alguma solução ou mesmo o esgotamento de um termo em detrimento do outro, ou o esgotamento da própria relação em si. Mesmo porque a relação sujeito/objeto, embora seja de tamanha importância para a antropologia, envolve também um problema que é de natureza epistemológica e foco de várias vertentes filosóficas.

Atualmente, por exemplo, Goddard analisa a “redução fenomenológica” proposta por Husserl a respeito da filosofia de Fichte quanto ao problema da “desubjetivização”, pensando-a como meio de acesso à vida em devir, não-substancializada, liberta e contrária à polarização sujeito/objeto, ou ainda, como forma de superação da “aporía do sujeito e do objeto” (Goddard, s/d: 01). Goddard, no que diz respeito ao dualismo em questão, dá ênfase na “ideia de uma reflexividade a-subjetiva”, tal como foi proposta por Fichte, e, mais ainda, enfatiza a natureza de uma “unidade imanente e impessoal da consciência”,

de uma “consciência” que é “distinta do objeto lhe faz face” (idem, 04). Portanto, da perspectiva de Goddard, Fichte sustenta que o sujeito não se opõe ao objeto, uma vez que a “consciência” é uma totalidade que, ao invés de ser uma manifestação do sujeito ou uma representação do objeto, nada mais é do que um fenômeno pré-subjetivo. Cabe ressaltar que trago essa exposição para argumentar a meu favor quanto à complexidade epistemológica do dualismo em questão, não cabendo a mim, é claro, resolver o dualismo, senão problematizá-lo etnograficamente.

Dessa perspectiva, a metáfora da visão apresentada anteriormente, embora não seja definitiva para este caso, traz certas utilidades em suas intenções esquemáticas e imagéticas, mesmo porque, conforme bem lembra Haraway (1995 [1988]), “a visão pode ser útil para evitar oposições binárias” (idem, 18). Nesse sentido, se esta etnografia se preocupa com a inventividade dos saberes locais, as manifestações de Haraway quanto à noção de “saber localizado”, concernente ao seu projeto de uma “objetividade feminista”, são contundentes. Pois, com elas, é possível reforçar a hipótese da autora em sua definição de objeto:

Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento "objetivo". A observação é paradigmaticamente clara nas abordagens críticas das ciências sociais e humanas, nas quais a própria agência das pessoas estudadas transforma todo o projeto de produção de teoria social. De fato, levar em conta a agência dos "objetos" estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos (idem, 36).

Se as posições etnográficas a que refiro não acabam por se definir na metáfora da visão, é também porque Amélia e eu compartilhamos, no decorrer do trabalho de campo, certas reflexões provenientes de um ângulo de onde nada víamos, senão o problema interno à própria perspectiva dos interlocutores que achavam duvidoso o ato de tentar compreender uma realidade da qual não fazíamos parte: por não sermos vaqueiros, e, no meu caso, por não ser ao menos *sertanejo*. Uma posição etnográfica a partir da qual a suposta complementaridade entre nativo e antropólogo passava a ser o ponto cego da relação. Assim, a reversibilidade não teria, neste caso, nenhuma eficácia, tratando-se do modo como o interlocutor infere com severidade aos *pesquisadores* que eles estariam propondo algo que, por si só, é irreversível, e talvez sem conexões possíveis. Por fim, “saberes localizados” que, para serem delineados, exigiriam um engajamento prático com

o objeto analítico. Como bem disse Zé Ferraz, senhor de 94 anos e descendente do *povo da Ema*:

Você quer estudar o vaqueiro, mas não nasceu no mato, não é do meio, nem nasceu no sertão. Você é externo e quer entrar no ovo. Não vai conseguir. Para entender, tem que estar no objeto, tem que ser da gema. É a mesma coisa quando o povo quer escrever livro sobre cangaço. Não viveu, não viu e sai por aí falando um monte de besteira. Por isso que fico muito irritado toda vez que leio um livro sobre Lampião.

Era como se Zé Ferraz estivesse produzindo, para si mesmo e para nós, um “grande divisor” (Goldman e Lima, 1999) que nos posicionava como “sujeitos”/“nós” *versus* a imagem produzida por ele na posição de “objeto”/“outro”, encerrado em sua realidade. Um “outro” que, na relação, é o efeito justamente da minha exterioridade completa de *pesquisador* do ponto de vista de quem o considera algo com o qual deveríamos ter relações práticas de modo a obter alguma forma de conhecimento possível.

Se com o apoio de quadros teóricos buscamos a toda hora não cairmos nos riscos de essencializar, reificar e conceber o Outro como supostamente dado, como analisar as próprias essencializações e reificações fabricadas por interlocutores que concedem ao *pesquisador* uma posição etnográfica externa que, assim sendo, o torna inacessível ao objeto teoricamente observado? Dessa forma, a complexidade do argumento apresentado por Wagner (2010 [1975]) pode ser rentável no que concerne à complementaridade entre reflexividade nativa e reflexividade antropológica, para certos casos. Noutros, como é o de Zé Ferraz, por exemplo, trata-se de uma complementaridade ineficaz, e talvez inexistente, uma vez que para entender a *vida do vaqueiro* é preciso, na sua percepção, ser, antes de tudo, um nativo. Para Zé Ferraz, as coisas só podem ser entendidas nas conexões e nos engajamentos práticos com os que são *da gema*. Na ocasião de nosso encontro, ele inferiu uma posição etnográfica inválida, por eu não ter tido, até aquele instante, engajamentos e conexões práticos com o universo dos vaqueiros, portanto incapaz de conquistar o *original* e verdadeiro, que, desde o começo deste capítulo, vários dos meus interlocutores indicaram ser o que realmente valeria a pena analisar e compreender.

Ademais, a percepção de Zé Ferraz carrega consigo, se quisermos, uma contradição, indicadora de pelo menos dois caminhos metodológicos. Num primeiro momento, pode-se dizer que ele se posiciona como um antropólogo relativista, ao considerar que o conhecimento resulta do ato de traduzir o objeto a partir de seus próprios termos. Para este caso, *estar no objeto* parece significar, de sua perspectiva, levar em

conta a internalidade da cultura em seu encerramento espaço-temporal. Porém, se inacessível à observação direta, eis que um segundo caminho é sugerido por Zé Ferraz. Pois ele fundamenta uma crítica a qualquer metáfora da visão e à posição unívoca de observador. Não levando ao extremo o relativismo desse interlocutor, verifica-se que a sua percepção exige, para além da divisão sujeito/objeto, um gradiente mínimo de “intimidade cultural” (Herzfeld, 2005 [1997]), ao nos sugerir engajamentos práticos que nos levem à posição de *estar no objeto*.

Assim como eu, Zé Ferraz não era vaqueiro. No entanto, como *sertanejo* e *matuto*, ele pôde dizer muitas coisas a respeito da *vida de vaqueiro*, das *pegas de boi*, do trabalho no campo etc. Algo que, no fim das contas, demonstra que a sua fala foi mais uma sugestão do que uma mera conclusão assertiva. Isto é, que eu experimentasse ao lado de alguém o que significa *ser vaqueiro*.

De certa forma, se as essencializações foram a ferramenta de Zé Ferraz para estabelecer uma nítida barreira inteligível entre o *pesquisador* e a *vida do vaqueiro*, por outro lado, para muitos dos vaqueiros com quem convivi, suas vidas poderiam ser compreendidas sem a lógica de um “grande divisor”. Para isso, foi preciso que eu também me posicionasse com eles a fim de experimentar o seu universo prático e o regime reflexivo de suas *histórias*, seus *conhecimentos*, suas *palavras*. Logo, se o antropólogo propõe o esforço de, através de certos caminhos, contornar estratégias cujas finalidades são a obtenção de uma textualidade etnográfica que dê conta das imagens, das reflexões e das perspectivas que a toda hora se multiplicam, seja a partir do caminho da reversibilidade (como quer Wagner), seja da “objetividade” criativa (como quer Haraway), outros “saberes localizados”, por sua vez, exigiram desta etnografia um atento olhar aos “processos de reificação” dados no âmbito da “intimidade cultural” (Herzfeld, 2005 [1997]: 17). Isto é, aos processos que não sugerem de imediato o jogo complementar entre nativo e antropólogo, entre objeto e práticas inventivas, mas um jogo de “estereótipos”, como quer Herzfeld (*idem*, 47), a partir do qual as pessoas se diferenciam como tais (*sertanejos*, por exemplo) por meio de uma retórica que convencionou as diferenças em identidades provisoriamente estagnadas (*eu/de fora* – *ele/da gema*).

Portanto, buscando o mínimo de “intimidade cultural”, analisarei no capítulo seguinte o contexto do *laboro* e da *lida da fazenda*. A esse respeito, é preciso deixar claro que fiquei poucos dias nas *moradas* dos vaqueiros. Assim, sem um trabalho de campo intensivo no *mato*, pude conhecer apenas algumas de suas relações com o *criatório* (totalidade do rebanho), porém ouvindo as suas *histórias* e as de seus familiares, entre

outras coisas. Por isso, tratarei também, no capítulo seguinte, da questão da memória, da oralidade e da narrativa, ao visitá-los esporadicamente em suas fazendas, conforme eu era requisitado para tanto. Em geral, analisarei como, depois de mais ou menos vinte dias de pesquisa de campo, a minha posição etnográfica estava próxima de alguém que – como sugeriu Zé Ferraz – *estava no objeto*. E, por isso, começava a conhecer alguns *vaqueiros afamados* e a ser por eles solicitado, por exemplo, para filmar e fotografar o que desejavam e achavam relevante recolher como material de pesquisa.

Dessa forma, no capítulo seguinte, os *vaqueiros afamados* serão o meu recorte etnográfico, tratando-se de pessoas que surgiam à medida que Amélia e eu seguíamos os *rastros* e os caminhos por onde se exprimia a memória, quando a verdade do vaqueiro e a sua relação com o passado apareciam refletidas de perspectivas variadas. Em específico, focalizarei a construção reflexiva e os artifícios mnemônicos que produzem a expressão, a imagem ou a figura do *vaqueiro de verdade*, em sua maioria relacionada ao *homem do campo* que, por saber *zelar* o rebanho e a fazenda, adquire reputação e *prestígio*. Foco cuja especificidade reside em problematizar que ser ou não *vaqueiro de verdade* é às vezes uma definição construída pelo outro, uma vez que *vaqueiro, vaqueiro mesmo* pode ser outra pessoa e não exatamente aquela com quem se está dialogando. Veremos que muito raramente as pessoas definem a si mesmas como *vaqueiros de verdade*. Caso ocorra, trata-se de uma autoafirmação que necessita de cuidado e discricção, porque a vaidade pode produzir imediatamente a refutação irônica de que “quem diz se o vaqueiro é bom ou não”, ou melhor, se o vaqueiro é *vaqueiro, vaqueiro mesmo*, “é o outro, e não o vaqueiro”.

Capítulo II

Os contornos da *seca*

Apesar de tudo, a fazenda é o mundo fiel ao seu passado. Não se revela imediatamente a uma pergunta de repórter para a revista ilustrada. Existe tempo para a intimidade, para a confiança, para a confidência. Depois fica-se sabendo que aquele é mundo encantado e bem diferente do pensamento inicial. Os animais, as árvores velhas, os caminhos, os recantos, o recorte dos serrotes têm histórias, explicações etiológicas, fabulário, crônica. Há uma multidão de heróis que jamais darão à História a honra de uma visita. Vaqueiros de outrora, carreiros admiráveis, rastejadores infalíveis, aboiadores de voz mágica, feiticeiros maiores que Merlino, amores, dedicações, sacrifícios, raptos, valentias, gente bonita, enamorada e boa, tudo morto, mas presente e ressuscitando nas vozes evocadoras e doces, vivem realmente e participam da existência funcional presente. Daria livro, mas há o pudor religioso de não obrigar aquele mundo a entrar para o bojo da garrafa de Salomão, nem achatá-lo numa página infiel às luzes e cores realmente possuídas.

(Luís da Câmara Cascudo, *Tradições Populares da Pecuária Nordestina*, 1956: 16).

No capítulo precedente tentei demonstrar que, ao seguir *rastros*, pessoas e relações, e, ao direcionar-me aos que são considerados, sob diversos pontos de vista, *vaqueiros*, *vaqueiros mesmo* (a partir de conclusões como “Esse sim é vaqueiro!”), fui percebendo o quanto era difícil – embora Nilda, Amélia e eu tentássemos fazê-lo – estabilizar uma mínima ideia a respeito de quem o era de fato ou, pelo menos, de quem o era por direito, no sentido de que para *ser vaqueiro* não bastava somente uma autoafirmação, mas avaliações e comentários de terceiros a toda hora mediando e julgando as posições de uns em relação às de outros. Uma vez que as diferenças e as perspectivas não paravam de se multiplicar, tomá-los como sujeitos empíricos dados de antemão (amorfos ou variáveis, agrupados ou descoletivizados, a partir de seus aspectos sociais comuns) se tornava, é claro, uma prática cada vez mais infrutífera, pois minhas interlocutoras e eu percebíamos que, enquanto uns eloquentemente diziam que alguém era vaqueiro, outros diziam o contrário, mostrando a eficácia e a importância do *conhecimento* e da *experiência* de uns se sobrepondo às de outros, a depender dos contextos, das enunciações e das temporalidades.

Complementando o argumento do capítulo I, tentei demonstrar que não havia, mais uma vez, um objeto empírico unívoco (neste caso, o vaqueiro) sendo refletido como parte de uma comunidade rural englobante, senão “processos de objetificação” – como quer Wagner (2010 [1975]: 267) – que estabilizavam temporariamente, e em contextos variados, a categoria *ser vaqueiro* como um criativo objeto de reflexão e de veridicção. Logo, não se trata de univocidade do objeto analítico (com um único sentido e explicado de uma só perspectiva). Pois, da percepção dos florestanos, o vaqueiro nordestino apareceu, em contrapartida, como uma equivocidade (com vários sentidos e explicado de várias perspectivas). Segundo o dicionário filosófico de Lalande (1967 [1927]), “univocidade” é o caráter que se dá ao que é “unívoco” e se refere “a uma relação ou a uma correspondência: aquela na qual cada antecedente determina um só consequente” (idem, 1088). Por exemplo, uma palavra que tem um único e mesmo sentido quando empregada em contextos enunciativos diferentes. Assim, “a univocidade é o princípio lógico segundo o qual cada função gramatical deve se expressar por apenas um signo, e cada signo expressar uma só função” (idem, 1087). Em oposição, está a “equivocidade”, o caráter que se dá ao que é “equivoco”. Por exemplo, quando palavras e expressões têm vários sentidos em múltiplos contextos enunciativos. Um “equivoco” é o “que pode ser explicado de várias maneiras diferentes; portanto, de natureza incerta e que não pode ser colocado em uma espécie bem definida” (idem, 300). É com a noção de “equivocidade”

definida por Lalande que irei analisar a variação de sentidos dado à categoria analítica de *ser vaqueiro*.

Portanto, cabe aqui refletir tal categoria como um conceito que, ao ser mobilizado retoricamente pelos florestanos, serve para mediar, qualificar, caracterizar e substantivar de várias maneiras, perspectivas e lugares, uma posição de *prestígio*. Mais do que isso, esse conceito serve de ponto de partida analítico para compreender as percepções dos que não eram de fato vaqueiros, mas que se colocavam como avaliadores dos que se diziam sê-los e recorriam à imagem do *vaqueiro de verdade* para, por meio de um gradiente qualificativo e conceitual, criarem outras tipologias e caracterizações. Uma vez que não se é vaqueiro apenas dizendo que o é, muito menos em qualquer lugar e a qualquer tempo, cabe então a esta etnografia analisar como os interlocutores definem certos mecanismos de persuasão capazes de conferir verdade à posição de *ser vaqueiro* a partir de suas múltiplas “formas de conteúdo” e “de expressão”³¹.

Formas que serão melhor explicadas mais à frente (no subcapítulo 2.2), a partir da minha posição etnográfica no contexto do *laboro* e da *vida no campo*, ao lado do vaqueiro Luiz Cordeiro. Nas seções subsequentes (no subcapítulo 2.3), irei compreendê-las a partir da mnemotécnica de Genézio de Nato, um *vaqueiro véio* que, na posição de sábio narrador, é reverenciado em Floresta como *afamado e prestigiado* por ter vivido em um tempo pretérito de onde derivaram atribuições que hoje o legitimam como mais verdadeiro ou *mais vaqueiro* do que outros. No mínimo, focalizarei na construção conceitual proporcionada pelos artifícios mnemônicos, reflexões temporais, caracterizações e criatividades que definem, aos olhos de muitos, as imagens *originais* do vaqueiro nordestino, o que se diz dele atualmente e quem dele se assemelha ou se diferencia. Imagens que servem de referencial às mais variadas conclusões. Uma delas a de que o vaqueiro do passado estaria vinculado inexoravelmente ao *gado brabo*, pois o *tempo de antigamente* é o momento em que o vaqueiro *lidava* com animais bravios em uma vegetação *espinhosa*. Como bem apresentou uma interlocutora:

Os vaqueiros antigamente eram como uma dona de casa, eram uma coisa comum. Hoje em dia que começou essa coisa de vaquejada, de vaqueiro de festa. É que nem Lampião: a história dele acabou, mas ficou a imagem, não é? A do vaqueiro também. Muitas vezes, não se tem mais nas fazendas isso de pegar um boi brabo na caatinga pra vender, mas a imagem do vaqueiro continua.

³¹ Para essa relação entre “formas de conteúdo” e “formas de expressão”, basearei-me nas reflexões de Deleuze e Guattari (2007 [1980]) quanto à ruptura dos autores em relação à dualidade entre forma e conteúdo, entre mundo material e mundo representacional ou entre significado e significante.

Se, nas linhas do capítulo antecedente, a categoria *ser vaqueiro* tomara forma à luz de noções como originalidade e autenticidade, *tradição* e verdadeiro – articuladas em meus argumentos pelo saber oficial e pelo saber local –, nas páginas que se seguem verificaremos outras “operações de caracterização”, remontando ao passado para dar “espessura ao presente”, como quer Stengers (2015: 25), implodirem-na em direção a novas aproximações e distanciamentos etnográficos. Movimentos analíticos desde já frutos das complexidades atuais dos sertanejos(as) no que se refere ao contexto da *lida da fazenda* (em particular, nas relações dos homens com os animais, o território e a *seca*) e ao contexto temporal das narrativas. Mas frutos também das categorias, reflexividades, atributos e qualidades que reformulam, reforçam e produzem o *prestígio* do *vaqueiro de verdade* em ambos os domínios. Considerando-o algo que se atribui a outrem, bem como aquilo que se constrói individualmente, será importante notar como os vaqueiros em Floresta, ao se tornarem *respeitados*, *habilidosos* ou *ilustres*, constroem sua noção de *prestígio* e asseguram reputação social a si mesmos.

Em geral, as temáticas centrais deste capítulo serão, de um lado, o *laboro* e o pastoreio, e, de outro, a memória – dois campos de acontecimentos que produzem as múltiplas “formas de expressão” e “formas de conteúdo” de *ser vaqueiro*. Mas as duas temáticas não aparecerão juntas, pelo menos inicialmente. O que oferecerei, a seguir, é uma descrição transitiva. No subcapítulo 2.1, haverá uma análise do pastoreio e de suas transformações históricas, a partir da confluência – mas também dos limites e dessemelhanças – entre o ponto de vista da literatura e o ponto de vista dos florestanos no que se refere à relação histórica entre vaqueiro e boi. O que pretenderei é, em suma, verificar a construção conceitual de um vaqueiro simbólico reificado pela literatura e pelo saber local. Em seguida, no subcapítulo 2.2, farei uma análise do *laboro* e do pastoreio em sua contemporaneidade. Por fim, a partir de uma passagem do *laboro* à nostalgia, trarei uma reflexão, no subcapítulo 2.3, sobre a memória do *vaqueiro de verdade*. Essa transição não é em prol de uma suposta linearidade ou causalidade entre uma temática e outra, entre pastoreio e memória, senão da própria inflexão que a pesquisa de campo tomou ao lado de pessoas que, com prevalências distintas e a depender das posições e das temporalidades enunciativas, demonstravam a relevância das duas coisas. Isto é, uns levando-me à compreensão do seu dia-a-dia de trabalho, portanto ao conhecimento da *lida da fazenda* – como será o caso do vaqueiro Luiz Cordeiro, que nos demonstrará uma relação entre *laboro*, liberdade e *criatividade* (cf. 2.2). Outros, à compreensão das narrativas e histórias que atribuíam maior positividade ao passado, havendo uma reflexão

do *sofrimento* e da *vida no campo*, e, em seguida, uma reflexão de como o *sofrimento* se vincula ao corpo e à lembrança – como será o caso do vaqueiro Genézio de Nato (cf. 2.3). A finalidade dos subcapítulos 2.2 e 2.3 é propor uma análise comparativa entre dois vaqueiros (o vaqueiro-professor, Luiz Cordeiro, e o vaqueiro-agricultor, Genézio de Nato) com a finalidade de mostrar como ambos resistiam aos problemas impostos pela *vida no campo* e se reinventavam.

Assim, no contexto das linhas que se seguem, serão levadas em conta as táticas retóricas, avaliativas e discursivas das histórias narradas, mas também as habilidades a partir das quais vaqueiros/cavaleiros/*criadores* se engajam no âmbito da *vida no campo*. A finalidade é analisar a memória e a *vida no campo* como dois acontecimentos conjuntos da realização de *ser vaqueiro*, desde que não se trate apenas de uma posição refletida por vários pontos de vista, mas de uma posição que viera à luz a partir de sua natureza processual e criativa. Nesse sentido, a plasticidade da categoria *ser vaqueiro* virá acompanhada, a seguir, de novos questionamentos, posições etnográficas, hipóteses e soluções descritivas, visando, inclusive, dar continuidade a alguns argumentos metodológicos delineados anteriormente no capítulo I.

Mas, para dar seguimento à análise etnográfica proposta para este capítulo, é preciso nos perguntarmos agora: por que, afinal de contas, era tão comum a relativa dificuldade de categorizar fixamente alguém como vaqueiro sem antes referenciá-lo com certa dúvida? A condição plástica da categoria *ser vaqueiro*, como venho aqui defendendo, é fruto exatamente do quê? Por que muitos reivindicavam para si a posição de vaqueiro mediante a possibilidade de outros afirmarem que os mesmos não eram tão vaqueiros quanto diziam ser? Por que era preciso problematizar quem de fato era vaqueiro, quais as atividades praticadas por ele e em que tempo tinha vivido, a ponto de uns e não outros serem classificados como *vaqueiros de verdade*? Enfim, de onde vinha tanta contradição e diferença em torno de uma mesma categoria aparentemente unívoca?

2.1. Verdade histórica e vaqueiro simbólico

Uma das respostas possíveis a essas questões parece residir na verdade histórica compartilhada pelo saber oficial e pelo saber local acerca da relação do vaqueiro com o *gado brabo* sob determinada modulação ecológica. Segundo a literatura (Barroso, 1930 [1927]; Mello, 2011), a ecologia pastoril sertaneja foi capaz de conectar homens e animais com base na distribuição de grande parte do rebanho em campos indivisos. Junção entre ecologia e economia que, além de conferir certos usos e funções ao território, aos animais e aos trabalhadores, também produziu modos particulares de existência humana e não-humana. Nesse sentido, o meu objetivo é defender que a verdade do vaqueiro da qual tanto falavam meus amigos sertanejos deriva, em grande medida, da relação histórica inextrincável do homem com o boi, melhor dizendo, do protagonismo dos vaqueiros e dos rebanhos na sociedade pastoril.

O saber oficial e o saber local compartilham da configuração histórica do pastoreio como gênese explicativa da valorizada relação do vaqueiro com os bois, a caatinga e o trabalho. Por isso, caso conectados ambos os saberes, veremos que se trata de uma relação valorativa que define nesta etnografia a imagem do *vaqueiro de verdade*. Recorrerei a alguns paralelos, semelhanças e dissidências entre a literatura e o discurso nativo, visando arregimentar o meu argumento de que, da percepção dos florestanos, por exemplo, o *vaqueiro tradicional* ou vaqueiro verdadeiro depende inexoravelmente de sua labuta com o boi, a qual, no entanto, parece estar em grande medida relegada ao passado, imaginada no *tempo de antigamente*. É tendo em mente esse paralelismo histórico entre homem e rebanho que analisarei, a partir de agora, alguns dos elementos investigados pelo saber oficial em consonância com o meu próprio material etnográfico.

2.1.1. O passado referencial, as imprecisões do presente

Para alguns autores (Cascardo, 2005 [1939], 1956; Menezes, 1970 [1937]; Mello, 2011), o modelo pastoril do Nordeste deu origem à particularidade da sociedade sertaneja. Os seus objetivos mais gerais foram os de compreender os significados de certas tipologias humanas conectadas a uma totalidade social, ao meio natural e aos valores morais, todos influentes na constituição das subjetividades, das morfologias físicas e dos costumes. A defesa desses autores por uma totalidade parece depender de um método comparativo capaz de dar dimensões classificadoras a partir das quais se chegaria à

singularidade histórica da pecuária nordestina e do “perfil psicológico-social do homem pecuário do Nordeste” (Mello, 2011: 47).

Segundo o saber oficial, é fundamental para se compreender a sociedade sertaneja – ou o “Outro Nordeste”, tal como formulado por Menezes (1970 [1937]) – que o seu sistema econômico seja contrastado com o que lhe antecedeu e o originou: o “ciclo da cana-de-açúcar”, como denomina Mello (2011: 42-43). Comparar, assemelhar e diferenciar o sistema das lavouras e dos engenhos com o pastoreio seria, para alguns pensadores, um modo de classificar dois modelos econômicos fundantes de uma única sociabilidade histórica. Tal abordagem divide em duas vertentes a economia colonial. Como um “jogo de estereótipos”, no dizer de Herzfeld (2008 [1997]), ela estabiliza dois processos históricos que, segundo Cascudo, são dois “dois tipos de cultura” (1956: 27-28) contínuos, complementares e, por vezes, a imagem reversa um do outro.

Tem-se, de um lado, a produção açucareira do litoral, definida a partir de prerrogativas como o coletivismo das relações sociais, o trabalho escravo, a exportação de monocultura e o seu contato permanente com o Velho Mundo. De outro, resultante do primeiro tipo, está o modelo pastoril dos sertões, ao qual é creditado, por exemplo, o individualismo das relações sociais. Se, no litoral, o poder político era centralizado e os trabalhadores se identificavam como grupos, no pastoreio, em contrapartida, as relações políticas eram mais fluidas e dispersas, e as pessoas estavam à sorte de suas próprias leis e geograficamente isoladas (Mello, 2011: 51). Disso, resultam outras de suas características, a saber: o trabalho livre executado pela mão-de-obra nativa (mantida pelo absentismo de fazendeiros e boiadeiros que delegavam aos seus vaqueiros o poder sobre a propriedade) e a função de abastecer o litoral com a carne do gado (portanto, economia não-exportadora).

No entanto, a polarização entre “dois tipos de cultura” parece se esgotar em si mesma como justificativa sociológica, uma vez que só serviu, em grande medida, para definir tipos sociais, geográficos e humanos encerrados nas próprias abstrações analíticas. Se olharmos detidamente para o que disse Cascudo (1956) acerca da “indústria açucareira”, podemos imediatamente verificar a seguinte conclusão:

Desta indústria, que é fórmula de aglutinação coletivista, o canto será sempre uníssono e coral, a mentalidade surge condicionada aos interesses imediatos do grupo humano a que pertence o trabalhador. O ciclo da cana-de-açúcar não pode produzir o cangaceiro, o cantador de pandeiro e de viola, o improvisador, o dançarino solista, o artesão

independente, o cavalariano afoito, o beato aliciante, o jagunço, o fanático (1956: 27).

Com sua tática polarizadora e comparativa, o saber oficial notou que a pecuária nordestina produziu uma singularidade que não havia nas lavouras e nos engenhos. Uma singularidade importante aos propósitos desta etnografia, uma vez que converge parcialmente com a percepção de alguns interlocutores a respeito do histórico engajamento entre vaqueiros, animais e território.

Além disso, a outra face dessa singularidade está no poder dado aos vaqueiros pelos seus patrões. Os fazendeiros e os boiadeiros faziam com que seus vaqueiros, ao tomar conta das terras e dos rebanhos, obtivessem maior prestígio se comparados a outros trabalhadores (como, por exemplo, almocreves, tangerinos, moradores, meeiros, lavradores, agricultores), e mesmo a outros vaqueiros que não eram os responsáveis diretos pela propriedade e pelo *gado brabo*, mas cuidavam, por exemplo, das *criações* de bode, do gado leiteiro ou dos animais de carga. Percebe-se, de antemão, que o vaqueiro que pega *gado brabo* e o “vaqueiro-administrador” (Medrado, 2012: 127) ganham maior notoriedade e *prestígio* que os demais.

O quadro geral é alguns recebendo o poder sobre os trabalhadores, e outros se tornando conhecidos como *corajosos*, *valentes* ou *bons vaqueiros* porque se destacavam na *lida com o gado na caatinga*³². Portanto, é na chave das relações de trabalho entre vaqueiros e fazendeiros que as análises de Medrado (2012) sobre o sertão da Bahia se assemelham com as minhas, no sentido de que, no sertão de Pernambuco, o *prestígio* dos vaqueiros resulta também, tal como na região analisada pela autora, de dois contextos: (1) das relações de cumplicidade e confiança entre vaqueiros e fazendeiros e (2) das relações dos vaqueiros com o gado (2012: 157-158). Curiosamente, é a esse respeito que Cascudo (1956) formulou uma outra imagem, desta vez focalizada nitidamente na figura do vaqueiro, dando-nos o contorno romantizado de um personagem histórico único:

³² No sertão de Pernambuco, a *lida* se refere à relação diária e ao trabalho cotidiano com o gado bovino. Para o conjunto de atividades relacionadas à manutenção do rebanho, diz-se: *lida do gado*. De forma substantiva (*lida*) e poucas vezes em sua forma verbal *lidar*, ela se refere, portanto, à conformação de uma série de atividades da fazenda, de empreendimentos voltados à manutenção do rebanho, mas também ao ato de *zelar* a propriedade, sua vegetação, seus cercados, seus recursos hídricos, as *moradas* etc. A isso tudo, então, dá-se o nome de *lida da fazenda*. Portanto, *lida* e *lidar* (sua forma verbal que às vezes irá aparecer aqui) significam, de um modo geral, um tipo de relação. De um lado, relações possíveis de serem travadas com o gado bovino (na *lida do gado* ou na *lida com o gado*), e, de outro, relações travadas no contexto da *vida no campo* (o complexo geral ao qual a *lida da fazenda* faz parte). Uma discussão mais profunda sobre essas diferenças estará desenvolvida mais à frente, ainda neste subcapítulo, principalmente no subcapítulo 2.2. Por ora, destaco-as com a finalidade de dar prévios esclarecimentos acerca de um mesmo termo (*lida*) que aparecerá de diversas formas e em vários momentos.

O ciclo do gado determina o individualismo do seu participante. Dá-lhe a noção imediata de independência, de improvisação, de autonomia, de livre arbítrio, de arrojo pessoal. Fundada a fazenda, o vaqueiro antigamente um escravo, ficava senhor do gado, da casa, dos cavalos, responsável pelas iniciativas imediatas para defender os animais entregues à sua energia. Movimenta-se livremente nos plainos dos tabuleiros e caatingas, no galope árduo do seu cavalo de fábrica, caçando as reses tresmalhadas ou ariscas (1956: 27).

Interessante é que, não só da perspectiva do autor, mas também dos florestanos, foi por meio das relações livres, épicas e aventureiras dos vaqueiros com os animais que uns se destacavam mais que outros na *lida com o gado* bravo, por saberem, mais que ninguém, desbravar os *campos* atrás de um boi. Obedecendo a estrita função de vendê-lo a pedidos do patrão, eles sabiam as técnicas de capturá-lo e apartá-lo³³, tornando-se *renomados e afamados* porque eram habilidosos em sua empreitada. Portanto, é dessa demonstração de técnica e de agilidade que uns, dentre muitos, tornavam-se mais *prestigiados, mais vaqueiros* do que outros e, não menos, mais *corajosos*.

É importante recorrer a esse tipo de caracterização histórica, pois os vaqueiros desta pesquisa também acionavam caracterizações e generalizações bastante parecidas com as do autor. No geral, recorriam a certas artimanhas para se diferenciar dos *vaqueiros mais novos, vaqueirinhos* ou *vaqueiros modernos*. É dentro desse contexto que vários sertanejos(as) dão maior notoriedade aos que dizem ter vivido no tempo em que fora possível criar “gado brabo solto na caatinga”, em campos indivisos, partilhados por homens e animais, na época em que os vaqueiros não conheciam, como quer Cascudo, a “imagem do limite” (1956: 13). Segundo dizem, no tempo em que era possível que o patrão confiasse no vaqueiro e, por outro lado, quando este mesmo podia confiar nos trabalhadores que estavam ao seu poder e que compunham a mão-de obra humana da fazenda.

Ora, é nesse sentido que a centralidade histórica do vaqueiro, presente na literatura e no discurso nativo, demonstra uma certa glorificação do passado, se comparado ao tempo presente. Na literatura, a expansão da pecuária pelos sertões toma maior centralidade analítica à medida que os autores produzem tipologias únicas de um passado mais remoto, o período colonial. Na memória dos florestanos, o retrospecto é menor. O *tempo de antigamente* não alcança o recorte temporal do Brasil colônia. No máximo, os meus amigos e amigas flexionavam lembranças contextualizadas na primeira metade do

³³ O ato de separar as reses de uma propriedade das propriedades vizinhas se chama “apartação” (Cascudo, 2005 [1939]).

século XX. Para tanto, é válido destacar que a maioria dos *vaqueiros velhos* que conheci tinham entre 60 e 90 anos de idade. Portanto, quando falavam do *tempo de antigamente*, na maioria das vezes datavam os acontecimentos ocorridos depois dos anos de 1930 ou 40. Época em que, segundo diziam, a *lida da fazenda* estava modelada sob a configuração de poucos cercados e com muito *gado brabo*. Ao mesmo tempo, também resgatavam histórias e comentários feitos por seus pais e avós, indo a um recorte temporal mais amplo e a um jogo de perspectivas capaz de introduzi-los em espacialidades e temporalidades que não viveram.

Dito isso, o que é importante notar nesses recortes temporais, é o modo como tanto a literatura quanto os sertanejos(as) reificam uma espécie de vaqueiro simbólico ou representativo³⁴ que dá sentido à história nacional (para o saber oficial) e também à *tradição sertaneja* ou à história de Floresta (para o saber local). De saída, é preciso deixar claro que não quero com o termo simbólico remeter a uma noção de “estrutura simbólica” que vem a se distinguir como terceiro termo de uma relação entre o “imaginário” e seu oposto, o “real” – tal como o fez o estruturalismo, segundo a visão de Deleuze (1974 [1972]: 307). Na verdade, simbólico está no nível da representação apenas provisoriamente. A sua própria representatividade se esgota – e isto é o que proponho demonstrar nesta seção – quando vamos em direção a outras formulações, a novos problemas. O que há de representativo no vaqueiro simbólico tem algo de generalizador na medida em que alguns florestanos universalizam determinada verdade histórica. Assim, o simbólico só é analiticamente produtivo se quisermos compreender os “processos de reificação” (Herzfeld, 2008 [1997]) que os sertanejos e a literatura oficial fazem do passado – agora objeto de memória e de *tradição* no presente. Processo que, com efeito, glorifica a sua razão de ser pretérita, ao passo que se constitui simultaneamente como objeto de interesses e de desejos contemporâneos.

Enfim, trata-se de uma imagem do vaqueiro nordestino que, em certas circunstâncias, representa o recorte temporal de cada um dos discursos. De um lado, a literatura desenhando os sentidos do Estado-nação, de sua história e do seu

³⁴ Usarei o termo “simbólico” para fazer referência ao vaqueiro nordestino reificado pela literatura, principalmente quando esta vai debater o papel dele na pecuária colonial, mas também para fazer referência ao vaqueiro verdadeiro reificado pelo saber local. No entanto, usarei o termo segundo os sentidos conceituais dados por Lalande (1967 [1927]) em seu dicionário filosófico. Para o autor, “simbólico” se refere ao uso de símbolos ou àquilo que constitui e fabrica um símbolo representativo de algo, de algum objeto, por exemplo (idem, 939). Neste caso, “ser o símbolo de uma coisa” ou “representar com um símbolo alguma coisa” (idem, 940) é mais ou menos o modo como a reificação dos interlocutores tem relações diretas com a imagem estanque ou referencial do vaqueiro como parte de uma história, de um passado, de uma *tradição*.

desenvolvimento, e, de outro, os florestanos refletindo a respeito de sua própria *tradição*, cruzando-a por diversas vezes com o próprio discurso oficial. Dois lados que podem ser ilustrados brevemente nas imagens abaixo.

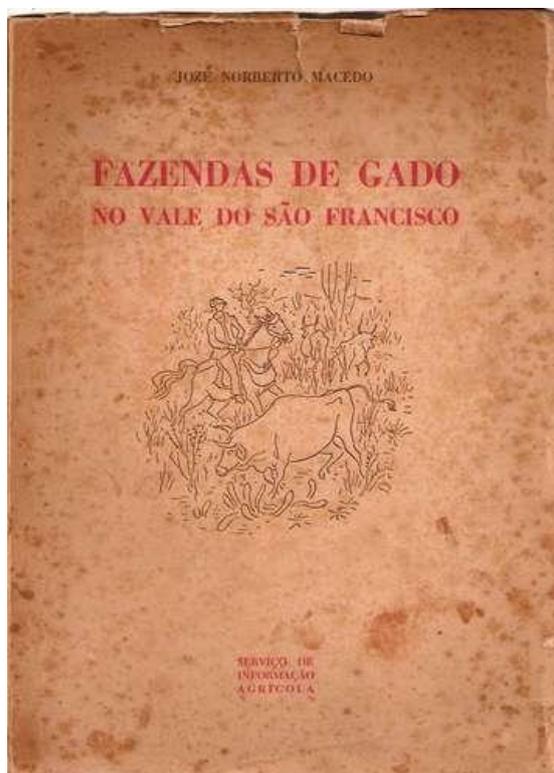


Imagem 12. Capa que demonstra a relação inextrincável do cavaleiro com o boi.

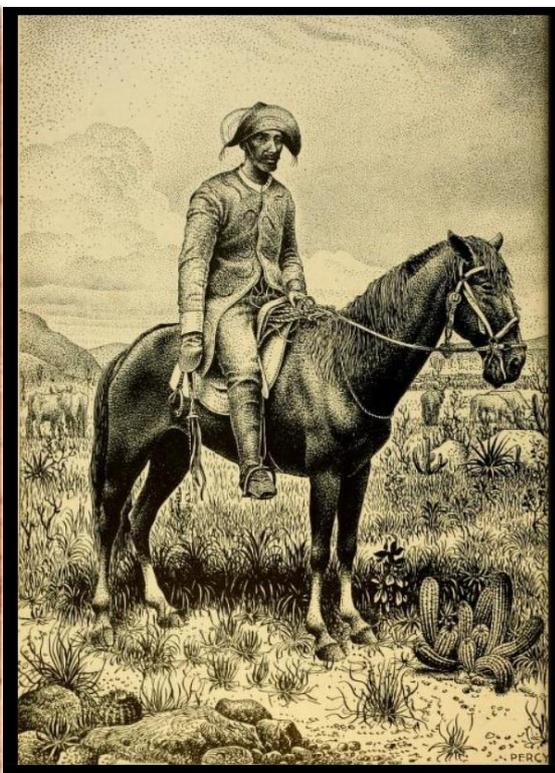


Imagem 13. Vaqueiro do artigo mostrado por Nilda Ferraz (cf. 1.1.2).

A imagem esquerda é a capa de um livro de José Norberto Macedo (1952) que, como o título mesmo já indica, fala das fazendas de gado no Vale do São Francisco. A outra, ao lado direito, é o vaqueiro contido no livro (IBGE, 1956) que Nilda Ferraz, como já demonstrei no capítulo I (mais especificamente na seção 1.1.2), utilizou para me asseverar que o homem ali representado era o *vaqueiro de verdade*. Na primeira imagem, é interessante notar que, ao tratar-se da pecuária nordestina (tema abrangente que envolve uma série de questões, personagens e contextos), a representação imediata para a capa seja exatamente a do cavaleiro que, na caatinga, *lida com o gado* – tal a importância desse recorte imagético para estancar a história de fazendas, boiadeiros e vaqueiros. Na imagem à direita, mais uma vez, é o próprio: o vaqueiro *tradicional, original e autêntico* que Nilda Ferraz concluiu ser um dos símbolos de sua *tradição*. Além disso, o elemento que, caso possível, eu deveria encontrar em Floresta em sua forma atual. E, quem sabe, fazer dele uma possibilidade analítica.

Ao falarem do passado ou do *tempo de antigamente*, era bastante comum os vaqueiros trazerem em suas narrativas uma série de valores históricos, econômicos e morais que definiam a *vida do vaqueiro* do passado como algo único, remetendo-se a um modo de vida do qual sentem *saudade*. Segundo diziam, dificilmente a *vida do vaqueiro* se realizaria hoje com a mesma glória de outrora. Suas lembranças, portanto, os tornavam tão saudosistas quanto o próprio folclorista Câmara Cascudo. Todavia, suas conclusões são distintas, e é aqui que o saber local se distingue do saber oficial.

O folclorista, por exemplo, em sua obra de 1956, *Tradições Populares da Pecuária Nordestina*, nos dá a ideia de que “apesar de tudo, a fazenda é o mundo fiel a seu passado”. Em contrapartida, alguns vaqueiros diziam ser o mundo da fazenda um contexto muito distinto do que já foi um dia. Assim, nas palavras do folclorista (que são as primeiras linhas da epígrafe que abre este capítulo), os sertanejos se renovam sendo fiéis à história, reproduzindo-a e mantendo-a intacta a despeito das transformações. Todavia, para os florestanos, o passado não mais se fideliza no presente, e o tempo pretérito em muitos momentos é o ponto de partida dos que irão avaliar quem é ou não vaqueiro, quem o foi de fato ou quem ainda o será. Vejamos os elementos que produzem essas formas de veridicção.

A visão do folclorista, como vimos, é cercada por um certo culturalismo exacerbado. Diferentemente dele, alguns autores sustentam a prerrogativa de que os costumes e os valores concernentes à lide pastoril não iriam sobreviver com o processo de modernização (Prado Jr., 2006 [1945]), por conta da introjeção sistematizada do capitalismo, da instauração de novas tecnologias produtivas, das divisas, dos cercamentos e dos limites dividindo os campos antes compartilhados etc. Mas essa forma de pensar desconsiderou por completo as atividades por meio das quais os vaqueiros se atualizam e resistem. E a modernização, portanto, resultaria na imediata perda do protagonismo do vaqueiro nordestino como sujeito econômico. Inclusive, certos prognósticos alegam que o vaqueiro desapareceria ou se tornaria recalcitrante e reproduzidor de seus velhos costumes e crenças, encerrado na esfera social retrógrada em que vive (Prado Junior, 2006 [1945]; Ribeiro, 1995; Mello, 2011).

É nesse sentido que a literatura apresenta os seus próprios limites, justamente porque sua iniciativa é a de congelar os coletivos, os indivíduos e as relações sociais em tipologias pretéritas, e, além disso, de enquadrá-los em modelos sem antes prestar a devida atenção ao que se atualiza, refaz-se e muitas vezes escapa aos próprios enquadramentos analíticos. Em síntese, o saber oficial relega ao passado a singularidade

histórica do vaqueiro e passa, simultaneamente a isso, a interpretar o presente como mera reprodução social (Mello, 2011). A esse respeito, apresentarei ainda algumas reflexões, com o intuito de avançar a proposta aqui pretendida: demonstrar a eficiência da verdade histórica do vaqueiro no “presente etnográfico” (Fabian, 2013 [1983]). Cabe observar que, quando comparo as perspectivas oficiais com as perspectivas locais, não tenho o intuito de assemelhá-las, mas de fazê-las dialogarem entre si. E, com isso, obter alguns rendimentos analíticos.

2.1.2. Como o vaqueiro deve ser e como ele realmente é

Dentre as várias generalizações da literatura, está a ideia de que sempre houve uma relação de confiança, de lealdade e de reciprocidade entre fazendeiro e vaqueiro (Cascudo, 1956: 27-28; Mello, 2011: 50). De um lado, o vaqueiro como o trabalhador estimado no qual o patrão deve confiar. De outro, o fazendeiro a quem o vaqueiro deveria respeitar, por lhe distribuir, como moeda de troca, prestígio político e parcela de seu rebanho. Nessa lógica, o fazendeiro foi sempre visto como o elemento dominante da relação. O que, nas palavras de Euclides da Cunha (1927 [1902]), tornou os vaqueiros sujeitos a uma “servidão inconsciente”. Por sua vez, é contrário a essa prerrogativa que o trabalho de Joana Medrado (2012), intitulado *Terra de Vaqueiros*, dedica-se com exclusividade à análise histórica das relações entre vaqueiros e fazendeiros (em seu caso, na comarca de Jeremoabo, sertão da Bahia), indo além da estagnação do vaqueiro como subserviente aos domínios políticos regionais. A autora parte da hipótese de que mais do que lealdade, confiança e dominação, os vaqueiros detinham os seus próprios meios de resistência, de manutenção e de recriação do “prestígio” e de sua “cultura política” (2012: 36). Em geral, a autora demonstra que, a partir do significado do vaqueiro como figura leal e obediente, a literatura clássica sempre lhe rogou uma “imagem positiva”, romântica e saudosista (idem, 126-127).

Por meio das inúmeras qualidades morais concentradas em uma única figura, minha amiga Nilda Ferraz, por exemplo, referenciava os *autênticos* e *originais* vaqueiros do passado como os reais sujeitos de sua *tradição*. Portanto, também em Floresta aparece essa “imagem positiva associada ao vaqueiro”, só que servindo de base para alguns moradores falarem não só de sua *tradição*, mas das diferenças dos vaqueiros entre si. Nomeando-os às vezes como *personagem* e dando-lhes certa positividade histórica, os meus interlocutores(as) extraíam reflexões e asserções sobre quem era ou não vaqueiro à

medida que cristalizavam, como simbólico e representativo, os sujeitos do passado. Imagem pungente em suas memórias ao se lembrarem do tempo infância ou, então, da época em que existia muito *gado brabo* nas fazendas de familiares e conhecidos.

Alguns amigos e amigas sertanejas notaram que a imagem histórica do vaqueiro serve para pensar a posição do outro e refletir sobre si mesmos e o próprio passado. Inclusive, para pensar a história local (a de Floresta e a de suas famílias) e o Estado-nação (na forma de *tradição* e de *cultura*), criar certas virtudes a respeito da singularidade de seus costumes (enquanto *sertanejos* ou *vaqueiros de verdade*) e conferir positividade a determinados valores e *personagens* históricos (o vaqueiro simbólico como o antigo *homem do campo*, sujeito *corajoso*, *honrado* e *leal*). Nesse sentido, a autenticidade formulada pelos interlocutores(as) investe na ideia de que o vaqueiro seria um trabalhador rural ao qual se direcionavam diversas qualidades que, embora fossem cristalizadas pela retórica da *tradição*, também ganhavam notoriedade no que se referia ao que há de mais contemporâneo. Por exemplo, ao sentimento de liberdade e às relações com os animais, ainda bastante presentes no contexto pesquisado – algo que detalharei na seção 2.1.4.

É a singularidade do vaqueiro que *lida com o gado brabo* (que imediatamente remete ao seu desbravamento e à sua liberdade de ação pelos *campos* indivisos) o elemento que o conecta diretamente ao passado, à *tradição* e, portanto, à verdade histórica. Nesse contexto, o vaqueiro é sempre o sujeito que tem *coragem* e agilidade para capturar uma *rês bravia* no *campo*. Atitude que, hoje, é uma das que mais diferencia os vaqueiros de toda a sorte de pessoas que se dizem vaqueiros mas nunca cumpriram as funções um dia *necessárias*. Todavia, para além dessas funções, o gosto pelo passado formula o que é o vaqueiro hoje e o que exatamente ele não é mais. E a ideia de um vaqueiro simbólico (que busquei construir com a ajuda da literatura) serve, no mínimo, de medida avaliativa e de matriz purificadora que, a partir de um gradiente qualificativo e conceitual, faz os florestanos botarem em níveis distintos de importância outros tipos de vaqueiros que não propriamente o verdadeiro que a *tradição* os ajuda a definir.

Assim, é possível defender nesta etnografia a ideia de que, tanto para a literatura quanto para os sertanejos, ao vaqueiro é possível investir certas qualidades, reflexões, temporalidades e características que o torna não só uma equivocidade (por permitir diversos sentidos, ser visto de diversos ângulos e de muitos lugares no tempo), mas também uma singularidade histórica (no sentido de que, embora se possa vê-lo sob diversas formas, o verdadeiro é sempre o *homem do campo* que um dia exerceu funções e teceu sentimentos referentes a outra temporalidade). O vaqueiro simbólico da história

nacional, ligado ao que convencionei chamar aqui de verdade histórica, é, portanto, *sui generis*, e a sua autenticidade resulta das “estratégias de essencialização” (Herzfeld, 2005 [1997]) que meus amigos e as amigas sertanejas conduziam por meio de sua “poética social”. Um método de análise, segundo o autor, das contradições sociais e de seus efeitos subsequentes diante da formalização estatal que, como um equalizador das variabilidades repercutidas no seio da “intimidade cultural”, volta-se sempre à construção de “essencialismos” e de verdades na vida cotidiana (idem, 54).

Demonstrar que em nada pode ser contrariada a autenticidade do vaqueiro é justamente fazer do *vaqueiro de verdade* aquele que, no passado, foi o tipo de *homem do campo* que, no presente, é o referencial de como o vaqueiro deve ser e de como ele realmente é. Por isso, a literatura e o pensamento local parecem compartilhar entre si, cada um à sua maneira, da noção de um vaqueiro simbólico e representativo que a própria história nacional ajudou a construir. Vivo na memória local, porém empiricamente raro. Mas é a sua raridade e a sua singularidade que fazem com que as atuais “formas de expressão” e “formas de conteúdo” (Deleuze e Guattari, 2007 [1980]: 80) de *ser vaqueiro* sejam ainda mais valorizadas no presente. Pois os vaqueiros que se distanciam da verdade histórica se tornam uma cópia do *vaqueiro original*, um dilema, uma emulação ou, então, uma posição inversa do *vaqueiro de verdade*.

Dessa forma, embora as reflexões da literatura estejam contornadas de generalizações e de impressões, às vezes de cunho naturalista e culturalista (Barroso, 1930 [1912]; Cascudo, 1956; Mello, 2011), foram elas próprias que notaram a prevalência dos vaqueiros como sujeitos históricos únicos, disputando entre si a posição de *ser vaqueiro* e buscando ascensão e prestígio sociais. É nesse sentido que, para Medrado (2012), o vaqueiro foi uma espécie de “bilíngue” que transitava por diversos meios e situações. Tecendo árduas críticas às perspectivas clássicas que caricaturaram o vaqueiro nordestino como incondicionalmente “leal” e “fiel” ao dono da fazenda, a autora notou que, mais do que reprodutor de valores e de costumes (e obediente a uma totalidade social), os vaqueiros no seio de suas relações com chefes e terceiros buscavam a todo instante obter prestígio e flexibilizar a sua própria posição.

Um dos principais traços a distingui-lo, tanto no seio da classe dominante quanto entre os trabalhadores em geral, era a capacidade que ele demonstrava de transitar livremente entre o mundo do dono da fazenda e aquele dos trabalhadores, tornando-se “bilíngue” experiente na arte de decodificar normas de comportamento por vezes opostas. Por isso mesmo, o vaqueiro-administrador atuava como porta-voz dos

interesses de um ou de outro grupo. No entanto, essa condição de “bilíngue”, longe de amortecer o conflito entre as classes, como o termo pode sugerir, fazia do vaqueiro alguém que tinha mais elasticidade e noção do funcionamento social e que podia aproveitar as frestas de comunicação em proveito próprio (idem, 127-128)

Desse ponto de vista, os vaqueiros foram uma massa de trabalhadores da qual eles próprios buscavam destaque, não só porque lhes delegavam poder político, mas porque exerciam funções variadas e circulavam por diversos meios, podendo inclusive se tornar um “vaqueiro-administrador”. Ao analisar processos civis e criminais da comarca de Jeremoabo, entre o período de 1880 a 1900, a historiadora se deparou com várias categorias de vaqueiro: “vaqueiro-administrador”, “vaqueiro-procurador”, “vaqueiro-inspetor de quarteirão” e “vaqueiro-guarda de tropa” (2012: 90-91). Percebe-se, então, que a autora também se descobriu às vezes na dificuldade de unificar o vaqueiro em uma única categoria.

Em parte, se o vaqueiro é passível de generalizações (sob a forma de vaqueiro simbólico, por exemplo – como bem o fizeram a literatura clássica e alguns interlocutores), neste caso etnográfico é impossível concentrar em uma única definição e imagem todas as características, valores e atributos que me foram dadas na forma de equivocidade (no sentido de o vaqueiro ser o oposto de uma categoria unívoca – como já tratei de explicitar aqui), de tal forma que a própria cristalização da literatura e de alguns interlocutores a respeito das virtudes de *ser vaqueiro* só é funcional se a tomarmos como uma dentre várias outras formas de se pensar a categoria analítica. Vejamos o que de generalizador ainda existe no cruzamento entre literatura e saber local, agora com o propósito de analisar as perspectivas a respeito da mutualidade entre vaqueiros e bois.

2.1.3. Do gado brabo ao vaqueiro de verdade

Como vimos, em face de seu protagonismo econômico, histórico e político, a literatura notou que o vaqueiro é o reflexo da sociedade sertaneja. No entanto, de modo mais específico, ela assim o interpretou como um “mito de origem” associado à “inegável [...] vitalidade histórica” que, segundo Medrado (2012), “contribuiu muito para a propagação de uma imagem positiva associada ao vaqueiro” (2012: 127). Um mito de origem formulado pelas táticas do saber oficial que concentram nele quase toda a totalidade da cultura pastoril. Mas suas táticas fizeram também o processo inverso. Viu na pastorícia o surgimento da própria singularidade humana, como se na figura do

vaqueiro estivessem refletidas de uma só vez várias das virtudes do homem sertanejo. Para Darcy Ribeiro (1995), em *O povo brasileiro*, a economia pastoril, por exemplo,

conformou também um tipo particular de população com uma subcultura própria, a sertaneja, marcada por sua especialização ao pastoreio, por sua dispersão espacial e por traços característicos identificáveis no modo de vida na organização da família, na estruturação do poder, na vestimenta típica, nos folguedos estacionais, na dieta, na culinária, na visão de mundo e numa religiosidade propensa ao messianismo (1995: 338)

É nesse sentido que os meus amigos(as) sertanejos(as) me disseram algo parecido. Exceto quanto ao descuido do autor pelo uso do termo “subcultura”, o que eles e elas me disseram de parecido com as conclusões de Darcy Ribeiro é que os vaqueiros e a economia pastoril foram a gênese de uma formação histórica. Mais do que isso, vaqueiros e bois constituíram conjuntamente uma única e só realidade. Pois foram os vaqueiros que, ao longo do tempo, aprenderam e aprimoraram a função de *laborar* com o gado, estabeleceram com o animal uma relação específica e, a partir disso, fundaram um modo de vida particular, o da pastorícia. Engajando-se em seu trabalho e evoluindo com ele, os vaqueiros investiam suas energias em certa modulação ecológica (*antigamente* caracterizada pelo uso comum das terras e pela natureza bravia do animal bovino) e superavam, de diversas formas, a obrigação com o patrão e os costumes básicos.

Como já demonstrado no capítulo I (cf. 1.1.2), para o vaqueiro Antônio Balbino:

Os vaqueiros de antigamente eram uns homi bruto, um índio, um caboclo brabo, não sabe? Eles só aprenderam aquilo que aprenderam a fazer. Mas só aprenderam aquilo. O vaqueiro não sabia de nada, não tinha estudo de nada. Tinha deles que não sabia nem assinar a primeira letra do nome. Mas com a inteligência que Deus deu a ele, ele aprendeu tudo: pegar o boi, amarrar, seguir, tanger o boi bem direitinho, colocar no curral, dar de comer ao boi manso. Ele aprendeu tudo com aquilo que Deus lhe deu, pois ele não teve quem ensinasse a ele, o homi bruto.

É importante observar nessa fala que, além da manifestação bruta do animal bovino, o vaqueiro em sua origem também foi *bruto*, um *homi bruto*. Vale notar que *brabo* e *bruto*, neste caso, aparecem como sinônimos um do outro. Frequentemente, o termo *brabo* se refere ao animal bravio, pouco ou nada domesticado, feroz, selvagem, portanto, *bruto*. Caso diferente do *gado manso*, ao qual se investe outros afetos e práticas, como o *carinho*. Os bois e vacas tidos como *mansos* são seres plenamente domesticados. Já o *gado brabo* é sempre aquele que se *caça* (no sentido de capturá-lo e descobri-lo em meio à caatinga)

ou que se apropria para demarcá-lo com *ferro* e *senal*, e, assim, dizer que é propriedade de alguém, que pertence a uma localidade, a uma fazenda, com o intuito de que os outros não o roubem³⁵. Desde já, vale notar também que, para destacar a ferocidade de um boi ou de uma vaca, poucas vezes se utiliza o termo *brabo*. Diz-se com mais especificidade que a rês é *valente*, qualidade de animais que, além de *bruto* ou *brabo* (porque *criado solto* e, portanto, *bicho que nunca via gente*), enfrentam o vaqueiro, causam desafios e exigem dele a *coragem*. São animais que não apenas fogem, mas brigam e lutam contra os humanos. Questões que, por sua vez, estarão melhor desenvolvidas no capítulo III, onde tratarei de analisar as *histórias de vaqueiro* (cf. 3.1) e as *pegas de boi* (cf. 3.2).

Ora, na percepção de Antônio, não só o gado era *bruto*, como o próprio vaqueiro também o era. A partir de seu esforço mnemônico, percebe-se que de um mito de origem surgem outras caracterizações da categoria *ser vaqueiro*, agora em sua instância máxima de passado, diretamente conectada a um ponto indeterminado no tempo, o mais longínquo possível. Uma espécie de exegese que, segundo Benjamin (1985 [1936]), “não se preocupa com o encadeamento exato de fatos determinados, mas com a maneira de sua inserção no fluxo insondável das coisas” (idem, 209). Neste caso, trata-se de um recorte temporal abstrato, capaz de indicar que boi e homem estiveram sempre lado a lado. No limite, igualáveis em termos de brutalidade e braveza, fazendo com que a autenticidade do vaqueiro seja o resultado imediato de sua natureza primeira, e que a singularidade histórica da relação entre vaqueiro e boi só é uma verdade última (estagnada na imagem do *vaqueiro de verdade*) porque, talvez – agora emprestando aqui as palavras de Soares –, no sistema da pecuária nordestina, “era o gado que criava o homem ao invés do homem criar o gado” (1968: 38). Contudo, pretendo avançar essa conclusão do autor.

Na fala de Antônio, vaqueiro e boi se criaram um a partir do outro, mutuamente. Assim, os vaqueiros em sua origem já eram diferentes de si mesmos. Eles se transformaram em outra coisa a partir do que puderam aprender com os animais. É dessa outra coisa em que se transformaram que os de hoje se espelham e são julgados, porque

³⁵ Ao ato de inscrever nas orelhas dos animais (caprinos, ovinos e bovinos) o *senal* de seu proprietário (na orelha direita) e o sinal da propriedade (na orelha esquerda), este último chamado de *mourão*, dá-se o nome de *assinar*. *Ferrar*, por sua vez, é demarcar com *ferro* o símbolo da propriedade e do proprietário no corpo da rês, às vezes também no gado equino. No lombo direito de um boi ou de uma vaca, queima-se o *ferro* que denomina a pessoa do proprietário, normalmente com as iniciais do nome, e, no lombo esquerdo, queima-se o *ferro* que constitui o *carimbo* de sua propriedade, geralmente um símbolo indicador do nome da fazenda. Sobre a importância dos *sinais* e *ferros* na vida rural sertaneja: cf. Barroso (1930 [1912]:185-191) e Medrado (2012: 95); sobre *sinais* em *criações* de bode no sertão de Pernambuco: cf. Vasques (2016); sobre *sinais* e *ferros* também na mesma região no que tange à questão da família e do parentesco: cf. Marques (2002: 142; 268) e Villela (2004: 224-225).

dela se aproximam e ao mesmo tempo se diferenciam. Em sua instância máxima de passado, os vaqueiros deixaram de ser o que eram para se tornar outra coisa, que hoje corrobora justamente na seleção de alguns poucos *vaqueiros*, *vaqueiro mesmos*. Segundo os mais velhos, os de hoje não valorizam a mesma perspectiva do passado, porque não sabem como era viver no tempo em que “o bicho era bruto e não via gente”. Assim, na concepção genealógica de que boi e vaqueiro estão engajados desde os primórdios, pode-se ir a favor de uma mitologia tanto do *boi brabo* quanto do *homi bruto*, de uma verdade histórica flexionada pela singularização de um encontro interespecífico.

Por conta das análises anteriores, resta ainda uma outra questão até agora não debatida: afinal de contas, o que movia os vaqueiros para além da *necessidade* e da honradez, ao adotarem um tipo de vida ligado, do ponto de vista de alguns florestanos, à *loucura*, ou melhor, às mais variadas tarefas vistas como *coisas de doido*? Isto é, se as atividades do vaqueiro não se resumem somente em correr atrás de uma rês *valente* e perigosa, por que é esta última a que mais diferencia, qualifica e dá maior *prestígio*?

2.1.4. Saudade e liberdade

Do recorte imagético em que o vaqueiro é levado pela destreza de seu cavalo, ambos atrás de um boi, meus interlocutores – muitos deles *vaqueiros de verdade* – apelaram para o sentido sentimental de suas atividades. Em síntese, remetiam-se à liberdade e à *paixão* de desbravar os *campos* atrás de uma rês (ato nesta etnografia nomeado de *campear*). Mas outros sentimentos vão além disso. Na verdade, como o vaqueiro é também um cavaleiro, valoriza-se a figura de um *companheiro* (outro vaqueiro com o qual divide a empreitada) e de um *bom cavalo* (também *companheiro*). Assim, os vaqueiros ao mesmo tempo em que reificam os *campos* e as corridas, dizem que o ato de *campear* não se encerra na imaginada liberdade, uma vez compromissados com as atividades em *currais* e *mangas*, espaços cercados onde se domina o gado resgatado para abatê-lo, para torná-lo gado leiteiro ou para nele botar um *chocalho* (objeto que se pendura no pescoço do animal para melhor localizá-lo territorialmente). Atividades que, somadas ao ato de *campear*, formam a atuação do vaqueiro na *lida da fazenda*. A esse respeito, seguem algumas linhas.

Atividades que dizem respeito aos *campos* e aos cercados, diretamente em relação com os animais, são chamadas de *manejo*. Elas são referenciadas não só na *lida do gado* (outro contexto da *lida da fazenda*), mas também na relação com as *criações* de bode, por

exemplo. Assim, as tarefas nos *campos* e nos cercados podem ser realizadas por um único vaqueiro. Isto é, o mesmo pode *campear* atrás de um boi ou de um rebanho de bode, como também pode *manejar* um rebanho de qualquer espécie em qualquer lugar, sejam *currais*, *chiqueiros* ou *mangas*. Contudo, é no contexto do *campear* que se dá o desejo máximo do *vaqueiro de verdade* pela *vida no campo*. É nesse contexto que ocorrem as investidas sobre o *gado brabo*. É com ele que a *fama* ou a habilidade de um vaqueiro é despertada. É nesse contexto, portanto, que se dá a verdade histórica.

Inúmeras são as tarefas executadas pelos vaqueiros. Muitos são os sentimentos. Eles criam ao longo do tempo uma espécie de *paixão* pela *vida no campo*. Sentimentos como *paixão* e *amor* resultam às vezes na *saudade* que os fazem retornar à *lida*. No sertão de Pernambuco, o trabalho de Vasques (2016), por exemplo, percebeu, para o caso de *criadores* de bode no modo de *criação na solta*, uma relação entre trabalho e lazer. Em termos nativos, entre “*laboro*” e “*entrestimento*” (idem, 37). Segundo a autora, é somente a partir dessa conexão entre trabalho/*laboro* e seu exato oposto, lazer/*entrestimento*, que a uma certa noção de labuta entre os *criadores* pode ser apreendida etnograficamente. Mas trabalho e lazer, vai dizer Vasques (2016), não são o efeito de uma atividade compensatória, como se poderia pensar a partir dos sentidos clássicos da noção de trabalho. Para ela, “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” (idem, 41).

Portanto, na região onde fizemos pesquisa de campo, trabalho e lazer são faces opostas e complementares. Para além dos compromissos, das responsabilidades e das compensações, existem também noções como *tradição*, *amor*, *paixão*, *zelo*. Uma série de sentimentos que guiam e atualizam a memória, assim como o seu modo de “saber criar” (Vasques, 2016). Um modo de vida do qual poucos desistem e que, no caso desta etnografia, faz do desejo pelo boi o elemento central de conexão do vaqueiro com a verdade. Isto é, a sua manifestação no *campear* ou no *manejo* só acontece quando atravessada por uma série de sentimentos – como a *loucura* e a *coragem*, o *amor*, a *paixão* e a *saudade* – resultantes do ato correr na caatinga. Assim, a *lida da fazenda* é um conjunto de elementos que, somados os sentimentos, os *manejos* domésticos e os *manejos* do *campear*, formam uma realidade maior: o *laboro*. Este é o nome que se dá a uma totalidade de serviços e práticas da qual se destaca outro referencial mais específico, o *manejo*. Basicamente, as relações com os animais que ocorrem no *campo* e nos cercados.

A *lida*, por fim, é o contexto no qual se vive. É o modo de existência caracterizado pelo *laboro da vida no campo*.

Ora, é preciso bem definir as diferenças entre as atividades e os contextos de atuação dos vaqueiros. Pois o que comumente chamam de *lida da fazenda*, além de envolver as atividades de manutenção da propriedade (terras e rebanhos), é também, claramente, um modo de vida que integra outras existências (a *lida do gado* [relação direta com o gado bovino], a *vida no campo* [aglutinador do conjunto de afazeres e responsabilidades dos que vivem ou trabalham na área rural: *criadores*, vaqueiros e agricultores] e a *vida do vaqueiro* [modo de vida particular dos que *lidam com o gado brabo*]). Assim, tratando-se de *laboro* com o gado bovino, o nome que se dá aos exercícios e aos compromissos com esses animais é: *lida do gado*. A *lida da fazenda* e a *lida do gado*, portanto, caracterizam-se pelo *laboro*, se definido como um conjunto de afazeres que vão desde a manutenção de cercados e da vegetação até a relação com o Estado e a burocracia, desde a relação com funcionários e trabalhadores até as atividades concernentes ao *manejo* e às diversas relações que vaqueiros e *criadores* estabelecem estritamente com os animais, entre elas: *campear*, *rebanhar* e *tanger*, *assinar* e *ferrar*, alimentar, *zelar*, *apartar*, vender e abater.

É nesse sentido que Medrado (2012) posicionou o vaqueiro como uma categoria “bilíngue” (idem, 127-128). Em suma, compreendendo-o como um sujeito que mantém domínios, saberes e glórias desde o mundo dos trabalhadores até o seu convívio com os fazendeiros. Contudo, é no próprio contexto da *lida do gado* que outras coisas significativas aparecem, tais como a liberdade e a criatividade (2012: 182)³⁶. Seguindo a prerrogativa da autora, a conclusão é que a liberdade é construída não apenas pelo vaqueiro, mas pela sua relação com os animais. No limite, trata-se de uma liberdade relativa. O humano pode alcançar, na sua relação com o *gado brabo*, o seu *prestígio*, necessário para se destacar frente a terceiros. Mas isso só ocorre à medida que a liberdade da *rês* acaba quando capturada. Quando não, bois e vacas sempre continuarão *soltos* nos *campos*, enquanto o vaqueiro reinvestirá sobre eles as suas habilidades, os seus desejos e a sua *coragem*.

³⁶ Em Cascudo (1956) aparece uma noção de liberdade e de criatividade propriamente humana. Segundo o folclorista: “A criação nos campos indivisos, solta a gadaria nos plainos e tabuleiros sem fim, deu ao homem um sentimento de liberdade de ação, e a ausência de todo um sistema fiscalizador diretivo: feitores, mestres, apontadores do ciclo da cana-de-açúcar, o que era para o vaqueiro um convite à iniciativa e às forças vivas da imaginação e da inventiva pessoal” (idem, 07).

Assim, é da liberdade temporária de um boi que ocorre a singularização do *vaqueiro de verdade*. Mais ainda, é da natureza do animal bravio (e de sua liberdade) que se extrai a autenticidade humana do vaqueiro. Ligando animalidade e humanidade, alguns sertanejos tratavam de discutir algo único no passado: o *tempo de antigamente* quando o gado era *brabo e criado solto na caatinga*, sem cercados e sem entrecortes espaciais, em um regime espaço/temporal marcado pela *coragem* de homens que, diante da valentia de um boi, se destacavam de outros por meio do *conhecimento* e da *experiência* com os animais.

O que se pode observar nas reflexões temporais dos sertanejos é uma espécie de “nostalgia estrutural” que, semelhante aos gregos estudados por Herzfeld (2005 [1997]), só funciona por meio de métodos de essencialização da verdade, esta como medida exclusiva para todas as coisas presentes e que faz do passado um tempo moralmente mais confortável que o atual. A “nostalgia estrutural” de Michael Herzfeld é um conceito que o permitiu compreender, entre os aldeões de Glendi (nome fictício dado pelo antropólogo), na ilha de Creta, certos aspectos imutáveis, difíceis de serem transformados e que, além de tudo, resignificam “a convicção que cada época tem de que as coisas já não são o que eram” (2008 [1997]: 85). O que não muda é a própria percepção de que as coisas mudaram e, a despeito das transformações reais, o passado é sempre evidenciado como moralmente melhor. É o aspecto nostálgico das percepções morais que faz desse conceito algo que permite, no contexto sertanejo, analisar como alguns interlocutores refletem o *tempo de antigamente* em contraste com o presente, e por que positivam o primeiro em detrimento do segundo.

Dessa forma, os *vaqueiros mais velhos* sempre avaliarão a posição dos *vaqueiros mais novos* (geralmente *vaqueiros de festa*), e dificilmente os posicionarão como melhores ou mais *experientes*. Primeiro, aos *mais novos* não existe a mesma situação ecológica e moral que antes houvera aos *mais velhos*, condições que lhes possibilitava um engajamento prático específico. Segundo, para *ser vaqueiro de verdade* importa o tipo de animal com o qual se relaciona, válido tanto para o cavalo quanto para o boi. E, como vimos, além de propriamente vaqueiro, este é um cavaleiro, e os domínios que se têm com o cavalo ajudam-no a conquistar a posição de *bom vaqueiro*.

Mas o boi, diferentemente do cavalo, é o animal que ganhou nos últimos tempos uma nova natureza. Ele esteve um dia na condição de *bicho bruto*, *brabo*, *criado* distante, sozinho e à mercê de suas escolhas e vontades. Logo, se a própria natureza do boi não é mais a de *bicho bruto*, mas a de *gado manso*, criado *mais perto* e *mais preso*, dificilmente

eu encontraria *vaqueiros de verdade* como um dia foi possível encontrar. Mais ainda, seria raro que dentre os *mais novos* eu conhecesse alguém que fosse *vaqueiro, vaqueiro mesmo*, uma vez que, sem a natureza bravia dos animais, a posição de *ser vaqueiro* era, mais do que uma verdade, um dilema: algo a ser debatido, julgado e avaliado. Mas o que exatamente fizera com que a natureza do *gado brabo* se transformasse?

2.1.5. *Seca e cerca*

Um dos modificadores da qualidade do rebanho foram os cercados. Uma nova modulação ecológica repaginando os *campos* por onde transitavam homens e animais, capazes de modificar não só a natureza dos animais, mas também a dos humanos. No século XX, segundo Cascudo (1956),

Veio, decorrentemente, o cercado de arame, a cerca divisória, mudando ou dando à psicologia sertaneja outro matiz. Quando o vaqueiro conhecia os limites de sua jurisdição pelas divisas quase inexistentes, travessões que a caatinga cobria, lugares onde um pau-d'arco existira, agora deparava a fronteira fechada com aqueles fios eriçados e hostis. E as cancelas, as porteiras de passagem, multiplicaram-se. Antigamente, ia-se num livre galope, léguas e léguas, numa ilusão de terra comum, indominada e virgem de posse. O arame deu ao vaqueiro, pela primeira vez, a impressão dominante da posse alheia, a imagem do limite” (idem, 13).

Contudo, os cercados por si só não bastam. Outro fator transformativo é a *seca*. Neste caso, os meus interlocutores(as) falavam geralmente da *seca* contemporânea que afeta o sertão pernambucano há alguns anos. Juntos, cercados e estiagens foram capazes de transformar a *vida do vaqueiro* noutra coisa que não a verdadeira *vida no campo* e a natureza do rebanho em outra coisa que não a do *gado brabo*.

Vários foram os problemas apontados pelos vaqueiros em Floresta. Mas a *seca* e os cercados foram os dois elementos mais centrais de suas narrativas para justificar a dificuldade de reproduzir, manter, *zelar e criar* o rebanho. Nesse sentido, a mutualidade entre boi e homem sistematizada no passado parece ressurgir mais como falta do que presença, mais como nostalgia do que verdade empírica. E, por si só, a lembrança termina por valorizar ainda mais o *vaqueiro da lida*. Assim, os homens que na austeridade da *seca* atual lutam para manter seu rebanho vivo, dedicam-se à atividade de pegar o pouco de *gado brabo* existente e não se limitam em se dizer vaqueiro diante do outro, provam por si mesmos, pela sua história e pelo seu estilo de vida, que a sua posição de *ser vaqueiro* é resultado de suas relações no passado. De um dia ter estado no lugar certo e no tempo

certo. Na medida do possível, exercer as atividades que singularizam a *vida no campo* acaba, portanto, reforçando ainda mais a verdade histórica. Pois são esses homens que ao se dizerem vaqueiros dificilmente serão contrariados ou postos à prova publicamente. Dentro de uma série de elementos avaliativos mobilizados pelos florestanos, constata-se o seguinte: quando o vaqueiro exerce as atividades que devem ser exercidas e quando se diz ter vivido em um contexto que lhe atribui autenticidade (trabalhando com o gado na fazenda e/ou pegando *gado brabo no mato*), é justamente por meio da estabilização imagética do passado que a verdade do vaqueiro vem à tona e é com ela (isto é, com essa imagem mental) que os florestanos em geral qualificam alguém como *mais vaqueiro* do que outros. Portanto, viver e se dedicar na medida do possível à *vida no campo* não é apenas reproduzir um tipo de vida datado que ainda hoje resistiria às intempéries e às transformações sociais, tal como querem a literatura clássica (Casculo, 1956; Mello, 2011). Para o caso aqui analisado, trata-se, em contrapartida, de preservar não só um modo de vida, mas o próprio desejo de *ser vaqueiro*, de pensá-lo da forma como sempre foi e da forma como ainda é possível conduzi-lo.

A “nostalgia estrutural” de Herzfeld mais uma vez vem a calhar, porque mesmo diante das transformações ocorridas no sistema pastoril sertanejo, a essencialização de um tipo de vida que não se pode mais exercer – tal como um dia se fez – é o ponto de conexão do universo do vaqueiro com a verdade histórica. Isto é, as constantes inflexões retóricas que serviam para fixar uns e não outros na posição de vaqueiro, ou que serviam para diminuir a posição de uns em relação à de outros (a partir de um gradiente qualificativo e conceitual), trazem nesta análise a fórmula de uma nostalgia que, não por acaso, vem a ser um dos fios de ligação das pessoas com a verdade (Herzfeld, 2005 [1997]).

Especificar o que é *ser vaqueiro* é, portanto, medir o seu lugar e o do outro na autenticidade, na originalidade e na *tradição*. É estabilizar, por conta disso, um modo de vida que diversas vezes apareceu como o que eu deveria encontrar em sua forma mais pura e verdadeira. No entanto, não pude fazê-lo. Encontrá-lo (pelo menos da forma como me descreviam) levou-me de imediato a pessoas que viviam na cidade com outros empregos (que não o de vaqueiro) e vivendo de outras maneiras (que não a da *vida no campo*). Aspectos que, por incrível que pareçam, não os retiravam da posição de *ser vaqueiro de verdade* por morarem na cidade e por não mais exercerem a *profissão de vaqueiro*. Os *vaqueiros véios* atestavam o seu *prestígio* de verdadeiro vaqueiro

mostrando-me que a sua vida foi um dia muito distinta de tudo o que eu poderia viver em suas propriedades.

A oralidade e a memória como outras esferas de acontecimentos (em particular, as suas relações com o corpo e o *sofrimento*, que será o tema da seção 2.3.6 e também matéria de discussão do terceiro capítulo) são também capazes de centralizar a verdade histórica. Nalgumas ocasiões, a pessoa com quem se dialogava dificilmente seria contrariada de sua posição. Pois, sendo *de verdade*, seria muito improvável que alguém discordasse, dizendo: “Você não é vaqueiro!”.

Muitos deixaram de trabalhar no *campo* por conta da idade. São os vaqueiros velhos. Dentre eles, alguns ainda *laboram* e mantêm alguma relação com suas propriedades, mas constantemente refutam e problematizam a quase impossibilidade de se criar *boi brabo*. Por assim dizer, vários vaqueiros velhos eram pessimistas, e seus discursos faziam da *seca* o impedimento do produtor rural em ser autossuficiente. Ao mesmo tempo, submeter-se por completo ao modo de vida contemporâneo, à vida que hoje possibilita outras funções, atividades e sentimentos que não exatamente às atividades do *campo*, transforma a *vida do vaqueiro* em outra coisa que não à do passado. Mais uma prova de que os que ainda o fazem e idealizam o tempo de outrora são claramente os raros homens que centralizam em si uma realidade cuja particularidade está na forma como criaram os seus animais e como um dia foram *vaqueiros da lida*. Na posição de dizer aos outros a importância histórica de si mesmos, atestada pelas cicatrizes dos corpos e pelas *palavras*, muitos se tornavam imbatíveis. Apesar disso, caso se engradecessem demais, sobressaindo-se pela vaidade e causando desconforto alheio, alguns poderiam diretamente lhes dizer, ironizando-os: “Pois que quem diz se o vaqueiro é vaqueiro, mesmo, é o outro, não é o vaqueiro!”.

Então, o que está em jogo, de um modo geral, e disto resultou a minha hipótese para este capítulo, é que as incertezas se alguém é ou não vaqueiro residem na existência incerta do boi, nas imprecisões da estiagem e nos limites dos cercados. Assim, estiagens e cercados parecem ter acentuado as disputas entre os que se dizem vaqueiros (e não o são), os que se dizem vaqueiros (e realmente o são) e os que não sabem nos dizer muito bem quem os são de fato. Mais especificamente, parte das contradições locais parecem resultar das transformações do pastoreio que, conseqüentemente, modificaram em várias instâncias a *vida do vaqueiro* e do rebanho.

Em suma, o sistema de divisão de terras pelas cercas domesticou o animal, agora *mais perto e mais preso*. Por conta das estiagens, o gado deixou ser o objeto central de

investimento. Da perspectiva dos sertanejos, o boi vem perdendo o seu protagonismo, não só como resultado de uma configuração espacial, mas porque é inviável mantê-lo vivo nas *secas*. Logo, estes são os dois fatores que – um histórico e outro relativamente contemporâneo (por se tratar de uma *seca* datada a partir, mais ou menos, de 2010) – mudaram a natureza do animal (de *brabo* a *manso*), as suas dependências territoriais (de *solto* a *preso*) e as suas possibilidades de sobrevivência e de protagonismo econômico (nas *secas*, o gado não sobrevive como as *criações* de bode sobrevivem, por exemplo).

A realidade do *vaqueiro da lida* e do *campo* está desaparecendo para muitos como um modo de vida possível, e isto resulta na dificuldade de nos dizerem se existiria ainda uma região onde poderíamos, Amélia e eu, encontrá-los. É a própria modificação da natureza do animal que acaba por transformar a natureza da categoria *ser vaqueiro*. A cada perspectiva e a cada nova tonalidade, é possível ver de várias maneiras, de muitos lugares e ao lado de muitas pessoas, o que significa *ser vaqueiro* em Floresta. E é diante de muitas imprecisões e conflitos que defendo a ideia de que *ser vaqueiro* é uma equivocidade, não só por causa de seus múltiplos sentidos, mas porque os sentidos que lhes são dados não se estagnam ou podem ser contabilizados, categorizados, sistematizados ou hierarquizados como tipos sociológicos. Em vez disso, o que está em jogo na região onde fiz pesquisa de campo é uma aporia ou contradição que ultrapassa as próprias palavras e suas táticas classificatórias. É o fato de que, embora o boi ainda apareça centralizado no discurso, a realidade analisada por mim me permitiu ver pouco do que constantemente os interlocutores diziam ter existido no passado.

Assim, o tempo pretérito diferenciava o que se via no presente e, além disso, servia de medida analítica para definir quem era ou não o vaqueiro que se esperava ser dentro da própria diferenciação. Mais do que isso, servia para debater as situações sociais e ecológicas e os contextos de atuação de homens e animais que frequentemente apareciam ligados à verdade histórica. Por um lado, animais e humanos como objetos de avaliação do presente em que se vive. Por outro, objetos de veridicção do passado glorificado.

Se a história e o modo como a literatura tratou as transformações sociais do pastoreio importam nesta análise, elas só são importantes no limite de suas próprias descrições. Pois são os próprios vaqueiros que acabam por esgotar as problematizações do saber oficial ao demonstrarem a mim que continuam existindo com novas relações, reinventando-se e recriando um regime de *lida* que dizem ser distinto do que já fora um dia. Existir como vaqueiro e ao mesmo tempo se distinguir de seus contemporâneos

provam e atestam ao outro não o que eles próprios são, mas o que é o vaqueiro nordestino, o que ele significa e quais os diversos modos de caracterizá-lo.

Disto isto, para dar continuidade ao que problematizarei a partir de agora, eis a necessidade de evocar novas perguntas: se *ser vaqueiro* depende de *caatinga aberta* e de *boi brabo*, se tudo foi cercado, se *boi brabo* é raro ou inexistente e se as novas relações interespecíficas e ecológicas impedem a existência dessa figura da ecologia mental e sócio-política sertaneja, por que o vaqueiro – tão central para a história da ocupação europeia no território nacional e, de certa forma, para o comércio internacional do açúcar – ainda insiste em existir mesmo diante das muitas transformações? Se ele existe sob as novas formas interespecíficas e ambientais, como então ele se expressa? Se o cruzamento histórico entre homem-vaqueiro/animal-*gado brabo* aparece como nostalgia, por que ainda se busca a realização pessoal de *ser vaqueiro*? E por quais razões tenta-se fixar retoricamente quem é e quem não é genuinamente vaqueiro?

Longe de pensar que essa realidade pragmática seja um resíduo histórico ou cultural, resta problematizar o que faz dela uma posição altamente disputada não só no *laboro* e na *lida do gado* como também na posição dos que se dizem vaqueiros em contextos distintos (*vaquejadas* e missas, por exemplo), mesmo que isso os tornem objetos de julgamento e de veridicção dos que asseveram que uns e não outros são *vaqueiros, vaqueiros mesmo*. Nesse sentido, se *ser vaqueiro* hoje em dia não é somente estar em uma relação com o boi *brabo*, como a verdade do vaqueiro historicamente sustentada pela literatura, de um lado, e, do outro, pela “nostalgia estrutural” sertaneja, poderia ser reformulada a partir daqueles que, no presente, são vaqueiros em outros campos de atuação?

Se muitos tiveram a clareza de definir o que significa *ser vaqueiro* se baseando, por exemplo, em livros e em fundamentos teóricos sobre a *cultura* sertaneja, outros, no entanto (por sua vez, os *vaqueiros da lida*), demonstraram o que significa *ser vaqueiro* com base no que é hoje possível investir e reelaborar na *lida da fazenda*. Dessa forma, tem-se o seguinte quadro geral. Uns levaram-me à compreensão do que é o vaqueiro da perspectiva da *tradição*. Outros, os próprios vaqueiros, demonstraram-me o que a literatura e alguns interlocutores não foram capazes de explicar: o que significa *ser vaqueiro* no tempo presente, o que são e fazem contemporaneamente e, mais ainda, por que o vaqueiro não desapareceu embora já se tenha suposto o seu fim há bastante tempo (Prado Jr. 2006 [1945]).

Neste instante, os meus dados etnográficos parecem descentralizar o vaqueiro como símbolo de uma *tradição*. Até agora, isso foi apenas um primeiro acesso à problematização das questões que me foram suscitadas no início. A seguir, veremos que é no cerne das relações entre diferentes formas de vaqueiro que podemos perceber a confluência de outras perspectivas, vivendo juntas e caracterizando os vaqueiros não só como um elemento histórico, mas também como sujeitos contemporâneos em pleno devir. Logo, pensar em tradição *versus* resistência (Wolf, 1955; Redfield, 1967) ou, então, só utilizar um e/ou outro ponto de vista (o da literatura e/ou o do nativo), dentre vários outros em jogo, seria um completo erro analítico-metodológico, porque se olharmos bem para as práticas efetivadas pelos vaqueiros, verificaremos que mesmo diante da falta de gado e sob os domínios da *seca*, muitos ainda se dispõem em exercer sua *profissão*, reformulando parcialmente a *vida no campo*.

2.2. Matizes da *lida* e do *manejo*

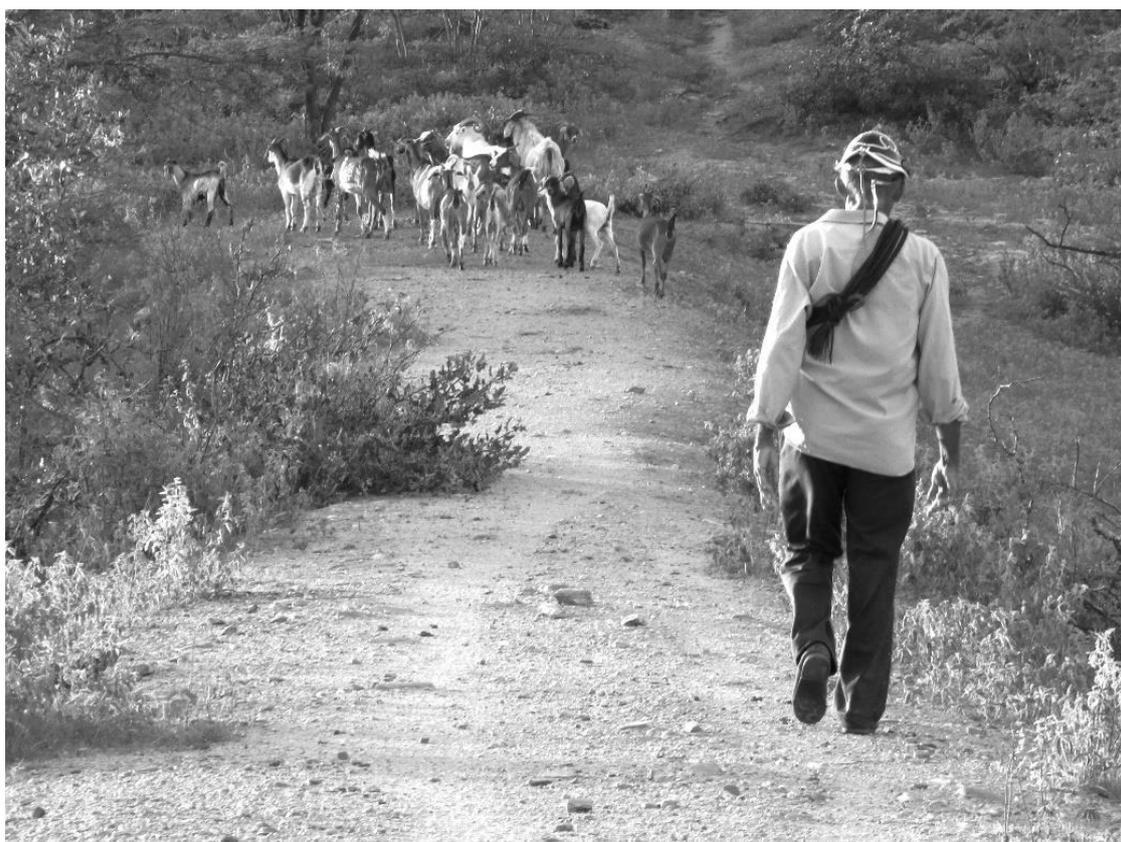


Imagem 14. Luiz Cordeiro – *lida* e *manejo* na Fazenda Macambira.

Decidido a substituir a fixação pela mobilidade, isto é, deixar de lado como recorte empírico uma única região ou fazenda, uma vez motivado pela plasticidade e

variabilidade da categoria em questão, passei então a circular por vários lugares e ir ao encontro de várias pessoas, no *mato* e na *rua*, durante os meus três meses e meio em Floresta. Eu estava, na verdade, aberto a seguir por diversas direções e a atender, em grande medida, aos anseios de meus amigos e amigas que, às vezes com certa dúvida, às vezes completamente convictos(as), me indicavam algum vaqueiro, uma localidade, uma propriedade. Dessa maneira, eis que Amélia, para me ajudar a sistematizar o meu tempo em campo e torná-lo mais produtor, propôs que elaborássemos um calendário no qual pudéssemos dividir os meus dias de pesquisa, a fim de hospedar-me temporariamente nas *moradas* de conhecidos seus. Nesse processo, ela sugeriu vários nomes e falou de regiões, caatingas, histórias e famílias. Mas, dentre tudo, acabou destacando alguém que talvez poderia ser, naquele momento, a porta de entrada para a *vida no campo*.

Embora não fosse atualmente um *vaqueiro de gado*, seu amigo Luiz Cordeiro era conhecido em Floresta como um admirável *criador* e *vaqueiro de bode*. Filho de vaqueiro, Luiz herdou de sua família o *conhecimento*, a *experiência* e, conseqüentemente, o *prestígio* de seus ascendentes que, tais como ele, foram *homens do campo*. Há tempos, Luiz vem deixando de lado o *criatório* de gado para se dedicar com mais exclusividade à venda e à *criação* de caprinos e ovinos: investidas e redirecionamentos que se justificam pelas condições de *seca*. Estiagem extensa e intensa, por assim dizer, sob a qual o gado bovino não resiste tal como suportam bodes e cabras nas mesmas condições. Um dos motivos, portanto, pelos quais o gado bovino vem sendo substituído ou temporariamente desinvestido a favor do gado caprino.

É sabido que, na literatura, o bode quase sempre foi o animal que esteve à margem das discussões da economia pastoril nordestina, justamente por causa da centralidade do boi na pecuária e na *vida do vaqueiro*. O protagonismo de bois e vaqueiros fizeram do bode e de seus *criadores* um objeto analítico minoritário, muito pouco investigado – segundo a recente dissertação de Vasques (2016), talvez a única etnografia que trata do tema. Assim, as novas investidas e a centralidade do bode, trazem agora outra concepção de vaqueiro, por sua vez distinta da visão perpetuada por muitos interlocutores e pela literatura oficial. É diante disso que proponho analisar a perspectiva de quem me dera outras interpretações da contemporaneidade da *vida no campo*.

Na concepção de Luiz, as *vaquejadas*, as celebrações religiosas e a positividade do passado entre homens e bois não são os únicos meios de produzir *prestígio*, de se compreender o que faz e o que é o vaqueiro nordestino. Na sua visão, é possível *ser vaqueiro* nos dias de hoje contornando os problemas impostos pelo presente, agindo de

forma diferente (munido de *criatividade: campeando de moto*, por exemplo), dando centralidade a outros animais (aos bodes, ao invés do gado) e fazendo dos cercados (ao contrário de um problema) uma solução, uma ferramenta de trabalho. Será então a essas diferenças reveladas pelo seu ponto de vista que me dedicarei a seguir, para compreender a singularidade de Luiz em relação à vida de muitos outros vaqueiros florestanos.

2.2.1. Vaqueiro-professor

Além de *criador* e vaqueiro, Luiz é professor. A sua condição de docente lhe confere, na visão de alguns, mais *conhecimento* e mais *criatividade*, justamente por saber conjugar as duas profissões ao mesmo tempo e, assim, se destacar, a partir disso, como produtor rural. Além do mais, ser proprietário de uma porção relevante de terra lhe confere ainda mais *prestígio*, de modo um tanto quanto excepcional, como interpretou a seu respeito Nilda Ferraz. Ela, por exemplo, concordou que Luiz seria um ótimo contato e o caracterizou como uma *exceção* por ser um *vaqueiro diferenciado*, sobretudo na posição de professor e proprietário de suas próprias terras. Características que o distinguiam da *realidade do vaqueiro* que, sustentada por Nilda, era composta por *sujeitos humildes, pobres e sem estudo*: “Tudo que existe em maior quantidade é considerado normal, certo? E o que tem em menor quantidade é anormal, não é? Pois então Luiz Cordeiro é uma exceção: é um vaqueiro com curso superior!”.

Mesmo se distinguindo do *homem do campo tradicional e autêntico*, como minha amiga gostava de dizer, ela mesma demonstrou ser relevante a excepcionalidade de Luiz, se comparada ao modo de vida *original* a partir do qual estavam baseadas as suas representações em torno de uma imagem pretérita – por vezes vinculada ao tempo de sua infância, por vezes implícitas em suas atuais percepções acerca do passado. Porém, longe de sugerir nesta análise que Nilda oferecera uma noção distorcida, caso pensássemos que ela o teria desqualificado quando o distinguiu do *vaqueiro original* ou, então, que suas reflexões fossem apenas uma vertigem ou dúvida temporária, é necessário perceber que a sua sensibilidade analítica demonstra como, de fato, Luiz era uma *exceção*. Não só da perspectiva dela, como também de sua própria.

Aposentado atualmente da profissão de docente (tendo sido professor de matemática em algumas escolas públicas de Floresta), Luiz agora dedica grande parte do tempo à sua propriedade, a Fazenda Macambira. Localizada na região do Riacho do Navio, a propriedade não fica longe de sua *morada* na cidade. Uma casa localizada na

antiga Rua dos Tamarindos, onde reside com sua esposa e seus quatro filhos (todos estudantes de direito). Até ela, Amélia e eu fomos um dia para fazer-lhes uma visita, também para propor que Luiz, se pudesse, me levasse à sua fazenda e, quem sabe, ao conhecimento de alguns vaqueiros que vivessem no tipo de *lida* que eu gostaria ou fora inspirado a conhecer. Na casa de Luiz, minha amiga Amélia de imediato me chamou a atenção, em primeiro lugar, para o quadro que, pendurado na sala (podendo ser visto do lado fora, através da janela), representava um vaqueiro derrubando um boi com a ajuda de seu *estimado* cachorro e de seu cavalo. Uma eloquente imagem se considerarmos as reflexões que fazem os florestanos a respeito do *vaqueiro de verdade* na posição de *homem do campo* que se caracteriza, sobretudo, pela *lida do gado* – portanto, ao tipo de *lida* que eu mesmo buscava encontrar.



Imagem 15. Quadro na sala de Luiz. Agenciamento histórico entre vaqueiro, cavalo, boi, cachorro e caatinga.

Desde o início de minha estadia, Amélia sugeria que, com o professor, talvez pudéssemos conhecer vaqueiros que, diferentemente dele, se dedicassem diariamente a isso. Ou que talvez pudéssemos encontrar os que tivessem *histórias pra contar*. É o caso dos *vaqueiros véios*. Hábeis em contar histórias de *pegas de boi* e de arriscadas *carreiras pelo mato*. Naquele momento, já sabíamos, Amélia e eu, da importância das histórias na

constituição do *prestígio* e na veridicção de um *afamado e experiente vaqueiro*. Portanto, por intermédio de Luiz imaginávamos ser possível ir ao encontro dos que o fossem *de verdade*. Mesmo porque, imaginávamos, em contrapartida, que ele próprio não o fosse, ou melhor, que não fosse *tão vaqueiro assim*.

Mas ele não se apresentou, de forma alguma, como um vaqueiro menos verdadeiro ou *menos vaqueiro* do que qualquer outro, apenas por ser conhecido como *vaqueiro de bode*. Embora o *vaqueiro de gado* se distinga deste último, ser de um tipo e não de outro, ou se dizer publicamente um e não outro, por conta das diferenças práticas e técnicas e dos *conhecimentos* aplicados na relação com o *gado brabo*, não era uma diferença que posicionava Luiz de maneira desprestigiada. Em vez disso, ele afirmou que a sua vida era, de fato, a *vida do vaqueiro*. Não é à toa que, tempos depois (precisamente quando caminhávamos em sua fazenda), poucas não foram as vezes que reiterou de formas distintas uma mesma percepção:

A vida de vaqueiro é essa aqui, Renan. Isso que eu tô fazendo, tá vendo? Isso tudo que é a vida do vaqueiro! As pessoas acham que o vaqueiro é aquele com terno de couro. Pensam logo naquele vaqueiro encourado. Não, vaqueiro é aquele que cuida do rebanho, como eu cuido. Esse é o vaqueiro: o vaqueiro da lida e do manejo. Agora, o vaqueiro que pega gado, ele tem que, na hora que vai pegar uma rês, vestir a vestimenta própria do vaqueiro pra poder correr na caatinga atrás do boi.

Segundo Luiz, é como se a categoria *ser vaqueiro* toda vez anunciasse uma imagem primeira, exemplificada no quadro de sua sala. Uma fixidez prévia, um movimento congelado que, por si só, não encerraria o vaqueiro dentro do que lemos nas páginas do saber oficial ou nas interpretações que pudéssemos fazer daquela pintura. As percepções de Luiz sofisticam ainda mais a estabilização imagética do vaqueiro simbólico, ao nos esclarecer que o vaqueiro é, sobretudo, aquele que “cuida do rebanho” da forma como sempre foi feito e da forma como atualmente se faz. O que não significa dizer que as observações de outro interlocutor, como Cláudio Correia, por exemplo, estariam erradas ou fossem mínimas, insuficientes. Ao seu modo, Cláudio também complexificava os sentidos verdadeiros do *vaqueiro da lida*. Para ele, não basta alguém apenas se encourar, ter um *cavalo bom* e correr atrás de um boi. É preciso fazê-lo com *conhecimento* e habilidade, com sabedoria e *experiência*, com o animal certo, na hora certa e da forma certa, e, sobretudo, com o propósito de perseguir e derrubar o animal com fins precisamente *necessários*, condizentes com a *lida* na qual se vive.

Então, na visão dos dois vaqueiros, é comum que as pessoas em geral imaginem, à primeira vista, o vaqueiro como um elemento estético (*porque é bonito*, dizem), como parte de uma *tradição* (porque é histórico) ou como uma verdade única (porque o vaqueiro é, da perspectiva dominante, o da *lida do gado*). Mas a imagem composta por esses três elementos não diz o suficiente. Ela é parcial e demonstra apenas o que muitos gostariam de ver através da concepção reificada do *vaqueiro tradicional*. Parcialidade elicitada (Wagner, 2010 [1975]: 220; 2011 [1991]: 01) por um regime de verdade a partir do qual se produzem essencializações que antecedem avaliações que, por sua vez, fazem do vaqueiro algo muito além do que comumente se pensa.

2.2.2. Modernização e anti-vaqueiro

Embora Luiz tenha pendurado em sua sala a imagem do cavaleiro lutando com o boi, para ele o vaqueiro é, sobretudo, um pastor que “cuida do rebanho” da forma como ele acredita que se deve fazê-lo. Assim, para o professor *ser vaqueiro* é também um ideal, e a imagem do quadro é não só uma representação. Quanto a isso, Luiz avança mais um pouco. Ele nos sugere, por exemplo, que a verdade do vaqueiro está no ato de cuidar do rebanho de qualquer espécie e de saber *zelar* o que é de sua propriedade. Por isso, eis a possibilidade de pensá-lo como um anti-vaqueiro, quando ele próprio se coloca lado a lado da figura do *criador*. Assim, a frase “aqui em Floresta todo mundo cria alguma coisa” mostra como todo mundo não só cria um rebanho de bode, de ovelha ou de gado, como mostra que muitos podem se dizer vaqueiros exatamente porque “criam alguma coisa”. Porém, ninguém *cria* da mesma forma, ninguém *sabe criar* do mesmo jeito e poucos são os que o fazem como o *vaqueiro de verdade* o faz.

A sua posição de *criador* e de *vaqueiro de bode* nos faz pensá-lo um anti-vaqueiro porque o professor desmistifica o seu próprio passado (o de ter sido um dia *vaqueiro de gado*), voltando-se agora à sua excepcionalidade de *vaqueiro instruído* (na posição de professor, vaqueiro e patrão de si mesmo). Mesmo se diferindo de outros por *criar* de forma inovadora, o professor não se dizia *mais vaqueiro* do que ninguém, ao mesmo tempo em que não aceitava que se dissesse a ele que, afinal de contas, não fosse vaqueiro porque era *vaqueiro de bode*. Ora, mais do que *ser vaqueiro* de alguma coisa, Luiz dizia ser simplesmente vaqueiro, embora tivesse as suas próprias conclusões sobre quem de fato o era ou não.

No contexto dessa primeira visita, o vaqueiro, como muitos outros, apresentou a perspectiva de que, embora se acredite que as *festas de vaquejada* sejam espaços importantes para a manutenção da *tradição* e da *cultura*, elas por si só não são um lugar de efetivação. As *festas* eram mais uma moda do que uma *profissão*. Uma atividade muito recente, talvez passageira. Em sua opinião, por mais que agreguem em um único espaço um coletivo expressivo de *vaqueiros encourados* (a *vaqueirama*), as *vaquejadas* são atividades de lazer onde quem *gosta da farra* ou *sabe dar uma carreirinha em gado* vai apenas para se divertir, como um hobby. Vai para ganhar dinheiro, receber troféus, ser premiado ou homenageado sem ao menos conhecer o *dia-a-dia do campo*, a *lida da fazenda*. Ao ser perguntado se gostava de *vaquejada*, respondeu sorridente: “Olha, doutor, quem vive na lida não tem tempo pra isso. Não falta o que fazer”.

Embora Luiz não se diga *vaqueiro de bode* (pois são as outras pessoas que o fazem), no limite, os que são conhecidos apenas por frequentarem as *vaquejadas* não são, para ele mesmo, de forma alguma, vaqueiros. Viver na *lida* e cuidar do rebanho são os elementos que fazem do *vaqueiro, vaqueiro mesmo*. Mas as diferenciações ainda continuam. *Viver na lida* não é só cuidar do rebanho. É também não deixar que o tempo seja improdutivo. Já podemos verificar que Luiz direcionava seus investimentos e suas reflexões com certo otimismo. Isto é, quanto ao futuro de sua *profissão*, o professor positivava o tempo a favor de si mesmo sem fazer do passado uma nostalgia. Sem fazer do *tempo de antigamente* um mundo melhor, a sua *criatividade* baseava-se na percepção de que é possível *ser vaqueiro* mesmo diante da *seca* e na ausência de *gado brabo*.

Se o vaqueiro Antônio Balbino (cf. 1.1.2 e 2.1.2) se dispôs a me responder o que significa *ser vaqueiro* articulando uma visão mítica, uma origem do *personagem vaqueiro* nos tempos de *antigamente*, Luiz Cordeiro, por outro lado, ao ser interrogado para falar das *festas* (portanto, avaliando o contexto de onde falava o primeiro vaqueiro), ponderara uma visão cuja ratificação não estava no passado mítico e folclórico, mas nas formas atuais do *laboro*, recusando dar às ações e aos atributos dos *vaqueiros de festa* legitimidade suficiente para ser *vaqueiro de verdade*. Em linhas gerais, sua visão apresentou que para *ser vaqueiro* não basta o uso da indumentária, a *lida com o gado na caatinga* e a *coragem necessária para correr e descobrir* uma rês. Em seu argumento, o professor especificou que o *vaqueiro de verdade* não é somente quem cuida do rebanho (como havia dito da primeira vez) mas o pastor que, para tanto, vai *campear* atrás de seus animais. Dessa forma, o vaqueiro é alguém que *vive na lida*, executa as mais essenciais tarefas de uma fazenda e que, para *rebanhar* e *zelar* suas criações, movimenta-se no e

percorre o território, encontra os animais nos *campos* e faz da caatinga um elemento a mais de sua existência. Além disso, o vaqueiro também é o sujeito que sobrevive do rebanho e faz dele uma de suas fontes de renda. Mas, para fazer da *lida* o seu sustento, hoje em dia é preciso que o vaqueiro seja um plano de atualização. Para Luiz, ele deve se reinventar segundo as condições do presente, estudar onde e em quê investir e, não menos, conferir novos usos a instrumentos de trabalho talvez inimagináveis ao vaqueiro *tradicional e original*, ao vaqueiro da verdade histórica.

Como um iconoclasta, o professor desmistifica a imagem do vaqueiro-cavaleiro (tal como apresentado no quadro de sua sala) e nos traz novas paisagens que não as do vaqueiro simbólico (contido nos livros célebres do saber oficial). Muito além, Luiz disse que o vaqueiro não precisa necessariamente ser o funcionário do fazendeiro que, montado em seu cavalo, sai à procura do gado do patrão. Com as suas próprias *palavras*, Luiz nos dá de novo a condição de sua excepcionalidade: “Eu, por exemplo, sempre digo: eu sou o meu patrão e o meu vaqueiro! E hoje em dia não preciso nem de funcionário pra laborar e nem de cavalo pra campear. Hoje eu vou campear de moto”.

Do ato de substituir o cavalo pela moto, as reflexões de André, filho do professor, explicam que, além de estimular a memória e a *tradição*, o vaqueiro é não só um efeito histórico que se celebra, mas o propulsor e o efeito do que denominou *modernização*. Da transição do vaqueiro-cavaleiro à atual condição de vaqueiro-motoqueiro, André avaliou em uma de nossas conversas que os vaqueiros estão em um processo de *modernização* diretamente ligado às exigências do mercado, às mudanças socioeconômicas da região, às intempéries impostas pela *seca* e à *criatividade* do produtor rural sertanejo que, caso tenha acesso a determinados recursos, consegue inovar a própria *lida da fazenda* e o seu *manejo*.

Por esse ângulo, *ser vaqueiro* é um meio não só de reificar o passado, mas também de positivar uma imagem contemporânea cotidianamente flexionada em direção ao futuro. Por assim dizer, relacionando-se aos mais variados elementos de sua contemporaneidade e, portanto, compondo-se com um mundo que não lhe é exterior, fugidio ou, então, temporalmente à frente do seu – como assevera Mello, ao se referir ao “homem pecuário do Nordeste” como sujeito “retrógrado” (2011: 46). O atual, segundo André e seu pai, soma-se ao *tradicional* (uma vez que da *tradição* não se distancia por completo), renovando-se e se *modernizando*, longe de ser um mero resquício histórico. Vejamos, a seguir, o que exatamente gostaria de dizer com isso.

Como sugeriu Medrado (2012), “a sua condição de ‘bilíngue’ fazia do vaqueiro alguém que tinha mais elasticidade e noção do funcionamento social e podia aproveitar as frestas de comunicação em proveito próprio” (idem, 127-128). Porém, podemos ir além de sua funcionalidade social e de seu prestígio. Na verdade, a posição de *ser vaqueiro* é uma “singularidade pré-individual” (Deleuze, 2000 [1969]), no sentido de que cada coisa não é mais a si própria, senão uma singularidade que “se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito e como eu” (idem, 305). Para Deleuze, as “singularidades pré-individuais” são sempre relativas a uma multiplicidade e nos permitem criticar a lógica da transcendência, de que a realidade última é o plano em que se aplicam os preceitos prévios da história, da linguagem ou das representações. Portanto, podemos compreender a plasticidade da categoria *ser vaqueiro* – objeto desta etnografia – desde a perspectiva de sua singularidade, se, contudo, entendermos que, embora múltipla, aberta e não estratificada (e molecular), ela é também se unifica, encerra-se e se estratifica (portanto, em sua molaridade), simultaneamente.

Ser vaqueiro é, pois, uma atualização propiciada por um ponto impreciso no tempo (na memória, no *tempo de antigamente*, na *tradição*) e simultaneamente capaz de se inovar, de criar-se por diferenciação e de se contrastar com as purificações do passado. Mas não só de se contrastar senão de se misturar com elas para produzir o novo. Suas contradições, sua multiplicidade e as imprecisões decorrentes do tempo é o que lhe confere contemporaneidade e plasticidade frente à verdade histórica e à rigidez do passado referencial. Dessa perspectiva, Luiz e seu filho contrastam o vaqueiro do passado com o seu modo de ser no presente, pois o que está em jogo no processo que chamaram de *modernização* é o *prestígio* que as transformações lhes trazem em vias de eternizar o vaqueiro e, ao mesmo tempo, de problematizá-lo e recriá-lo desde as inflexões diretamente apontadas ao futuro.

Em Floresta, Luiz Cordeiro não era qualquer um, muito menos sua família. Ele era admirado em diversos sentidos. Era professor, *criador*, vaqueiro e, ao mesmo tempo, uma pessoa *bem de vida*. Trata-se, portanto, de uma imagem frente a terceiros. Pois *ser vaqueiro* produz para si e a outros de seu convívio o acúmulo de *prestígio* e a sua distribuição por entre os membros de sua família, justamente porque as inovações atuais aparentam não ser uma *modernização* tardia de um sujeito econômico atrasado – como querem as teorias do pensamento social brasileiro (Barroso, 1956 [1912]; Menezes, 1970 [1937]; Cascudo 2005 [1939], 1976; Mello, 2011 [1947]) –, mas uma atualização que se

dá pela relação criativa do vaqueiro preocupado com o futuro de seus descendentes, de seu rebanho, de sua propriedade e com as avaliações e comentários externos. Todavia, não é objetivo deste trabalho explorar a temática da família por meio de abordagens envolvendo os temas da ruralidade e do campesinato (Almeida, 1986; Comerford, 2003; Marques, 2002), mesmo porque a questão da família no caso desta etnografia será sempre secundária à medida que a utilizarei apenas como um atalho para compreender a construção do *prestígio* dos vaqueiros que, conseqüentemente, acabam estendendo-o aos seus parentes. É preciso dizer que muitos dos que foram interlocutores desta pesquisa não eram somente vaqueiros, mas seus filhos e filhas, esposas, netos e netas, parentes, amigos e amigas. Vários deles me contaram as histórias e a vida passada de seus ascendentes que, embora ausentes, continuam preservados na memória local e a toda hora eram lembrados em alguma circunstância. Uns recebendo homenagens em celebrações festivas e/ou religiosas, outros tendo sua vida contada em alguma biografia (Ferraz, 2004).

Nesse sentido, depois de todas as conclusões apresentadas acima, é preciso destacar, mais uma vez, que o ato de capturar uma rês bravia e *solta no mato* é apenas uma dentre tantas outras funções que o vaqueiro executava. Todavia, mediante a sua glorificação no passado, *campear* atualmente não é mais uma possibilidade. Se *campear* não abrange, por si só, toda a complexidade da *vida no campo*, o *vaqueiro da lida* não está – e nunca esteve – reduzido a uma única atividade. Portanto, trata-se, hoje, de uma complexidade que suscita outras possibilidades de ação. Por exemplo, o fato de ser simultaneamente o seu patrão e o seu próprio vaqueiro. E, por que não, substituir o cavalo pela moto.

Afim de me demonstrar tudo o que havia dito naquela primeira visita, Luiz me convidou para acompanhá-lo em sua fazenda e ter breves experiências com a *lida*, pelo menos com o tipo de *lida* e de *manejo* que exercia naquele momento. O que poderia, segundo ele, proporcionar-me uma noção mínima do que visualizaria talvez na *lida* de outras fazendas. Mas a sua *lida*, assim como a particularidade de sua pessoa, também se diferenciava das outras. Segundo ele, dificilmente eu veria noutros lugares a estrutura e a lógica de trabalho tal como as que construiu para si mesmo. Por essa razão, o nome sugerido por Amélia foi eficaz. E meus propósitos naquele momento foram contemplados. Porque fomos levados, Amélia e eu, ao conhecimento do *vaqueiro do campo* (como havíamos desejado) sem mesmo imaginar que o próprio Luiz Cordeiro o fosse *de verdade*.

Nesta análise, como se pôde constatar, o nome de Luiz sugeriu várias características: *vaqueiro diferenciado*, *vaqueiro do campo*, *vaqueiro de verdade*, *vaqueiro instruído*, *vaqueiro da lida*, *vaqueiro de moto*, *vaqueiro de bode*, *vaqueiro-professor*, *vaqueiro* e *criador*. Diferenças terminológicas que colocam sempre à frente e, em primeiro lugar, o termo *vaqueiro* antes de qualquer outra função, especificação, adjetivo ou substantivo. Independentemente de suas múltiplas possibilidades semânticas, o termo *vaqueiro* é insubstituível no sentido de que, mesmo diante de muitas diferenças, umas mais valorizadas e outras nem tanto, a depender de perspectivas e verdades, de temporalidades e enunciações, o gradiente qualificativo e conceitual sempre parte da qualidade primeira de *vaqueiro* para se chegar a outras conclusões e ao gradiente máximo de verdade (ao do *vaqueiro de verdade*), a partir de qualidades complementares que diferenciam ainda mais os que são realmente *vaqueiros*: *vaqueiro-do campo* → *vaqueiro-da lida* → *vaqueiro-da lida do gado* → *vaqueiro-de verdade*. Isto é, qualidades que trazem à tona os efeitos pragmáticos das “operações de caracterização” que, segundo Stengers (2015), não almejam desvendar a “verdade” de um fundo histórico único e imutável, ou “desvendar a verdadeira natureza [dos] protagonistas” de nossas narrativas (2015: 24). Guardadas as devidas diferenças entre o conteúdo e os objetivos desta etnografia e os da “intrusão de Gaia” analisada pela autora, vale lembrar que “o ato de nomear [ou caracterizar alguém ou alguma coisa] não significa dizer a verdade”, mas sim “atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar o que o nome suscita” (idem, 37).

Dessa forma, a composição da categoria *ser vaqueiro* com a verdade implica, neste caso, uma atenção às relações de poder entre sujeitos de enunciação e as suas composições semânticas. Mais ainda, uma atenção às relações entre sujeitos que se auto posicionam, referenciam-se como *vaqueiros* e são também posicionados por terceiros em contextos e práticas variadas que lhes garantem mais ou menos *prestígio*, *ser mais vaqueiro* do que outros ou mais verdadeiros do que seus pares, a depender, enfim, de quem os avalia, os caracteriza e os rotula conforme as habilidades e os conhecimentos em jogo. Assim, diante dessa complexidade retórica e de variadas posições etnográficas, proponho descrever, a seguir, os movimentos de minha caminhada pela Fazenda Macambira, ao lado de alguém que, sendo o que é em relação a si e a terceiros, almejou convictamente uma verdade: “O *vaqueiro* é aquele que cuida do rebanho como eu cuido”.

Para tanto, antes de começar a seção deste texto que será, por escolha, mais descritiva do que analítica (escolha feita para demonstrar a singularidade da *lida* da

Fazenda Macambira, cf. seção 2.2.4), é preciso deixar claro que por apenas três dias acompanhei Luiz Cordeiro em sua propriedade. Contudo, tentei compreender algumas das atividades que compõem a *lida* e o *manejo* de sua fazenda. E, como desejado por ele, pretendi ter uma *prévia* do que eu poderia ver em outros lugares.

Infelizmente, foi curto o tempo que passei com o professor, em parte resultado de seu adoecimento. Por conta da grave *epidemia* em Floresta, ele, sua esposa e seus quatro filhos foram diagnosticados com *chicungunya*. Em seguida, eu também adoeci, mas diagnosticado com zika vírus. Por esse motivo, só vim a me estabelecer no *mato* dias depois, porém na *morada* de outro vaqueiro, um *vaqueiro véio*. Desde já, é preciso destacar que acompanhei pouco a *lida* de outras fazendas. Para além das sistemáticas interrupções ocasionadas pelo adoecimento de vários interlocutores, houve a influência também de outro importante aspecto, que me levou a novos objetivos de pesquisa. Acionar o nome *vaqueiro de verdade* suscitava, mais do que tudo, a busca no *mato* ou na cidade por indivíduos que tinham *histórias pra contar*. A busca pelas *histórias*, portanto, sugeririam outros *rastros*, indo ao encontro da memória dos que foram um dia *vaqueiros catingueiros* (algo que será analisado mais à frente, em particular das seções 2.3.5 a 2.3.7, e que seguirá novos desenvolvimentos no capítulo III).

Se a análise da seção seguinte será, como desejou Luiz, o resultado de uma breve experiência com o *laboro*, e se haverei de denominar matiz (vide o título deste subcapítulo) duas de suas tonalidades (neste caso, *lida* e *manejo*), é porque os meus argumentos são também o resultado de uma experiência etnográfica com duas “instanciaciones” (Wagner, 2011 [1991]). Neste caso, *lida* e *manejo* como dois matizes compreendidos e visualizados desde a minha posição etnográfica junto de um *vaqueiro diferenciado* que me fizera perceber elementos que, talvez noutras posições, não as veria da mesma forma.

Comigo, você vai ter uma *prévia* do que é o *manejo*, uma parte da vida no campo. Mas, como você quer o vaqueiro mesmo na *lida* do gado, eu tenho que pensar em alguém, porque eu não sei hoje quem tem vaqueiro trabalhando no campo, nesse tipo de *lida*.

Logo, se as minhas experiências com Luiz, delineadas nas linhas seguintes, serviram para suscitar certos debates teóricos e escolhas analíticas, é porque com elas pretendo dar abreviados contornos do que virá, de forma substancializada, no futuro recorte etnográfico das *histórias de vaqueiro*. Narrativas em que a *lida* e o *manejo*, as caatingas e os *rastros*, os animais, as *pegas de boi* e os momentos de glória, o passado e

o presente, o *prestígio* e a *coragem*, as *carreiras de gado* e as feridas do *campo*, virão condensados na materialidade das palavras (de muita gente), nas cicatrizes dos corpos (dos *vaqueiros catingueiros*) e no saudosismo de cada olhar (dos que hoje sentem *saudade*).

2.2.3. *Vaqueiro de moto*

No dia seguinte à minha visita, às oito horas da manhã, Luiz e eu partimos rumo à Fazenda Macambira. Nos primeiros segundos de nossa trajetória, Luiz brincou, dizendo: “Tá vendo? Agora, sou vaqueiro de moto!”. Era a segunda vez que eu ouvia essa expressão. Anteriormente, foi Nilda quem se dirigiu com esta terminologia ao vaqueiro de sua propriedade que um dia lhe fizera uma breve visita.

Em sua casa, o vaqueiro chegou justamente de moto, entregou alguns documentos e rapidamente foi embora. Assim feito, minutos depois minha amiga avaliou que em sua fazenda talvez não fosse o lugar certo para pesquisar. Primeiramente, Cosme, seu funcionário, segundo ela, era um *vaqueiro de bode*. Além disso, este provou a Nilda, naquela mesma hora, ser também um *vaqueiro de moto* ao se locomover sem um cavalo. Embora minha amiga estivesse me ajudando a encontrar alguém que fosse realmente vaqueiro, ela acabou descartando por completo a ideia de que eu pudesse ficar em sua propriedade. Para ela, ter sublinhado ironicamente que o vaqueiro andava de moto não foi de sua parte uma reprimenda. Foi uma observação sutil e imediata que suscitava uma hipótese: a de que o vaqueiro com quem eu rapidamente tinha conversado não seria, enfim, a melhor opção. Para ela, o vaqueiro a ser pesquisado tinha de ser o *tradicional*: o vaqueiro montado em seu cavalo.

Ora, tal era a importância de se imaginar a simbologia do *homem do campo* com determinadas características, vestes e comportamentos e se relacionando com certos animais, que a menção irônica de um *vaqueiro de moto* transformou o seu funcionário em uma impossibilidade analítica. Foi com a mesma ironia, suponho, que Luiz justificou não estar montado em um cavalo, em vista de avaliações e de opiniões possíveis. Ali, nos primeiros segundos de nossa viagem, o que estava em jogo era, portanto, a necessidade de justificar que o vaqueiro hoje em dia pode ser outra coisa que não o cavaleiro de outrora. Ou melhor, poder ser mais alguma coisa além do que se imagina e do que realmente dizem ser o vaqueiro.

Sendo também um motoqueiro, Luiz refuta a estanca perspectiva da *tradição* e, nesse sentido, modula no presente outras relações, outras possibilidades, utilizando novas ferramentas de trabalho para aprimorar e inovar a sua *lida* e a sua posição. Foi tendo em mente essas diferenças que, ao chegarmos em sua propriedade, lhe fiz uma pergunta e, com ela, estabelecemos o seguinte diálogo:

– E o senhor de vez em quando pega gado brabo na caatinga, ou parou de vez? – Algo que, desde o começo, causava-me dúvidas, é claro, uma vez que Luiz era conhecido como *vaqueiro de bode* e *criador* mais do que *vaqueiro de gado*. Logo, eu queria saber um pouco mais a respeito das diferenças e nuances entre uma coisa e outra, e se havia disparidades pertinentes entre elas desde a sua própria perspectiva. – Eis que me respondeu:

– Pego gado, sim. Se precisar, eu pego. Agora, como eu digo, o meu cavalo, por exemplo, morreu tá com quatro anos, e eu não compreí outro, porque hoje o gado tá muito manso.

Podemos ver o quanto a natureza do *gado manso* transforma a atividade de *campear*. Pois, se o gado está *manso*, é só criá-lo *mais perto* e *mais preso* para que a trabalhosa busca do animal pelos *campos* se torne um dilema, algo a ser mensurado, calculado, debatido. Se maior será o controle do proprietário se o seu animal estiver *mais preso*, e se menos trabalho ele terá se o animal estiver *mais perto*, é a própria mansidão do gado que possibilita a inutilidade temporária do cavalo. Então, se o agenciamento vaqueiro-cavalo é desmanchado como condição produtiva da *lida* de Luiz, é porque torna-se mais viável investir nos animais que exigem menos custo. Assim, o que se pode criar, segundo o *criador*, é exatamente o animal que tem maior utilidade produtiva. Mesmo que de forma contraditória à relação historicamente valorizada e que serve de referencial à verdade. Veridicção, agora, que não passa pelo crivo da racionalidade econômica do professor. Ao preferir, temporariamente, inutilizar-se do cavalo, desde o momento que o seu último falecera, Luiz teve uma atitude bastante distinta das de muitos outros vaqueiros que conheci. Vaqueiros que, pelo contrário, fazem de tudo para, mesmo na *seca* e sob certas condições econômicas, possuírem um *bom cavalo*, correrem com ele em uma *pega de boi* ou desfilarem em uma Missa do Vaqueiro – questão será discutida com mais detalhe no capítulo III.

Por ora, é importante notar que as razões para a independência de Luiz em relação ao *animal* (em itálico, desta vez, porque se trata do termo que se dá precisamente a cavalos e éguas) são o resultado do tempo que lhe obrigou a não criar gado porque a água se tornara pouca. A *seca* que se acentuou em 2010 fez com que ele vendesse todo o seu *criatório*, restando, no ano seguinte, apenas ovelhas e bodes como propriedade. Só em 2012 que começou a criar gado novamente. Mas desde então vem se acostumando com a posição de não correr atrás de bois e vacas. Ao excluir a necessidade do cavalo, o

professor afirmou que o seu *manejo* é muito diferente do que já foi um dia. Mesmo porque, na sua visão, “a moto hoje facilita muito”. Vejamos, agora, o que constitui a atividade de *campear de moto*.

Com o automóvel, o vaqueiro vai *campear* apenas as *criações*, acionando outro tipo de movimento, outra relação temporal, em outra condição produtiva e com outros animais que não o gado bovino. Se comparada com a clássica atividade de *campear* a cavalo (atrás de um boi), *campear de moto*, então, dá novos tons à *lida*. Segundo Luiz, *campear de moto* consiste, na prática, em ir até certo ponto do *campo*, isto é, no espaço em que se divide o rebanho com os de outros proprietários. Ali, procura-se pelos *bichos* que estão mais próximos. Caso os encontre, os ouça, os sinta, o vaqueiro desce da moto. Eis quando o automóvel se torna inutilizável. Mesmo assim, o vaqueiro chama os animais, ativa as vocalizações, as táticas de aproximação, os meios de coletivizá-los e os arranjos para iniciar um movimento conjunto. Ora, eis então o aspecto que se diferencia da montaria. Nesta, o cavaleiro permanece sempre montado. Para *rebanhar* e *tanger*, pelo menos, as coisas acontecem em pleno movimento, na corrida, com a ajuda e a destreza de seu *animal*. Agora, em algum momento a moto será estacionada. E o vaqueiro, disse-me Luiz Cordeiro, só ganhará movimento novamente se “tanger os animais a pé”. Da mesma forma que a cavalo, ele busca gerenciar pequenas porções (*malocas*) a fim de obter, no final, um único e só rebanho, a soma suficiente às exigências do dia, do cliente. Assim feito, o vaqueiro não galopa, mas caminha. Sem executar os galopes do cavaleiro e sem radicalizar sua posição de motoqueiro, o vaqueiro a pé conduz, pastoreia e direciona os animais do *campo* às *mangas*, do *campo* aos *chiqueiros*. Depois de soltá-los nos cercados, ele retornará para buscar sua moto. Para tanto, é necessário memorizar exatamente onde a havia deixado.

Ora, como vimos, *campear de moto* só serve para pastorear *criações*, entre bodes e cabras, carneiros e ovelhas, justamente por se tratar de uma prática inviável para capturar, *rebanhar*, juntar e coletivizar bois e vacas – animais, por sua vez, que exigem do cavaleiro a destreza. Nesse sentido, aqui reside um ponto importante a ser destacado. Certamente, *campear* tem como finalidade não apenas encontrar os animais no *campo*. Como demonstrei antes, ao ato de *campear* somam-se os de *rebanhar* e de *tanger* – atividades costumeiras no processo de manobrar, conduzir e guiar os animais. Contudo, se com a moto é possível apenas percorrer os *campos*, à procura do rebanho, a favor do tempo e com maior velocidade, é porque *rebanhar* e *tanger* (após percorrido os espaços e encontrados os *bichos*) se fortificam de duas maneiras, a escolher: ou na habilidade do

cavalo (na posição de cavaleiro) ou no caminhar do *criador* (hoje, quem sabe, na posição de motoqueiro). Então, cavalo e homem são os mais capacitados para exercer domínios sobre o rebanho, enquanto o automóvel, por outro lado, apesar de otimizar o tempo, favorecer as economias e a circulação pelo espaço, limitam as relações interespecíficas e interrompem o pastoreio.

Por exemplo, você está numa fazenda dessa como a minha, e o gado vai a uma distância de 6 km ou 10 km, ou 20 km. Pra você ir atrás desse bicho no mato, aí tem que ser a cavalo, por causa da distância. Pro gado, a moto não ajuda. Mas os bicho em geral andam no máximo 6 ou 8 km na minha propriedade, e quando é à tardinha eles vêm bem mais pra perto. Aqui, à tardinha, eu não ando mais do que 3 km pra achar meus bicho pra rebanhar. Você vai em fazenda por aí que o cabra pra ir atrás dos bicho precisa primeiro ir atrás do cavalo, selar, montar, pra depois manejar. “Ah, vou vaquejar”, os cabra pensa, e, quando você menos espera, chegam com aquela maloca. Mas não são muitas as fazendas que têm isso hoje. A maioria do povo tá lidando mais ou menos como eu tô lidando, com mais facilidade e menos despesa. O tempo que você fica indo atrás do cavalo é o tempo, às vezes, de você ir atrás das cabras e dos bodes, não sabe?

Vê-se que a funcionalidade da moto se finda, mas os homens reiniciam os seus próprios movimentos. Com cavalo ou sem, Luiz Cordeiro não se frustra. Ele é capaz de conquistar, de fortalecer e de reinventar o que os vaqueiros mais antigos legitimam pelas práticas consideradas mais verdadeiras. Do pouco de gado que lhe resta, Luiz é quem a pé busca por ele. Os bois e as vacas de sua propriedade não vão para longe. Pois são animais criados *mansos*. No entanto, caso vivessem distantes, Luiz assevera a precisão e a eficiência de um *bom cavalo*. De alguns bons quilômetros até o *curral*, só o cavaleiro é capaz de tanger um boi ou uma vaca. Nas palavras do vaqueiro, o cavalo é uma escolha, e a sua inutilidade, por enquanto, é apenas temporária. Nessa substituição do *animal* pelo automóvel, trata-se de reduzir os custos e o tempo. Primeiro, os custos de manter o cavalo saudável para o *campo*. E, segundo, a demora que leva para deixá-lo devidamente *arriado*, selado, preparado para *campear*.

Para Luiz, “a moto facilita muito”. Contudo, também o ajudam no *manejo* dois outros importantes aspectos: a disposição física e a distribuição dos cercados. Disposição arquitetônica e ecológica que, somados os vários investimentos, têm o objetivo de tornar o *manejo* do professor uma atividade plenamente autônoma, com base na prerrogativa de ser o patrão e o vaqueiro de si mesmo. É a partir dessas condições que Luiz afirma ter alcançado o *paraíso*. O seu *manejo* autônomo e a sua *lida*, ambos reinventados com a perda do gado e com a *seca* de 2010, fez com que tudo se renovasse e florescesse anos

depois. Essa definição de propriedade como *paraíso* é importante. Quanto a ela, gostaria de alertar o/a leitor/a que a guarde consigo até o momento conclusivo desta seção. O meu intuito será relacioná-la, mais à frente (cf. 2.2.7), com a noção de liberdade. Por ora, proponho demonstrar o que significou ter uma *prévia* do *manejo*, da *lida* e da *vida no campo* ao lado do vaqueiro-professor.

2.2.4. *Vida no campo*



Imagem 16. Sede da Fazenda Macambira. Em frente à árvore, ao lado esquerdo da imagem, verifica-se uma rampa que dá acesso aos animais vindos do *campo* aos cercados, neste caso, um *chiqueiro*.

Vimos, anteriormente, que a *lida* da Fazenda Macambira é composta pela mobilidade no *campo* e pela circulação de homens e animais em *mangas*, *chiqueiros*, *currais*, enfim, nos cercados. Algo bastante comum nas propriedades que visitei. Porém, diferentemente delas, a extensão, a arquitetura e a distribuição das *mangas* de Luiz demonstram os diferentes exercícios, rendimentos e funções realizadas em cada uma de suas divisões (elementos que serão destacadas logo abaixo). Ao olhar a lógica de seus cercados, perceberemos os indícios de “Luiz ser uma exceção”. Mas também os indícios de sua propriedade e de sua *lida* serem uma excepcionalidade. Em síntese, veremos que o vaqueiro agrega valor à fazenda na medida em que o patrimônio fomenta o *prestígio* do

proprietário. Pensemos a seguir como essas duas coisas, propriedade e proprietário, se relacionam.

Frequentemente, ainda hoje, costuma-se criar *solto* o pouco de gado ainda existente (porém, de maneira distinta do passado). O mesmo é válido para as *criações* de caprinos e ovinos. Tanto o bovino quanto os dois últimos passam horas dispersos no *campo*. Mas parte deles é presa no final da tarde. Embora essa seja uma prática costumeira, a diferença entre a *lida* de Luiz e a de outros produtores rurais de Floresta não está exatamente no modo de criar os animais, mas na distribuição e na funcionalidade dos cercados e, claro, no modo como as circunscrições influenciam a sua forma de criar.

Os cercados são custosos. Há claramente um investimento considerável. Por exemplo, em sua fazenda, dentre as *mangas* que percorri, as maiores foram: duas que mediam, respectivamente, 600 metros por 2 km, e outra que media 305 metros por 1 km. Todavia, gasta-se de um lado, mas se reduz de outro. Quanto à mão-de-obra, Luiz Cordeiro foi a sua própria. Às vezes pagando a terceiros para ajudá-lo nos cercamentos. Mas por que tanto arame e cerca, tanto investimento? De um cercado a outro, isto é, em cada um dos espaços delimitados, funções e objetivos são cumpridos. A esse respeito, o vaqueiro concluiu que nas *mangas*, nos *chiqueiros* e nos *currais* é realizado o *manejo*.

Nas *mangas*, em específico, controlam-se a natalidade, o crescimento e a engorda. Vigiam-se o comportamento e o desenvolvimento físico do gado bovino nos *currais*. Nos *chiqueiros*, por sua vez, realizam-se a castração e a amamentação de caprinos e ovinos, por exemplo. Ademais, é neles onde se cortam os *sinais* nas orelhas das *criações*. Na orelha esquerda, corta-se o *senal* do *criador*. Na direita, o *senal* da propriedade³⁷. Por outro lado, no *campo*, isto é, na caatinga afora (historicamente o lugar de labuta do vaqueiro heroico e mitológico), realiza-se outro tipo de *manejo*, adequado às práticas de *campear* e de *descobrir* bois e vacas, ovelhas e bodes, os animais dispersos e distantes.

³⁷ Assim como nos *chiqueiros*, nos *currais* (área específica de atuação da *lida com o gado*) efetuam-se também tais atividades, acrescentando-se a elas a prática de *ferrar* o lombo do animal. Para ilustrar algumas delas, segue abaixo três vídeos. Porém, neles constam o registro de outro vaqueiro – uma vez que com Luiz não tive a oportunidade de visualizá-las e registrá-las. 1) No *chiqueiro*, vê-se o vaqueiro Cláudio Correia castrando ou capando suas *criações*: <https://www.youtube.com/watch?v=sOBmvOgw1Os>; 2) No mesmo espaço, vê-se o mesmo vaqueiro *assinando* (recortando nas orelhas dos animais o *senal* de sua pessoa, no lado direito, e o *senal* de sua propriedade ou descendência familiar, no lado esquerdo, este chamado de *mourão*): <https://www.youtube.com/watch?v=uo4hb-Exvpo>; 3) Por fim, no espaço do *curral*, verifica-se Cláudio *ferrando* uma vaca: <https://www.youtube.com/watch?v=JAFHyMi7t5g>. Neste caso, no lado direito, queima-se o *ferro* que denomina sua pessoa, Cláudio Gomes Correia, contendo as iniciais de seu nome, CGC; e, no lado esquerdo, o *ferro* que constitui o *carimbo* de sua propriedade, a letra T, referente à Fazenda Tigre – algo que não se aplica, por sua vez, às *criações* de caprinos e ovinos, sendo a elas somente investido o ato de *assinar*.

O vaqueiro esclarece então uma distinção entre duas territorialidades: o *mais longe* e o *mais perto*. Na lógica do *mais perto*, segundo ele, configuram-se os espaços de detalhamento e de cuidado. Onde ocorre uma ação direta do *criador* sobre o *criatório*. Uma relação adjunta entre homem e rebanho que formula ali um processo de domesticação. Espaço em que Luiz laborava a pé, pois próximo aos animais. O *campo*, por sua vez, é a lógica do *mais longe*. É o lugar dos encontros possíveis, mas não certos, do *criador* e seu *criatório*. É o espaço onde o vaqueiro procura pelo rebanho, ainda imperceptível, ainda intocável.

Vê-se que na relativa autonomia da “criação na solta” (Vasques, 2016), articulam-se diversas técnicas e saberes, tanto para o *longe* quanto para o *perto*, tanto no distanciamento quanto na aproximação do humano com os animais. Portanto, tratam-se de dois espaços com racionalidades, saberes, práticas e habilidades distintas. Em que circulam animais de personalidade e de naturezas completamente diferentes entre si, assim como humanos de personalidades variadas, com cargos e responsabilidades particulares. Por exemplo, o *criador* está para o *mais perto* e para o *mais preso*, tal como o *vaqueiro catingueiro* está para o *mais longe* e para os animais *soltos*. O primeiro se responsabiliza pelo *gado manso* e pelas *criações*, pelas *miunças*, *malocas*. O segundo, pelos os animais bravios e selvagens. Porém, tratam-se de duas territorialidades que, para além do que as distinguem, se efetuam em conjunto, na correspondência entre o que há de semelhante em suas práticas: parte do que se entende por domesticação é praticado no *campo*, assim como parte do que se entende por *campear* é praticado nos cercados. Portanto, cercados e *campos*, embora distintos, são também extensões uns dos outros e se interpenetram (Vasques, 2016: 34-35) Contudo, apesar de coextensivos, eles não deixam de ser particularmente diferentes entre si. Conforme as palavras de Luiz:

Eu faço a separação dos bichos em mangas. Os bichos ficam todos no campo e, quando aparece a primeira parição, por exemplo, vou colocando eles dentro dos cercados. Depois, solto alguns para colocar outros. E assim vai o manejo: entre o campo e os cercados.



Imagem 17. *Maloquinha* de bode em uma das *mangas* da Fazenda Macambira.

Comparações entre duas territorialidades também presentes nas palavras célebres de Cascudo (1956):

Mangas são terrenos cercados para o gado de engorda e destinados à venda. A tradição era haver o gado de solta, engordando de acordo com os cardápios escolhidos por ele mesmo, caçando as bebidas, madorrando nas frescas malhadas sob os juazeiros e oiticicas acolhedoras (idem, 13)

Dessa perspectiva, verifica-se na *lida* de Luiz Cordeiro, como em muitas outras, que os humanos, os animais e os territórios onde circulam influenciam na estruturação dos cercados, na racionalização do espaço, no prontuário de certos encontros e na comunicação entre o *mais longe* e o *mais perto*, a depender das condições do *criador*, da natureza de seu rebanho e dos recursos materiais e financeiros disponíveis. No caso de

Luiz, por exemplo, os açudes, os poços artesianos, os moinhos, os cercados, a vegetação, a presença de predadores (carcarás e urubus), entre outras coisas, fazem parte da *lida da fazenda*. Por essa via, pode-se prever de saída que a *lida* não é o resultado do uso, exclusivamente material, de recursos. Ou de uma “razão instrumental”, como quer Sahlins (1976), que propiciaria às relações humanas o seu lugar na natureza depois de tê-la superado, de tê-la conquistado pelos aprimoramentos simbólicos coexistentes às práticas. Por outro lado, as possíveis soluções e os contornos à *seca*, trazidos por Luiz Cordeiro nesta seção, são fruto do “engajamento técnico” (Ingold, 2000a) entre humanos e não-humanos, e não da oposição, da sobreposição ou mesmo da justaposição dos humanos à natureza. Isso significa dizer que o vaqueiro se articula na natureza segundo a mutualidade entre *conhecimento* e *experiência*. Neste caso, exemplificadas por um *vaqueiro instruído*, munido de *criatividade* e de domínios específicos. Em linhas gerais, a capacidade de contornar a *seca* é fruto de métodos e de táticas inventivas – como haveremos de observar nas linhas seguintes – que não provêm de uma estrutura simbólica, senão de agenciamentos coletivos (Deleuze e Guattari, 2007, 2008a) que compõe com os seres existentes no mundo realidades outras que doravante se atualizam e se diferenciam.

De modo a não supor, é claro, uma racionalidade determinante, na verdade, o que pretendo, na extensão do *necessário* ao *instruído*, é contrapor-me, agora, ao que anteriormente, nesta etnografia, fora dito a respeito do *vaqueiro de verdade*, na posição de *homem do campo* que, segundo as circunstâncias da *necessidade*, labuta contra a natureza intempestiva e bravia de bichos e caatingas, como se o fizesse por mera sobrevivência. Desta vez, pretendo somar a essa perspectiva uma outra: a de que as *necessidades* (da qual tanto falavam os vaqueiros) se efetuam no plano dos agenciamentos. Dos agenciamentos do vaqueiro com a terra, com os bichos, com a *seca*, com o sol, com os saberes e as técnicas. Enfim, com o que há de contemporâneo e com as ponderações e os instantes que o instiga a dar às coisas novos usos, novas investidas, novos saberes. Ora, veremos nas linhas seguintes que, para dar novos matizes ao *laboro*, à *lida* e ao *manejo*, Luiz Cordeiro interveio – e aqui inspiro-me em Roy Wagner – no que está “dado”, no que é convencional. Neste caso, Luiz só intervém na *tradição* e na natureza dos territórios e dos animais, ao somar às suas *necessidades* prévias os ajustes posteriores demandados pelos artifícios, pelas invenções e pelas *atualizações* agenciadas doravante na posição de *vaqueiro instruído*. Vejamos a seguir o que isso significa.

Por conta da *seca*, por exemplo, o professor elaborou esquemas peculiares de irrigação. Um deles é a construção, na parte inferior de um serrote, de um pequeno açude,

cuja irrigação se faz permanente pela técnica de *gotejo*, sistema de circulação de água por gravidade. Através desse processo, água que é bombeada no poço artesiano, localizado a vários metros de distância, desce do extremo até a parte inferior do terreno, ou seja, o açude. Com isso, Luiz elaborou um reservatório dividido em três partes, cada uma delas pertencente a uma *manga*, a uma divisão específica. Dessa forma, em qualquer uma delas, os animais bebem da mesma fonte, mas em repartições distintas.



Imagem 18. Bebedouro adaptado – Invenção de Luiz Cordeiro.

Nos cantos laterais da imagem, vemos os cercados dividindo o serrote, tendo este uma central e duas laterais. Cabe notar que a engenharia foi montada no ambiente de uma *seca* em que o Rio Pajeú e o Riacho do Navio³⁸ ficaram vazios.

A despeito disso, Luiz afirma que, com novas tecnologias e somando os seus *conhecimentos* de professor aos de vaqueiro, “o Sertão hoje tá muito bom”. Distinta percepção se comparada com a de muitos outros vaqueiros que conheci, para quem o tempo de *antigamente* foi, a qualquer custo e de qualquer modo, muito mais glorioso que o de hoje. Para meu amigo, no entanto, as dificuldades contemporâneas não deixaram de

³⁸ Um das fontes de água mais importantes do produtor rural florestano, sendo o Riacho do Navio um dos afluentes do Rio Pajeú que banha o estado de Pernambuco.

ser contornadas. Na medida do possível, ganha-se rumo a partir de novos investimentos, de novas ideias. No limite, basta o vaqueiro se organizar, munir-se de sua *criatividade* e, não menos, da *paixão* que o move na *lida* diária com o rebanho.

Mostrando as barragens e os reservatórios de água, Luiz deu margem a reflexões permeadas de glória. Mas não eram nostálgicos os seus pensamentos. Estes, na verdade, eram glorificações do presente. Para ele, ter os seus açudes perenes, cercas delimitando suas terras, *mangas* funcionalizando os afazeres, vegetação nativa intacta no período de *seca*, entre outras coisas, eram motivos de orgulho. O vaqueiro orgulhava-se de sua notoriedade – aos olhos dos florestanos – como sujeito de *prestígio*. De sua notoriedade como alguém *bem de vida*. Mais do que isso, Luiz orgulhava-se de seu *manejo* autônomo. De rebanhar, diariamente e autonomamente, um rebanho com mais de setecentas cabeças de bode.

Para tanto, diz o vaqueiro, há de se estabelecer um movimento e mediá-lo por uma série de sinais. O silêncio e as vocalizações, por exemplo, são duas habilidades de quem “vive na lida”. Para encontrar o rebanho, métodos comunicativos (que serão melhor trabalhados no capítulo III, cf. 3.2.5) são agenciados. Métodos que, por si só, não são mera comunicação ou gesticulação entre humanos e animais. A caminho, existem outras intencionalidades. Assim, é preciso conhecer o território. Saber onde os animais circulam, onde comumente transitam, onde se alimentam, onde vivem no *campo*. Movimentar-se, nesse sentido, é decifrar e percorrer *rastros* e *veredas*. Não se trata apenas de investir tempo no rebanho. Mas saber fazê-lo nos melhores caminhos, saber passar de um lugar a outro. Mas como movimentar-se adequadamente?

Os *rastros*, as pedras, os serrotes, uma quixabeira ou um imbuzeiro, somados a tantos outros pontos de referência, localizam o vaqueiro o quão *perto* ou *longe* está do rebanho e das fronteiras. Isto é, muitas referências guiam o vaqueiro pelas bordas, nos limites, nos limiaries. Seja para atrair as *criações* e cercá-las, seja para deixá-las no *campo*, *na solta*. Seja para segui-las por mais algumas horas, seja para esperá-las retornarem no final da tarde.

Luiz, ao encontro de alguns coletivos, sempre os rebanhava de uma *manga* à outra, rumo às repartições que servem às *necessidades* de cada membro. Se, conectar os cercados entre si tem por finalidade autonomizar o *manejo*, para tanto, é necessário que os recortes fluem como canais, para que os animais se disponham em grupos, a fim de atender aos objetivos do *criador*. Conectar uma *manga* à outra permite que, recortados os espaços, os animais hajam habilmente e contribuam, de forma prática, menos custosa,

sejam *zelados, laborados e rebanhados*, de modo a colaborar com a autonomia do vaqueiro. Portanto, do território, dos cercados e dos animais, Luiz extrai muitas leituras, ferramentas, saberes e aplicações técnicas. Das condições de *seca* e de estiagem, ele encontra os seus contornos, as soluções, os desvios. Ao fazê-lo, ele também extrai para si mesmo maiores parcelas de *prestígio*, de autonomia, de orgulho, de *paixão*. No limite, com a propriedade atinge-se a subjetividade do proprietário.

Muitas foram as vezes que Luiz indicou a singularidade do *manejo* e reiterou as vantagens de o autonomizar para *ser vaqueiro e patrão de si mesmo*. Então, junto à configuração dos cercados, atingir essa posição o possibilitava avançar ainda mais em eficiência e em liberdade. Ora, não precisar de funcionário e nem de cavalo fazia do *conhecimento* o que o diferenciava de muitos *criadores* de Floresta. Se ter funcionários impunham gastos, ele decidiu se tornar *patrão de si mesmo*, construindo *mangas* que substituíssem a mão-de-obra humana. Se o cavalo é sinônimo de tempo perdido, ele passou então a *campear de moto*.

Todavia, para muitos vaqueiros e para o saber oficial, os cercados sempre foram, em excesso ou não, um problema. Eles sempre foram, junto às estiagens, o elemento codificador e transformador da natureza do gado bovino, de sua modificação de *brabo* a *manso*. Para Luiz, por outro lado, os cercados são elementos favoráveis à economia, à ecologia e à mobilidade. O uso de cercas, arames e mourões na complexificação de uma já tradicional disposição arquitetônica, doravante expandida e intensificada, não só divide as propriedades e não só codifica a natureza dos animais. Eles autonomizam e agregam artifícios que a seca desabilita e enfraquece. Então, mais do que um problema, os cercados são a solução. Mais do que limitar, encerrar e circunscrever, hoje, cercar – como o faz Luiz Cordeiro – desencadeia em liberdade.

Meu amigo sabe exatamente em que ponto e quando se conectar com o seu rebanho, se distante ou perto. Os cercados, junto com as árvores e os serrotes, são referências primordiais da mobilidade. Para a *lida* no ambiente singular da caatinga os entrecortes e as cercas – tal como Luiz as elaborou – agenciam homens, territorialidades e espécies animais que, em conjunto, formam mobilidades e cruzamentos: de uma *manga* à outra, das *mangas* ao *campo*, dos *campos* aos cercados, do *gado brabo* ao *manso*, do cavalo à moto. De um lado, nas *mangas* dá-se a mobilidade de *vaquejar* a pé. De outro, nos *campos*, eis as possibilidades de *campear* a cavalo, a pé ou motorizado.

Mas como toda essa elaboração descritiva importa à categoria *ser vaqueiro* já desde o início desta etnografia definida e caracterizada pela perspectiva da inventividade?

Como entender as mobilidades, os usos e as criatividades sem que haja uma predisposição analítica a determinismos culturais, uma vez que *tradição* e *cultura* aparecem constantemente na fala nativa como meios explicativos das diferenças e das semelhanças entre sujeitos e contextos? Além do mais, como se desviar da perspectiva de que os movimentos e as invenções são o efeito de comportamentos ou modelos que operaram sob a lógica da externalidade de uma Natureza e que serve de base para a formulação de códigos culturais sobrepostos ou antecedentes às ações e práticas? Para pensar tais questões, trarei doravante outro acontecimento. Um breve deslocamento. Uma *vereda*.

2.2.5. Velhos rumos, novos movimentos

Em determinado momento de nossas caminhadas, Luiz me explicou vários dos referenciais utilizados por ele para se movimentar, se locomover com os animais entre um ponto e outro da caatinga. Durante esse processo, ele me chamou a atenção para uma pedra, localizada embaixo de um *imbuzeiro*. A seu respeito, instigado, perguntei:

– Mas o que é essa pedra, Luiz?

– Você sabe como é que limita uma propriedade aqui, no Sertão? Você sabe como é que eu sei onde é a minha fazenda e onde é a do outro? Você sabe? Isso aqui é uma pedra de rumo. Uma pedra que divide eu com esse fazendeiro de lá. Se você andar mais 2 km, vai ter outra pedra de rumo, lá na frente. Isso é tirado pelo topógrafo. Ele bota o teodolito e sai marcando, corretinho. Isso quer dizer que a minha propriedade era só daqui até onde tem aquela casa. São 305 metros daqui até lá. Mas eu comprei essa propriedade. Então, são mais 305 metros daqui até o outro lado. Eu desmanchei todinha a cerca que tinha aqui. E só fechei a frente. Então, você anda numa manga dessa, quer dizer, quando eu saio nesse rumo velho, por exemplo, já sei que eu estou na metade da terra: 305 metros pra cá, 305 metros pra lá. Tá vendo como a gente se orienta?

– As marcas que ficam na terra, da antiga cerca que estava aqui, antes de você tirá-la, demoram muito pra sair? – Perguntei-lhe a fim de entender melhor a importância do que ele veio a chamar de *rumos velhos*.

– Os marcos, esses buracos do antigo cercado, esses rumos velhos passam é anos por aqui. Os cientistas e os estudiosos se baseiam nessas coisas pra fazer suas pesquisas. A gente sabe o que vai dizer a eles: “Ah, olha aqui esse marco velho!”. Assim, eles vão saber por meio da gente que estamos na metade da terra. É assim que, no mato, a gente vai se orientando. Muitos detalhes são importantes pra quem se movimenta, pra quem maneja.

Levando em conta este diálogo e pretendendo analisar as inquirições apontadas acima, proponho agora reiterar a positividade metodológica a que me dediquei com bastante afinco no capítulo I. Pretendo fazê-lo novamente pois, se alguns interlocutores me sugeriram páginas atrás a posição de antropólogo culturalista (como o fez Nilda Ferraz ao reificar a *tradição* do vaqueiro; cf. seção 1.1.2), e, em seguida, sugeriram a posição de antropólogo cultural-relativista (como o fez Zé Ferraz, para quem é preciso *estar no*

objeto; cf. seção 1.2.3), Luiz Cordeiro, neste momento, indica, além da *lida* e do *manejo*, o seu desejo de compartilhar comigo uma experiência, uma *prévia*, segundo ele. Nesse sentido, uma espécie de “antropologia experimental”. Pode parecer estranha a proposição, mas a verdade é que os significados desta proposta se aproximam bastante da definição de experimentalismo antropológico formulado por Ingold (2011), para quem o sentido da definição de experimentalismo na antropologia é como um “caminho para uma abordagem antropológica da vida” (idem, 16).

A contribuição de sua proposta é justamente a de pensar os saberes construídos paralelamente aos movimentos, à circulação, à vitalidade, à paisagem e à criatividade dos corpos. Em síntese, o que autor sugere é que “as correntes de pensamento não estão confinadas dentro do crânio” assim como “os fluxos de materiais que compõem a vida corpórea não estão confinadas dentro do que chamamos de corpo” (id. *ibid.*). Para Ingold, e também para muitos outros antropólogos e filósofos, mente e corpo se espalham um no outro e, mais do que isso, compõem-se mutuamente nas formas mais variadas de seres e intencionalidades. A relevância do paralelismo entre movimento e conhecimento, tal como o autor suscita em suas reflexões, deriva do que definiu como “engajamentos práticos” dos corpos que, em vez de planos categoricamente separados (Humano/Animal, por exemplo), estão em um mesmo plano de imanência, onde intencionalidades distintas compartilham entre si suas mútuas percepções do real. Suas propostas vão ao encontro, se quisermos, das ilustrações etnográficas apresentadas acima. Como mesmo Luiz Cordeiro sugeriu: “muitos detalhes são importantes para quem se movimenta, para quem *maneja*”. Portanto, *experiência* e *conhecimento*, o corpo do vaqueiro com os de outras espécies animais e vegetais, a economia e a ecologia, o *criador* (humano) e o *criatório* (bois e vacas) ou a *criação* (bodes e cabras), são inseparáveis. Mas tal conclusão vem a contribuir em que para a análise?

Ora, se na última fala do vaqueiro os *rumos velhos* foram interpretados como a base dos saberes de *cientistas* e *estudiosos*, a *pedra de rumo* então não é apenas o marco ou o limite entre porções de terra. Os *rumos velhos* e a *pedra de rumo* também nos fazem visualizar os marcos, as extensões e os limites entre o *conhecimento* e a *experiência* do vaqueiro e o que eu propunha investigar ao seu lado. Isto é, o enraizamento dos *rumos velhos* na terra (o resquício de uma modulação ecológica anterior, tão debatida pelo saber oficial), bem como os saberes de Luiz a respeito dos animais, das ferramentas, dos objetos e do território (agora convencionados em uma nova configuração espacial, por ele criada), produz, do seu ponto de vista, os saberes e as *pesquisas* de alguém que viria ao seu

encontro para dar novas tonalidades ao seu *conhecimento*, novos matizes. Foi justamente em movimento pelas *mangas* e pelos *campos* que o vaqueiro-professor conjugou o seu *conhecimento* ao meu. Bem ali, nas fronteiras de sua propriedade, Luiz nos dá uma *prévia*, uma amostra, tal como ele sugeriu, da *lida* e do *manejo*. Enfim, uma marca de seus próprios rumos, seja nos esquemas de um topógrafo, seja nas notas etnográficas de um antropólogo.

Com isso, quero levar adiante a crítica de Tim Ingold (2011) segundo a qual o Ocidente reificou um tipo de conhecimento sobre o humano e liberou um regime de verdade que universaliza a seguinte imagem: da cintura para cima (com todas as articulações corporais possíveis) conformam-se as vias de acesso à Razão, e, da cintura para baixo, as vias de acesso ao funcionalismo dos corpos como suporte da racionalidade. Além disso, o Ocidente teria produzido, como bem o sabemos, um modo de observação tentadoramente objetivo, descartado pelo autor como alternativa analítica. Para ele, contrapõe-se ao antropocentrismo o fato de que precisamos levar em conta três temas diretamente ligados à questão do movimento. Em nossas descrições etnográficas, precisaríamos percorrer três campos epistemológicos (biologia, antropologia e psicologia) e com eles compreendermos, respectivamente, as diversas intencionalidades e ambientes, as tecnologias culturais e as percepções dos seres, não como o efeito do domínio humano sobre os planos naturais, mas como o efeito de composições imanentes de atributos e engajamentos (Ingold, 2011). Nesse sentido, a relação entre os argumentos do autor e as ilustrações do vaqueiro sugerem então as funções das mãos não estão hierarquicamente acima das dos pés.

Portanto, se levarmos a sério a perspectiva de que, segundo Luiz, movimento e *manejo* são coexistentes, suas inquições a esse respeito, tal como pude demonstrar até agora, têm rendimentos analíticos à medida que a teoria ingoldiana nos dê, com seus tons fenomenológicos, alternativas em relação à problemática dessa coexistência caso pensada dicotomicamente. Desse ângulo, seria um erro pensar as mãos e o *manejo* como acessos únicos à Razão e aos conhecimentos, e os pés e o *campear* como pertinentes aos domínios sobre o território e os animais. A antropologia, agora, deve observar, segundo o autor, os contínuos entre intencionalidades que produzem, e deles são partes, os movimentos e as paisagens.

Contudo, se a importância dada por Tim Ingold ao movimento intensifica os seus argumentos teóricos, suponho, por outro lado, ser muito fácil responder fenomenologicamente que os vaqueiros, para o caso aqui analisado, engajariam-se no

ambiente e compartilhariam em imanência os seus atributos e as suas qualidades com os não-humanos. Na verdade, os vaqueiros não deixam de tomar como dado a natureza dos animais, tal como não deixam de tomar como dado a *tradição* e a verdade histórica a ela conectada. Junto de outras intencionalidades, eles tanto interferem no ambiente quanto são produzidos por ele. De modo a contornar e a controlar os seus obstáculos (a *seca*, por exemplo), os movimentos se davam pelas percepções parciais de que há uma relativa externalidade da “natureza” (que às vezes os opõem aos homens conforme as insuficiências de seus domínios sobre ela), ao passo que, ao mesmo tempo, compartilham em um mesmo quadro relacional certos matizes (*laboro, lida e manejo*) que, neste caso, são instanciados a partir de tendências relativamente internas às relações do pastor com o seu rebanho, ora *mais perto e mais preso*, ora *mais longe e nos campos*.

Melhor dizendo, trata-se de uma prática pastoril que reformula o *manejo* e a *lida* como uma dupla articulação. Assim, o par “natureza-cultura” não é uma oposição plena, mas o resultado parcial de outras articulações que se replicam umas nas outras na chave da relação histórica entre vaqueiros, animais e caatinga: *lida-manejo, campos-mangas, criador-criatório, vaqueiro e não tão vaqueiro assim*. Sendo também o resultado de duplas articulações que dão as nuances e os tons processuais, plásticos e contemporâneos do *laboro* e de *ser vaqueiro*. Mais uma vez, cabe analisar os engajamentos dos vaqueiros em sua esfera molecular e, ao mesmo tempo, analisar as reificações de imagens e de virtudes que a todo instante retornam ao âmbito da viabilização prática como referenciais a novas possibilidades. Ora, não se deixar levar pelo mero fluxo da imanência é avançar os argumentos de Ingold (2011) ao considerarmos o que os nossos/as interlocutores/as dizem da mobilidade, do conhecimento, das reificações e das verdades de *ser vaqueiro* face às temporalidades variadas, presentes e passadas, que estão engatilhadas para o futuro.

2.2.6. Pastoreio inventivo

Defenderei neste momento, após toda a descrição da *lida* de Luiz Cordeiro, que o professor faz da mobilidade, da otimização do tempo (por meio de novas técnicas e saberes: o uso da moto, por exemplo) e de seus domínios sobre o espaço (e, em reverso, os domínios do espaço sobre o homem: os cercados) os aspectos fundamentais de sua posição de *ser vaqueiro*. Em seu pleno fazer, entre *mangas*, animais e caatingas, *ser vaqueiro* ganha forma desde a sua condição plástica. A mobilidade desenhada no espaço

e a mutualidade entre *criador* e *criatório* faz de *ser vaqueiro* uma categoria que, se levada às suas últimas consequências analíticas, apresenta duas temporalidades distintas e complementares. Isto é, *ser vaqueiro* traz, conforme os devidos investimentos reflexivos: 1) um traço histórico, do qual se deduz a originalidade e a autenticidade; 2) e um traço atual, *diferenciado, instruído e moderno*.

Na verdade, o que foi possível visualizar com Luiz Cordeiro é que a sua perspectiva de controle, mobilidade e melhoria das condições de trabalho, na posição de patrão e vaqueiro de si mesmo, esteve diretamente relacionada não só à disciplina e às *necessidades* econômicas, mas ao *amor* e à *paixão* pela *vida no campo*. Ele, aos olhos de outros segmentos familiares e de outros vaqueiros, destacava-se como *vaqueiro instruído* por se adequar às transformações e à *modernização*, mas também por suas motivações. Isto é, por ser alguém “apaixonado pelo que faz”. Como prova de seu sucesso, Luiz Cordeiro afirmou que “A vida hoje no Sertão tá muito boa”. Para ele, existem hoje muitos elementos (as motos, os poços artesanais, os cercados) que podem beneficiar a sua fazenda e a situação de sua família, contanto que a isso tudo sejam somados os sentimentos.

Nesta etnografia, o termo “matiz” serve justamente para se contrapor ao “modelo pastoril sertanejo”, debatido pela visão economicista do saber oficial. À *lida* e ao pastoreio, tal como pude observar no sertão de Pernambuco, não haverá de incidir padrões. As relações atuais do vaqueiro com o seu rebanho não são resultantes de um processo histórico consolidado por um agente externo, o Estado, a Modernização, o Mercado, a Cultura. Ao invés de planos derivados de um suporte prévio, o que haverá de incidir no *laboro*, por exemplo, são nuances, tonalidades e gradações entre o que se faz na prática, o que nos dizem dela os interlocutores e o que dela eles nos possibilitam visualizar parcialmente. A ideia de matiz é uma saída analítica em resposta às complexidades da *lida*, do *manejo* e de *ser vaqueiro no laboro*.

Ademais, se “matiz” é o termo que utilizo para designar *lida*, *manejo* e *ser vaqueiro*, dou-lhe aqui os sentidos próprios e denotativos da palavra. Matizes como os diferentes tons pelos quais passa uma mesma cor. Ou, então, as leves diferenças entre coisas do mesmo gênero. Matizes não correspondem a derivações de modelos ou instâncias codificadoras, de ordem simbólica e/ou material. A categoria *ser vaqueiro* e a *vida no campo* ganham novas cores porque muitas possibilidades aparecem para o vaqueiro nordestino em seus diversos níveis de atuação, os quais, mais uma vez, não dependeriam de um modelo atuante sobre as partes, mas de variações e de diferentes

tonalidades, a depender das relações dos sujeitos com o ambiente, com os animais, com os *rastros*, com os acertos e as falhas, com o que é menos custoso (*campear de moto*) e com o que é mais (*campear a cavalo*), com o que é *necessário* e com o que é trivial.

Se Luiz afirmou que “a experiência vale demais”, a *lida* se torna um referente da ação. Com tonalidades e contornos próprios, o *laboro* é o resultado de inúmeras habilidades, técnicas e saberes relacionadas ao *zelo*, ao cuidado e aos gerenciamentos do tempo e do espaço. Assim, o *manejo* não é só um referente, mas uma propriedade constitutiva da pessoa. Ora, a *lida* é também um referente. Mas ela é sobretudo o plano em que o *manejo* se realiza. Ela é o que produz o *status* de uma fazenda (o *paraíso*, a Fazenda Macambira). Portanto, ela é o *prestígio* da propriedade, e o *manejo* é o que configura o *status* dos *criadores* e o *prestígio* de *ser vaqueiro*. A *lida* é o contexto no qual se vive, e o *manejo* uma propriedade pessoal aprimorada diariamente.

Conforme o movimento pelas caatingas, vaqueiro e propriedade, *manejo* e *lida*, território e mobilidade, *experiência* e *conhecimento*, entre outras coisas, apresentam-se como duplas articulações que, relacionadas entre si e reificadas circunstancialmente, estabilizam nesta análise os referenciais da *vida no campo*. Modo de vida carregado de diferentes conotações, tonalidades e nuances quando se trata de contextualizar a posição de *ser vaqueiro* em face das verdades e dos pontos de vista construídos pelas práticas e pelos saberes que não se encerram ou prestam contas à centralidade prévia de uma Economia, de uma Cultura ou da Natureza, mas que servem de tendência inventiva às subsequentes reificações minimamente necessárias às “formas de conteúdo” e às “formas de expressão” de *ser vaqueiro* em seus planos transformativos. Sendo assim, não se trata mais de “engajamento prático”, como formula Ingold (2000a). Trata-se doravante de “agenciamentos coletivos”, como propõem Deleuze e Guattari (2008a [1980]).

No sentido conferido pelos dois últimos autores, “agenciamento” é uma relação entre “formas de conteúdo” e “formas de expressão” a partir de um acoplamento entre uma materialidade específica e um regime de signos agenciados por humanos e não-humanos (2008a [1980]: 17-26). Para os autores, esses agenciamentos interespecíficos não devem vir antepostos por uma duplicidade entre forma/conteúdo, matéria/representação, significado/significante, aparentemente dispostas em níveis de oposição ou de complementaridade entre dois estratos prévios às ações de qualquer intencionalidade vindoura, isto é, de uma antecedência das formas materiais sob os conteúdos da linguagem, ou de uma antecedência dos conteúdos da linguagem em relação à eficácia material dos símbolos. As expressões e os conteúdos são matizes

“instanciados”, para usar o termo de Wagner (2011 [1991]), por formas de expressão e de conteúdo duplamente articuladas, carregando consigo outras articulações concomitantemente materiais e abstratas. Dizem Deleuze e Guattari,

como toda articulação é dupla, não há uma articulação de conteúdo e uma articulação de expressão sem que a articulação de conteúdo seja dupla por sua própria conta e, ao mesmo tempo, constitua uma expressão relativa no conteúdo [...]. Em suma, encontramos formas e substâncias de conteúdo que têm papel de expressão em relação a outras, e inversamente quanto à expressão [...]. Num estrato há duplas-pinças por toda parte, *double binds* [...], uma multiplicidade de articulações duplas que ora atravessam a expressão, ora o conteúdo (2007 [1980]: 59).

Para o caso desta etnografia, os agenciamentos coletivos ajudam a pensar as relações dos vaqueiros com o território e as técnicas, os significados e os domínios que dão espessura a modos de existência cuja verdade se cristaliza na imagem da *vida no campo*, do *vaqueiro da lida* e do vaqueiro simbólico. É nesse sentido que busco conduzir um jogo de luz. De um lado, iluminando o que nos dizem os/as interlocutores/as. De outro, o que está explorado na literatura sobre a economia e a sociedade pastoril no Nordeste. Mas sempre cruzando as perspectivas, os raios incidentes e os ângulos formados entre um e outro.

Porém, vale lembrar que o tema do pastoreio não tem sido na antropologia brasileira levado às suas últimas consequências analíticas. Por outro lado, é extensa a bibliografia que abarca o tema, em contextos geográficos como os da Ásia, da África e de algumas outras regiões da América do Sul, das economias nômades e seminômades nessas regiões (Fratkin, 1997; Dyson-Hudson e Dyson-Hudson, 1980). Suas abordagens criticam o modo como muitos trabalhos se debruçaram na ideia de modelos e tipologias sociológicas que agregam determinados conteúdos etnográficos, como os de “pastores nômades” ou “seminômades”, justamente para enfatizar as transformações como sendo o resultado de uma ordem social, de uma lógica econômica ou alguma relação com o Estado e/ou de relações de troca com o mercado.

Noutra região etnográfica, entre os Skolt Lapps do nordeste da Finlândia, Ingold (1980) aborda os modos de produção de sociedades pastoris (“pastoralism”), de caçadores-coletores (“hunting”) e de “proprietários rurais” (termo aqui utilizado por mim na tentativa de traduzir o termo “ranching”). Para ele, trata-se de uma questão importante debater a mobilidade nômade e as características sedentárias de cada um deles. Segundo o autor, a vasta literatura que abrange o tema das economias de sociedades tradicionais

costumeiramente diferenciava a caça, o pastoreio e a pecuária como modelos em si, porque em cada uma delas haveria valores e práticas capazes de os oporem uns em relação aos outros, encerrando-os como um sistema único e integrado. Para ele, no entanto, não existe uma fronteira intransigente entre caça (imbuída de predação, coletividade e partilha), pastoreio (o meio termo entre a primeira e a seguinte) e pecuária (estas últimas demarcadas pela domesticação, individualidade e propriedade privada). No contexto etnográfico analisado pelo autor, o que existe é uma dinâmica entre os três modelos, e não uma divisão e fronteira prévias. Sua hipótese é a de que, em conformidade com as questões sociais e ecológicas, as populações por ele analisadas transitou de um sistema ao outro, a partir de sua mobilidade territorial, de criadores e rebanhos que deixaram os sistemas nômades da caça e do pastoreio rumo à domesticação e às suas delimitações territoriais. Transição fomentada principalmente pelas dificuldades de se manter em movimento enquanto caçadores-coletores ou pastores nômades em face da sedentarização investida pelo mercado e pelo Estado. O que faz do rebanho, nas conclusões de Ingold, um objeto de diferentes métodos de investimento e de aplicações outras voltados a certos fins (1980: 11). Todavia, não proponho com essa apresentação entrar nos detalhes do nomadismo e do sedentarismo. É viável apresentá-las apenas por se tratar de uma bibliografia importante à temática do pastoreio.

O esforço que venho apresentando até agora está em vias de se aproximar do que atualmente vem sendo dito no Brasil a respeito da relação entre moralidade e pastoreio a partir da definição, por exemplo, de uma “comunidade moral de caráter interespecífico” (Teixeira e Ayube, 2016: 20). Baseando-se em alguns estudos de relações humano-animal em contextos rurais (Andriolli, 2011; Leal, 2014; Pereira, 2015), a questão do “prestígio” compartilhado por criadores e animais, tratado por alguns autores, serve para pensar o que Teixeira e Ayube (2016) chamam de “ética ordinária do pastoreio” (idem, 21). De forma interessante, suas conclusões se ancoram no fato de que os animais não são apenas populações de uso e de valor econômico, mas uma coletividade com a qual se investe usos e valores afetivos que produzem, em seus contextos etnográficos, um “circuito de afetividade” e de desejos (idem, 15).

Para o caso dos vaqueiros desta etnografia, tais abordagens poderiam ajudar a pensar, se quiséssemos, o pastoreio mediado por relações éticas (Teixeira e Ayube, 2016), e, não menos, os animais servindo aos humanos como objeto de afetos e de intervenções. Porém, as relações interespecíficas que têm como eixo mediador o prestígio entre *criador* e criatura, tal como venho analisando, são resultantes não só de sentimentos e afetos, de

moralidade e ética, mas também de *palavras*, de histórias, de lembranças e de discursos. Pois os animais, o pastoreio e a *vida no campo* servem ainda para duas outras coisas que Teixeira e Ayube (2016), por exemplo, não deram atenção: a interespecificidade como objeto de investimento criativo (no meu caso, devido à condição plástica de *ser vaqueiro*) e, não menos, como plano de transformação da verdade. É detidamente nelas que venho me debruçando desde então. E é com elas que pretenderei continuar nas linhas seguintes.

2.2.7. Fazenda como *paraíso*

Toda essa discussão estritamente teórica apresentada anteriormente tem por finalidade considerar que as habilidades retóricas e os métodos inventivos aqui tratados nos levam de volta à relação construída por Luiz Cordeiro, no início deste subcapítulo, entre propriedade e *paraíso*. A liberdade da qual se orgulha o vaqueiro compõe os traços singulares de sua pessoa e parece ser, também, o resultado de um potente encontro: fazer do *paraíso* a fonte de sua subsistência (e de suas *necessidades*) e, não menos, o espaço onde percorre munido de *criatividade* e de *paixão*. Em vias de contornar a *seca*, deixar os frutos do *prestígio* aos seus descendentes e, quem sabe, investi-los na memória florestana, Luiz construiu para si uma verdade e nos deu com suas próprias cores o desenho do agenciamento *criador-criatividade-criatório*.

Eloquente à percepção de que talvez seja mais eficiente e prazeroso conjugar *laboro* e inventividade, trabalho e lazer (ou, como formula Vasques [2016], entre *laboro* e “*entrestimento*”), meu amigo sertanejo deu abreviados contornos, neste caso, do que significa ser o seu próprio vaqueiro e o seu próprio patrão, sem se restringir à ideia de que o vaqueiro só pode *ser vaqueiro* mediante uma relação com o *gado brabo* ou sendo funcionário de alguém. O protagonismo do bode (e não do gado bovino) e a locomoção da moto (e não do cavalo) modificaram a posição de *ser vaqueiro* e trouxeram resultados positivos ao *prestígio* que aos interlocutores desta etnografia são tão caros.

Sou o patrão, porque sou o dono da fazenda. Sou o vaqueiro, porque sou eu quem maneja tudo. Eu ganho o salário de professor, mas é pouco. Minha mulher também ganha o dela. Mas quando você soma tudo, falta. Daí, quem paga? Os bodes. Agora, as cabras fazem uma falta enorme: quinze delas que eu vendo são no mínimo quinze cabrito que deixei de assinar. Mas eu dou graças a Deus, porque se precisar ainda tenho até as cabras pra vender. Assim, não tem dívida aí que eu não possa pagar.

No entanto, se o que importa para Luiz Cordeiro é então a *lida* e o *manejo*, a “nostalgia estrutural” (Herzfeld, 2008 [1997]) tão presente entre os florestanos não ganhou espaço nas narrativas do vaqueiro-professor. Mas muitas camadas nostálgicas estão vivas na reflexividade dos que fazem da *vida do campo* uma particularidade histórica. Os pontos de vista de Luiz acabam por se diferenciar, por exemplo, das perspectivas de Cláudio Correia, assim como dos pontos de vista de Genézio de Nato, *vaqueiro véio* de 83 anos.

Para estes dois últimos, “a vida no Sertão não está nem um pouco boa”, como havia concluído o professor. Embora Cláudio amasse a *vida no campo*, para ele se trata, ao contrário de Luiz Cordeiro, de uma “vida de doido e sem futuro”. Em suas próprias palavras: “Se depender de mim, filho meu não vai aprender nem a abrir uma cancela”. De certa forma, sua conclusão é também partilhada pelo vaqueiro Genézio de Nato, para quem “a vida no campo é rojão e sem futuro nenhum”. Todavia, para os dois, o passado condensa as histórias e as *palavras*, e as memórias são caminhos legítimos de entendimento da vida do vaqueiro como era *antigamente*. No caso de Genézio, em particular, a sua posição como vaqueiro-agricultor e a sua relação com os roçados não lhe permitiram, sob as condições de estiagem, contornar a *seca*, tal como o fez o vaqueiro-professor. Se não houve soluções nesse sentido, restam agora as seguintes questões: quais foram os contornos traçados por esse *vaqueiro véio*? O que nos diz as suas lembranças e o que significa ter sido um *vaqueiro catingueiro*?

2.3. “Lembrando o tempo quando bom vaqueiro foi”³⁹



Imagem 19. Genézio de Nato, *vaqueiro véio* na varanda

Até agora, tentei seguir *rastros* que me levassem à compreensão da arte dos vaqueiros de criar o rebanho e de *zelar* a propriedade. Caminhos à “arte do pastoreio” caso pensássemos aqui pelo termo cunhado por Evans-Pritchard (1999 [1940]) em referência às atividades pastoris da sociedade Nuer. Porém, nesta seção, abrirei caminhos e seguirei *rastros* em direção à arte dos vaqueiros de criar e *zelar* não só os seus rebanhos e o seu patrimônio, mas também de criar e *zelar* as suas reflexões e as suas avaliações de si mesmos, de criar as suas imagens e as suas verdades de si. Permitindo aqui tal analogia criativa, minha intenção é compreender, desta vez, a arte dos vaqueiros de atualizar as suas lembranças quando a elas recorriam para se posicionarem no mundo. No mundo do passado que se revelou ora ou outra extensivo ao do presente, e deste, portanto, sua continuação, mas que por vezes também se revelou completamente distinto do atual,

³⁹ Esse título faz referência a uma canção de Luiz Gonzaga chamada “Vaqueiro Véio”, que diz assim em um de seus versos: “*Vaqueiro véio sentado na varanda da morada. Estrupiado, já não tange mais boiada. Fica chorando quando passa outro aboiando. Êêê boi, lembrando o tempo quando bom vaqueiro foi...*”. Versos que ilustram bem o que pude compartilhar ao lado de vaqueiros que sentem *saudade*.

tratando-se é claro de um mesmo mundo, só que moralmente negativo ao que fora antes. Diante disso, é preciso extrair imagens e perspectivas a partir das *palavras* de *vaqueiros véios* que me reportaram tempos passados, o que neles conquistaram e o que deles trouxeram em benefício próprio.

Se Gabriel Tarde (2007 [1895]) ressalta que o “ser é o haver” (idem, 113), ao desviar-se da ideia do ser como “entidade” em direção à de “propriedade”, por que não considerar, a partir das linhas se se seguem, que *ser vaqueiro* passa por um feixe de relações em que se acumulam qualidades, temporalidades e propriedades? Para tanto, é preciso considerar que os seus atributos sejam tão-só “infinitesimais” à medida que os caracteres transitórios dos vaqueiros se desdobrem “um diante do outro, um no outro, um pelo outro” (idem, 118). Se, para Tarde, “todo fenômeno não é senão uma nebulosa decomponível em ações emanadas de uma infinidade de agentes que são outros tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis” (idem, 78), é possível, afinal de contas, considerar que as multiplicidades abertas em campo, nalgum lugar e com alguém, levaram-me a estender os *conhecimentos* de alguns vaqueiros até as *palavras* de outros tão verdadeiros quanto? Pelo menos é assim que venho procurando fazê-lo ao contrastar analiticamente uns com os outros desde o início desta etnografia. E é nesse caminho que pretendo continuar nas linhas posteriores. Neste momento, dando voz às reflexões de um vaqueiro que me levou a considerar não só a contemporaneidade da *vida no campo*, mas também a riqueza das *histórias* e de suas relações com o corpo e a memória.

Falar de um vaqueiro significava às vezes passar por outros igualmente importantes, a depender dos pontos de vistas e da dinâmica do gradiente qualificativo e conceitual. Não era incomum um vaqueiro me indicar outros com quem eu deveria conversar, sempre os reverenciando como amigos, *companheiros de campo* (parceiros com quem se ia *campear*) ou conhecidos que realmente foram *vaqueiros bons*. Nesse sentido, a “arte do pastoreio” (Evans-Pritchard, 1999 [1940]) foi somente um dentre vários outros elementos capazes de singularizar sujeitos de *renome, fama e prestígio*. Neste caso, podemos nos aproximar até certo ponto do que a clássica etnografia sobre os Nuer discute acerca da reputação de indivíduos e grupos que se diferenciam em clãs e linhagens à medida que pastos e rebanhos são gerenciados e negociados. Mas só até certo ponto. Porque, na perspectiva de Evans-Pritchard, os indivíduos e grupos angariam prestígio por intermédio de instituições políticas resultantes de uma relação dialética entre meio ambiente e estrutura social (idem, 8). Todavia, no caso aqui analisado, cada pessoa e cada enunciação apresentavam quase sempre dois recortes de atuação que não eram

opostos, dialéticos ou simplesmente complementares entre si. Eles eram o efeito um do outro. A temporalidade contínua entre um e outro, às vezes semelhantes, às vezes dissidentes, era o que os conectavam à verdade histórica do passado referencial e às imprecisões do presente (cf. 2.1.1). De um lado, tem-se a *vida no campo* por meio da qual o vaqueiro cuida do rebanho e *zela* a propriedade. De outro, têm-se os momentos por meio dos quais os sujeitos narram as *pegas de boi* e refletem sobre si mesmos e sobre o “tempo quando bom vaqueiro foi” – diria Luiz Gonzaga –, ao articularem corpo e memória. No mínimo, os interlocutores sugeriram esses recortes como dois momentos etnográficos distintos, mas também como importantes entrelaçamentos que nos levam às caracterizações do *vaqueiro de verdade*. Com isso, os vaqueiros existem nesta etnografia em sua miríade de relações com o atual e o virtual, seja nas suas relações com o território e os animais, com seus pares e as instituições, seja na sua relação com as lembranças, com o corpo e com as *histórias* que até hoje lhes proporcionam *prestígio*.

À luz dos movimentos de Luiz Cordeiro, vimos que as práticas de conhecimento do mundo se desenhavam concomitantemente às relações do vaqueiro com as caatingas e os animais. Com Genézio, entretanto, o tempo foi outro, muito distinto do que compartilhei com o vaqueiro-professor. Mas, tanto em um caso quanto no outro, as formas de se relacionarem com os seus pares, com os animais e com o território estavam muito além de ser o resultado de uma estrutura social conectada a uma “mentalidade pastoril”, como quer Evans-Pritchard (idem, 26), ou então, o mero efeito de “engajamentos práticos” (Ingold, 2000a) que se constituiriam, em plena imanência, a partir de várias intencionalidades, movimentos, habilidades e saberes. Adiante, veremos, então, que o tempo que passei com o *vaqueiro véio* deu-me outros quadros reflexivos.

No saudosismo de cada olhar ou nas várias paisagens visitadas, estavam não só os *rastos* e os *campos*, os animais e as serras, mas também as lembranças e as *histórias*. O *tempo de antigamente* me guiava em direção às recordações, e, sabiamente, o *vaqueiro véio* desenhava o passado. Antes de analisá-lo, gostaria de passar por alguns acontecimentos que, por sua natureza, nos levará transitivamente da *vida no campo* até a nostalgia e a memória.

2.3.1. Do pastoreio aos roçados: vaqueiro-agricultor

Conheci Genézio de Nato por intermédio de Amélia. O nome do vaqueiro constava no calendário que minha amiga e eu elaboramos. Após andar com Luiz pela

Fazenda Macambira, hospedava-me agora na casa de minha amiga. Havia deixado de ser visita de Nilda Ferraz. Ela, como muitos outros conhecidos, adoecera. A *epidemia* perseverava. Eu mesmo adoeci. Só depois de recuperado que Amélia e seu primo, Gilson de Napóle, falaram-me da existência de um vaqueiro de 83 anos. Quando o contatamos pela primeira vez, negociamos que eu passaria oito dias em sua fazenda, já na próxima semana.

Genézio e eu partimos de Floresta à sua *morada* no dia 04 de março, uma sexta-feira, o dia da feira semanal. Quando bem cedo, vários moradores da zona rural vêm à *rua* para fazer suas compras, revender e negociar suas *criações*, visitar amigos e parentes etc. É quando muitos moradores são transportados até a cidade pelos *carros de linha*. Na maioria das vezes, são caminhonetes com assentos de madeira adaptados para acomodar os passageiros em sua carroceria. No entanto, naquele dia em específico, o vaqueiro e eu esperávamos por um ônibus.

À sua espera, permanecemos em uma *bodega*. Ali, próximos de nós, havia dois senhores que disputavam com um rapaz alcoolizado os versos de um *repente*. Mais uma vez, fui – por assim dizer – objeto de reflexão nativa. Devido à minha posição de *desconhecido*, sentia a curiosidade refletir nos olhos dos que disputavam entre si algumas rimas. Após ter o verso *quebrado*, o rapaz embriagado desistiu do confronto, veio até nós e perguntou-me, indiscretamente:

– Tu tem família aqui em Floresta?

– Tenho, não. Sou amigo de Amélia, pessoal de Cleto da Ema, conhece? – Respondi com a sinceridade que achei necessária diante de uma pergunta feita por muitos, só que até então de forma bem mais discreta.

– Tu não tem medo de morrer, não? Tu não tem medo de morrer sem família e sem nada por aqui? – Provocou o rapaz que, deixando-me sem palavras, esperava ainda uma resposta.

– A patroa dele é Amélia de Cleto, cabra. Vai embora! – Refutou o vaqueiro para que o rapaz saísse do bar e nos deixasse em paz.

Genézio, assim como o rapaz, sabia pouco de mim. Porém, em *consideração* aos seus conhecidos, o vaqueiro me tratou como alguém que, embora *desconhecido*, inspirava confiança por ser próximo de seus pares, sobretudo por ser um *pesquisador* interessado em suas *palavras*, cuja importância foi um dos motivos pelos quais fomos apresentados.

A espera pelo veículo ainda levaria um bom tempo. Por ser dia de pagamento, os supermercados estavam lotados. As *feiras*, repletas. Quando finalmente o ônibus partiu, eram mais de duas da tarde. Seguimos direção à estrada que dá acesso ao município de Serra Talhada. Nesse trajeto, chega-se em Nazaré do Pico, distrito de Floresta, mais ou menos próximo da região onde mora Genézio, conhecida então como *região de Nazaré*.

Ao passar pelo distrito, observava curiosamente a paisagem. Era possível avistar sob vários ângulos uma serra. A inesquecível Serra do Pico é um dos únicos monólitos do Brasil e, segundo o vaqueiro, é muito conhecida por ter sido refúgio de Lampião e seu bando de cangaceiros, permanentemente em confronto com os nazarenos.



Imagem 20. Serra do Pico – mediações entre a Fazenda Lucas e o distrito de Nazaré do Pico, Floresta.

Em seguida, a viagem percorria por uma estrada de terra. Mais próximos estávamos da fazenda do vaqueiro, de onde se avistava *moradas*, *serrotes*, *mangas* e *currais*. Já era fim de tarde, e muitos moradores rebanhavam suas *criações*. Outros, parados, pareciam esperar algum transporte que os levassem ao seu destino. No ônibus, havia um sanfoneiro que, ora ou outra, tocava seu instrumento a pedidos de um amigo. Instrumento que levou à cidade para fazer reparos, disse-me o instrumentista. Feliz, ele seguiu tocando por quase toda a viagem. Criando, assim, um clima perfeito, conforme a tonalidade das notas se imbricavam à paisagem sertaneja e às poucas *palavras* do vaqueiro.

Durante o percurso, Genézio e eu fomos calados em grande parte do tempo. Por vezes, conversávamos a respeito de alguns assuntos imediatos que, ao longo da viagem, foram sempre os mesmos: nossas famílias, a falta de chuva, a *seca* e, claro, o fato de *ser*

vaqueiro. A respeito disso, deu-me naqueles instantes uma breve resposta: “O meu laboro continua. Acordo todo dia cedinho pra laborar. Mas a função de vaqueiro não exerço mais. Eu crio ali um gadinho, um pouco de bode e cabra. Hoje, eu trabalho bastante é na roça”. Estava clara a ideia de que, ao *campo*, o vaqueiro já não se dedicava mais por conta da idade. Mas a roça era algo novo para mim na vida de um vaqueiro. Até então, não tinha convivido com alguém que, como vaqueiro e/ou *criador*, se dedicasse com afinco à agricultura. Quanto a ela, Genézio adiantou algumas reflexões acerca de um dos principais temas discutidos por ele e seus vizinhos: a *seca* e os prejuízos que muitos sertanejos vinham compartilhando naquele mês de março.

2.3.2. A seca é o castigo de Deus

Sabe-se que há tempos a chamada antropologia rural vem se dedicando a diversas abordagens do campesinato em contextos empíricos variados, tanto no Brasil (Heredia, 1979; Velho, 1982; Almeida, 1986, 2007; Palmeira, 1989; Woortmann, 1990; Godoi, Menezes e Marin, 2009a, 2009b) quanto fora do país (Wolf, 1955; Bourdieu, 1962; Redfield, 1967; Delbos, 1982). Contudo, minha etnografia, como pretendi até agora expor, não tomará rumos (mesmo reconhecendo a importância dessa literatura nas circunstâncias etnográficas do mundo rural) junto às discussões de populações camponesas, concernentes, por exemplo, às célebres noções de campesinato ou ruralidade, a partir das quais as relações tradicionais de trabalho poderiam ser compreendidas pelas transformações do Mercado, em diálogo ou resistindo a ele, ou, então, por meio dos problemas relativos à desapropriação de terras em diversos domínios políticos (Godoi, 1999). Mesmo porque, não pretendo analisar o vaqueiro nordestino, por exemplo, como um agente social que, por ser parte de uma coletividade, estaria sob os arranjos de uma ordem moral, de uma ética específica, tal como a “campesinidade” (Woortmann, 1990). O meu desvio em relação a algumas dessas abordagens tem o intuito, por sua vez, de ir a favor da temática específica do pastoreio (Ingold, 1980; Teixeira e Ayube, 2016) pelo viés da inventividade (como já abordei anteriormente), bem como dialogar com alguns trabalhos realizados no sertão de Pernambuco que tratam de temas como bodes e *criadores* (Vasques, 2016), violência e política (Villela, 2004) ou vinganças de família (Marques, 2002).

Diante dessa justificativa, pretendo a partir das páginas seguintes contrastar a *vida no campo* de Genézio com a do vaqueiro-professor, Luiz Cordeiro. Para tanto, levarei em

consideração as formas como ambos criativamente compunham suas realidades, administravam seus problemas diários e a eles resistiam.

Como havia dito, no tempo em que estive com o *vaqueiro véio*, diferentemente do tempo que passei com o vaqueiro-professor, conheci muitas pessoas que eram agricultores. Em sua maioria, eram vizinhos e amigos que reclamavam permanentemente do prejuízo causado pela *seca*. Em geral, todos esperavam que a chuva do início daquele ano continuasse ainda por alguns meses. Porém, ela veio em janeiro, pouco em fevereiro e se encerrou em março. Muitos perderam o que tinham plantado. Além da estiagem, os problemas eram também as *pestes*, principalmente o *purgão* e a *lagarta*. Muitos plantaram feijão de corda e milho, mas já vinham perdendo os roçados antes mesmo da colheita. Ao gado, ainda era possível, segundo diziam, *segurar o pasto*, caso os rumos determinados pelo tempo não exigissem que, em breve, a *palma*, a *macambira* ou o *mandacaru* fossem dadas de comer aos *bichos*. O pasto estava se exaurindo, e a esperança também.

É nesse sentido que gostaria agora de apresentar alguns acontecimentos que pude compartilhar na *morada* do vaqueiro, principalmente no que diz respeito à questão da *seca*, do tempo e da esperança. Em grande medida, os trarei a seguir para contrastar os arranjos práticos e reflexivos de Luiz e Genézio, inclusive para ressaltar as diferenças e as semelhanças entre duas pessoas que, sob o mesmo céu, buscavam contornar a *seca*, o *tempo ruim*, enfim, os problemas trazidos pela *vida no campo*.

Dentre os/as que passavam diariamente pela sua casa, Genézio falou a um deles que, se não chovesse nos próximos dez dias, todos iriam perder o que plantaram. Genézio ressaltou, em uma conversa travada por ele, sua esposa e Damião (marido de sua funcionária), que a *seca* e os roçados perdidos eram *castigos* de Deus. Todos ficaram inconformados e rebateram arduamente a posição do vaqueiro.

– Oxe homi, tá ficando doido é, falar uma coisa dessa? – Indagou-se Damião, com a aprovação de sua esposa e de Dona Luzia, a mulher de Genézio. O vaqueiro, por sua vez, reafirmou novamente sua convicta posição sem pestanejar.

– Ué, mas não é castigo, não? Se não é castigo, o que é? Desde sei lá quando uma seca dessa? Isso não existe, homi!

Todos discordaram, dizendo que só de pronunciar tais palavras ou apenas cogitá-las já era *pecado*. Na visão de Damião, a despeito da perda do plantio e de todo o dinheiro investido, a resposta para os acontecimentos era bem clara. No limite, era uma justificativa tautológica totalmente insatisfatória para o vaqueiro.

– Essa é a vida do Nordeste, Genézio. Ela é assim mesmo. A vida do sertanejo é essa, sempre foi assim! – Disse Damião.
– Não, mas desse jeito nunca foi. Isso não existe. – Ainda convicto, Genézio reafirmara a todos que se tratava certamente de castigo. O que vinha acontecendo era uma provação de Deus, pois a seca de atualmente em nada se comparava com as outras.

Sua casa, como muitas da área rural, mesclava em suas paredes imagens de fé e fotografias de familiares. Santos e santas, crucifixos e terços promoviam, por um lado, uma estética da fé, e, por outro, inúmeros porta-retratos do casal com seus filhos e filhas, pais e avós, davam o valor da genealogia no seio da família sertaneja (Meneghelo, 2012, 2015). No entanto, naquele momento, trabalho, fé e família pareciam enfraquecidos. Muitos apostaram que o tempo seria *bom*. Mas o tempo não possibilitou colheitas, e o trabalho não se concretizou. Tempo e trabalho, portanto, tornaram-se objetos de conversas diárias entre moradores e familiares. Naquela ocasião, pensamentos como “se não choveu de novo, é porque não chove mais” davam de imediato que a *seca* veio para testar a fé do sertanejo. “Tantos esforços, tanto sofrimento, em troca de nada?”. Este era o principal dilema de várias pessoas no início daquele mês. Mas, para Genézio, tratava-se não só de uma inexatidão ou de uma simples insatisfação. Era um *castigo* divino. Se só a Deus cabe a decisão, se choverá ou não, para o vaqueiro, portanto, tratava-se de infortúnio e de provação. A sua falta de fé entristeceu seus conhecidos. E a tautologia de Damião, dizendo que “a vida do sertanejo é assim mesmo”, cuja exatidão está na conclusão de que tudo sempre foi e continua sendo da mesma maneira, ia de frente com as conclusões de Genézio.

2.3.3. Tempo e esperança

Doravante, a tautologia de Damião implica uma decisão importante. Ela demonstra que a fé, mesmo sob determinadas condições, deve se manter inabalável, não deixando o sofrimento e os problemas tomarem conta dos pensamentos. Não fazer de Deus a justificativa pelo *tempo ruim* levou o amigo do vaqueiro a uma resposta baseada, inclusive, em situações históricas de estiagem e de migrações da população nordestina. “A vida do nordestino é assim mesmo, Genézio. O povo sempre sofreu com a seca, foi embora muitas vezes daqui e continua indo embora”, disse seu amigo. Ao mesmo tempo, a ideia de que “é assim mesmo” foi contrariada. A visão do vaqueiro demonstrou, nesse sentido, os limites da tautologia de Damião. Este que já não se mostrou tão convencido assim de seus argumentos, momentos depois daquele diálogo.

Na mesma ocasião, Damião destacou outros fatores além da crença e da exatidão histórica relativa à *vida do sertanejo*. Disse que há pelo menos quinze anos a *seca* vem afetando a vida do produtor rural por motivos variados: a *falta de investimentos dos governantes*, a *situação econômica do país* e as *mudanças do tempo*. Questões que, segundo ele, dificultavam a criação do rebanho e os investimentos na agricultura. A partir disso, tornara-se comum entre os moradores a percepção de que “as coisas não vão pra frente, só vão pra trás”. Em síntese, o que estava em jogo eram os esforços e os resultados não positivados.

Nesse processo, eles evocaram uma noção de tempo linear diretamente ligada às contingências históricas (“A vida do nordestino é assim mesmo”), mas sobretudo à relação entre tempo, chuva e produção (“Na seca, as coisas não vão pra frente, só vão pra trás”). Um dilema produtivo que concebe ao tempo uma linearidade que atrasa ou avança conforme os resultados obtidos e as imprevisões pluviométricas. Uma temporalidade que retrocede e procede diante das intempéries que podem ser contornadas, vencidas ou completamente insuperáveis (aqui, cabe o exemplo de quando os nordestinos migram). Se a *seca* é retrógrada e atrasa a *vida no campo*, a chuva, em contrapartida, é positiva. Ela faz com que tudo avance e floresça.

Visando não sobrepor à percepção dos moradores uma lógica binária do tempo (entre presente e futuro, por exemplo), o que proponho é que, em certos casos, a relação dos sertanejos com a irregularidade temporal impunha dúvidas quanto à perpetuação de sua linearidade que, teoricamente, deveria se manter dividida entre o período de *inverno* (*tempo de chuva/tempo bom*) e o período de *verão* (*tempo da seca/tempo ruim*)⁴⁰. Percebe-se que as estiagens impõem um movimento a-pendular ou desbalanceado, fazendo com que cotidianamente o tempo não avance como desejado e que os desequilíbrios façam da esperança a fórmula compartilhada pelos moradores. Pois, diante das perdas e dos prejuízos, eles buscavam recorrentemente, nas palavras de seus pares, as mais variadas verdades e, em certas práticas, as mais distintas resoluções.

É dessa forma que a esperança dá contorno a algumas relações de trabalho e de convívio. Curiosamente, é na interrupção de um suposto equilíbrio temporal que o trabalho se reafirma mesmo diante do quadro assertivo de que a chuva só viria por *milagre*. Embora o tempo que não se positiva seja o tempo que “não vai pra frente”, o tempo parece não se negativar por completo, porque a esperança direciona os moradores

⁴⁰ A respeito dessa dupla temporalidade do meio natural sertanejo: cf. Barroso (1956 [1912]), pp. 09-43.

a novos afazeres, a novas investidas, a novos movimentos. Mesmo depois dos roçados perdidos, da colheita predada, há ainda o esforço de não deixar que as negativas se aprofundem.

Não pretendo com esta última descrição sugerir que a linearidade e a desregulação do tempo promovem desequilíbrios sociais supostamente superados por meio de ulteriores coesões, como se, no contexto de uma comunidade rural, entre as intempéries e as transformações, tudo se auto regularia a partir de normas e de ações intrínsecas a uma coletividade estrutural e prévia. Em vez disso, prefiro pensar a relação paradoxal entre esperança e desequilíbrio a partir do modo como os interlocutores curiosamente a formulavam através do tempo. Do tempo que não avançava, mas não se negativa por completo. Para dar conta desse paradoxo, proponho conduzir uma análise a partir do que Bateson (2008 [1959]) formulou, por exemplo, a respeito da coesão social da perspectiva da sociedade Iatmul, principalmente quanto às definições do autor de “cismogênese simétrica” e “cismogênese complementar”, já evocadas nesta etnografia (cf. 1.2.2) em paralelo à dialética de Roy Wagner a favor de um saber “não-sintético” (Wagner, 2010 [1975]: 360).

Várias vezes evoquei nesta etnografia (vide supra capítulo I, principalmente seção 1.2.2) a ideia de que, diante das transformações, a relação convenção/diferenciação não promulgaria, segundo Roy Wagner, uma resolução única, mas uma multiplicidade de invenções controladas por sujeitos que, em meio a ambiguidades e a paradoxos, refazem suas realidades a despeito de uma abstrata ordem social. Longe de pensar que o tempo reflete periodicidades ou blocos históricos concernentes a uma totalidade passível de estruturações, minha intenção com a cismogênese batesoniana é analisar as relações entre esperança e desequilíbrio, entre *tempo ruim* e *tempo bom*, verão e inverno, avanços e retrocessos, como um paradoxo funcional dos afazeres diários, visto que ele próprio – o paradoxo enquanto oposição que ora organiza e intensifica relações, ora as secciona e as desmancha – traz novas práticas, novos referenciais e novas tonalidade à *vida no campo*. Por isso, me dedicarei a seguir aos referidos conceitos de Gregory Bateson.

Na obra *Naven* (Bateson, 2008 [1958]), as “cismogêneses” (“complementar” e “simétrica”) carregam consigo uma lógica específica: a cisão como um elemento nitidamente intrínseco à organização sociocultural. As contradições, as ambiguidades e os paradoxos da vida social Iatmual, por exemplo, compõem o pano de fundo comum pelo qual o autor busca compreender os arranjos morais e éticos dessa sociedade. Nesse sentido, sua compreensão do ritual Naven à luz do conceito-chave de “cismogênese” parte

da problemática da organização social, de forma que o conceito o leve à diferenciação das “normas de comportamento” e de suas transformações cotidianas como parte do modo de vida de seus interlocutores melanésios. Como mesmo destaca, “é necessário pensar a ‘cismogênese’ não como um processo que avança inexoravelmente, mas como um processo de mudança que, em alguns casos, é ou controlado ou continuamente contrabalançado por processos inversos” (2008 [1958]: 234). Mas o que significa dizer que a “cismogênese” é controlada e contrabalançada por processos inversos? E quais os seus efeitos na minha etnografia? Avancemos um pouco mais nas formulações do autor.

Bateson afirma que é preciso ressaltar as relações de reversibilidade entre grupos e indivíduos e delas percebermos alguns “padrões de comportamento” significativos à contraditoriedade da vida cotidiana. Para tanto, o autor elabora, primeiramente, o conceito de “cismogênese complementar ou assimétrica”. Trata-se de uma situação em que um indivíduo ou grupo A, por exemplo, coloca-se numa posição de asserção *versus* um indivíduo ou grupo B, que por sua vez se coloca na posição de submissão em relação à A. Por essa lógica, as diferenciações de comportamento podem tanto se equilibrar ou cessar. Aqui, tem-se a reação de A diferentemente da reação de B. Portanto, uma mudança de natureza das ações. Em segundo lugar, tem-se o conceito de “cismogênese simétrica” que, à guisa de exemplo, traz a seguinte situação: um indivíduo ou grupo A se coloca dessa vez numa posição equivalente à de um indivíduo ou grupo B, o qual em correspondência se condiciona à mesma situação, e o que se tem, afinal de contas, é a reação de A igual à de B. Portanto, uma relação diferencial dos graus de intensidade das ações de mesma natureza. Desse quadro, o autor conclui que na simetria ainda restam traços de desequilíbrios e de cisões, pois não existem relações puramente complementares ou puramente simétricas. Na complementaridade assimétrica, por sua vez, existem também simetrias, ao mesmo tempo em que as simetrias se compõem de relações complementares e antitéticas. Nos graus de intensidade de único tipo, imbricam-se também naturezas relacionais de tipos distintos, que ora vêm para unificar os coletivos, ora para seccioná-los. É por isso que, segundo Bateson, à coesão social são somados os processos e os comportamentos de desintegração e de transformação, um mecanismo de retroalimentação em que as relações antagônicas são também relações de complementaridade, a partir das quais uma suposta ruptura não significaria necessariamente o fim de um corpo social. Em uma determinada sociedade, as relações se atualizam e funcionam pela troca de informações e pelo jogo de forças entre indivíduos

e grupos que produziram, simultaneamente, os meios eficazes para transmitir, apreender e padronizar um conjunto particular de comportamentos.

Todavia, apesar dos esclarecimentos acerca desses conceitos, não proponho entender como os interlocutores desta pesquisa mobilizam suas reflexões e suas práticas frente ao ordenamento comportamental, estrutural ou cultural. Em vez disso, as formulações do autor servem para dar rentabilidade analítica das situações aporéticas em que os sertanejos concebiam suas investidas na esperança por um tempo impreciso, indefinido, inseguro, reforçando a perspectiva de que a assimetria e a complementaridade da linearidade temporal são catalizadores de relações, de práticas e de saberes que agem no contexto da *seca* e os ajudam na gerência e nas decisões do que se pode realizar ou não nos roçados, o que ainda se pode reverter diante da falta de água ou o que se intensificará ou seccionará quando não restar mais nada. Quando ao rebanho não existir pasto. Quando não houver colheita. Logo, a favor dessa percepção, destacarei a seguir outro acontecimento.

No dia seguinte à conversa entre o vaqueiro, a sua espoa e Damião, tive a oportunidade de conhecer a roça de Genézio. Muito entristecido, meu amigo apontava para as plantações mortas. Ele havia plantado no mês anterior. Mas sem a chuva esperada, ou que se supunha vir, as plantações não tardaram em morrer, definitivamente. Apenas algumas ramas de milho e de feijão resistiram. Mas a pequena quantia que restou era inviável de ser vendida nas *feiras* e nos comércios de Floresta. Passando por essa paisagem, Genézio desabafou: “Dá vontade de chorar. Isso aqui quando chove é a coisa mais linda do mundo. Mas a chuva é temerosa, demora, demora. Não vem mais, eu acho. A vida no sertão é vida pra doido. Só tem perda... tem mais lucro, não”.

A noção de que “o sertão é vida pra doido” é muito referenciada pelos homens quando falam de suas plantações, dos investimentos perdidos e, não menos, das histórias passadas. Estas que, em contrapartida, às vezes, celebram o tempo em que a agricultura e o *criatório* davam lucro. Ou, no mínimo, quando o produtor rural vivia sem tanto *pelejar*. Essa *vida pra doido*, vida sofrida, sem lucros, sem resultados e somente de perdas está diretamente associada ao “tempo que não anda, que não vai pra frente”. Porém, como vimos, sob o tempo que retrocede, deve-se sempre avançar, tentar superá-lo e recomeçar os trabalhos. Pois, a despeito das intempéries, o tempo e o *sofrimento* fazem do sertanejo um *aprendiz*. Nesse sentido, o *prestígio* é conjugado ao *sofrimento*, porque na linha do inesperado uns ainda se sobressaem em relação a outros.

Da relação entre luta e sofrimento como meios de legitimação e de pertencimento, Loera (2006), por exemplo, destaca em sua etnografia de acampamentos e de assentamentos do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra) o papel central do sofrimento por parte dos que, diante de seus pares e da organização camponesa, destacam-se como mais legítimos do que outros para receber uma porção de terra e serem membros do “movimento”⁴¹. Parece que, para os sertanejos com quem convivi naquela região, o sofrimento também é, como propõem a autora, “legitimação” e “pertencimento”. Se membros do MST “tem que sofrer para legitimar a luta” (Loera, 2006: 96), para alguns florestanos residentes na área rural, *sofrimento*, perdas e infortúnios, embora negativos, trazem a esperança, o *prestígio* e o aprendizado. Com o *sofrimento*, há também positivamente, novidades e avanços.

Aos vaqueiros, em geral – como veremos adiante na seção 2.3.6, da relação entre lembrança, corpo e *sofrimento* – o ato de sofrer está diretamente relacionado, neste caso, à *luta do mato* e à legitimidade de *ser vaqueiro*. No limite, quanto mais sofrido e *estragado de mato*, mais *catigueiro* será o cavaleiro. Mas tais questões, como disse, serão abordadas mais à frente, em particular no capítulo III. Por ora, darei continuidade à relação entre tempo e esperança, *sofrimento* e aprendizado.

Para Luiz Cordeiro, por exemplo, a seca de 2010 fez com que o sertanejo aprendesse novas técnicas. Semelhante à sua percepção, está a de Vicente, funcionário de Genézio. Ele afirmou que “o sertanejo é um aprendiz, porque é alguém que está sempre aprendendo com o dia-a-dia: um dia é um garrote que adoece, é uma lagarta que aparece nas plantações, é um funcionário que não aparece para terminar o serviço que começou, é a palma comprada que não presta”. Dessa forma, o tempo retrocede, mas as tarefas e as esperas nunca se encerram. Coexistente à estagnação, à imobilidade e ao desequilíbrio, está a dinâmica de se reposicionar e se reinventar na *vida no campo* (em retrocesso ou em progresso) de forma esperançosa, resistindo às quebras e às cisões proporcionadas pela *seca*.

Foi da esperança e do *aprendizado* diário que em Genézio de Nato floresceu, nos dias seguintes, a suposição de que a chuva viria. Ele havia deixado de pensar na *provação divina* e, doravante, não era incomum me perguntar, após olhar o céu que não raro

⁴¹ A questão do sofrimento ligado à ideia de luta no contexto rural brasileiro abrange outros autores como Teixeira (2014), por exemplo, no contexto do sertão do Ceará. Noutros casos, Comerford (2003) trabalha com as noções de sofrimento e de luta da perspectiva dos movimentos sociais de camponeses, contendo em sua análise uma interligação entre prestígio social, luta e sofrimento. No que concerne a essa relação entre reputação e sofrimento no nordeste brasileiro: cf. também Mayblin (2013a).

nublava: “Será que hoje chove, garoto? Será que vai chover? Chuva temerosa!?”. A própria noção de *chuva temerosa* reflete, neste caso, a contradição suscitada pela *seca*. Não no sentido de que a chuva impunha medo e temor aos meus colegas sertanejos. Muito pelo contrário. Nas estiagens, a chuva é *temerosa* devido ao receio dos homens quanto à sua ausência, à sua atemporalidade. Os moradores da região desconfiavam da chuva, pois a sua natureza virtual, reflexiva, desejada como acontecimento, os faziam pensar nos benefícios e nos resultados mais esperados, mais fortuitos. Todavia, ao julgar o tempo e ao supor a chuva, o vaqueiro tinha a esperança de que os sertanejos voltassem a depositar no solo as suas habilidades, os seus sentimentos e os seus conhecimentos.

Às vezes nublava, mas caía uma chuva de poucos milímetros. Algumas vinham com mais intensidade noutro lugar, porém sempre ineficientes. Quando o tempo *fechava*, era sinal de *tempo bom*, “tempo bonito pra chover”. O trabalho não cessava e o tempo não apenas retrocedia. O tempo, na verdade, continuava se positivando. Se restava uma várzea, à beira de um açude, há de se plantar alguma coisa. Com esperança, os moradores e moradoras insistiam no que seria possível colher futuramente. Porém, a decepção não tardava em acontecer.

2.3.4. Autonomia e dependência

Ao perder seu *derradeiro capim*, Genézio almejou comprar um lote de *palma*. O vaqueiro obteve a mercadoria. Sua finalidade era de, já no dia seguinte, plantá-la, e futuramente dá-la de comer ao gado. Porém, as plantas obtidas não vieram como imaginava. Seu desânimo acentuou-se. Mas dias depois o vaqueiro perseverou. Da mercadoria, alguma coisa pode ser aproveitada. Algo foi rearranjado e, por conseguinte, surgiram novas investidas, mesmo após a *desmoralização* que sofrera de quem o trapaceou.

Sugiro com esses exemplos que a esperança (com mais ou menos positividade) dá forma a uma dinâmica cotidiana que não se encerra caso voltada à busca de alternativas e de propósitos futuros. Entre eles, o de que talvez tudo volte a ser “a coisa mais linda do mundo”, novamente – como bem gostaria Genézio. Ao desejar que sua vida voltasse a ser o que era e se regularizasse, o vaqueiro evitava cair na posição de *covarde*. Mesmo sem o verde dos pastos e a beleza das plantações, o vaqueiro procurava se distanciar da *covardia* dos que facilmente desistem, dos que duvidam de si mesmos, dos que culpam a Deus (ao acreditar no *castigo*) ou dos que enganam os outros (ao vender uma mercadoria

comprometida). Se Luiz Cordeiro conquistou a autonomia do *manejo* e conteve a *seca*, Genézio de Nato, em contrapartida, nos demonstrou a sua dependência em relação a fatores que, para Luiz, talvez não fossem recorrentes.

O *vaqueiro véio* dependia não só da chuva e da esperança, mas também de pequenos atos e favores políticos. Alguns deles concretizados, certa vez, na entrega de um caminhão pipa em sua residência. A esse respeito, o vaqueiro disse que, devido ao atraso do abastecimento das cisternas que comumente é feito pelo Exército, não teve outra opção a não ser recorrer a amigos. Segundo ele, “dinheiro é bom, mas amigo é melhor. Sabe por quê? Porque amigo, se você precisar, te dá dinheiro e te ajuda”.

No entanto, não sugiro que Luiz era em absoluto autônomo, e Genézio totalmente subordinado às intempéries e às autoridades locais. Como bem aponta Villela (2012), a dependência e a autonomia no sertão de Pernambuco articulam laços entre grupos e indivíduos, e as relações, por exemplo, entre eleitores e políticos, não se concretizam simplesmente na troca como subordinação ou compra de favores. O vaqueiro quando ajudado por um funcionário da prefeitura demonstra que, para além da necessidade de favores e recursos monetários, existem também as relações de afeto que cruzam as dependências e as autonomias compartilhadas mutuamente pelos moradores e as autoridades políticas, já que o poder pessoal muitas vezes é superado na coletivização dos laços afetivos, morais e materiais partilhados por diversos atores.

Se a sua cisterna findara nos dias em que residi em sua fazenda, há de se destacar, mais uma vez, como sua realidade era muito diferente da apresentada por Luiz Cordeiro. Este, na posição de *vaqueiro instruído*, dava conta de concretizar, no limite, o seu *manejo* autônomo, por meio dos cercados e de seus sistemas de irrigação, de modo a não depender tanto das chuvas ou de negociar favores. Genézio, naquela mesma época, já cogitava alimentar seus animais com a *palma* e solicitava a ajuda de amigos para conseguir os recursos hídricos necessários à sua sobrevivência, à de seu pequeno rebanho e à de seus roçados. Enquanto isso, Luiz Cordeiro se vangloriava de não precisar dar de comer aos animais parte da vegetação que preferia preservar como patrimônio. A integridade de sua caatinga era, então, sinônimo imediato de que a “fazenda está bem, porque tem água, e se tem água, tem riqueza”. Assim, por onde a água corria, o tempo de Luiz parecia correr junto e a seu favor, permitindo a concretude do trabalho e as positivamente investidas. Entretanto, para Genézio, o tempo não parecia correr junto dele, muito menos a seu favor – pelo menos da forma como desejava. O vaqueiro-agricultor se firmava, sobretudo, na esperança (de chuva ou de favores de outrem) e na fé (sem deixar que o pensamento

conjugasse Deus e *castigo*). Na sugestão de Damião, em face do “tempo que não anda e só vai pra trás”, uma das alternativas é não culpar ninguém, nem a si mesmo e muito menos a Deus. Se a falta de chuva foi por um momento interpretada pelo vaqueiro como *castigo*, os seus amigos e familiares apontaram-lhe os desvios para que seguisse com fé. Se a “vida do nordestino é assim mesmo”, e por mais que o tempo não lhes favoreça, segundo diziam, foi a esperança o elemento que levou os moradores e as moradoras em busca de novos movimentos, de novos desejos, novas investidas.

Na tentativa de contrastar dois modos de vida distintos, o do vaqueiro-professor com o do *vaqueiro véio*, quero agora transferir a análise para o *vaqueiro de prestígio* que Genézio foi um dia. A condição pretérita de *ser vaqueiro* se tornou relevante em nossas conversas. E as *histórias* ganharam protagonismo. No ato de narrar, ele se transformava no vaqueiro que ficou conhecido. O *vaqueiro de verdade* não está nos roçados, dizia Genézio. Para ele, a verdade do vaqueiro habita lugares, imagens e lembranças expressas no corpo e na memória. No mínimo, na intersecção entre as duas coisas.

2.3.5. Histórias que preservam e transformam⁴²

Como já mencionado, no início da seção anterior, Genézio era muito amigo de Gilson de Napóle, *primo legítimo* de Amélia. Além disso, foi o vaqueiro homenageado em 2015 na Missa da Lagoa de Martins Mendes, organizada há tempos por Gilson, após herdar a empreitada de seu falecido pai, Napóle. Naquela vez, Genézio foi homenageado como “um dos vaqueiros mais velhos e mais respeitados da região”. Na verdade, tratava-se de uma celebração ao vaqueiro Antônio da Costa Araújo, mais conhecido como Totonho do Marmeleiro. Proveniente do *povo* da Ema, esse vaqueiro é trisavô de Amélia e de Gilson. Portanto, a Totonho do Marmeleiro se presta anualmente a devida homenagem como ancestral comum, mas também como “vaqueiro honrado que perdeu a vida campeando”⁴³. Segundo contam, há anos, desde 2001, quando aconteceu a primeira

⁴² Parte do material desta seção diz respeito a um segundo período de campo, em agosto de 2016, três meses depois de minha primeira estadia em Floresta, desta vez acompanhado de dois outros antropólogos, prof. Jorge Mattar Villela (UFSCar) e prof.^a Ana Cláudia Marques (USP). Nossa ida à cidade, com duração de apenas uma semana, foi motivada pelo interesse de acompanharmos a 9ª Celebração religiosa em homenagem ao vaqueiro Antônio da Costa Araújo.

⁴³ Para uma crítica quanto à questão da honra no sertão de Pernambuco: cf. Marques (2002) e Villela (2004). No que concerne à antropologia do Mediterrâneo, por exemplo, a qual conjugou “honra e vergonha” como dois grandes aspectos explicativos das ações dos sujeitos em contextos de conflitos e de tensão social: cf. a coletânea organizada por Peristiany (1988 [1965]) e o ensaio bibliográfico de Marques (1999). Todavia, a questão da *honra* nesta etnografia será melhor debatida no capítulo posterior, quando se tratará de analisar as *histórias de vaqueiro*.

missa, e de lá para cá com algumas interrupções, tem sido enaltecida a figura do vaqueiro e a sua comvente *história*. Curiosamente, foi Genézio de Nato um dos responsáveis pela sua consolidação. Ele possibilitou que a vida desse antigo boiadeiro e ancestral de várias famílias fosse revelada. Em forma de encontro religioso, a memória do vaqueiro e a de seus familiares é celebrada onde ele foi sepultado há muitos anos⁴⁴ (cuja a data exata não se sabe bem, a hipótese é de que foi em 1871). Com os cavaleiros encourados, a ocasião reforça a *tradição* do vaqueiro nordestino como figura histórica. Pois a Missa do Vaqueiro é o momento em que muitos aplaudem o passado que desfila em sua frente.



Imagem 21. 9 ° Celebração em homenagem a Totonho do Marmeleiro, agosto de 2016, na Lagoa de Martins Mendes, Floresta (PE).

Em síntese, a peculiaridade da *história* de Totonho é que, após a sua morte, o seu cachorro protegeu o corpo do vaqueiro contra os urubus, e o cavalo apareceu nas habitações da época dando indícios aos moradores de que algo havia acontecido ao seu dono. Os moradores recolheram o corpo na Fazenda Lucas, hoje a fazenda de Genézio, mas o sepultaram noutra região, na Lagoa de Martins Mendes, região próxima à fazenda do primeiro. Ademais, dizem que a *história* existe porque um dia o avô de Genézio lhe contou tudo o que havia acontecido. Além de o vaqueiro ter falecido nas terras de seu

⁴⁴ Para a temática dos mortos e da memória no sertão pernambucano: cf. Villela (2015).

avô, este sabia exatamente onde o haviam enterrado e qual foi o *pau de aroeira* em que teria levado a *pancada* que o matou. Foi nas circunstâncias do *campo* que um dia seu avô lhe comparou ao boiadeiro:

Uma vez, o meu avô chegou em mim, depois que eu tinha perdido dois dentes numa pancada feia, num pé de aroeira, em que o cavalo foi e eu fiquei. Porque não tinha região aqui que eu não pegava boi. Eu pegava boião em todo canto. Aí, meu avô viu, chegou em mim e disse “Ói, meu neto, só teve um vaqueiro catingueiro aqui estragado igual a você. O nome dele era Totonho do Marmeleiro”. Tá com mais de duzentos ano que esse vaqueiro morreu. Mais de duzentos anos. Pronto, ele me contou essa história e depois de saber ela todinha, onde ele tinha morrido e tudo, Napóle, o pai de Gilson, veio me procurar, muitos anos depois. Na época que meu avô me contou, ele já tinha 50 anos. Então, faz mais de duzentos anos, pelas contas, que Totonho morreu. Um dia, Napóle veio falando que tinha um parente dele que morreu há muito tempo, que era do povo lá da Ema, e que não sabia nem onde ele tinha sido enterrado, mas que tinha morrido campeando. Pronto. Ele queria saber da história todinha. Mas só sabia que ele tinha sido vaqueiro. Pronto, eu disse a ele “Vamo lá que eu sei a história todinha e até qual é o pé de aroeira onde ele morreu. Meu avô me contou tudo”. Agora virou até missa, não sabe? Todo ano tem. Pois é, não tá descoberta a história só pra mim, né? Tá descoberta aí também pra todo mundo.

Sabendo que Genézio ressuscitou a *história* e fez de Totonho um *ilustre vaqueiro*, hoje capaz de atualizar os laços de parentesco de vários segmentos familiares, não pude deixar, é claro, quando o conheci pela primeira vez, principalmente no caminho até a sua *morada*, perguntar-lhe como tudo aconteceu e por que a *história* tinha ficado tão *famosa* em Floresta. Naquela ocasião, solicitei ao vaqueiro que me contasse com suas próprias *palavras* o que Amélia e Gilson há tempos vinham descrevendo. Por conta disso, a *história* de Totonho do Marmeleiro se tornou prevacente em nossos diálogos. Dela, pude perceber o quanto o *prestígio* de Genézio e o do vaqueiro-ancestral estavam imbricados um no outro. Nesse sentido, a pergunta que levantei no começo deste subcapítulo, acerca da formulação de que o “ser é o haver” (Tarde, 2007 [1895]: 113), promete agora a sua resposta, desde que se tenha em mente, de novo, que “o ser” é construído, na visão do autor, não como “entidade”, mas como um conjunto de “propriedades” relativas.

Era nítido o quanto da reputação do finado vaqueiro incidia na reputação do *vaqueiro véio*. Logo, se a posição de *ser vaqueiro* é produzida desde as suas qualidades distributivas, o *prestígio* de um vaqueiro se desdobrava imediatamente no *prestígio* do outro, sobretudo porque os atributos pessoais que circulavam entre eles e que iam da

história de um (Genézio) à *história* do outro (Totonho) só ocorreram por meio da publicização de um acontecimento passado (flexionado pela memória e agora estabilizado na *tradição*) e da circulação de *palavras* que, com um certo ritmo discursivo e com a devida destreza retórica, tornava as propriedades virtuais de alguém imediatamente produtoras das propriedades atuais de outrem.

Quando disse, para Genézio, saber que o tinham homenageado na Missa de 2015, sobretudo quando mencionei que gostaria muito de ouvir a *toada*⁴⁵ feita especialmente para ele naquela ocasião, sua promessa foi a de que, ao chegarmos em sua *morada*, a primeira coisa que faria seria contar detalhadamente a *história* de Totonho. Ao som da *toada*, o vaqueiro se orgulhava do modo como o seu avô o comparou com aquele que foi um dia o *mais catingueiro* e *estragado* cavaleiro da região. Hoje, portanto, as *palavras* de Genézio são a evocação do *prestígio* que o finado boiadeiro que lhe proporcionou quando a sua *história* se tornara pública.

Enquanto a *toada* tocava no rádio, o vaqueiro não só falava de Totonho. Ele me mostrava os *arreios* pendurados nas paredes da sala: cabrestos, selas, cordas e chapéus. Na parede oposta, uma imagem. Um banner que lhe foi entregue justamente na referida Missa. Nela, o vaqueiro se encontra montado em seu cavalo, ao lado de dois amigos. Um deles era Gilson de Napóle (ao lado direito da foto, abaixo), e o outro era Gilson de Cirilo. Olhando-se para si mesmo, o vaqueiro saudava dizendo: “Essa foi a oitava Missa de Totonho do Marmeleiro, a Missa da Lagoa de Martins Mendes, da história que eu tô te contando. Gilson é meu amigo, muito amigo. Os dois da foto são meus amigos. Eles me homenagearam e me deram esse diploma. Eu agora tenho um diploma”.

⁴⁵ Disponibilizo o link para download do arquivo de áudio para que o leitor possa escutar a *toada*, cujo título é “Homenagem a Genézio de Nato” – composição de Anastácio Valgueiro Ferraz e interpretação da dupla florestana João Neto e Fabinho. Segue link: <https://mega.nz/#!W5QWkTBT!jflonRmm6JXReCdz1VQID5R4gVcq9CiNibd-BZaVmh8>

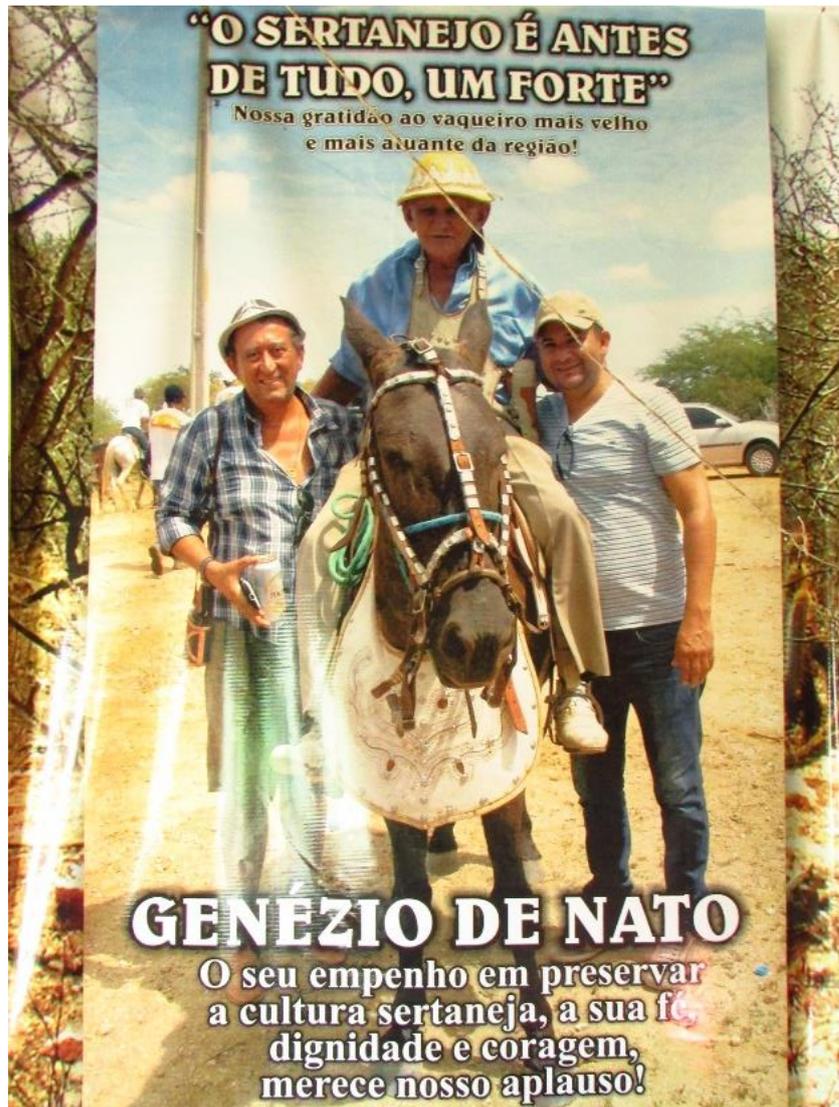


Imagem 22. O diploma do vaqueiro, o prestígio do passado.

Na perspectiva do vaqueiro, a sua atitude de tornar “descoberta a história pra todo mundo” foi recompensada. Assim, o *diploma* que seus amigos lhe deram confirma que *ser vaqueiro*, mais uma vez, fundamenta-se a partir de suas propriedades distributivas. Como Totonho do Marmeleiro, Genézio também era conhecido como *vaqueiro catingueiro* e *estragado de mato*. Como demonstrará Cláudio Correia, noutra momento desta etnografia (cf. 3.1.3), a relação do vaqueiro com seus pares e a sua relação com o território e os animais coexiste com a sabedoria de cavaleiro. Tal como Cláudio Correia, Genézio também se ligou a um tipo de saber. Em uma única e só imagem, ele atestava a uma verdade de si para consigo mesmo. Para isso, foi na relação tátil e visual com os objetos, por exemplo, que as lembranças foram acionadas a partir dos artifícios mnemônicos de um *bom vaqueiro* em diálogo com alguém que lhe despertava o enredo de suas aventuras, de seu passado.

2.3.6. *Sufrimento, corpo e lembrança*

Dentre os objetos, destacou vários. Por exemplo, um instrumento de couro importante para *dominar o gado*, a *peia* – objeto análogo a uma algema, que prende as mãos do boi a fim de fazê-lo caminhar vagarosamente ao mando do homem. “Em termos de vaqueiro da lida, eu sou o mais velho da região”, disse Genézio, ratificando a sua verdade representada pelos troféus, pendurados em suas estantes, de missas e de vaquejadas. Nesse sentido, trago a seguir um diálogo em que o vaqueiro apresenta as especificidades dos objetos, das partes da indumentária e de seus utensílios⁴⁶.

– Aqui é a careta de botar no boi [máscara de couro que impede a visão do gado, evitando-o que fuja]. Olha aí, as campas [chocalho] de botar no pescoço dos boi brabo! Aqui é a corda de piar o boi, pra ele andar, caminhar! Ói, aqui os couros de andar no mato. Esse terno é feito em Betânia. Gibão, perneira, guarda peito... tudo eu tenho.

– Bonita a indumentária do senhor, hein? – Disse a ele, elogiando a indumentária com a qual demonstrava a funcionalidade e a vaidade que a veste representa para o vaqueiro do campo.

– É, é bonita. Eu tenho de tudo. Eu sou vaqueiro que tem de tudo. Agora, me dê esse gibão aí! Ói, sabe de uma coisa? O principal do vaqueiro é isso aqui!

– É mesmo? O que é? – Indaguei, com dúvida, enquanto me mostrava um pequeno compartimento redondo retirado do bolso do gibão.

– Torrado, isso aqui é torrado! Tendo ele, o cabra leva uma pancada no mato e daí é só cheirar isso aqui que o sangue espalha [espalha]. Passa no nariz, aí o sangue espalha. Isso aqui é feito só do fumo. Tem muito remédio dentro. É só cheirar que passa toda a agonia. É, é bom. Eu já levei pancada no mato de ficar escurecendo a vista e cheirar esse bicho aqui e num instante já tá bonzinho.

– E hoje em dia os vaqueiros usam isso? – perguntei-lhe por que ainda não tinha visto ninguém dar tanta importância ao fumo no processo de campear atrás de um boi. – Eis que me respondeu, vangloriando-se:

– Pois eu vou te contar uma coisa. Uma vez, nós tava em quatrocentos e oitenta vaqueiro numa festa de vaquejada. Quatrocentos e oitenta vaqueiro numa festa no Navio. Daí, um cabra de Alagoas, que tinha vinte e cinco cavalo numa Mercedes, quando foi bem cedo, amanheceu e saiu procurando os vaqueiro que tinha na festa. Andou nesses quatrocentos e oitenta vaqueiro. Aí, quando chegou onde eu tava, ele disse pra todo mundo ouvir: “Eu sei que ‘o vaqueiro’ é esse aqui!”. Ele veio e perguntou: “O senhor tem um tabaqueiro no bolso do gibão?”. Eu disse: “Eu tenho, toma!”. Aí ele disse pra todo mundo ouvir: “Esse é o único vaqueiro que tem aqui, o resto é tudo enchimento de couro”.

– Mas é tão importante assim o tabaqueiro? – Perguntei-lhe.

– O quê? Vou te dizer uma coisa: o vaqueiro que trabalha no campo e não tem um tabaqueiro no bolso do gibão, ele não é vaqueiro. Vaqueiro que é vaqueiro tem sempre

⁴⁶ Para o folclorista Câmara Cascudo (1956): “Dizemos a roupa do vaqueiro ‘véstia’. O chapéu, chato e redondo não guarda para o Nordeste a proteção do ‘cobre-nuca’ que Wied-Neuwied fixou no alto sertão baiano, na fronteira com Minas Gerais e Rugendas desenhou em Goiás. É preso ao queixo pelo ‘barbicaxo’, espécie de jugular. Mantém-se o gibão, curto, antigo ou cobrindo o assento, ‘de certo tempo para cá’; as perneiras, que são as calças; o guarda-peito, colete solto, numa peça só, bordado a retrós, os ‘guantes’, luvas que apenas defendem o dorso das mãos, e os sapatões, de couro cru, durando uma existência” (idem, 59). Tipo de “véstia” que se aplica também aos equinos e, ao que parece, comum no sertão de Pernambuco. Quanto a isso, o mesmo autor diz: “É uma raridade encontrar-se o ‘peitoral’ no cavalo, larga faixa de couro guardando-lhe o peito. É ainda comum nos sertões pernambucanos, para o sul. Para o norte, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, quase desapareceu” (id. *ibid.*)

um tabaqueiro no bolso do gibão. Porque eu já sei qual é a luta do mato. Porque na luta do mato o vaqueiro tem que ter as suas coisa. Tem que ter os seus preparo pro cabra usar. Eu quebrei três costela desse lado aqui, correndo atrás dumas rês braba que tinha naquele pé de serra ali. Quase me acabo. Botei sangue pela boca... Mas eu fui muito estragado de mato! Agora, pra pegar bicho no lugar de caatinga, o cabra tem que ser estragado memo. Porque se não for estragado, ele não pega. A coisa é braba. Eu não tinha esse negócio de não pegar, não. Eu saía era pra pegar.



Imagem 23. Arreios pendurados pela sala. Uma estética da fé e do couro.

No quarto que se acessa pela sala (porta ao fundo, lado esquerdo da imagem), estabeleci-me durante os oito dias que passei em sua *morada*. Nele, estava pendurada toda a sua indumentária, tal como estavam pendurados na sala os seus *arreios*. Ali, Genézio me contou a história acima, enquanto explicava as funções de cada uma das partes da vestimenta. Tateando-as, ele dizia o quanto elas protegiam o corpo do vaqueiro. Porém, dizia que, por si só toda a veste não faz de um sujeito *vaqueiro*, *vaqueiro mesmo*. Mais do que uma imagem ou uma estética (produtora às vezes da irônica asserção de alguém ser chamado de *embrulho de couro*), “o vaqueiro tem que ter os seus preparos pra luta do mato”. Portanto, a indumentária tem uma função precisa, um objetivo claro e seus utensílios são utilizados em contextos particulares. A *luta* que Genézio disse conhecer com afinco reifica que *ser estragado de mato* é a referência universal do *homem do campo* que corre atrás de *gado brabo* e, também, a primazia de atuação do *vaqueiro da lida*. Para ser bem-sucedido, angariar *prestígio* e, quem sabe, *fama* e *renome*, o vaqueiro deve entender que, sem o *sofrimento* da *luta do mato* e sem os sacrifícios de *ser vaqueiro*, o sujeito não se realiza *de verdade*. O diálogo antecedente confirma que Genézio foi

reverenciado como *o vaqueiro* porque atestou com o seu *tabaqueiro* que realmente conhecia a *luta do mato* e a austeridade do *campo*. Antecedendo o artigo definido “o” na palavra vaqueiro, ele produzia a sua verdade de acordo com a opinião e a veridicção alheia.

Para ele, *o vaqueiro* (no sentido de *vaqueiro de verdade* ou *vaqueiro, vaqueiro mesmo*) não existe na posição de homem *despreparado*, sem as peças essenciais de *luta*, sem o *conhecimento* e as provisões quanto aos riscos da caatinga. Imprevistos que, à sorte do tempo, podem se revelar nos movimentos curvos e fustigantes das corridas, ao “som dos gaio e dos pau torando”, por onde passa a rês bravia. Por acaso, se o vaqueiro receber uma *pancada*, “vaqueiro que é vaqueiro” contorna o inesperado desde os seus *preparos* e a sua sabedoria. O *tabaqueiro* no bolso do gibão é, nessas situações, um pequeno indício da verdade de *ser vaqueiro*, um objeto representativo do *preparo* e da sabedoria do homem. Com ele, o vaqueiro se recoloca em movimento após uma grande queda. Com a suas substâncias, “o sangue espaia” e algumas léguas ainda poderão ser percorridas. Além do mais, com o mesmo objeto, futuramente em uma *vaquejada*, Genézio atestou a sua originalidade e a sua autenticidade diante da multidão. Portanto, uma pequena peça pôde refletir em coletivo aquele que é o mais verdadeiro. Todavia, *ser estragado de mato* também instiga a incerteza. A seguir, relatarei um episódio em que o seu corpo fora visto de outro ponto de vista. Na cidade de Serra Talhada, em uma barbearia, a sua fisionomia foi ironicamente colocada à prova, porque *ser estragado de mato* contrariava, no limite, a sua qualidade de *bom vaqueiro*.

No estabelecimento, enquanto era atendido pelo barbeiro, Genézio cumprimentava um amigo, um ex-vizinho. Este o reverenciava como *cabra macho* porque fora o *rei dos vaqueiros* da *região do Lucas*. Era um senhor de 92 anos que aparentava ser até mais novo que o próprio vaqueiro, de 83. O senhor se virou para mim, enquanto conversava também com Genézio, e disse: “Ele é corcunda assim de tanto trabalhar no mato, sabia?”. De imediato, o corpo do vaqueiro se transformou em objeto de discussão. Se seu corpo destaca o *sofrimento* e a *luta do mato* como parte integrante de suas qualidades, portanto, *mato* e *ser vaqueiro*, ou melhor, *mato* e corpo, produzem – em um primeiro momento – certa eficiência, pois legítima uma posição. Ao reverenciar Genézio como o *rei dos vaqueiros*, o de maior destaque e o *mais vaqueiro* de todos, seu amigo Zé me disse: “Esse é o vaqueiro legítimo, viu garoto?!”.

Tudo isso, até então, corroborava com o que muitas vezes o *vaqueiro véio* disse a respeito dos machucados, das costelas quebradas, do sangue que cuspiu pela boca, dos

dentes que perdeu *campeando*, das *pancadas* que levou correndo atrás de *bois valentes*. Durante a conversa, Genézio insistia para que seu amigo contasse uma *história de vaqueiro*. Nesse momento, um curioso diálogo aconteceu, em que estavam em jogo os limites de ser *estragado de mato*.

- Vai, Zé, conta uma história de vaqueiro aí pro menino levar pra São Paulo!?! – disse Genézio.
- Eu não, quem foi o rei dos vaqueiros foi tu, homi, conta você!
- Vai, Zé, canta uma toada aí pra ele!?
- Eu só acredito em história de vaqueiro quando o vaqueiro que entra no mato não volta corcunda. – Disse o barbeiro a Genézio, rindo.
- Tá vendo Genézio? – Rebateu Zé, seu velho amigo, também rindo da piada.
- E se o vaqueiro for bom sendo corcunda? – Genézio se defendeu.
- Daí o vaqueiro que é corcunda vai pro mato, volta estropiado e termina batendo com a cabeça nos paus, matando o cavalo. – Continuou o barbeiro, rindo ainda mais.
- Mata não! Mata não! – Discordou o vaqueiro.
- Eu já matei um cavalo. – Afirmou o barbeiro.
- Mas como foi essa história do cavalo? – Perguntou Zé ao barbeiro.
- É assim, o cavalo tinha uma história de desembestar, e ele foi passar dentro de uma lagoa e depois em tudo quanto era buraco. Eu desabei e depois o cavalo desembestou, foi pular uma cerca, bateu com a cabeça e morreu.
- Você matou um cavalo, certo?! Mas eu matei um boi! Fui dar umas carreira nas caatinga braba ali da serra, e ele torou com a cabeça numa catingueira. Morreu na horinha. Agora, eu fui vaqueiro memo. Sabe por quê? Sabe por quê? Porque eu trabalhei em 22 cavalo na minha vida e nunca um cavalo morreu na minha mão. Jamais! – O diálogo, por fim, terminou com o vaqueiro vencendo a discussão e se posicionando como vaqueiro competente. Pois, embora *estragado*, era *catigueiro* e nunca afetou a vida de seus cavalos. Por isso, era *vaqueiro, vaqueiro memo*.

Podemos ver que *ser vaqueiro* remete a uma economia do corpo e aos sacrifícios de uma *vida de doido*. Por ser não só uma aventura, mas uma *profissão*, a responsabilidade do vaqueiro sobre o cavalo diz respeito diretamente ao *prestígio* de zelar seu *animal* e com ele vencer as *lutas* diárias. Mais uma vez, o agenciamento com os animais dá os contornos precisos do *prestígio* e da reputação. Por exemplo, ter montado em vinte e dois cavalos em toda a sua vida e nunca ter matado nenhum deles era a prova de que, mesmo corcunda, nada o impedia de ser um vaqueiro competente. Assim, responsável pela vida de seu *animal*, o vaqueiro também se torna responsável pela sua própria e, assim sendo, atesta a sua qualidade, a sua destreza. Mesmo diante das ironias com relação ao seu corpo, Genézio foi capaz de triunfar naquele diálogo. Como mesmo disse, da *luta do mato* sabia tudo. Além de prontificado e sábio, tinha a capacidade retórica de se posicionar diante de terceiros.

Portanto, como bem demonstram Luiz Cordeiro, Cláudio Correia e Genézio de Nato, verifica-se que os vaqueiros também se posicionam como *homem do campo* nos desafios e nas avaliações, nos comentários e nos julgamentos alheios. O que significa

dizer que as verdades, produzidas sob muitos pontos de vista, podem umas se sobreporem às outras no discurso e na retórica. Isso invoca a relação do vaqueiro de si para consigo mesmo e de si para com o outro. Nesse sentido, inspirando-me na relação do sujeito com a verdade, formulada por Foucault (2004 [1983], 2009 [1984]), pode-se pensar que os vaqueiros também articulam certas “técnicas de si” e “modos de subjetivação” que, segundo os gregos analisados pelo filósofo, no contexto da tradição estoica, fazem da ética o meio para triunfarem sobre si mesmos e os demais. Se, para o autor, qualquer “moral” comporta “códigos de comportamento” e “formas de subjetivação”, o sujeito em sua verdade se posiciona então “nas formas de relação consigo próprio, nos procedimentos por meio dos quais as elabora, nos exercícios pelos quais se propõe a si mesmo como objeto a conhecer, e nas práticas que permitem transformar seu próprio modo ser” (Foucault, 2004 [1983]: 214).

No caso dos vaqueiros do sertão de Pernambuco, não foram poucos os imperativos e as verdades:

- O vaqueiro é esse aqui!
- Esse é o vaqueiro legítimo!
- A lida do vaqueiro é essa como eu tô fazendo!
- Eu fui vaqueiro mesmo!
- Vaqueiro é o que cuida do rebanho como eu cuido!
- Vaqueiro que é vaqueiro tem que ter os seus preparos, como eu!
- Esse é ‘o vaqueiro’!

Diversas asserções que dão à posição de *ser vaqueiro* qualidades morais, virtudes e habilidades práticas. De um lado, a *honra* produzindo, por exemplo, vaqueiros que nunca *quebraram um trato*. Portanto, a *palavra dada* e cumprida como a produtora de *vaqueiros honrados*. A *coragem*, por sua vez, produz o *vaqueiro corajoso*, bem como o seu oposto, o *vaqueiro covarde*. De outro, os *conhecimentos* e a *experiência* do *manejo* e da *lida* produzem o *vaqueiro catingueiro*, o *estragado de mato*, o *vaqueiro do campo* e da *lida*. Atributos morais e técnicos que, interligados entre si, reforçam a reputação, o *prestígio* e a virtude do *vaqueiro de verdade*. As certezas de como pensar a si mesmo em diálogos com o outro e de como se reportar a terceiros por meio de definições particulares sobre quem são e o que foram são igualmente importantes para a extensão relacional do vaqueiro com a verdade e para a formulação de sua percepção imediata de si na relação com o outro.

Tentei demonstrar que essas concepções foram pontuadas em casos etnográficos distintos. Contextos em que as verdades de si foram produzidas nos desafios de como *ser vaqueiro*. Mais uma vez, vale reforçar, não pela contingência das relações sociais de uma comunidade rural, mas pelas reflexões de como os vaqueiros realmente são, de fato e de direito, e de como as coisas devem funcionar *de verdade* entre homens e animais que se produzem e se refazem o tempo todo, uns em relação aos outros, seja no *laboro*, seja nas *histórias*.

2.3.7. O desejo pela memória e pela imagem

Diversas vezes, durante os oito dias em que me hospedei em sua *morada*, Genézio concluiu que a sua *vida de vaqueiro* estava na memória. Embora homenageado com troféus e *toadas*, em missas e *vaquejadas*, dizia: “Da vida de vaqueiro só levei o nome de bom vaqueiro e nada mais”. Isto parece indicar que, para ele, como também para Claudio Correia, a *vida de vaqueiro* é uma “vida de doido e sem futuro”. Por outro lado, o seu entusiasmo e a sua emoção ao falar do passado eram irrefutáveis. Várias vezes mencionou quando ficou frente à frente com a morte ao dar algumas *carreiras*, revelando o paradoxo entre dois polos, o da *necessidade* e o da *loucura*. Ambas atribuídas aos *vaqueiros de antigamente* por fazerem de suas atividades uma *profissão*. E não uma *brincadeira*, uma *festa*, uma *tradição*, uma aventura.

Costelas quebradas, dentes arrancados, cabeça machucada, rasgos e arranhões são consequências do risco e da periculosidade na *luta do mato*. Na atividade de *caçar* uma *rês*, em meio a espinhos e desvios, a *vida de vaqueiro*, embora parecesse *sem futuro*, também se apresentava pelos sentimentos, pelos desejos e pelos *conhecimentos* que só o verdadeiro *homem do campo* detém, por ser eficaz no combate aos imprevistos e aos riscos permanentes na associação com os animais e o território. Uma mistura de sentimentos e vontades, de afetos e percepções, que posicionam os saberes e os corpos segundo a veridicção alheia. Por exemplo, não era incomum Genézio de Nato, no momento em que narrava as suas *histórias*, levantar-se para mostrar suas cicatrizes, dando ênfase aos perigos e às consequências que a *vida no campo* lhe trouxe, às lembranças que as marcas do corpo lhe remetiam e ao saudosismo que por vezes surgia em seu olhar. Assim, sua atitude indica uma correlação entre memória e corpo. Por sua vez, não pretendo debater a temática do corpo, um dos grandes debates da antropologia (Mauss, 2003 [1934]; Viertler, 1979; Goldman, 1996), nem a tornar central nesta etnografia.

Gostaria apenas de alertar ao leitor que, no caso de meus interlocutores, a memória se produzia também por meio do e no corpo. Com o corpo, os vaqueiros descreviam as suas aventuras. E nele faziam transparecer o que as palavras às vezes não conseguiam explicar. Acionando-o, os vaqueiros são capazes de rememorar imagens e lugares. Para tanto, é preciso mobilizar *histórias* e *palavras* na devida tonalidade enunciativa.

Logo, entre invenções e permanências, estratégias contornáveis e obstáculos insuperáveis, o *sofrimento* e a *luta* refletida no corpo dos vaqueiros dão outras nuances, matizes e tons da categoria *ser vaqueiro*. A partir das narrativas, percebe-se que é na relação da vida com o *sofrimento* e na relação deste com o passado que há a satisfação completa de um nome, e, não menos, a contemporaneidade de *ser vaqueiro* desde um jogo permanente de perspectivas. O vaqueiro apresenta os perigos, os imprevistos e as marcas corporais como provas irrefutáveis de sua *coragem*, além disso, sugere que a *coragem* que tanto valorizam só é o atributo primordial de qualquer *vaqueiro bom* face ao destaque histórico de alguma rês (principalmente de um boi), de algum *cavalo bom* e das caatingas. O que indica, portanto, uma intencionalidade territorial e interespecífica.

Mais uma vez, o território, suas características e a mobilidade do vaqueiro se tornam os referenciais mais importantes da *vida no campo*. Se uma caatinga for mais *braba* do que outras, o seu gado será mais *brabo* e melhor terá que ser o vaqueiro. Mais *corajoso*, mais *catigueiro*, mais *estragado de mato*. Assim, o gradiente qualificativo e conceitual nunca se esgota diante dos possíveis contextos de atuação. Neste caso, ao lado de um *vaqueiro de verdade*, vemos “operações de caracterização” (Stengers, 2015) ultrapassarem a própria oscilação entre ser e não *ser vaqueiro*. Genézio de Nato apresenta não só as variabilidades de *ser vaqueiro* (de ser *mais vaqueiro* que outros), mas também o estatuto de sua verdade como *o vaqueiro* ou *o rei dos vaqueiros*. Alguém que sabe da *luta no mato* mais do que ninguém. Que é *estragado*, *catigueiro* e de maior *prestígio*.

Ele não parte de si mesmo e de suas realizações passadas para nos dizer quem é vaqueiro ou não. Ele o faz para nos dizer o que é, afinal de contas, o vaqueiro *de verdade* e como foi sê-lo um dia. Para isso, deve-se compreender os agenciamentos com os animais, com o território e consigo mesmo. Mas também os agenciamentos com o corpo, com a memória e com as lembranças. No mínimo, é preciso que o sujeito que fala tenha vivido o que há de mais glorioso na verdade histórica – tal como destacamos na seção 2.1 deste capítulo.

Muitos animais e muitos lugares não se apresentam mais como realidade. Mas permanecem completamente claros na memória. Verifica-se, dessa forma, a singularidade

humana se complementando através da individualidade histórica de bois, cavalos e caatingas. E é justamente o estatuto das relações entre humanos e animais, pela chave da virtualidade e da oralidade, que tentarei analisar no capítulo posterior, duas relações que parecem centrais nas *histórias* que serão analisadas: 1) a relação entre imagens, lugares e lembranças e 2) a relação entre corpo, memória e *sofrimento* – principalmente quando os vaqueiros dizem o que significa *ser vaqueiro* pelas verdades transmitidas nas narrações.

Tudo isso configura o quadro analítico que virá no capítulo seguinte e que será o tema central das *histórias de vaqueiro*. Ao mesmo tempo, será o matiz em que se basearão a minha análise, no mesmo capítulo, de *vaqueiros de vaquejada* e de *vaqueirinhos* (portanto, os que não são vaqueiros de fato e de direito) dando *carreiras* nas *festas de pega de boi no mato*. Nos momentos de celebração à *tradição*.

Por fim, esmiuçar os tons discursivos, ouvir as histórias e deixar de lado o *laboro* foram os referenciais criados por Genézio de Nato. Seu *laboro* estava na produção e na manutenção dos roçados, mas suas marcas e provas como vaqueiro não estavam detidas, como em Luiz Cordeiro, no ato de *laborar*. Elas estavam, na verdade, registradas no corpo, destacados nas imagens que compunham as paredes de sua casa e nas lembranças transmitidas pelos objetos. Na ocasião de minha visita, a prova maior de seu *prestígio* era o *diploma*, a grande imagem que a qualquer um transmitia de imediato a sua reputação. Como se pôde constatar, em sua casa prevalecia, além dos arreios e da indumentária, uma estética da fé e da família. Mas prevalecia também uma estética de si. Nesse sentido, o que as imagens e os objetos transmitiam em conjunto era a enunciação do que o vaqueiro foi um dia. Imagem e objetos reafirmavam a posição de *bom vaqueiro*. E as *histórias* não apenas preservavam o mundo, como também o transformavam.

Um dos resultados de minha visita, foi justamente o desejo do vaqueiro pela imagem. O seu desejo se conjugou, em certo sentido, com os meus propósitos etnográficos. Eu também torno imagético, nesta etnografia, parte do material que recolhi com a minha câmera fotográfica. Em síntese, o que pretendi com as fotos, ao longo deste texto, foi trazer “o tempo do outro” para a descrição etnográfica, como evoca Fabian (2013 [1983]), isto é, trazer o fluxo da temporalidade nativa e compartilhá-la analiticamente. Segundo o autor, ao nos inserimos na temporalidade do “outro” e conjugá-la a favor do nosso “presente etnográfico”, o antropólogo deve evitar o distanciamento temporal tradicionalmente assegurado pela antropologia: de posicionar o autor no presente narrativo e o “outro” no passado narrado (idem, 100).

Assim, na tentativa de analisar as relações de dois vaqueiros com o tempo (o vaqueiro-professor otimizando e superando suas relações espaço-temporais, e o *vaqueiro véio* reformulando sua esperança em superar os obstáculos da *seca*), a minha intenção foi trazer uma aproximação enunciativa entre a pesquisa de campo e a escrita etnográfica, de modo a conjugar as temporalidades pesquisadas. Além disso, o uso das imagens serve para dar os contornos das reflexões dos interlocutores e da contemporaneidade de seus corpos em meus quadros analíticos. No entanto, de que modo o fazer? Isto é, de que forma enquadrá-los?

Essas foram as questões que vieram à tona dias depois, quando deixei a *morada* do *vaqueiro véio*, para quem a câmera fotográfica se revelou funcional à medida que me pedia uma imagem, um registro, um recorte do tempo. Quando Genézio me pediu para que o fotografasse e levasse comigo a sua imagem para São Paulo, talvez o seu desejo fosse o de guardar para si mais uma *história*, mais algumas parcelas de sua temporalidade. Meses depois, retornei para dar-lhe como agradecimento um retrato. Se o resultado foi como o vaqueiro gostaria (de ser enquadrado da forma como realmente desejava), não sei. Mas a imagem abaixo se encontra doravante pendurada em sua parede. Ora, se o vaqueiro fizera de sua casa um templo à memória, desta etnografia o vaqueiro fizera, certamente, um momento de reverência à própria imagem.



Imagem 24. Vaqueiro Genézio de Nato: corpo e lembrança.

Capítulo III

Cavaleiros e lembranças

Meu coração minguou, no pensar que acontecesse d'o gado estourar p'ra minha banda, podendo até derrubar meu cavalo e matar nós dois. Feliz foi que o guia, mais o prático e os cabeceiras, acertaram em virar a boiada, p'ra o outro rumo, e mudar a marcha dela, com ligeireza, p'ra despontar o fogo. Corremos, corremos. Até os bois ajudavam, num modo de estarem entendendo.

(Guimarães Rosa. "Entremeio: Com o Vaqueiro Mariano". In: *Estas Estórias*, 1985: 99)

O capítulo anterior pretendeu, de um modo geral, ser transitivo. Primeiramente, problematizei a construção do que convencionei chamar de vaqueiro simbólico, partilhado concomitantemente pelo saber local e pelo saber oficial. No encontro entre os dois saberes, verifiquei os limites da representatividade do vaqueiro nordestino como verdade histórica. Em seguida, trilhei algumas análises acerca de suas manifestações atuais no *laboro* e na *lida da fazenda*. Dentro da própria comparação entre Luiz Cordeiro e Genézio de Nato, nas duas últimas partes do capítulo II (cf. 2.2 e 2.3), pretendi construir um segundo movimento analítico. A minha intenção foi iniciá-lo pelo *laboro* para, por conseguinte, chegar até a memória, um dos grandes temas deste último capítulo.

Este também pretende ser transitivo. Sua primeira parte, seção 3.1, trará narrativas de senhores reconhecidos irrefutavelmente como *vaqueiros de verdade* que, impossibilitados pela idade e pelas condições físicas, deixaram de lado os *serviços do campo*. Hoje, para se afirmarem ou se posicionarem com legitimidade, é preciso mobilizar elementos como a capacidade retórica, os “mecanismos da memória e do lembrar” (Gagnebin, 2006: 11) e a posição de narrador. Portanto, tratam-se de homens que viveram e experimentaram acontecimentos que devem ser agora rememorados, reformulados e glorificados. *Experiências* que os tornam sábios contadores de *histórias*.

Além desse primeiro subcapítulo, haverá também um segundo, seção 3.2, e o que nos fará chegar até ele não é uma causalidade dirigida por temas em comum (neste caso, a memória e as relações humano-animal), e sim um quadro analítico que os conecta. Em ambos, o quadro analítico serão as *pegas de boi*. De um lado, veremos as *pegas de boi* condizentes com a estrutura de trabalho e a *vida no campo*. De outro, no contexto das *vaquejadas – pegas de boi* por assim dizer emuladas e espetacularizadas –, suas finalidades são distintas das primeiras. A respeito daquelas, a minha proposta é demonstrar que, embora muitos percebam-nas como moralmente negativas, outros lhes dão certa positividade, ao conferirem sentido existencial aos chamados *vaqueiros de festa*.

Tanto num caso quanto no outro, os temas da memória e das relações humano-animal ganharão centralidade. Nas páginas que se seguem, a memória terá maior ênfase teórica no subcapítulo 3.1, e as relações interespecíficas no subcapítulo 3.2. Embora interligados, a ideia é que cada um dos temas seja devidamente analisado nos subcapítulos que lhe conferem maior relevância e cuidado etnográfico. Isto é, nas *histórias de vaqueiro* (3.1), a memória é fundamental, porque é a partir dela que eventos pretéritos envolvendo homens e animais serão (re)construídos oralmente. Nas *vaquejadas de pega de boi no*

mato (3.2), a memória é igualmente importante. Grosso modo, tais atividades expressam um tipo particular de *tradição*, com a qual se justifica o que se faz nesses espaços, por que e como se relacionar de determinadas maneiras com os animais. Todavia, as duas temáticas por si só não bastarão. Elas se desdobrarão, por exemplo, nas questões do corpo, do *sofrimento* e do *prestígio* – já adiantadas no capítulo anterior, principalmente na seção 2.3.6. Agora, corpo, *sofrimento* e *prestígio* tomarão outros sentidos e novas análises.

Cabe observar, ainda, outra questão fundamental: foi somente pela oralidade que cheguei nos objetivos aqui pretendidos. Veremos, ao longo do primeiro subcapítulo, que o meu material nos remeterá sempre ao relato, ou melhor, à discursividade de alguém relatando a mim, e às vezes à outra pessoa, suas *histórias* preferidas. É por isso que a questão da memória será conceitualmente trabalhada. Ademais, o segundo e último subcapítulo também lidará com relatos, uma vez que não vi grande parte das relações interespecíficas se realizarem, pois, nas *pegas de boi no mato* que etnografei, só pude compreendê-las baseando-me na memória imediata dos cavaleiros que regressavam da caatinga, espaço onde os acontecimentos em curso estão quase integralmente fora da visão do público, sendo acessíveis a ele apenas a saída e a chegada dos competidores e dos animais. Dessa forma, conquistei uma posição etnográfica em que registrava acontecimentos que não pude viver juntos dos interlocutores, mas que puderam ser detalhados pelos relatos, ou então, ser imaginados a partir das lembranças.

3.1. *Histórias de vaqueiro*⁴⁷



Imagem 25. Geografo (esquerda) e Chico (direita) – Sobre cangaceiros e vaqueiros.

Assim como esta foto sintetiza o que vivi ao lado de sábios narradores, o relato de meu amigo Cláudio Correia sintetiza a natureza das narrativas que irei analisar neste subcapítulo:

Eu dizia para o meu companheiro: “Fulano, vaca tal tá tocando ali e é possível de ter boi junto. E vamo se preparar, vamo se preparar pra apertar o gibão”. A gente apertava as luvas, apertava a sela, e quando o gado se espantava, nós subia no cavalo e corria, aí o boi corria, e nós dava uma carreira e pegava o boi junto. A história de vaqueiro é essa!

⁴⁷ O termo “história de vaqueiro” aparece frequentemente em Floresta. Ele é também recrutado, ao seu modo, pela literatura folclórica de Cascudo (2009 [1931]), assim como é título de uma canção de Elomar Figueira Mello, “História de Vaqueiros”, lançada em 1983, que traz o seguinte verso de abertura: “Mais foi tanto dos vaqueiro qui rênô no meu sertão, qui cantano um dia intêro num menajo todos não”. Outra obra que lida com o tema dos vaqueiros e suas narrativas, muitas delas semelhantes com as que recolhi no meu trabalho de campo (e aqui reside a importância de destacá-la nesta etnografia), também leva no título o mesmo termo. *Histórias de Vaqueiro - Vivências e mitologia* (BAHIA, 1987) é um projeto do IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural) da Bahia que registrou narrativas e entrevistas recolhidas no sertão do estado, tendo como coordenador o antropólogo Washington Queiroz. De uma perspectiva histórica, Medrado (2012) também se propõe em estudar as chamadas “histórias de vaqueiro”, em seu caso no Alto Sertão do mesmo estado, utilizando-se do material que recolheu na comarca de Jeremoabo, da literatura de cordel e recorrendo ao próprio material fornecido pelo IPAC (cf. Medrado: 158-191). Na esteira do que propõe Medrado, é viável para a análise que pretendo desenvolver a respeito do tema, e pelo tipo de material etnográfico recolhido em Pernambuco, focalizar, como diz a autora, não na formalidade dos versos de um determinado gênero narrativo, mas nos “valores que as histórias veiculam” (2012: 159).

Em certo sentido, humanos e animais são seres igualmente relevantes na trama. No plano místico da caatinga, a particularidade das relações entre os seres é o horizonte a ser alcançado pelos narradores. Logo, as *carreiras* e as *pegas de boi* são objetos históricos a serem confeccionados e debatidos. Além do mais, são espaços onde se articula uma série de elementos como destreza, temperança, sabedoria e habilidade, uma vez que estão em jogo o contato com o território, a codificação do espaço e a velocidade do cavaleiro – aspectos que analisaremos mais adiante (cf. 3.1.2). Por ora, é necessário voltar a algumas constatações.

Como já defendido no capítulo II, o vaqueiro não se reduz à atividade de capturar o gado. Também como *criador*, ele realiza atividades concernentes à *lida* e ao *manejo*, que vão desde o âmbito doméstico (*mais perto*) até a espacialidade do *campo* (*mais longe*): uma vaca para tirar leite, uma vaca para botar no curral, um bezerro para *ferrar*, uma vaca para *botar chocalho*, um touro para castrar. Mas algo de singular acontece na corrida, na captura, no longínquo.

Segundo os vaqueiros, a *carreira* obedece à finalidade de vender o gado. Mas, além do comércio, ela obedece também à finalidade de dar aos animais uma outra natureza. Por exemplo, de castrar o touro para *fazer o boi* ou, ainda, de *botar chocalho* em uma novilha para *ficar vaca*. Mas os animais passíveis de transformação só são pegos para tais finalidades porque vivem *longe*, distantes de seus *criadores*. Assim, o ato de capturá-los exhibe tanto finalidades precisas e *necessárias* quanto finalidades baseadas no inesperado, na aventura.

Disso tudo, o mais importante é reconhecer que a particularidade dos animais (a braveza e a brutalidade, por exemplo) os conecta diretamente à singularidade do vaqueiro. Portanto, nas *histórias*, o que há de único na animalidade aparece lado a lado com o que há de inédito nas ações humanas. Quer dizer, conforme a atuação dos animais em questão e de suas intencionalidades, algo épico poderá acontecer. Por essa razão, as narrativas são mais do que crônicas, no sentido de uma apreciação pessoal pelos fatos da vida cotidiana. Na verdade, elas se inserem no gênero da epopeia, no sentido de narrarem momentos de glória capazes de provocar a admiração, a surpresa e a grandiosidade.

Cabe perguntar, agora, por que a conexão entre homens e animais no âmbito doméstico é substituída nas *histórias de vaqueiro* pela glória do que se faz no *campo*? Ora, já falamos um pouco dessa questão. Como vimos, trata-se de uma situação envolvendo atributos técnicos e morais (cf. 2.3.6). Mas avancemos agora a esse respeito.

Para Cláudio, por exemplo, “o gado manso qualquer um resolve, só que o brabo apenas o vaqueiro pega!”. Para pegá-lo, requer-se *preparo* (como disse Genézio: “O vaqueiro tem que ter os seus preparos!”), atenção aos perigos, *coragem* e, não menos, reconhecer que o *sofrimento* é inevitável (segundo o mesmo interlocutor: “O vaqueiro tem que saber a luta do mato!”). Mais especificamente, deve-se reconhecer que a *loucura* movimenta os corpos e promove os seus encontros. A *loucura* é o que leva homens e animais à glória. Às vezes, à tragédia. Consequentemente, humanos e animais são capazes de receber o máximo de *prestígio* ou o mínimo de reconhecimento, a depender do êxito da *carreira* e das disputas entre os seres. Nos limites entre intencionalidades que buscam triunfar umas sobre às outras, o vaqueiro – que, em certos casos, posiciona-se heroicamente – estuda quem são os seus aliados e seus adversários.

3.1.1. Quem são os animais, os personagens, o boi.

Antes de começarem qualquer narrativa, os interlocutores decifravam a natureza dos animais e expunham o seu *conhecimento* sobre eles, com o intuito de refletir que suas atividades são consequências do trabalho e da *necessidade*, mas também do que os animais são e significam, e do que se pode fazer junto deles, para e com eles. Em síntese, para se posicionarem como *vaqueiros de verdade*, levavam em conta as diferenças entre espécies animais que, paralelamente, diziam respeito à própria diferenciação entre os homens.

Não quero dizer que se trataria de um “sistema totêmico”, como quer Lévi-Strauss (2003 [1962]), a partir do qual metáforas e metonímias extraídas da vida animal seria o reflexo simbólico da formalização da vida humana em sociedade. Neste caso etnográfico, trata-se de uma discussão relativa à noção de domesticidade. Portanto, dedicarei-me ao tema nas páginas seguintes, principalmente no que concerne ao gado bovino, visando compreender, mais à frente, a centralidade do boi nas *histórias*.

No sertão de Pernambuco, Vasques (2016) define que o gado caprino, por exemplo, é simultaneamente selvagem e domesticado. No que lhe diz respeito, os meus dados demonstram que ao gado bovino não se aplica essa dupla natureza que se dá aos bodes e às cabras. Bois e vacas não são vistos pelos interlocutores como simultaneamente selvagens e domesticados. No caso aqui observado, a regulação e a aproximação entre os dois atributos dependem, como vimos na introdução do subcapítulo, de uma transformação, sobretudo da ação dos homens sobre eles. Por exemplo, em tornar o *brabo*

em *manso* (em retirá-lo do *campo* e cercá-lo) ou, então, em tornar o touro um boi e a novilha uma vaca. Tais transformações atestam que o território e suas circunscrições, o uso de domínios e de objetos por parte dos homens e os seus métodos de domesticação segmentam a natureza do gado bovino, e, ao fazê-lo, potencializam determinada natureza humana, no mínimo, potencializam uma posição social disputada: *ser vaqueiro*. Isso quer dizer que o gado não expressa oposições por ser *a priori* uma espécie unificada que se segmenta, a depender dos contextos e dos domínios, em atribuições variadas (bovino →boi/vaca//manso/brabo), mas sim complementações com outras espécies, principalmente com os humanos.

Por exemplo, o vaqueiro geralmente cuida da *criação* de bode e do *criatório* de gado. Porém, só recebe o *nome de vaqueiro* aquele que se destaca no contexto da *lida com o gado brabo*. É válido notar que quem recebe o complemento “*de bode*” no nome “vaqueiro”, recebe-o porque – não o sendo *de verdade* – necessita de uma especificação, permitida pela espécie caprina: *vaqueiro-de bode*. Em contrapartida, o *vaqueiro de gado* é a quem se pode reverenciar apenas pelo *nome de vaqueiro*, sem especificações e variações semânticas. Mas as coisas não são tão simples quanto parecem.

Sabemos que, no jogo dialético entre ser ou não vaqueiro, a verdade histórica reside particularmente na espécie bovina (cf. 2.1). Assim, ora ou outra o vaqueiro também exigirá para si mesmo a nomenclatura “*de gado*”. Como *vaqueiros de gado*, estes procuram a sua diferenciação quanto aos demais, a partir das técnicas, dos saberes e das habilidades conquistadas por eles, mas também de uma série de austeridades, sacrifícios e perigos que os qualificam como *vaqueiros de verdade* à medida que se relacionem com o gado bravo. É dessa forma que, entre o *vaqueiro de bode* e o *de gado*, este último é o sujeito que *ganha mais nome*, tornando-se inclusive o personagem que, na maioria das vezes, também é o narrador das *histórias*.

Nelas, não faz muito sentido narrar peripécias com o *gado manso*, criado próximo e sob frequentes cuidados. A conclusão que procuro chegar é a de que o *gado manso*, diferentemente dos caprinos (selvagens e domésticos), são animais de natureza unicamente domesticada, enquanto o *gado brabo* tem a distinção de ser unicamente selvagem. No seio de uma *profissão perigosa*, a selvageria animal é, portanto, a natureza sobre a qual se investirá maior energia, rumo em direção ao inédito, mas não ao desconhecido.

Os proprietários sempre souberam reconhecer os seus animais bravios. Filhos de que touro e vaca são, bem como as suas características prévias, se *valentes* ou não, por

exemplo. Sabem definir a cor e a tonalidade de seus pelos, o tamanho das *pontas* (chifres), o seu caráter, seus atributos mais gerais ou específicos, sua personalidade. E, cada vez que vão à sua procura, passam então a conhecê-los ainda melhor. Nas narrativas, veremos que os vaqueiros conhecem o território onde o *gado brabo* circula, o limite do seu *habitat*, o pasto do qual sobrevive e se alimenta. Pois, em geral, onde tem um rebanho, tem um touro. Onde tem uma *vaca enchocalhada*, tem um boi. Assim, este nunca estará só.

Todavia, encontrá-los e identificá-los pelo *campo* é resultado também de afecção, pois com os animais se criam afetos, desejos, reflexões e dilemas (cf. 2.2.6). Por isso, o *gado brabo* é objeto de (re)conhecimento por ser, antes de tudo, propriedade de alguém, mas por ser também um ser enigmático. Quer dizer, se o *manso* fica sempre *pertinho* (“vem para a roça, vem para o bebedouro, se abaixa no pátio, a gente faz carinho e bota no curral”), o *brabo* não vem de forma alguma. Ele vive *longe*, e os homens têm que se dedicar à sua procura. Nas palavras de Cláudio Correia, “o vaqueiro tem que saber caçar”. De acordo com ele, *saber caçar* dá as nuances de uma *profissão perigosa* e cheia de mistérios. Levando em conta essas considerações, a relação do vaqueiro com o boi, no plano místico da caatinga, torna-se o solo épico das narrativas.

Quanto a isso, um *grande vaqueiro*, conhecido como Padeiro, elencou três coisas necessárias ao *vaqueiro do campo*: “Para correr na caatinga, é preciso coragem, coragem e coragem!”. Outro interlocutor, Antônio Izidório, 99 anos, elencou o que para ele seriam, além da bravura e da audácia, as três coisas mais essenciais. Segundo ele, frente aos perigos e segredos, ao cavaleiro “é preciso coragem”, mas também “cavalo bom e saber botar cavalo em gado”. As perspectivas de ambos demonstram que, no seio do que há de mais habitual no ofício do vaqueiro, e levando em conta os seus critérios mais essenciais, sempre surgirá uma motivação ao inédito: “Tal dia quero o boi ‘x’ pra vender!”. Para eles, querer o “boi ‘x’ para vender” significa não só levar em conta a natureza animal, mas a probabilidade de o cavaleiro obter êxito num quadro ecológico onde se repercute uma diferença histórica: boi *versus* homem (relação interespecífica). Com frequência, chama-se um *companheiro*. Isso significa que querer “o boi ‘x’ para vender!” leva em conta não só a relação com o boi, mas o comprometimento ou a disputa dos homens entre si (relação intraespecífica). Em síntese, trata-se de convencionar o que pode ser executado, em conjunto, de maneira mais eficiente.

Não obstante, mesmo compartilhando os perigos coletivamente, no *campo* sempre haverá um único vencedor. Vence a presa que foge de seu predador-vaqueiro ou então um dos cavaleiros que a capturou. De tal modo que, só ou acompanhado, é preciso fé,

estar devidamente *encourado* e sob o ritmo de um *bom animal*. Cada cavaleiro tem o seu próprio cavalo em quem supostamente confia. Cada vaqueiro crê na divindade a quem frequentemente pede e agradece. E cada cavaleiro tem a sua armadura para se proteger dos espinhos. Cuidar de si mesmo, de seus cavalos e estar com a fé em dia sugere uma economia do corpo, da religiosidade e do tempo.

O dia de sábado era sagrado, porque era o melhor dia para campear. Você sabia disso? É porque é dia de Nossa Senhora. É o dia consagrado pra campo. Eu, na minha opinião, gostava muito. Todo campo que eu fazia em dia de sábado era feliz. Porque em dia de sábado nunca fui pra não dar certo. Domingo era pra zelar os cavalos, dar banho, montar na sombra. Mas sábado era o dia mais feliz do vaqueiro.

As *palavras* de Cláudio Correia sugerem que couro, Deus e cavalo ajudam os homens em seu destino. E não é exagero elencá-los, dar-lhes a sua devida importância. Ora, se a proteção divina, o vestuário e a montaria fossem irrelevantes, o que justificaria a existência da Missa do Vaqueiro de Floresta há 58 anos? O que justificaria a presença de vários artesãos que dominam a arte de fabricar a *indumentária* do cavaleiro e as vestes de seus animais – prática herdada de seus ancestrais? Enfim, o que explicaria o valor dado ao cavalo – corpo que possibilita os domínios do vaqueiro sobre o boi?

Dentre as três questões, é da última que iremos tratar nas páginas que se seguem. De saída, basta termos em mente esse prévio quadro imagético do que os animais são e significam, como é a *pega de boi*, quais os seus propósitos e os papéis dos agentes envolvidos. Até aqui, é preciso compreender que, para haver a relação homem *versus* boi, o vaqueiro precisa estar ciente dos sacrifícios e em sintonia com o seu *animal*.

3.1.2. Correr limpo: a velocidade dos corpos

Amélia disse em um de nossos diálogos com Cláudio:

– Então, não podia sentir sede no *mato*? – Perguntou ao vaqueiro.

– Sentia sede, sim. Mas não podia levar água no *campo*. Não dava para beber e nem comer, porque não podia carregar nada na sela – Respondeu-lhe sem delongas.

Assim, perguntei a ele:

– Mas por quê?

– Ué, porque é incômodo! – Afirmou com obviedade.

A questão da sede foi um tema central. Ela serviu para explicitar o *sofrimento* e, por conta dele, para elaborar uma economia do corpo. Segundo Cláudio, para *campear* não se pode comer qualquer coisa. Aliás, deve-se fazê-lo comedidamente, ser frugal e

moderado. Sobretudo, nada que provocasse muita sede podia ser ingerido. Por exemplo, uma carne de bode torrada – comum entre os alimentos dos sertanejos – não seria uma boa opção. Para correr na caatinga atrás de um boi, refletia Cláudio, “comia-se algo leve”, para não sentir muita fome e, ao mesmo tempo, para que a sede não se antecipasse.

Como vimos no capítulo anterior (cf. 2.3.3), a justificativa de como lidar com o corpo recruta um “discurso do sofrimento” que, segundo Loera (2006), se relaciona à lógica da “legitimação” e do “pertencimento” (2006: 96). Agora, vemos que tal justificativa se dá também segundo uma “dietética”. Como diz Foucault (2009 [1984]), um regime que visa problematizar “a relação com o corpo” a fim de desenvolver “um modo de viver cujas formas, escolhas e variáveis são determinadas pelo cuidado” (2009 [1984]: 130)⁴⁸.

“Habitualmente”, diziam os vaqueiros, “saia-se de madrugada atrás de uma rês”. Para eles, os imprevistos eram muitos, e nunca se sabia de antemão a que horas vaqueiro e cavalo, e quem sabe o boi, retornariam. “Já aconteceu de a gente sair três horas da manhã e ficar no meio do mato, no tempo quente... O campo ficava longe de casa... e só viemos a encontrar o boi três horas da tarde”. Com esta frase, Cláudio sugeriu que o *serviço do campo* é uma incógnita, pois as tarefas a serem realizadas nem sempre são findadas como se espera. Mesmo depois de pego, o gado ainda pode deixar o vaqueiro à sorte do destino. O vaqueiro pode “pelejar para sair com o boi e ele não sair”. O gado pode lutar para não se submeter às ordens do homem. Ele resiste à morte, assim como o vaqueiro também se adentra contra ela. Vejamos o que isso significa.

Um dia, Cláudio e um *companheiro* saíram às três da manhã, encontraram o gado às três da tarde e só foram terminar de amarrá-lo às sete da noite. Depois de tanto *sofrimento*, os dois chegaram em suas respectivas casas “sem comer e sem beber água hora nenhuma da vida”. Cláudio, por exemplo, ao ingerir o líquido que necessitava, viu o seu corpo imediatamente rejeitá-lo: –“Eu estava tão arrebetado, enfadado, doído, que nem a água o corpo aceitava. Os lábio era rachado e eu não conseguia engolir nada, só café amargo”. Canalizando sua atenção ao *sofrimento*, meu amigo lembrava do fato com muito orgulho. Ora, afinal de contas, essa é a realidade do *vaqueiro do campo*, o solo onde cultiva o seu *prestígio*.

⁴⁸ Para uma abordagem a respeito da eficácia de certas substâncias na relação com o corpo, principalmente no contexto rural do Nordeste brasileiro, e no que concerne à relação entre sacrifício, cura, economia e religião: cf. Mayblin (2013b).

Segundo o seu argumento, muitos vaqueiros adquirem reputação porque “passam a noite no mato, sem comida e bebida”, às vezes se alimentando de algumas ramas de plantas nativas, como a folha do imbuzeiro. Por isso, vaqueiros *mais velhos*, como Cláudio, articulam-se retoricamente para nos convencer de que sofreram mais do que ninguém. Para eles, os *mais novos* jamais se submeteriam às mesmas condições, e o motivo é simples. Embora se digam vaqueiros, os *mais novos* não o são de fato e de direito porque não vivem e sofrem como os de *antigamente*. No curso das narrativas e no tear das lembranças, *prestígio*, *sofrimento* e nostalgia estavam totalmente conjugados, e a coextensividade desses elementos era o salto para a diferenciação de si em relação ao outro. O caminho para triunfar.

Mas no que se fundamenta a atitude e a reputação de passar sede, fome e de se sacrificar? Seria supostamente em nome de uma tarefa a partir da qual se firmam compromissos com quem se deve o boi prometido, e, além do mais, do compromisso vital do vaqueiro de si para consigo mesmo? Em suma, qual o saldo de todo o *sofrimento* vivido? Mais do que uma simples responsabilidade moral, questão de *honra* ou de *status*, sugiro que se trata também de uma questão técnica e pragmática, de uma autopercepção do que é eficiente na corrida.

Apesar de Marques (2002) e Villela (2004) asseverarem que *honra* no sertão de Pernambuco, como disse o segundo, “não era – como não é atualmente – uma categoria nativa que explique comportamentos”, uma vez “não é alegadamente pela honra que os sertanejos se vingavam”, e de que, ainda na esteira do seu argumento, 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” (Villela, 2004:182), cabe notar que, no caso específico desta etnografia, ao contrário do que os dois autores formularam, a *honra* importa e muito. Mas ela não é o único fator relevante para o estabelecimento das relações entre os vaqueiros. Pois eles não correm no *campo* apenas para *honrar o trato* com o cliente, com o fazendeiro ou consigo mesmo. Corre-se no *campo* também por uma questão de *agilidade*.

Já que não se adquire velocidade carregando utensílios como comida ou bebida, é porque, na *pega de boi*, dá-se prevalência a algumas ferramentas de uso, como corda (*peias*), *serrote* (para cortar as *pontas* dos bois quando pontiagudas), *careta* (máscara de botar na rês) e *búzio* (instrumento de sopro feito com o *ponta* do boi e que serve para os homens se comunicarem entre si, principalmente para chamar ou avisar os *companheiros* da aproximação dos animais). Avesso ao carregamento excessivo de utensílios e contra a

ingestão de certos alimentos, o *vaqueiro de verdade* dá primazia ao costume de *correr limpo*, mesmo que isso o faça sofrer e se sacrificar.

Cláudio afirmou que *correr limpo* é uma atitude sensata, pois se carrega somente o *necessário* para não atrapalhar a cavalgada. Se levarmos a sério a ideia de Deleuze e Guattari de que “o corpo não é questão de objetos parciais, mas de velocidades diferentes” (2012 [1980]): 42), podemos concluir, neste momento, que a leveza na montaria é fruto do *sofrimento* e da “dietética”, mas também das relações dos corpos entre si, mesmo que de naturezas distintas. Assim, celeridade e ritmo produzem as condições primeiras para que o homem triunfe sobre o boi. Entretanto, se o que está em questão na *pega* de um boi é a vitória, é porque outros quesitos são igualmente necessários. Por exemplo, o *conhecimento* e a *experiência* do cavaleiro, bem como a sabedoria e a habilidade dos animais. Para compreendê-los, trilhemos agora rumo a uma viagem imagética.

3.1.3. *História I* – “Essa é a ciência do vaqueiro”



Imagem 26. Narrador: Cláudio Correia.

A visão enfraquecida e principalmente a idade (e também a redução do rebanho e a modificação ecológica) são fatores que levaram Cláudio Correia a abandonar a tarefa de *campear* atrás de um boi *brabo*. Hoje em dia, permaneceram atividades que, por outro lado, fazem do uso de sua indumentária um luxo do passado. – “Cinquenta anos só pegando boi, de todo jeito, de todo tamanho, em todo lugar, e nunca quebrei um braço, nunca quebrei uma perna, nunca furei um olho”. De início, suas reflexões deixaram transparecer que o desgaste corporal leva, por justa causa, muitos vaqueiros a abandonarem sua *profissão*.

Por causa da vegetação *espinhosa*, alguns ficam cegos. Devido à sede encarada no *mato*, outros sofrem de problemas renais. É o caso de Antônio Izidório, 99 anos. Alguém que, curiosamente, tinha gosto de *campear* sozinho, atitude que dobrou a austeridade vivida na caatinga. Atitude que o fizera, hoje em dia, estar sob cuidados médicos e, mais especificamente, sendo tratado com hemodiálise. Porém, apesar da idade e do seu adoecimento, não findou a força de suas *palavras*, e as suas reminiscências, bem como as de Cláudio Correia, nos concebem agora a força de outro elemento investigativo: o *sofrimento* infligido sobre o corpo e expelido pela memória. Trata-se do corpo-memória como fonte de diferenciação entre os homens e como fonte de legitimação da *palavra*.

Diante dessa relação, é notável perceber como o *sofrimento* intensifica a disputada posição de *ser vaqueiro*. Melhor dizendo, o *sofrimento* é motivo de orgulho, mas também o elemento que conecta os vaqueiros com a verdade, com a ideia de *ser vaqueiro*. Sobretudo, a austeridade reabastece e catalisa o gradiente qualificativo e conceitual em torno da categoria analisada. Como já dito, para *ser vaqueiro*, *vaqueiro mesmo*, às vezes não é preciso a sua complementação com os animais: *vaqueiro-de bode* ou *vaqueiro-de gado*. Em vez disso, pode-se receber apenas um adjetivo, uma qualidade, um atributo: *vaqueiro catingueiro* ou *vaqueiro estragado*. Isso significa que a *experiência* dos homens se baseia no *sofrimento*, porque este corta em eixos opostos duas posições distintas e antagônicas, ainda que interconectadas: a de *vaqueiro do campo* e a de *vaqueiro de casa*. Ao primeiro, o *sofrimento* serve para desviá-lo de sua alteridade máxima: o *vaqueiro de casa* que só cuida do rebanho *manso*. Este também sofre, pois é da *lida* e vive o dia-a-dia da fazenda. Porém, para muitos interlocutores, quem sofre *de verdade* é o *vaqueiro que pega gado*, o *vaqueiro catingueiro*, o personagem das *histórias*.

Mas o *sofrimento* não diz respeito apenas ao corpo, ou melhor, não é refletido somente por ele. Enquanto Genézio de Nato se viu na condição de *vaqueiro estragado de mato*, Cláudio Correia se apresentou como um vaqueiro corporalmente preservado. Não

tinha ficado cego, nem furado um olho, não era corcunda, não havia quebrado membros. Da sua integridade corporal, destacou apenas algumas cicatrizes, marcas cujos significados refletem a sua *experiência* e a sua vaidade. Nesse sentido, se o “corpo é uma memória”, suas marcas podem ser, segundo Clastres (1973b), “obstáculos ao esquecimento”, uma vez que o corpo “traz impressos em si os sulcos da lembrança” (1973b: 201). E se a lembrança não está apenas na corporalidade, é porque outros *rastros* são deixados: *histórias* e lembranças cuja origem está sobretudo naquele que fala.

Ora, vejamos então como isso tudo funciona na narrativa contada por Cláudio.

– “Aconteceu uma vez ...” – Deu início à *história* e, por um momento, interrompeu-a para me fazer a seguinte pergunta: – “Bem, você sabe a posição que o vaqueiro corre no campo, não sabe?” – Perguntou-me supondo que, dos poucos dias vividos em Floresta, talvez eu tivesse uma mínima noção. Depois de explicar a importância de *correr limpo*, destacou – após a pergunta que não respondi – a importância do cavalo na *carreira*, dizendo que sem um *bom cavalo* o vaqueiro não é absolutamente nada. Tal a importância do *animal* que, orgulhoso de si mesmo, Cláudio destacou as suas posses: – “Eu tinha cinco cavalos de campo só para isso” – A partir daí, explicava que de um dia para o outro não se utilizava o mesmo *animal* e que nele se busca investir moderação e cuidado.

Após tais explicações, meu amigo deu seguimento à *história*: – “Aconteceu que um dia eu fui para o campo pegar um boi, um determinado boi...” – Nessa ocasião, ele ressaltou que estava só e passou na fazenda de seu tio, Manoel Gomes Correia, conhecido como Nelinho Yoyô. Ao lembrar da árdua tarefa a ser cumprida, disse ao parente: – “Padinho, me dê um empregado para me ajudar a pegar um boi, pra eu não ir só?” – Agora, acompanhado, Cláudio seguiu rumo à *caatinga fechada*. Nesta fase da narrativa, o narrador exaltava outro elemento. Depois da importância do cavalo, do *sofrimento* e da atitude de *correr limpo*, dava destaque à visão. No *campo*, argumentou, é preciso potencializá-la.

Assim, os olhos que um dia codificaram o território, reviviam agora o passado narrado. Os gestos do narrador pareciam se prender às lembranças, como se houvesse uma tela fictícia entre ele, Amélia e eu (nós, os ouvintes). A tela é a memória, a linha de subjetivação que conecta o vaqueiro de si para consigo mesmo. Ali, ao encontrar a narrativa que desejava reviver, o vaqueiro retirou de suas lembranças uma paisagem efêmera, às vezes substituída por perguntas feitas por mim e por Amélia. Entre pausas, ao ouvinte basta o esforço imagético de apreender o que é transmitido. Com o gravador

ligado, prestávamos atenção no que Cláudio começara a desenhar com as palavras, as mãos e o olhar.

Eis onde começa o ápice de sua narrativa: – “Meu amigo, vou te dizer uma coisa, a gente achou esse boi num lugar meio fechado, onde havia muita macambira, quando, de repente, o gado se espantou de longe” – Aqui, o alvo começou a fuga e dera início à primeira *carreira*. Mas por que o boi se espantou?

Segundo meus interlocutores, o boi se espanta porque sente *medo*. De antemão, o gado não expressa a sua *valentia*, e o temor nada mais é do que a ação imediata de quem se depara com seres externos ao seu convívio. Para Dulcimar, vaqueiro de Cláudio, “o gado brabo que a gente cria tem medo”, mas outros “já são valentes por natureza”. O primeiro foge, e o segundo (a depender das circunstâncias) enfrenta o homem – algo que veremos na próxima seção.

Mas a diferença entre o cavaleiro e o gado é uma questão de poder, se quisermos assim denominar. Pois, segundo os interlocutores, o primeiro tem vantagem sobre o boi que, só e despreparado, é pego de surpresa. O boi então é vítima das circunstâncias, enquanto seu oponente é o sujeito devidamente prontificado, restando ao primeiro a própria fuga. Dessa forma, fomentando a fúria de quem virá ao seu encalço, é ele quem conferirá ritmo e duração à corrida. Na *risca* do gado, é preciso ir ao seu encontro (para descobri-lo) e, em seguida, *puxar o cavalo para cima* para ir de encontro a ele (tocá-lo/puxá-lo pela cauda/capturá-lo). – “Eu puxei no cavalo, descobri onde o boi ia e tirei o cavalo no boi... Eu ia descendo de cabeça baixa” – Neste instante, eis a resposta à pergunta que Cláudio me fizera no início.

Para correr no *campo*, é preciso o olhar atento de quem iguala o seu corpo ao do cavalo, na maioria das vezes, apoiando-se no pescoço do *animal*. Ademais, se o objetivo é a visão aguçada, como destacou Cláudio, então, aos olhos do vaqueiro, somam-se os olhos do cavalo, de modo que o encaixe de um corpo ao outro em busca de equilíbrio complementa a capacidade coletiva de codificar a trilha e de compartilhar os movimentos. Dessa perspectiva, os corpos buscam dialogar entre si e, conseqüentemente, criar um ritmo. É por isso que nas *pegas de boi* os corpos compartilham suas velocidades.

Por exemplo, o bode tem ritmos diferentes de cavalos e bois. Como vimos no capítulo II, à velocidade do *criador* se acrescenta, caso desejado, a duração e a mobilidade de uma moto (seção 2.2.3). Mas o cavalo é o veículo por excelência do vaqueiro. Pois é só com ele que, sob determinada modulação ecológica, atinge-se a velocidade do boi.

Velocidades diferentes, animais diferentes, tipos distintos de vaqueiro, seres noutros tipos de relação. Levando em conta esses fatores, o território mais uma vez ganha relevância.

Como já visto na seção 2.2.7, há diferenças claras entre caatingas de regiões distintas, uma vez que as características locais da vegetação contribuem para a particularidade da *lida* e do *manejo* e para o *prestígio* das pessoas, o que fomenta ainda mais o gradiente qualificativo e conceitual em torno da categoria *ser vaqueiro*: quanto mais penosa a caatinga, maior a reputação de quem souber ali *lidar* com a braveza e a valentia do gado. Vale lembrar, do gado originário do lugar. Por conta disso, caracteriza-se também a vegetação, que se imaginaria única e invariável, conforme a sua própria braveza, principalmente quando mensurada pelos perigos e pela natureza dos animais que nela vivem, acabando-se por dividi-la em duas que são mais notórias: a *caatinga de tabuleiro* (com vegetação mais rasteira, *aberta* e, por isso, facilitadora da técnica de *descobrir* o rebanho) e a *caatinga fechada*, chamada também de *caatinga braba* – contexto no qual muitos narradores tratavam de esmiuçar os seus maiores feitos, enfim, a sua *luta com o gado*.

O quadro geral é que, na posição de cavaleiro, os personagens das *histórias* se aventuram na *caatinga braba* para codificá-la, uma vez que ela tem as suas parcelas de passividade, como plano de circulação e de passagem. Entretanto, sendo *braba*, *fechada*, *espinhosa*, *tortuosa* e cortante, ela é também uma intencionalidade ativa e codificadora, justamente por se tratar de mais um obstáculo a ser contornado. Aliás, por ser um plano que, conforme a aceleração da corrida, pode interromper a velocidade, o diálogo, o ritmo e a frequência. Um ecossistema que pode atingir, perfurar e matar. A esse respeito, é Cláudio quem nos dá algumas pistas.

Dando curso à sua narrativa, ele destacou que, após avistar o boi, dentro de um *macambiral* apareceu uma *vereda*: – “Um caminhozinho onde o gado come, não sabe?” – Definiu meu amigo ao detalhar a aceleração da *carreira*. – “E o boi ‘buracou’ nessa vereda, eu botei o cavalo nesse bicho e saí curtinho com ele” – Aqui, o seu corpo permanecia rente ao do cavalo. Juntos, eles estavam próximos do boi. Assim sendo, o vaqueiro já se preparava para derrubá-lo. Mais eis que surgem os imprevistos. Numa curva da *vereda*, Cláudio *descobriu* uma árvore, um pé de angico que “nascia da beira do caminhozinho e fazia um galho”. A passagem era estreita, e, segundo ele, “o galho vinha em cima”. O vaqueiro desviou do galho. E o extraordinário aconteceu.

No ritmo da fuga, o boi “parecia que se abaixou pra passar”. Destacando a intencionalidade do boi e as decisões feitas por ele, o narrador ressaltou um problema.

Embora os corpos estivessem rentes, a altura do cavalo com a do cavaleiro prejudicava a travessia. Cláudio não teve tempo para “pensar no que fazer”. Isto é, de forma alguma havia lugar para contemplação. – “Eu não tive tempo de me levantar pra pensar, se eu me levantasse o pau me matava. Não podia, senão eu quebrava a cabeça” – Aqui, enquanto o galho é o obstáculo imposto pelo boi, na posição de sujeito que dificulta o trajeto, percebe-se ao mesmo tempo que entre os aliados, cavalo e cavaleiro, há também uma relação paradoxal.

Ao seguir o seu destino, um *bom cavalo* pode botar em risco a vida do vaqueiro: – “O boi entrou e o cavalinho entrou também” – Cabe ao homem apreender a fuga, codificar o movimento, sustentá-lo e, se possível, transformá-lo. Porém, se um *cavalo bom* sempre seguirá a trajetória do boi, impedi-lo disso é, em contrapartida, um erro. Talvez uma fatalidade. Se o boi engana, levando o cavalo em direção à ponta de um galho, a um caminho dificultoso, o cavalo é tão-só vulnerável às suas armadilhas à medida que o cavaleiro o é igualmente. Por essas e outras razões, suas vidas dividem os mesmos riscos. Um sempre terá influência sobre o outro, e as coisas sempre poderão tomar novos rumos.

Imediatamente, Cláudio percebeu a ineficiência de se manter apoiado no pescoço do *animal*. Então, optou por outra posição. Para se desviar do galho, buscou apoio lateral. Reutilizando os corpos, produziu uma nova frequência. Da divisão rítmica entre cavaleiro e cavalo, surgiu um movimento diferencial, um gesto mínimo e totalmente inovador: um desvio. – “Eu tirei o corpo da sela...” – Disse o vaqueiro que, naquele momento, encenava-nos como foi se apoiar lateralmente em seu *cavalo* e ter conseguido a posição necessária para atravessar – “... E passei só com isso aqui em cima do cavalo!” – Agora, apontava para a sua coxa direita, sugerindo que dançava à custa do adversário. Porém, todos estavam no limite. Espremidos, boi, homem e cavalo estavam, segundo o narrador, “na conta de passar”. Em fração de segundos, o cálculo fora espontâneo e imediato: esticar-se no pescoço do cavalo e, devido aos imprevistos, mudar de posição, apoiando-se lateralmente. Estas foram as atitudes que trouxeram a sua primeira vitória. Adiante, um novo desafio: derrubar e *dominar* o boi. Mas onde estava o *companheiro*?

Como vimos, geralmente não há lugar para que dois vaqueiros tenham o mesmo protagonismo. Se sempre haverá apenas um único vencedor, é porque alguém correrá *na frente*, e o outro seguirá por trás, codificando dois movimentos sequenciais: (1) o trajeto traçado pelo vaqueiro que corre *na ponta* e que supostamente derrubará o boi, puxando-o pela cauda ou pulando em seu pescoço; e (2) as subseqüentes rotas e desvios feitos pelo

gado durante o percurso. Ora, caso capturado, a função do *companheiro* é, então, apenas ajudar a dominá-lo.

Após tê-lo feito com muito *sacrífico*, Cláudio ressaltou: – “Quando eu tava piando, chegou o *companheiro*” – Em geral, *piar é dominar* o boi. Detalhadamente, é quando a rês terá suas *mãos* (patas) e *pontas* (chifres) amarradas, ficando pronta para ser tangida. Para fazê-lo, Cláudio não precisou da ajuda de seu parceiro. No limite entre a vida e a morte, passar por debaixo do galho potencializou a atitude de terminar a empreitada sozinho. Mais uma fonte de atuação magistral do *vaqueiro do campo*: realizar autonomamente o que, em teoria, deveria ser feito em coletivo. Mas, para tanto, não se trata de escolhas e vontades. Na verdade, como sempre me diziam, é uma questão de *necessidade* e obviedade. Se o parceiro está atrasado, não há lugar para hesitações. Mesmo só, é preciso *lutar* com o gado no solo, antes que ele retome o fôlego e parta.

Cabe observar que os imprevistos e os obstáculos são elementos que também catalisam as disputas, segmentam as continuidades e trazem novos desafios. Dessa forma, a relação dos humanos entre si é fundamental. Pois correr junto de alguém não é só um meio de subtrair os perigos e compartilhá-los. Não é só uma fonte de reciprocidade, correlação e *honra*, mas de unilateralidade, parcialidade e disputa⁴⁹. Se um só e único vaqueiro triunfará, este será o protagonista de um acontecimento extraordinário, e o parceiro, embora coadjuvante, atestará o desafio vencido pelo outro. Assim, o *companheiro* não é só o olho que procura pelo boi e segue o curso dos movimentos. Ele é também o olho-testemunha. É o campo de visão que comprova o que o outro fora capaz de fazer. “O boi é o troféu”. O *companheiro*, a plateia. À guisa de exemplo, vejamos o que disse Cláudio a respeito do amigo que testemunhou o fato:

No final de tudo, o *companheiro* chegou e me disse: “Meu amigo, como você passou naquele pau?”. “Ué”, eu respondi, “não sei, só sei que eu passei”. Na hora, não me chamou muito a atenção, porque eu sou acostumado a fazer isso: passar e pronto. Mas, enfim, pegamos o boi e fomos embora. Só que o rapaz insistiu na altura do pau. Ele disse: “Óia, ali onde você passou é muito baixo, o negócio lá é muito apertado”. Eu

⁴⁹ Aqui é interessante notar que a *pega de boi* é uma fonte de reciprocidade tão importante que a negativa de correr junto pode dar numa *intriga* como a de Virgulino Ferreira e Zé Saturnino, por exemplo. Pode-se dizer que essa famosa *intriga* se tratou da *honra* que, tendo sido quebrada por uma das partes, acarretou em um conflito pessoal duradouro. Segundo Neto e Sobrinho, a famosa “polêmica da novilha indomada” (2015: 33), em 1914, foi a origem das desavenças entre os dois amigos, “tendo como elemento principal a quebra de um acerto por parte de Zé Saturnino na pega dessa vaca indomada (...) Virgulino nunca perdoou seu amigo Zé, como carinhosamente o chamava, por ter capturado, sozinho, aquela vitela, uma vez que os dois já haviam tentado juntos pegá-la sem êxito. Os amigos haviam feito um pacto que só pegariam a mesma quando estivessem juntos, fosse lá o que viesse a acontecer. Teriam que ser os dois. Tratava-se de uma questão de honra” (2015: 34).

disse de volta: “É, eu sei que é muito baixo, eu abaixei tudo o que pude e tirei o corpo de cima da sela, porque senão eu quebrava o espinhaço ou então a cabeça. Eu poderia morrer”.

Mesmo diante da insistência do *companheiro*, Cláudio se manteve pouco comovido. No dia posterior, andava só pelo *campo* e decidiu visitar o lugar. No pé do angico, estava a prova. O *rastro* era a casca de árvore saltada, descolada do tronco, demarcando a passagem, a rápida colisão, o parcial atrito que atingiu apenas a coxa direita do cavaleiro: – “Eu senti que roçou o pau na perna, por isso que tirou a casca do angico!” – Por onde passou, chamou-lhe atenção a altura entre o galho e o solo. Mediu para ver quantos palmos davam. O cavalo tinha seis palmos e meio, a contar a espessura da sela. Do chão até o pau, a medida foi de cinco palmos e meio, e o cavalo tinha um palmo a mais. Portanto, o vaqueiro atravessou um espaço menor que o tamanho do seu *animal*. Sem hesitar, constatou a destreza do cavalo, o aliado a quem confiou um dia e a quem agora deve a *honra* de uma *história*. – “Quer dizer, o cavalo diminuiu um palmo pra passar, ele se abaixou e me salvou. Se não fosse um cavalo bom... Enfim, se ali fosse um vaqueiro bom e um cavalo ruim, o cavalo tinha me matado na hora, e o boi tinha ido embora”.

É em razão dessa mutualidade de sentimentos, de habilidades e de perigos que os *vaqueiros de verdade* valorizam a montaria. Cascudo, por exemplo, percebeu que, desde o ciclo do gado, “o animal favorito não é o touro, o novilho, a vaca, o boi, mas o cavalo” (1956: 75). Por quê? Ora, é porque o *animal* não só se defende senão busca defender o seu aliado, como fiel escudeiro. Tratando-se disso, percebe-se que a dimensão do extraordinário contida nas *histórias* se fundamenta não só pelas intenções do boi, mas também pelos agenciamentos entre cavaleiros e *animais*.

Como destacado há pouco, para controlar o tempo e tomar as decisões corretas, não há espaço para contemplação, e as ações em nada se confundem com um cálculo puramente racional. Distante disso, trata-se de decisões ocasionadas inter-especificamente, e, mais ainda, de ações que não são teleológicas, isto é, equacionadas por causas e efeitos. Em contrapartida, os interlocutores sugerem ações interespecíficas que são tautológicas: faz-se o que deve ser feito. – “A gente não pode pensar que vai morrer ou que não vai morrer. Isso é coisa que o vaqueiro tem que fazer, simplesmente fazer” – Mas vejamos o limite disso tudo.

Por mais tautológico que possa parecer, há ainda uma razão ou uma causa mínima que justifica por que fazer de tal ou qual modo. Amélia foi quem, bastante curiosa,

perguntou a Cláudio se, no momento do perigo, não era o caso de desistir da *vereda* e escolher outra. Se tudo era arriscado demais, quem sabe não fosse a hora de estacionar o movimento e desistir. Diante da provocação, a resposta do vaqueiro foi clara. Sim, existe a possibilidade. Mas, caso realizada, o boi vai embora.

Portanto, a desistência não é a solução. Deixar o boi fugir quando se está tão próximo dele é, no limite, uma ação imprudente e *covarde*, levando em conta o suposto contrário: a *coragem* na *luta do mato*. Isto é, se o correto é sempre fazer o que o boi faz, é porque o cavalo tem um mandato: – “O cavalo entra da maneira que o boi entrar, porque senão ele também morre” – Quer dizer, desistir é ainda mais perigoso, pois colocará em risco o cavalo que cumpre o seu papel. Manter-se no ritmo da *carreira* é, a despeito do que pode acontecer, respeitar quem lhe carrega.

Por essas razões, não fazem sentido os *preparos do campo* se a solução for a desistência. Não faz sentido saudar o *sofrimento*, contar as horas sob o sol e se aventurar pelas *histórias* narradas, se todo imprevisto, toda dificuldade e todo obstáculo for enfrentado desde uma decisão ineficaz. No lugar da desistência, a permanência. Ao invés da redução, a aceleração. Entre permanências e acelerações, o vaqueiro sabe que, se há desvios, eles são internos aos próprios movimentos, às continuidades e aos cruzamentos. Assim, sugiro que os rumos traçados pelo cavaleiro não são escolhas, mas o efeito de uma forma particular de inteligência. A esse respeito, trarei a seguir um breve debate teórico, antes de entrar noutra *história*.

3.1.4. Sabedoria, inteligência e memória

Gostaria de ressaltar que a forma como vêm sendo tratadas as narrativas não é um encanto pessoal ou uma tendência a algum tipo de romantismo, tal como o fizera o pensamento social brasileiro ao cristalizar o vaqueiro dos sertões como peça heroica da história nacional (Medrado, 2012: 126-127). Em vez disso, trata-se de levar a sério reminiscências cujas intenções são as de construir um solo épico a partir de narradores que buscam atribuir valor à sua *história*. Noutra sentido, é como se o narrador fosse “senhor das palavras” (Clastres, 1973a: 170).

Claramente, não é o caso de comparar os narradores desta etnografia com o “dever da palavra” do chefe indígena. A única semelhança com as “sociedades contra o Estado”, neste caso, está na possibilidade de pensar o poder do homem que fala a fim de se autenticar frente aos outros. Em síntese, em pensar o *vaqueiro véio* como “fonte da

palavra legítima” a partir da premissa de que “poder e palavra não subsistem senão um no outro” (Clastres, 1973a: 169). Por esse ângulo, as *palavras dos vaqueiros de verdade* servem para criar e significar o que se narra (as *carreiras e pegas de boi* como objeto narrativo) e quem narra (os grandes cavaleiros que viveram feitos que hoje podem ser comemorados), e, ao mesmo tempo, servem também para persuadir quem as ouve. Além do mais, se o narrador das epopeias é também o protagonista, é porque os interlocutores buscam, de certa forma, oficializar a sua literatura, como se os fenômenos narrados viessem acompanhados, além da natureza peculiar dos acontecimentos passados, da conservação de sua verdade histórica (cf. 2.1).

Em grande medida, o exemplo trazido por Cláudio Correia segue esse propósito. Ele demonstra um momento pretérito, mas tem a finalidade também de passar um recado, uma verdade aos ouvintes: – “Essa é a ciência do vaqueiro!” – Concluiu meu amigo após provar a nós suas conquistas. Percebe-se que, do fenômeno narrado, é derivado uma veridicção, assim como um conselho. No mínimo, um aprendizado. Se a “arte de narrar” é, para Walter Benjamin, “a faculdade de intercambiar experiências” (1987: 198), alguns *vaqueiros de verdade* são, portanto, sábios narradores que compartilham fatos vividos e conferem uma dimensão utilitária que pode “consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida” (idem, 200). Tendo eficiência, *preparo* e disciplina, cabe ao vaqueiro expor a sua sabedoria, trazida pelo tempo, pela *experiência*. Além do mais, como quer Benjamin, se a sabedoria é “o lado épico da verdade” (id. *ibid.*), o que há de épico nas *histórias* só aparecerá na coexistência da *experiência* com o *conhecimento*, mais especificamente, no que Cláudio nomeou “*ciência do vaqueiro*”.

Mas *experiência-conhecimento* como *ciência* não são sinônimos de erudição e nem de conhecimento objetivo. Benjamin destaca que, além de cumprir uma função épica, a sabedoria é também um conselho “tecido na substância viva da existência” (id. *ibid.*). Nesse sentido, a *ciência do vaqueiro* (como fonte de ensinamento) está longe de estabilizar saberes e leis que normatizam os fatos. Para além dos conselhos transmitidos, trata-se de ensinar aos ouvintes o que o cavaleiro apreende na busca pelo boi. Dessa maneira, não está em jogo somente uma sabedoria compartilhada, mas igualmente saberes que expõem uma prática. Ao modo da *métis* grega, sugiro que se tratam de “formas de inteligência astuciosa”, pois o homem dotado de *métis* “está sempre prestes a saltar” ao agir “no tempo de um relâmpago” (Détienne e Vernant, 2008 [1974]: 21). Para os autores:

Isto não quer dizer que ele cede, como fazem comumente os heróis homéricos, a um impulso súbito. Ao contrário, sua *métis* soube pacientemente esperar que se produzisse a ocasião esperada. Mesmo quando ela procede de um impulso brusco, a obra da *métis* situa-se nos antípodas da impulsividade. A *métis* é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender no vôo, sem deixá-la passar [...]. Em vez de flutuar lá e cá ao sabor das circunstâncias, ela ancora profundamente o espírito no projeto que ela maquinou antes, graças a sua capacidade de prever, além do presente imediato, um pedaço mais ou menos espesso do futuro (2008 [1974]: 21-22)

Nessa chave, podemos então pensar que o vaqueiro-narrador (e protagonista das *histórias*) é um tipo de sujeito épico que se fundamenta na sua semelhança com o ofício do artesão grego ou do guerreiro homérico, tal como abordado por Détiénne e Vernant, cujas formas de conhecimento não são objetivas, mas processuais, ou melhor, que se dão concomitantemente à transformação da experiência vivida. Nas narrativas, as *carreiras* e as *pegas de boi* são, caso pensadas dessa forma, a matéria-prima e, ao mesmo tempo, o resultado final. Elas são a ferramenta e o trabalho. O ofício e a obra. Além disso, se o *sofrimento* é um dos meios de apreender as tarefas mais significativas do vaqueiro, é porque do ato de sofrer e de sua negatividade extrai-se também certa carga de positividade. Isto é, nas ações bem-sucedidas, o *sofrimento* devém *prestígio* porque o *conhecimento* se liga à *experiência*, e o resultado dessa conexão produz justamente o narrador do futuro. Por isso que, dos obstáculos superados e dos *sofrimentos* investidos, tem-se o *conhecimento* relativo com o qual homens aprendem a *lidar* com animais em determinado território, compartilhando com eles a medida exata do tempo, uma *vereda* na qual circulam juntos, um galho desviado na fração de segundos e a escolha de um desvio inteligente. O saldo das ações do cavaleiro provém então da minimização dos erros e, sobretudo, da prudência frente aos imprevistos.

Ao modo da *métis* grega, nas corridas se prevê algo que está “além do presente imediato” pois, continuam Détiénne e Vernant, “a capacidade inteligente que a *métis* designa se exerce sobre os planos mais diversos, mas sempre onde o acento é posto sobre a eficácia prática, a procura do êxito em um domínio da ação” (2008 [1974]): 17). Por conta da imprevisibilidade e dos domínios acionados, algo se supõe à custa do que se aprendeu em vias de antecipar o futuro através da memória. Mais uma vez, pode-se concluir que a *ciência do vaqueiro* como *métis* não é objetiva, senão circunstancialmente objetivada. Face à natureza intempestiva dos acontecimentos, o *conhecimento* do vaqueiro não se articula por códigos e regras, e os narradores não darão aos seus ouvintes uma sequência ordenada (e cronológica) de fatos sociais. Em suas epopeias, o vaqueiro é

um memorialista, e o seu *conhecimento* funciona pela conservação e pela acumulação do passado no presente.

Além do *conhecimento* ser uma sabedoria que gera conselhos (Benjamin, 1987) e um tipo de inteligência astuciosa (Détienne e Vernant, 2008 [1974]), ele é também uma “memória” que se ocupa “do que existe e do que vai existir” (Bergson, 2009 [1919]: 05). E as *histórias* podem ser vistas aqui como prévias do que o vaqueiro é capaz de fazer, ao maximizar oralmente a potência de sua ação frente aos seres envolvidos. Elas reconstroem os fenômenos passados à medida que os desenrolam no presente com o intuito de dar aos vaqueiros a oportunidade de contar o que sabem, mas também o que ainda não sabem.

No fim da trama da *história* de Cláudio, por exemplo, chegou-se à conclusão de que algumas ações são imediatamente reações ao inédito, e que, se não se trata de teleologia, mas de tautologia (faz-se porque se sabe; faz-se porque se vive), é porque a *ciência do vaqueiro* pode ser pensada ainda de outra forma. Nesse sentido, concluo esta seção com a noção de “deuterologia” formulada por Gregory Bateson. Para o autor, os comportamentos, padrões e informações estariam na ordem do aprendizado e do *habitus* que, para serem apreendidos, precisar-se-ia “aprender o próprio ato de aprender” (2000a [1972]: 279).

Ora, não foi justamente isso o que sentimos nas narrativas? Por meio das narrações, não aprendemos justamente o que o sujeito de enunciação sabe da posição de *ser vaqueiro*? Além disso, não aprendemos também que a memória transmite parcelas da *tradição* e, dentre outras coisas, o valor dado a um *companheiro* e à confiabilidade no cavalo?

Se, como visto no capítulo II (em particular na seção 2.3), as *palavras* de um vaqueiro nos levam sempre às *palavras* de outro, vejamos então como a relação entre *conhecimento*, cumplicidade e confiança aparecerá na *história* e nos ensinamentos de mais um narrador.

3.1.5. Velejar e descobrir

De saída, o vaqueiro Antônio Gonçalo, o outro narrador em questão, falava das *carreiras* que realizou junto de seu finado cavalo, cujo nome era Dois de Ouro. – “Um cavalo que eu vou dizer uma coisa para o senhor, era cavalo bom!” – Conosco, estava um grande amigo dele, seu vizinho, Geografo. A seu respeito, disse: – “Cabra bom é da marca desse velho aqui!” – Apontou para o amigo, forçando-me a virar a câmera em sua direção,

uma vez que, neste momento, eu filmava Antônio. De imediato, lembrar-se de seu cavalo fizeram os dois amigos pensarem nas qualidades dos homens. Com os dois enquadrados na mesma cena, pude registrar um diálogo entre senhores que duvidavam, nesse caso, da existência de *homens bons*.

Sintetizando muito os seus argumentos, para eles os *homens bons* se acabaram, e a razão disso é que “o pensamento do povo hoje é outro”. De acordo com a “nostalgia estrutural” (Herzfeld, 2008 [1997]), o *bom* do passado se fortifica neste instante na presença, de um lado, do amigo-homem, Geografo (*cabra bom*); e, de outro, na ausência do *companheiro-cavalo*, o finado Dois de Ouro (*cavalo bom*). A respeito do amigo, as palavras não se estenderam por mais tempo. O narrador, Antônio Gonçalo, desejava falar de um evento passado. Sobretudo, desejava que suas palavras e gestos dominassem o momento.

Muitas *histórias de vaqueiro* são iniciadas com a apresentação de seus personagens: – “Nóis corremo atrás de um boi uma vez, um boi brabo, brabo memo. Eu e outro vaqueiro, Dunga de Craveiro” – Antônio demonstrou que o seu *companheiro* era de confiança. Quando um descia do cavalo, o outro fazia o mesmo. Nada era combinado, mas “quando um descia num boi pra brigar, o outro descia também”. Logo, a cumplicidade entre *companheiros de campo* ganha a cena. Mas a narrativa se desenvolveu a partir de um boi específico. Uma rês que, segundo o narrador, outros vaqueiros na época já a tinham *velejado* várias vezes, tendo eles fracassado em todas elas.

“Por vinte e cinco dias, um outro vaqueiro velejou esse boi e nunca pôde descobrir”. A partir dessa observação, é fundamental entender outra habilidade do *vaqueiro do campo*. É preciso compreender que, antes da *carreira* (aceleração, fuga e colisão), vem o ato de *velejar* (vagarosidade, procura e atenção). Antes de dar continuidade à *história* de Antônio, farei uma breve exposição do *velejo*. Dele, julgo necessário uma análise cuidadosa, pois ela servirá de base ao que virá posteriormente neste texto.

Até onde pude compreender, *velejar* significa aguçar a percepção visual e auditiva. Em movimento vagaroso, a finalidade de *velejar* é *descobrir* o animal que se esconde. *Velejar* é também sinônimo do que às vezes chamam de *caçar*. De uma forma ou de outra, ambos são processos em que os olhos do vaqueiro-caçador se adestram para *descobrir* a presa-gado que vigia o homem, mas também é vigiada por ele. É *descobrir* o *bicho bruto que não vê gente* e, à primeira vista, teme o seu adversário. Contudo, além da visão e da audição, joga-se também com os odores.

O *cheiro* do vaqueiro encourado é atenuante. O boi foge ao senti-lo. Por isso, com a devida astúcia, o vaqueiro deve *velejar* contra o vento. Ao contrário do barco à vela que se utiliza do recurso natural para ganhar sentido e velocidade, o vaqueiro evita-o, de modo que o *cheiro* do couro não dê pistas de sua proximidade. O vento para o navegante é um combustível. Ao vaqueiro, um obstáculo. A respeito dos sentidos, foi Dulcimar quem destacou a importância do olfato e da audição:

O gado sente o cheiro, eu não entendo, é o cheiro da gente que eles pegam. Óia, se eu tiver nessa posição aqui [segundo ele, a favor do vento], o gado sente e corre. Agora, para ele não sentir, a gente tem que ir contra o vento, abaixado, devagarzinho e desviando dos pau pra não quebrar e pra não fazer barulho, porque se fizer barulho o boi também corre.

O mais interessante é que se a visão aguçada, o controle do ar e o cuidado pelo silêncio são meios de obter êxito, e se o corpo do cavaleiro está devidamente protegido pela indumentária (couro que transmite *cheiro*), o olho humano sempre descoberto (e que por isso mesmo vem a *descobrir* o que está à sua frente) é talvez o órgão mais vulnerável do cavaleiro. Nesse jogo de sentidos, há então vantagens e desvantagens.

Se entre o olho do vaqueiro e a paisagem não haverá proteção, é porque a visão do cavaleiro é puramente perceptiva. Ora, tal a força da percepção que, no ato de *velejar*, investe-se, se quisermos assim tratá-la analiticamente, uma economia do olhar. Pois, segundo os interlocutores, busca-se o gado e se veleja por ele na finalidade de descobri-lo, sabendo que, frente aos imprevistos, o humano procura aquele que o vigia e dele se esconde. É por essas e outras que se reduz a intencionalidade do boi em algum momento. Mas como? Ora, se capturado, atinge-o justamente na visão. Prova disso é uso da *careta*, espécie de máscara feita de couro.



Imagem 27. *Boi encaretado com as pontas cortadas – Pega de boi na Fazenda São Pedro.*

Segundo alguns interlocutores, vendar os olhos do boi é uma forma de *dominar*, mas também de jogar com o animal, pois a venda representa uma das vantagens que os cavaleiros dizem ter em relação à presa. Afinal de contas, o que haveria de mais vantajoso ao vaqueiro senão obter os meios de evitar a fuga do adversário? Porém, existe o limite dessa eficiência, do que é visto como vantajoso. Como demonstraram os vaqueiros, o olho do homem é vulnerável a um espinho, é frágil à ponta de um galho, à trajetória tortuosa, às *veredas*, à astúcia do boi, pois os animais são também dotados de *métis*. Eles jogam com os humanos e, de certa forma, buscam dominá-los. Mas deixemos isso para depois (principalmente para o subcapítulo 3.2).

Por ora, basta retermos a ideia de que, quanto maior a percepção do vaqueiro, menores os riscos. Mas, quanto mais perceptivo for o boi, astucioso e *valente*, mais o olho do vaqueiro se arriscará face à sua vulnerabilidade em relação aos perigos na caatinga. Caso perfurado, a vitalidade humana se reduzirá, e o vaqueiro talvez estará próximo do fim. Um cavaleiro cego é quase a morte.

É o que aconteceu, por exemplo, com Quinca Pedro e Dulcimar de Canãa. Ao *campear*, o primeiro ficou cego de um olho, mas ainda persistiu por um algum tempo. Ao ficar cego do outro, o *rei dos vaqueiros* deixou a *profissão*, vindo a falecer em 2003 (Ferraz, 2004). O segundo, no momento em que o conheci, tinha perfurado o olho

esquerdo, e, embora estivesse parcialmente recuperado, já não suportava o sol⁵⁰. A visão impotente e afetada pela claridade fizera do *campo* e das *vaquejadas*, no caso de Dulcimar, práticas cada vez menos frequentes no seu cotidiano. Por isso, a morte do olho, a percepção enfraquecida e a consequente desatenção à vida são coisas que cavaleiro nenhum deseja. As razões são simples. Se *descobrir* é a finalidade de *velejar*, é porque, na busca pelo boi, a toda hora surgem movimentos inéditos que, embora perigosos, são os fortalecedores do desejo de *ser vaqueiro*.

Como já mencionei, a depender das circunstâncias, homens e animais estão propensos a tomar ritmos diferentes. Logo, *velejar* não é só procurar o que se esconde, mas também ganhar velocidade e se transformar noutra coisa. É substituir a vagarosidade, a procura e a atenção pela aceleração, fuga e colisão. O quadro geral é que, no primeiro caso, dá-se maior energia aos olhos e à busca pelo boi. Enquanto, na *carreira*, o boi já descoberto foge, e a sua fuga intensifica a *loucura* humana, aumenta a velocidade dos corpos e os botam em disputa (quem sabe o vaqueiro reduzindo a visão do boi com o uso da *careta*). Se o vaqueiro arrisca a própria vida, a *loucura* então incrementa um modo de vida (*vida de doido*) que se caracteriza pela *honra* (o compromisso com o cliente, consigo mesmo, com o parceiro e com o cavalo), mas também pelo *sofrimento*, pela *coragem* e pela mobilidade. Mas não se trata de uma *loucura* aleatória, como exaltação aventureira de uma prática. Para entendermos melhor essa questão, retornemos à narrativa de Antônio.

⁵⁰ Levando em conta a periculosidade da caatinga e a funcionalidade da visão, cabe destacar aqui mais um detalhe da vida de Virgulino Ferreira, desta vez no que concerne à cegueira do seu olho direito, oriunda justamente do seu contato com a vegetação espinhosa e cortante. Como mencionam os escritores florestanos Marcos Antonio de Sá e Cristiano Luiz Feitosa Ferraz: “O futuro Rei do Cangaço tinha um glaucoma no olho direito que dificultava a sua visão e devido a esse problema foi obrigado a usar óculos de grau. Com o passar do tempo a doença foi se agravando e, depois de um combate, um espinho atingiu a retina, deixando-o cego” (2016. 33).

3.1.6. *História II* – “Cavalo bom é como um homem bom”

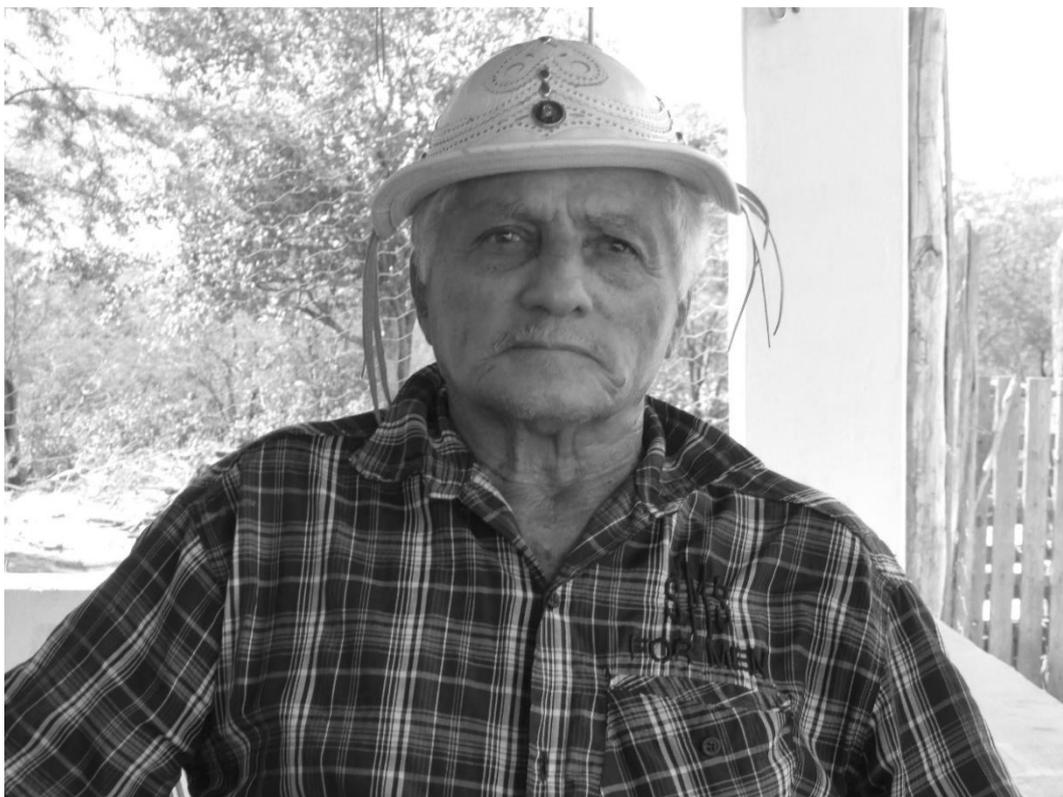


Imagem 28. Narrador: Antônio Gonçalves.

Ressaltamos antes que, para Antônio e seu *companheiro*, Dunga de Craveiro, foi desafiador *descobrir* o boi que já tinha sido *velejado* sem nenhum êxito por outros conhecidos. Porém, se *velejar* foi fácil, capturá-lo foi o oposto. Num pé de serra, deram-no uma *carreira fina* (perseguição em alta velocidade) e, de encontro ao alvo, os dois tentaram *saltar* em seu pescoço, mas fracassaram. Com *raiva*, desistiram. O boi seguiu seu rumo e desapareceu. Minutos depois, se aproximou, novamente. Doravante, sabiam que “era hora de apertar o gibão e a sela”.

Mais adiantado que Antônio, seu *companheiro* montou no cavalo e dera curso à corrida. Em qualquer ocasião, a última coisa seria deixar a presa passar facilmente. Tendo em vista a *fama* e a valentia da rês, o parceiro hesitou em continuar. Preocupado, não quis deixar o amigo só e despreparado na montaria. – “Eu não vou, porque senão o boi te mata!” – Eis que Antônio replicou: – “Pode ir, pode ir na frente, porque se ele vier, eu mato ele” – Dunga de Craveiro partiu, e Antônio ficou à espera do boi. Enquanto este se aproximava dele, Antônio puxou do bolso do gibão uma faca, dizendo ao parceiro: – “Pode ir, vá! Se ele vier pra brigar mais eu, eu o mato!”. Segundo a *história*, o boi parecia resistir à vontade humana. Ali, tomou uma decisão: ficar frente a frente com o seu

oponente. – “Daí, o boi virou-se pra mim, viciado que era em se virar pro homem!” – Sem temer, o boi avançou em Antônio, que o atingiu na barriga. Ensanguentado, espantou-se.

Preparado para a nova fuga, o parceiro partiu atrás da rês atingida. Em suma, o seu cavalo a avistou e saiu em sua direção, guiando o cavaleiro. Mais à frente, o parceiro derrubou o alvo que, já *enfadado* e enfraquecido, ali mesmo estacionou-se e faleceu. Aqui, conectam-se dois elementos. A *raiva* humana e o *vício* animal. Diante dessa conexão, só vaqueiros experientes e *catingueiros* podem triunfar. Quer dizer, para vencer a disputa, só vaqueiros sábios não se deixaram afetar pela simples ambição de vencer a qualquer custo uma *carreira*. É por essas e outras razões que os vaqueiros dividem coletivamente suas tarefas. Juntos, Antônio e Dunga triunfaram. Mas o único vencedor foi o primeiro.

Diferentemente da *história* de Cláudio, temos agora a exaltação de uma atividade compartilhada, onde o destaque está nas habilidades e na *coragem* de Antônio, mas também na cumplicidade do *companheiro* (que, embora tenha corrido *na frente*, só obteve êxito, porque o amigo protagonizou algo ainda maior: matar um boi *valente* a facadas, fora da montaria e frente a frente com ele). Mas a narrativa sugere ainda uma outra coisa. Que a morte do boi é o fim da trama e, ao mesmo tempo, a vitória dos homens. Dessa maneira, resta a questão: o que faz com que a *história* exalte inicialmente a vitalidade do boi e depois se vanglorie de sua perda?

Minha sugestão é que dar atenção à vitalidade, à valentia e aos costumes dos animais (*viciado* em se virar para o homem, por exemplo) é um meio de potencializar e glorificar as ações humanas. Acabar com a valentia do boi levou Antônio, por exemplo, à exaltação dos meios de se fazê-lo. Somar a *coragem* humana à valentia do boi, somar a *raiva* e a *loucura* à ferocidade do gado ou, então, somar à qualidade dos homens a eficiência do cavalo foram, todas elas, formas de singularizar o *vaqueiro do campo* que narra a própria *história*. De singularizar o boi como objeto de disputa e o cavalo como meio para a ação.

Segundo me disseram, “o boi corre muito, mas o cavalo precisa, além de correr, levar a gente, pra gente pegar na cauda do boi e derrubar”. Isso significa que um *cavalo bom* é duplamente responsável. Ele responde por si e pelo proprietário. A esse respeito, quando busquei alguma compreensão, a resposta de Antônio foi eficaz. Metaforicamente, enfatizou que, tal como eu sabia controlar a máquina fotográfica, os cavalos também sabiam o seu papel. Levando adiante o que propus há pouco, sua sugestão enfatiza que a

métis do vaqueiro depende então da *métis* dos animais, pois bois e cavalos fazem escolhas, armam-se contra os imprevistos, enganam os outros seres e se fortalecem diante disso. Eles não são obedientes, mas criativos. Como exemplo, trago abaixo o que aconteceu no curso da *história*.

Antônio recordou que, em certo momento da *carreira*, o cavalo do *companheiro* espiou a rês, viu onde ela entrou e correu atrás. Tal como o gado é *viciado* em se virar para o homem, o cavalo é *viciado* na pancada do chocalho, por exemplo. – “Não podem ouvir um chocalho de gado que logo correm atrás!” – Sua sugestão foi a de que cavalos *viciados* são úteis, mas relativamente problemáticos, justamente por seguirem a qualquer custo a trilha do boi e, em decorrência disso, deixar-se talvez se enganar por ele. Todavia, há outro critério em jogo. Pois a diferença reside na confiabilidade. Isto é, além de sábios, técnicos e habilidosos, os *cavalos* só são *bons* porque geram confiança. No cavalo se confia porque ele demonstra habilidade, mas também lealdade, cumplicidade e afeto. E aqui reside a moral da *história* contada por Antônio.

Para ele, embora o seu cavalo Dois de Ouro fosse *viciado* na pancada do chocalho, ele não seguiu o *animal* do *companheiro*. Fazê-lo é, no mais das vezes, a sua sina, porém, existe o limite de suas ações, uma vez que tudo depende também da cumplicidade. Dois de ouro, embora solto, ficou à espera do dono. Essa atitude demonstra que o cavalo só expõe o *vício* caso guie o cavaleiro. Ademais, demonstra que, se cavaleiro e cavalo produzem um só corpo, a sabedoria do *animal* só existirá junto ao *conhecimento* do vaqueiro. Foi rememorando essa sintonia que Antônio expressou *saudade* – “Ainda hoje eu tenho dó e tudo do meu cavalo Dois de Ouro. Aquele era um cavalo bom!” – Lamentou o narrador, emocionado.

Os olhos do vaqueiro lacrimejaram. Pois os mesmos olhos que *velejam* também espelham a *saudade* que os conecta agora às lembranças. Sob os efeitos de sua memória, o vaqueiro se mostrava saudosista, parava o tempo narrativo e reiterava que o Dois de Ouro lhe fazia muita falta. – “Ele ficou lá, não correu atrás do outro, não! Ficou lá, esperando pelo dono!” – Nesse momento, Antônio apontou para a câmera e, com um só gesto, reforçou a confiabilidade e a sabedoria do *animal*. – “É isso o que eu digo a você: cavalo bom é como um homem bom, porque um homem bom é bom aqui e em todo canto do mundo” – E terminou a frase dizendo: – “Homem bom não é covarde!”.

Aos vaqueiros sabemos que a *coragem* é *necessária*. Mas parece que o seu oposto não é diretamente a *covardia*. *Coragem* e *covardia*, neste caso, longe de serem simples opostos, só ganham sentido se as relações em jogo extravasarem a socialidade humana,

atestando o quão eficiente e confiável poderia ser um cavalo, o quão *valente* poderia ser um boi e o quão *covarde* poderia ser o homem.

Portanto, o conselho da *história* de Antônio expõe as suas aventuras, assim como tudo o que hoje lhe faz falta: o patrão que o ajudou, os amigos em quem confiou, os familiares do tempo da fartura, os grandes festejos e o cavalo Dois de Ouro. Se, momentos antes da narrativa, Geografo e Antônio desfrutaram da posição de *homens bons*, eles fizeram-no para se lamentar do que os homens são atualmente. Pela nostalgia, mais uma vez, o vaqueiro cumpria a certeza de ser uma singularidade no tempo.

Nesse sentido, *ser vaqueiro* é uma inexistência possível. Com essa ideia, sugiro que *ser vaqueiro* é uma raridade ao passo que ele aparece de diversas formas como existências possibilitadas: *vaqueiro da lida*, *vaqueiro do campo*, *vaqueiro de bode*, *vaqueiro de moto*, *vaqueiro de vaquejada*, *vaqueiro de festa*, vaqueiro-professor, vaqueiro-agricultor etc. Levando adiante esta pretensão, percebe-se que, no curso duradouro da memória, de três formas diferentes o vaqueiro reforça a sua singularidade: primeiramente, como *vaqueiro de verdade* (raridade construída pelos florestanos); em segundo lugar, como *homem bom* (raridade construída pela *história* de Antônio); e, por último, como narrador (Segundo Walter Benjamin: “São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” [1987: 197]).

Na posição de narrador, Antônio rompia com o presente e buscava, através dos animais, entender a si mesmo e a humanidade. Por esse caminho, suas reflexões se aproximam do que Guimarães Rosa disse uma vez a um entrevistador: “Se olhares nos olhos de um cavalo, verás muito da tristeza do mundo. Eu queria que o mundo fosse habitado apenas por vaqueiros. Então tudo andaria melhor” (Lorenz, 1991: 04-05). Desejando outro mundo – tal como o fez o escritor –, Antônio reificou o passado e, ao fazê-lo, pensou na impossibilidade de vivê-lo de novo. Com os vaqueiros de Floresta, essa idealização do mundo pela *saudade* acontecia de duas formas: como evento-*história* (para se chegar à conclusão de que “Cavalo bom é como um homem bom”, por exemplo) e como evento-pensamento (refletir o que é o presente, contrariar o modo como as pessoas vivem, positivar a si mesmo como singularidade e, por fim, lançar-se ao futuro).

Por esse ângulo, vaqueiros como sábios narradores se posicionam contra o desaparecimento de uma verdade: o quão ilustres são os que viveram *antigamente*. Aliás, possibilitam universalizar a memória para imediatamente particularizar o extraordinário: não é corriqueiro se deparar hoje em dia com um boi *brabo*, tal como não é fácil hoje em dia encontrar um grande homem. Ora, se a *história de vaqueiro* é mais do que uma

crônica, o seu papel de epopeia é, portanto, o de dar ao incomum – neste caso, *vaqueiros de verdade, homens bons, gado brabo e cavalos bons* – a oportunidade de se transformar numa lembrança. De tornar tudo aquilo que se deseja em memória.

Todavia, Antônio sugeriu outras coisas. A partir de suas narrativas, vimos que o boi não é apenas objeto de disputa, senão o agente de sua própria realidade. A seguir, veremos que, além de personagem, o boi também narra.

3.1.7. *História III* – “O boi Penteado e seu desafio”

Bois com nomes e características próprias ficam conhecidos por não serem descobertos e capturados por ninguém; um vaqueiro por ventura se torna *afamado e prestigiado* por derrubar um gado *valente*; assim como cavalos também conquistam para si suas particularidades e suas glórias. Ao falar de aventuras passadas, o vaqueiro se atualiza no instante narrativo e dá forma e intencionalidade aos seres em questão. Cada palavra reabastece as lembranças e, por meio de uma técnica da memória, confere-se verdade às relações temporais que, de certa posição etnográfica, pude apreendê-las nas conclusões e nos comentários que, pelo que as *histórias* nos mostraram, sugerem que a ideia de *ser vaqueiro* se concretiza nas palavras, nos gestos e nos olhares, e também no conteúdo a ser dito e formulado. O narrador é capaz de, em retrospecto, posicionar-se no presente frente ao futuro imediato, e, a favor da complexidade de *ser vaqueiro*, é capaz de confeccionar o que viveu.

Tudo isso é o que vimos nas seções anteriores. Agora, a narrativa a ser analisada trará mais um olhar. Na *história* seguinte, trata-se da perspectiva do boi. Na posição de personagem, o boi deixa de ser objeto de disputa para se transformar em narrador. Se cada olhar promete uma *história* diferente, cada olhar dá tênues contornos do passado à medida que algumas veridicções e conselhos são fabricados, seja por meio do que se vê como falta: confiança, liberdade, chuva, *coragem*; seja por meio do que se enxerga em excesso: *seca*, cercados e *covardia*. Porém, o que é possível perceber do ponto de vista humano doravante na posição de animal que narra?

Noutro contexto, Guimarães Rosa, em seu conto *Entremeios com o vaqueiro Mariano* (1985), formula a seguinte reflexão, indagando-se a respeito do vaqueiro na posição de narrador:

Te aprendo ao fácil, Zé Mariano, maior vaqueiro, sob vez de contador. A verdadeira parte, por quanto tenhas, das tuas passagens, por nenhum modo poderás transmitir-me. O que a laranjeira não ensina ao limoeiro e que um boi não consegue dizer a outro boi. Ipso o que acende melhor teus olhos, que dá trunfo à tua voz e tento às tuas mãos. Também as estórias não se desprendem apenas do narrador, sim o performam; narrar, é resistir (Guimarães Rosa, 1985: 98).

De sua perspectiva, podemos dizer que narrar é uma forma de ser e de estar no mundo. Ou melhor, um tipo de resistência que evita o esquecimento. Porém, eis outra possibilidade de fazê-lo: reinventar o ponto de vista humano⁵¹, dando ao boi o poder da fala (como sujeito de enunciação) e do registro (em formato de versos). A seguir, estaremos frente a frente com dois tipos de memória: a oralidade e a escrita. Segundo Gagnebin (2006) e Lévi-Strauss (1991 [1984]), a primeira é efêmera, pois as palavras podem ser facilmente esquecidas. A segunda é mais conservativa, e as palavras perdurarão por mais tempo. Vejamos abaixo o que quero dizer com isso.

Em nosso primeiro encontro, um amigo me deu um livro de versos, que lhe permitiu narrar o acontecido. Recentemente publicado em Floresta, em 2016, trata-se de uma *história* na qual um boi específico – conhecido como Penteado – conta algumas de suas aventuras e andanças, baseadas em fatos pretéritos. Em particular, o livro diz respeito a uma *aposta* que aconteceu em meados dos anos de 1960, quando o grande fazendeiro de Floresta, Quinca Jardim, desafiou certo vaqueiro a pegar o *afamado* boi em troca de seu cavalo – seu bem mais precioso. Caso o fizesse, o vaqueiro levaria o gado para casa, além de *fama* e de *prestígio*.

Os versos indicam que o cavaleiro desafiado, assim como outros da região, nunca conseguiu capturá-lo. Tal era a *fama* do boi que, no contexto do *desafio*, ao vaqueiro foram dadas quatro tentativas. Vencedor em todas elas, o boi se vangloria de suas vitórias, mas lamenta o ocorrido. Por ser uma rês desafiadora e *valente*, os vaqueiros nunca lhe deram trégua. Quanto mais resistia, mais o perseguiram.

– “Foi apenas um desafio, uma aposta. Não era ‘pega de boi’ como se faz hoje em dia por aí e a toda hora. Essa aposta só aconteceu uma vez” – Recordou-se meu amigo de que o *desafio* tinha sido uma ocasião particular, uma *reunião* entre conhecidos cuja

⁵¹ Segundo Cascudo, para quem as “gestas de animais” são romances que expressam “o canto heroico destinado a vencer o esquecimento e fixá-los no tempo” (1956: 43), tratam-se de um recurso antigo da poesia 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” (idem: 69).

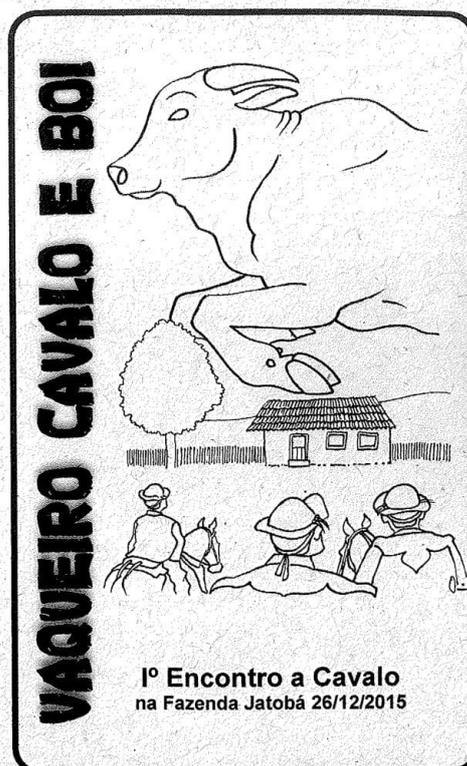
finalidade era apenas derrubar a rês, não sendo preciso levá-la até o curral como prova – como se faz atualmente nas *festas de gado*. Além disso, a razão de o vaqueiro ter fracassado resulta da sua especificidade como cavaleiro, pois este era reconhecido por saber pegar boi em *lugar aberto*, não tendo *experiência* na *caatinga fechada* – cena da trama em questão.

No final das contas, aconteceu que o vaqueiro desafiado perdeu a *aposta*, e Quinca Jardim, por sua vez, não tomou o seu cavalo. Segundo me disseram, o fazendeiro – sendo muito rico e de muitas posses – jamais causaria infortúnio na vida de um vaqueiro por conta de uma única rês. Era apenas um *desafio*. Um momento para testar as habilidades e as destrezas de vaqueiros e animais. Porém, tendo o fazendeiro causado infortúnio na vida de um boi, nada mais justo agora que dar a possibilidade de a rês se lamentar. Para que o leitor conheça a *história*, seguem os versos na íntegra:

Autor:
Manoel Gomes Correia
(Nelinho Yoyô)

Ilustrações:
Sebastião Ferraz Goyanna Filho
(Ourinho)

Organização:
José Nozinho Leal Jardim



VAQUEIRO CAVALO E BOI

O boi Penteadado e seu desafio

Autor:
Manoel Gomes Correia
(Nelinho Yoyô)

Ilustrações:
Sebastião Ferraz Goyanna
(Ourinho)

Organização:
José Nozinho Leal Jardim



Quinca Jardim

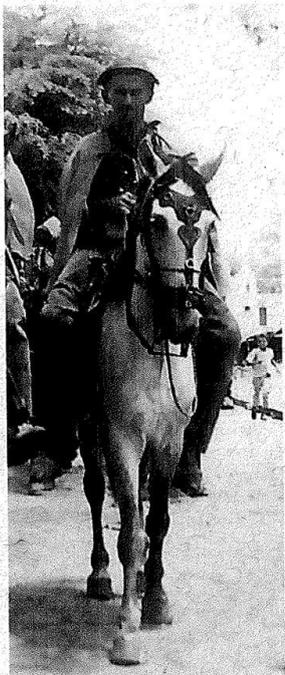
2

O boi Penteado e seu desafio

Vou narrar uma história
De uma grande questão
Que meu maior inimigo
Pegou com meu patrão
Acharam de apostar
Para ele me pegar
Em troca do seu poltrão

Fazenda Poço do Frio
06/09/1960
Joaquim de Alencar Jardim
(Quinca Jardim)
JJ

3



Luiz Pandé

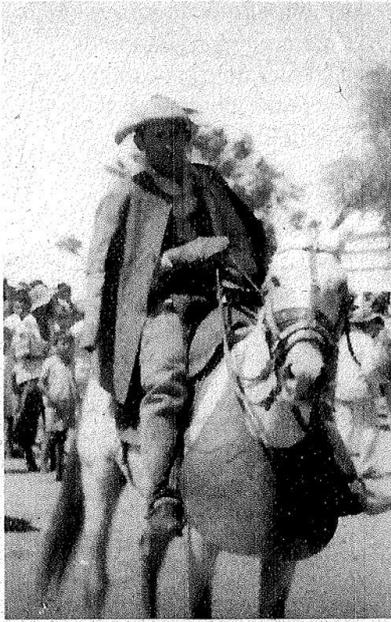
4

Em um dia de domingo
Fizeram toda manobra
Arranjaram testemunhas
Pois que acharam de sobra
Naquele mesmo momento
Passaram um documento
E formaram a plataforma

No dia seis de setembro
Um dia de terça-feira
Reuniu a vaqueirama
Muitos da minha ribeira
Montado em seu pangaré
O Sr. Luiz Pandé
Pra me dar quatro carreiras

Logo na véspera do dia
Que iam me camppear
Foi meu patrão e mais dois
Para me localizar
Tramaram uma cilada
Botaram-me uma emboscada
Para poder me avistar

5



Nozinho Jardim

6

Quando topei com os vaqueiros
Tomei um susto danado
Fiz um salto na estrada
Pregando do outro lado
Entupi na capoeira
Deixando Luiz Pereira
Com Paraíba parado

Voltaram todos pra casa
Dando notícias de mim
O Sr. Luiz Pereira
Foi dormir no seu Jardim
Sem trabalho e sem porfia
Esperar no outro dia
Por Paraíba e Nozim

Na fazenda do patrão
Por nome Poço do Frio
Das maiores conhecidas
Nas caatingas do Navio
Fez-se a reunião
Qual uma santa missão
Ou um carnaval no Rio

7



8

O meu contendor Pandé
Não quis almoçar buchada
Contentou-se em comer
Pedacos de carne assada
Como estava tudo pronto
Foram todos para o ponto
Lá na curva da estrada

Seguiram assim a viagem
Ainda cedo do dia
Para encontrarem com os outros
Que vinham da Rancharia
Como estava tudo trato
Bem naquele ponto exato
Juntou-se a cavalaria

Agora eu vou falar
Do nome destes vaqueiros
O Sr. Quinca Jardim
O chefe é dos primeiros
O Sr. Luiz Pandé
No seu cavalo de fé
Grande, bonito e ligeiro

9



Luiz Pereira
Luiz Souza
Baixó
Serafim de Ernestina

10

Vinha o Sr. Nozim
Em um cavalo cardão;
Com ele Zé Paraíba
No pedrês ou azulão;
Vinha logo Luiz Pereira
Este é cabra de primeira;
Em minha perseguição

Vinha o Sr. Serafim
Vaqueiro de confiança
Rapaz calado e bondoso
Mas no mato não descansa
Vinha o Sr. Nelinho
Como também o Justinho
Apreciarem a dança

Vinha o Sr. Adelson
Com ele o João Monteiro
Vinha o Sr. Barraca
Tinosa e um companheiro
Queiram assim me perdoar
Por não poder me lembrar
Do nome deste vaqueiro

11



Manoel Nonato

12

Vinha um cabra zuadento
Conhecido por Baixó
Este não se esquecia
Dos galhos de mororó
Cruzados lá na estrada
Feitiçaria danada
Bruxaria ou catimbó

Vinha seu Pedro Pereira
Em um cavalo cardão
O Sr. Manoel Inácio
Com toda mansidão
E mais seu Pedro Jacinto
Por capricho ou por instinto
Acompanhando o patrão

Vinha o rei dos vaqueiros
Se não é, porém já foi
O Sr. Manoel Nonato
Se agravei me perdoe
Lembrando o seu passado
É sempre interessado
Na arte de pegar boi

13



Chico de Nozinho

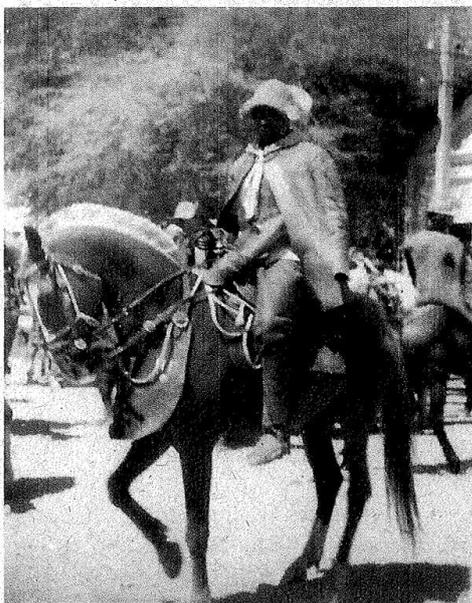
14

Vinha o Sr. Alberto
No seu cavalo melado
Bem calmo devagarzinho
Se conservando calado
Soltava alguma piada
Dava alguma gargalhada
Andando sempre atrasado

Vinha Jurandy Jardim
Um Dr. Veterinário
Para ver se eu estava
Em estado precário
Se tivesse esta certeza
Faria a minha defesa
Junto a meu proprietário

Vinha até algum menino
Como o Chico de Nozinho
Acompanhando o pai
Temendo ficar sozinho
Pois no meu pasto é fuxico
Lá no serrote do Chico
Não se conhece o caminho

15



Baixó

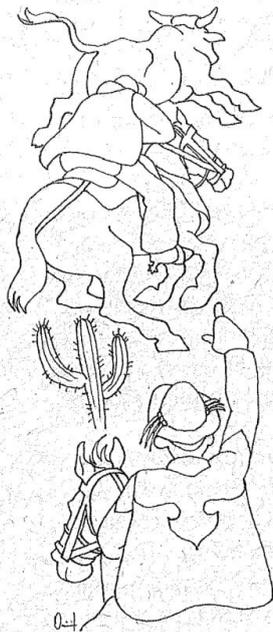
16

Assim já falei em todos
Nesta minha narração
Vou dizer como fizeram
A minha perseguição
Divididos na estrada
Botaram três emboscadas
Mas, porém não caí não

Depois de algum velejo
E por capricho da sorte
O Baixó ainda me viu
E me deu um grito forte
Considero meu amigo
Mas disse ao meu inimigo
Que eu rumei para o norte

Com muita dificuldade
Puderam me rastejar
Eu rumei para o serrote
A fim de me apoiar
Pereira conhece o pasto
Nunca deixou o meu rastro
Para o fim de me mostrar

17



18

Em velejo de uma légua
A puxada foi danada
Furei moita pelo meio
Deixei pedra revirada
Só houve algum atrapalho
Por causa de um chocalho
Que tem minha camarada

Quando em dado momento
Ouvi um pau estalar
Em seguida um grande estrondo
De mim se aproximar
O Pereira me apontava
O Pandé logo passava
Procurando me apartar

Com umas duzentas braças
Em direção à canoa
Eu entrava na caatinga
Deixando o Pandé à toa
Vaqueiros a lamentar
Por Pandé não me gritar
Em uma hora tão boa

19



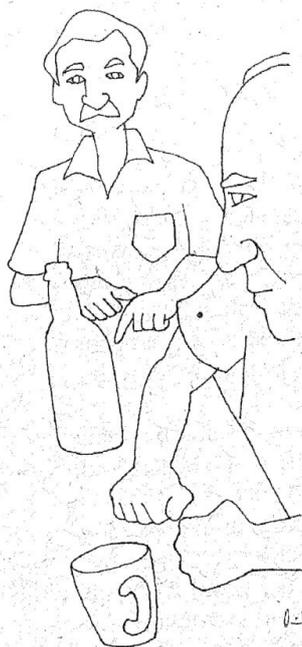
20

Ouvi dizer que este homem
Já olhou para o meu cabelo
Achou-me até bonito
Só em conhecer o meu pelo
Eu dispenso o elogio
Aqui no Poço do Frio
Não desejava mais vê-lo

Já me disseram também
Que estou apelidado
Só peço ao meu patrão
Não me chamem de veado
Pois este nome eu detesto
Faço aqui o meu protesto
Quero ser o Penteado

Já ouvi dizer também
Que já me deram padrim
Mas isto é só boato
De quem não gosta de mim
Faço esta apelação
Deixe comigo a questão
Meu patrão Quinca Jardim

21



22

Dizem que o patrão tem cisma
De seu Livino Macaco
De me botar bruxaria
E dar um grande cavaco
Ele não sabe de nada
Se soubesse ele pegava
Ao menos gado velhaco

Eu mesmo não acredito
Em macumba nem muamba
Pode até o seu Livino
Fumar a sua liamba
Pois esta patifaria
Que chamam feitiçaria
É cachaçada de samba

Meu patrão não tenha medo
Que ninguém cruza meu rastro
Se eu tivesse medo disso
Eu me mudava de pasto
Não me deixaram para touro
Não vou para o matadouro
E nem sirvo para arastro

23



24

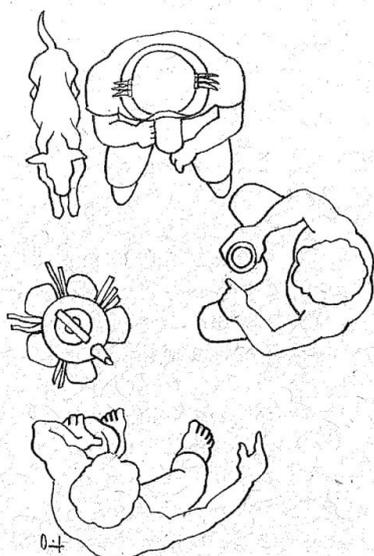
O senhor Luiz Pandé
Pensa que sou cururu
Pensa que é pegar garrote
Nas várzeas do Pajeú?
Digo sem pedir segredo
Eu aqui só tenho medo
Dos vaqueiros do urubu

Dizem que este homem
Ainda tem esperança
De pegar em minha calda
E pisar na minha pança
Mas isto tudo é boato
Para se correr no mato
Não precisa de lambança

No alto do guarda peito
A coisa muda de cheiro
Parece que este homem
Nunca viu um boi ligeiro
Faço este desafio
Tenho perna e me confio
Nas latadas de umbuzeiro

de

25



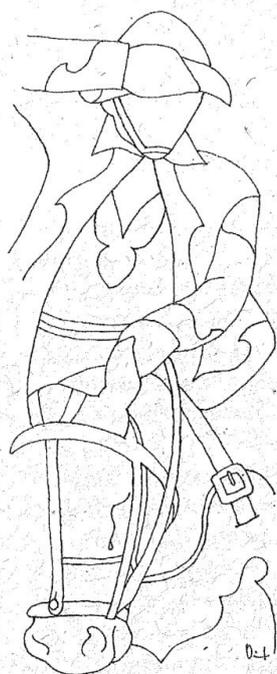
26

Eu agora resolvi
 Não ir mais a Rancharia
 Não quero mais beber água
 Vou virar uma cutia
 Vou viver sempre lembrado
 Com inimigo declarado
 Encontro pra qualquer dia

Digam a seu Pandé
 Cuidado com os garranchos
 Quem corre atrás de mim
 Não enxerga todo gancho
 Eu sei que corrida boa
 É dizer palavra a toa
 Tomando café no rancho

Parece que seu Pandé
 Estava com o demônio
 Pois não já conhece
 Qual é o meu patrimônio?
 No alto do guarda peito
 Quero ter o meu direito
 Na serra do velho Tonho

27



28

Dizem que o patrão Jardim
 A muito tirou a conta
 Somou tudo e só deu zero
 E diz isto com afronta
 Quero fazer minha trova
 Pois quem conferiu a prova
 Foi Pereira que me aponta

Para correr atrás de mim
 Vaqueiro ruim se empanca
 Fica logo atarantado
 Dentro da caatinga branca
 Cavalo chora de um olho
 Vaqueiro fica zarolho
 Metido dentro da tranca

Vaqueiro bom era eu
 Bem assim diz meu patrão
 No tempo que eu campeava
 No cavalo gavião
 Correndo de amalhador
 Mesmo bicho corredor
 Ocupava pouco chão

29



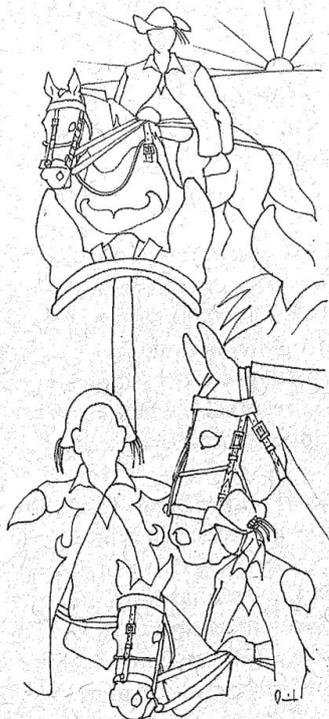
30

Não me deem a outro não
 Deixem-me prá Luiz só
 Porque se não eu desabo
 Pra águas do Moxotó
 Não me tragam mais recado
 Deixem-me viver sossegado
 Comendo o meu mororó

Não vou saber da notícia
 Nesta triste solidão
 Se o Pandé continua
 Insistindo na questão
 Se ainda vai prosseguir
 Ou resolver desistir
 Entregando seu poltrão

Queiram me botar a benção
 Se é que tenho padrim
 Eu peço a Luiz Pereira
 Vá sossegar no Jardim
 Fineza me avisar
 Quando ele quer voltar
 Prá correr atrás de mim

31



32

Peço desculpas a todos
 Se caso agravei alguém
 E ao meu contendor
 Peço desculpas também
 Mas não tenho culpa em nada
 Quem fez a sua empreitada
 Vê logo a culpa que tem

Desculpem também os erros
 Eu falo o meu dialeto
 Fui criado na caatinga
 E fiquei analfabeto
 Porém só falo a verdade
 Não tenho leviandades
 E nem sei fazer afeto

Eu só narrei minha história
 Porque há algum motivo
 Peço ao meu patrão
 Bote ela no arquivo
 Eu penso que não engano
 Deixem-me pra para o ano
 Se Deus quiser e eu for vivo.

33

Imagem 29. Versos do boi Penteadado, pp. 01-33.

Com a exposição dos versos, minha ideia é resgatar a questão do *prestígio*. Sobretudo, porque neles está em jogo a reputação do vaqueiro, do fazendeiro e do boi. Da perspectiva do boi, como destacado nos versos, o *prestígio* é resultado da *coragem* e da habilidade humana somada às capacidades e às destrezas dos animais, além disso, parece que, para Penteadado, um *bom vaqueiro* não corre atrás de qualquer rês, com qualquer cavalo e em qualquer lugar. Logo, o vaqueiro não depende apenas de si e dos outros, mas de intencionalidades não-humanas. Entre bois, cavalos, espinhos, *veredas*, *rastros* e *caatingas*, os vaqueiros dependem de uma série de elementos que os tornam, pela sua relação com eles, mais verdadeiros ou *mais vaqueiros* do que outros. Sendo o boi talvez uma das mais intrigantes dessas intencionalidades, eis mais uma razão para que ele narre, avalie e julgue.

Na *história*, o boi reflete a qualidade de seu *contendor* que, embora tivesse um cavalo “de fé, grande, bonito e ligeiro” (cf. p. 23 do livro), fracassou. Nesse sentido, suas conclusões são parecidas com as de muitos interlocutores com quem convivi. Não sendo especializado na *caatinga fechada*, de nada adiantou ao vaqueiro em questão ter um *bom cavalo*. Também ciente dessas relações, Penteadado enaltece a si mesmo contra o *inimigo*: – “Para correr atrás de mim, vaqueiro ruim se espanca, fica logo atarantado” (p. 29) – Aqui, a valentia é tratada imagetivamente como o atributo que o boi se utiliza para se diferenciar de outros animais, e as qualidades de *bom* e *ruim* servem, sobretudo, para complexificar a situação do adversário. Dessa forma, a qualidade do boi é o meio de os humanos buscarem os seus maiores desafios.

Ao passo que desafia os homens, o boi também lhes pede desculpas. Reconhecendo a sua maestria, quase que numa espécie de provocação e ironia, o boi acentua a sua vaidade e, ao mesmo tempo, dela se lamenta. Nas posições de *valente* e *corredor*, intriga-lhe o fato de que, em vez do seu patrão lhe respeitar, considera-o uma mera propriedade. Inclusive, vendo-o com muita cisma, Quinca Jardim teme que lhe tenham botado bruxaria. Teme que o boi se torne *mandingueiro* (p. 23).

Embora fascinante, essa temática do encantamento dos animais está fora do escopo deste trabalho. Frequentemente busquei em campo descobrir algo a respeito, mas ao recorrer aos interlocutores desta etnografia muitos afirmavam se tratar de algo *muito antigo*, fora do alcance de suas lembranças. Em Floresta, portanto, a questão do feitiço e das qualidades mágicas de bois e vacas parecia ser de pouca importância, quase nunca debatida e, quando raramente aparecia, vinha apenas como apreciação pelo tema a partir, por exemplo, de canções populares como a “Cantiga do Boi Incantado”, do compositor

baiano Elomar Figueira Mello, lançada em 1986. Que trata justamente das peripécias de um vaqueiro com um boi mágico: “Êêêê... boi incantado e aruá. Ê boi, quem haverá de pegá (...) De todos boi qui ai no mundo já peguei. Afora lá ele qui tem parte cum cão. O tal boi bufa cum esse nunca labutei”⁵².

Mais uma vez, as características extraordinárias alcançam o plano épico da verdade. A dificuldade de pegar o boi, a possibilidade de ele ser enfeitado e, sobretudo, de o humano (autor do livro) se colocar na posição de animal-narrador são ações incomuns que fomentam a criatividade das *histórias*. Por outro lado, todo movimento ao inédito do qual tanto falam meus interlocutores nos leva agora às suas próprias limitações.

É por essa via que o boi se lamenta com doses de sensatez. Penteadado se glorifica, mas também demonstra suas fraquezas. Paradoxalmente, é como se o lado humano do animal (do boi que se lamenta) se encontrasse com o lado animal do humano (do vaqueiro feroz que não dá trégua). Isto é, de uma só perspectiva, derivam pelo menos outros dois pontos de vista: o do humano (autor do livro) na posição de animal que fala, e a do animal (o narrador) na posição de ser consciente dos fatos. Duas perspectivas que problematizam a reputação animal, a reputação humana e, sobretudo, a piedade do boi com relação ao *inimigo*-homem com quem busca acordo: – “Peço desculpas a todos, se caso agravei alguém, e ao meu contendor, peço desculpas também, mas não tenho culpa em nada, quem fez a sua empreitada, vê logo a culpa que tem” (p. 33). Dessa forma, desculpar-se é potencializar a força bruta do animal invencível. Simultaneamente a isso, é sensibilizá-lo por meio dos sentimentos humanos. Mas não se trata apenas de sentimentalizar o boi, e sim de fabricar uma verdade, a da fraqueza dos homens, tal como o fez Antônio Gonçalves na seção precedente. Porém, ao contrário desse caso, o vaqueiro desafiado foi quem, embora acreditasse em si mesmo, fracassou. Tendo triunfado o seu adversário, o boi.

Como já vimos na seção 3.1.4, trata-se da problematização de uma prática. Os versos sugerem uma circularidade. Um pragmatismo. O boi foge porque precisa fugir, e o vaqueiro corre porque, de sua própria perspectiva, precisa (e deseja) correr atrás do boi. Nesse ciclo vicioso, há razões para que tudo ocorra como de costume. Mas, como já sabemos, no que há de aparentemente comum e costumeiro, podem surgir os imprevistos. A esse respeito, os versos apresentam as seguintes considerações.

⁵² Para uma análise historiográfica do assunto da magia de animais e vaqueiros a partir da literatura de cordel e do folclore: cf. Medrado (2012: 172-178) e Cascudo (2005 [1939]: 107-127). Para algumas narrativas que registram o mesmo tema, ver IPCA (1987, v. 2: 101-123).

Para o boi, o humano é culpado por subestimar os animais e por querer dominá-los de forma egoísta. E o seu desejo como vítima das circunstâncias é o de acabar com a perseguição, buscando a trégua: – “Deixem-me para o ano, se Deus quiser e eu for vivo” (p. 33) – Não obstante, o desejo humano é e sempre será o de continuar a fuga, alimentar novos desafios e jamais estacionar o movimento. O objetivo do vaqueiro será o de conservar a inextrincável relação homem *versus* boi, de manter intacta as possibilidades de *velejar* e de correr e, quem sabe, no futuro, dar origem a um livro que trate de acontecimentos passados, da braveza de bois e vacas, da glória de cavaleiros etc.

Todavia, parece que, para Penteado, a sua natureza de *gado brabo*, tão reverenciada nos versos, e vista como a semente dos desafios, depende unicamente do ponto de vista de quem assim a interpreta. Se o olho do vaqueiro *veleja*, *caça*, narra e improvisa uma cena, o olho do vaqueiro também se transforma noutra coisa para além dele mesmo. Nos versos, é como se boi e homem fossem um único e mesmo ponto de vista, a partir do qual se limita a natureza bruta dos animais, intercambiando qualidades que aparentemente só os humanos possuiriam. Por isso, aos animais é dada então a oportunidade de pensar, sentir e sofrer. É como se a verdade histórica do vaqueiro dependesse não só da glória do que se faz no *campo*, mas do lugar épico que os animais ocupam na memória.

Por exemplo, quando o boi confere vaidade a si mesmo, culpa os humanos pelas suas ações e os possibilita pensá-lo de outra perspectiva, a sua atitude retórica e o seu *conhecimento* como narrador se desdobram numa rica produção imagética, e os versos demonstram a possibilidade não só de os humanos contarem as suas *histórias*, mas de os animais contarem as suas próprias de um ponto de vista que não o seu. Portanto, dar intencionalidade aos animais (como personagens e narradores) é dar fôlego e inventividade a um mesmo acontecimento. É também reinventar as intencionalidades em jogo, de modo a se aproveitar delas futuramente, a favor do *conhecimento* e da revitalização da memória e da *tradição*. É uma forma de contra-deparecimento. Um meio de desviar o vaqueiro da morte, seja como figura história (na posição de *vaqueiros de verdade*), seja como corpo em atividade (*vaqueiros véios* e cegos, *vaqueiros do campo* e *estragados de mato*).

Como já dito na seção anterior, o fim da visão é praticamente a morte do cavaleiro. E isso Penteado parece também notar. Para exaltar-se, o animal provoca seu *contendor*: – “Para correr atrás de mim, vaqueiro ruim se espanca, fica logo atarantado, dentro da caatinga branca, cavalo chora de um olho, vaqueiro fica zarolho, metido dentro da tranca”

(p. 29). Como prova disso, cabe reconhecer a coleção de imagens e de objetos. Presenciei não só o meu amigo Cláudio Correia trazer o livro em questão e debatê-lo conosco (Amélia e eu). Vários outros vaqueiros exibiam, por exemplo, seus álbuns de fotografia. Ademais, vi vaqueiro dizer que carregou por muito tempo na carteira a fotografia de um boi. Era Dulcimar de Canãa, lembrando que um dia carregara consigo a imagem do boi Marrueiro, seu troféu conquistado na Fazenda Urubu, algo que até hoje lhe confere *fama* e *prestígio*. Também vi vaqueiro dizer que durante um tempo conservou em uma caixa de fósforo um pequeno espinho. Era Tomé, outro vaqueiro de Cláudio, lembrando o galho que lhe perfurou o rosto. Isso tudo não lhe conferiu *fama* alguma, mas a consciência do risco vivido. Assim como pude presenciar Padeiro, no dia em que o visitei, atestar ter sido vaqueiro pelos troféus de *pega de boi* e pelas medalhas recebidas em missas e *vaquejadas*, ou em ocasiões festivas que homenageavam personalidades *ilustres*. Para ser um memorialista, o vaqueiro precisa então ser um colecionador, na função de conservar objetos, lembranças, imagens de bois e cavalos, imagens de *carreiras* e conquistas, troféus e medalhas etc. Assim, as glórias passadas, a individualidade dos animais e as suas manifestações na memória servem para vitalizar o que às vezes se furta.

Seguindo esse caminho, veremos no subcapítulo seguinte outras estratégias de conservação e de revitalização do vaqueiro. As *pegas de boi no mato* serão vistas, na ocasião a ser debatida, como espaços de preservação parcial da figura do vaqueiro, da verdade histórica e da *tradição*. Além disso, veremos que, se antes o boi Penteadado questionou os domínios humanos e seu poder, a minha ideia será a de debater, a seguir, os limites do vaqueiro como *contendor* e os limites do boi como objeto de dominação.

3.2. Vaqueirama e vaquejada⁵³

Defenderei neste subcapítulo que as *pegas de boi no mato* são práticas emuladas e espetacularizadas porque simulam, até certo ponto, uma atividade histórica que recruta, a seu favor, um público e vaqueiros-competidores. Mas não se trata apenas disso. Nelas, os vaqueiros não são os únicos protagonistas. *Organizadores* e seus familiares e amigos ajudam igualmente na produção e na consolidação dessas atividades.

Em geral, pelo menos no sertão de Pernambuco, as *pegas de boi* são organizadas por famílias que, de saída, correspondem a um *povo*, a um território e, inevitavelmente, a uma posição social. A exemplo disso, trago abaixo um cartaz no qual se verificam, na margem esquerda inferior, os nomes dos membros da comissão organizadora da *pega de boi no mato* da Fazenda Recanto do Navio: Edmir, Cristiane (sua esposa) e Ramon (filho do casal).

18ª PEGA DE BOI NO MATO
FLORESTA - PE

16 ABRIL 2016

CLUBE DO VAQUEIRO
FAZENDA RECANTO DO NAVIO
FLORESTA - PE
VAVÁ DOROTEU

LOCUÇÃO:
DRUMON LOCUTOR
AVOZAS VAQUEIRAS
TACARATU-PE

PROGRAMAÇÃO

MANHÃ:
08:00h. às 12:00h. - Chegada dos Vaqueiros
11:00h. - Solta dos Bois
11:00h. às 12:00h. - Almoço

TARDE:
13:00h. - Saída dos Vaqueiros Para o Campo
15:00h. às 18:00h. - Shows de Toadas

NOITE:
18:00h. - Premiação
19:00h. - Zé de Almeida, Olavo Silva e Carlos Cavalcante
20:30h - Totinha Valgueiro
22:00h - João Neto e Fabinho
00:00h - Toca do Vale
02:00h - Caninana do Forró

Premiação
26mil em prêmios
03-Boi de R\$ 2.000,00
20-Boi de R\$ 1.000,00

Vaqueiro R\$ 80,00
INGRESSOS
Homem: R\$ 30,00
Mulher: R\$ 10,00

Comissão Organizadora:
Edmir, Cristiane e Ramon

Imagem 30. Cartaz da Pega de Boi da Fazenda Recanto do Navio.

⁵³ Esta seção é fruto de um artigo intitulado “Dominação e Confiança: vaqueiros e animais nas *pegas de boi* do sertão de Pernambuco”, publicado na revista “Teoria e Cultura” do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, no dossiê “Nas roças e nas aldeias: animais em contextos rurais e indígenas” (v. 11, n. 2, 2016), organizado pelos pesquisadores Felipe Vander Velden (UFSCar), Elisabeth Pissolato (UFJF) e Luzimar Pereira (UFJF).

A comissão organizadora pode ser composta, em alguns casos, de membros de segmentos familiares distintos, mas tendo sempre entre eles a presença do proprietário da fazenda (ou parente dele) onde será realizado o evento. De um modo geral, a função da comissão organizadora é mobilizar amigos, parentes, políticos e empresários. Para tanto, efetuam-se relações de reciprocidade com o intuito de obter recursos, patrocínios e favores voltados ao custeio da estrutura geral: palco, som, bandas, bebidas, freezers, seguranças, comida, divulgação e premiação aos participantes. Caso haja lucro (o qual é obtido primordialmente pela venda de bebida, das *inscrições* dos competidores e dos ingressos do público), é comum que os *organizadores* convertam os créditos em benefício próprio, muitas vezes a favor de sua propriedade (na compra de cercados, animais ou poços artesianos, por exemplo), e, noutros casos, como investimento futuro nas festas que poderão ocorrer noutros anos.

Ao recrutar uma série de elementos, proponho que essas práticas – mesmo não sendo para muitos o lugar do *vaqueiro de verdade* – são atribuidoras de *fama e prestígio* não só aos competidores, mas também aos *organizadores, apologistas*, políticos e grupos familiares. Logo, as *vaquejadas* são espaços de atualização que sugerem ser a memória ali articulada uma estratégia à inovação. Se, no subcapítulo anterior, as *histórias de vaqueiro* faziam do passado uma temporalidade qualitativamente distinta do presente, nesta seção pretendo defender que as *vaquejadas* são espaços de presentificação do passado, onde o que é visto como atual não perderia a *originalidade* (como previram alguns interlocutores de pesquisa) senão a recrutaria para simular uma atividade histórica na qual estão em jogo as habilidades e as atuações de homens e animais.

Os competidores, como já mencionado em vários momentos desta etnografia, são definidos por muitos como vaqueiros *mais novos* que herdaram para si, segundo dizem, a originalidade do vaqueiro nordestino. Prova disso são as respostas que se obtém ao perguntar-lhes por que corriam e se arriscavam tanto na caatinga se não trabalhavam no *campo* e nem eram *vaqueiros de profissão*. Em sua maioria, respondiam: “Ué, essa foi a tradição que a gente recebeu, não foi?”. Ou então: “Meu avô foi vaqueiro, meu pai também foi... Eu tenho sangue de vaqueiro!”. A partir dessa percepção da herança cultural e familiar⁵⁴, percebe-se que muitos participam das *pegas de boi no mato*, porque se posicionam inevitavelmente na condição de *ser vaqueiro*, de se dizerem vaqueiros, de

⁵⁴ Quanto à temática do sangue, resgatei pouco material etnográfico, por isso não foi minha pretensão desenvolver aqui uma análise desse importante tema antropológico (cf. Carsten, 2013) que é, inclusive, objeto de investigação de Marques e Villela (2016) no sertão de Pernambuco.

quererem e poderem *ser vaqueiro* porque receberam de seus ancestrais uma *tradição*, e, com efeito, poderem adquirir *fama e prestígio*. E aqui reside um jogo de perspectivas interessante.

À primeira vista, *ser vaqueiro* evoca perspectivas das quais não se imaginaria um dia ouvir e compartilhar. O quadro geral é que muitos são vaqueiros porque o são de fato e de direito, enquanto outros apenas dizem sê-lo mas (aos olhos de terceiros) não o são. Os que são vistos como *vaqueiros de verdade* raramente se autodenominam como tais (eles não precisam fazê-lo, pois realmente são *vaqueiros, vaqueiros mesmo*). Já o seu oposto busca justamente o contrário, procuram se autodenominar como vaqueiro, seja por meio da *tradição* ou da descendência familiar, para obter retoricamente o seu lugar na disputa. Trata-se, em sua maioria, de vaqueiros *mais novos, vaqueiros de vaquejada, vaqueirinhos, vaqueiros de festa*. Que também não se dizem sê-lo nestes termos, uma vez que quem os utiliza para qualificá-los dessa forma é sempre o outro, o oposto da relação que, ao articular e catalisar os elementos do gradiente qualificativo e conceitual, não os veem como *tão vaqueiros assim* ou *mais vaqueiros* do que eles mesmos. Porém, os que não são o que realmente dizem ser são, por outro lado, o recurso primordial da memória. Ou melhor, um duplo recurso. De um lado, eles são contrastantes. Muitos, ao olharem para eles, dirão: “O vaqueiro não é assim! O que vaqueiro não é isso! Vocês não são vaqueiros!”. Mas estes são também, de outro lado, os guardiões da memória. Porque afirmam para si próprios e aos outros terem herdado uma posição: “Nós somos o resultado da tradição!”.

Ora, por ser então uma equivocidade e fruto de avaliações que buscam multiplicar, qualificar ou desqualificar, *ser vaqueiro* (na posição que não se esperaria que um dia se estivesse) evoca imediatamente a partilha de uma atividade histórica que suscita um aspecto curioso: o traço que separa é exatamente o traço que une. Por exemplo, a despeito do desprezo por vezes suscitado, alguns *vaqueiros de verdade* (como imagem idealizada à qual se recorre para qualificar e diferenciar) também se engajam nas *vaquejadas de pega de boi no mato*. Com os *mais novos*, nem tão experientes e nem *tão vaqueiros assim*, acabam se relacionando em prol de uma prática que não só atesta *ser vaqueiro* um equívoco como indica também ser um equívoco as próprias *vaquejadas*.

A *vaquejada*, segundo André, filho de Luiz Cordeiro, é uma categoria polissêmica. Para ele, embora a *pega de boi* e a *vaquejada de mourão* possam levar igualmente o nome de *vaquejada* (o que, às vezes, segundo ele, pode causar confusão), os contextos, as regras, os propósitos, os lugares, os métodos e o público de cada uma

delas são distintos. E é nesse caminho que os seus competidores também se particularizam.

Mais uma vez, o que há de curioso nisso tudo só faz sentido porque há um ponto de conexão. Ora, tanto para o *vaqueiro de vaquejada de mourão* quanto para o *vaqueiro de pega de boi no mato*, e tanto para o *vaqueiro de festa* quanto para o *vaqueiro de verdade*, é imprescindível a técnica de pegar o boi e o processo de *dar uma carreira*. Além do mais, se a *vaquejada* é polissêmica, é porque o ato de pegar o boi deu origem a duas modalidades distintas, ainda que interconectadas: a *vaquejada de mourão* (em parques fechados) e a *pega de boi no mato* (na caatinga). Aliás, ambas são realizadas com muita frequência em regiões específicas do Nordeste e, sobretudo, produziram em larga escala não só dois tipos diferentes de competição, senão dois tipos diferentes de sujeito: o *vaqueiro moderno* das *vaquejadas de mourão* e o *vaqueiro catingueiro* das *pegas de boi no mato*. Quanto a essa divisão, a foto de capa da página do Facebook da Associação Brasileira de Vaquejada (ABVAQ) é sintomática.



Imagem 31. *Ser vaqueiro* em dois planos temporais. Fonte:

<https://www.facebook.com/abvaq/photos/a.546503088752352.1073741828.542170779185583/788846344518024/?type=1&theater>

Por si só, a imagem suscita uma transição histórica. É o *vaqueiro do campo* (teoricamente, o passado) que dá lugar ao *vaqueiro de vaquejada*, mais especificamente, ao *vaqueiro da vaquejada de mourão* e dos *parques de vaquejada* (à primeira vista, o presente mais imediato). Todavia, o que se cristaliza nessa passagem não é só uma temporalidade. Mas a origem de um esporte controverso.

Por sua vez, as *pegas de boi no mato* não possibilitam esses dois planos temporais e imagéticos, senão um só e único desenho: a metade esquerda do rosto do vaqueiro.

Nelas, o *vaqueiro encourado* não é visto como desportista, e a *tradição* é, nesse caso, uma retórica que serve para unificá-lo e, ao mesmo tempo, torná-lo o protagonista de uma posição *ilustre*. Assim, a categoria *ser vaqueiro* está vinculada à *tradição* de modo provisório, pois a categoria só se unifica à medida que, sendo objeto de disputa e de *prestígio*, ela vier dividida, fragmentada e múltipla.

Como pudemos perceber na seção 2.1.1, a unificação é, no caso aqui analisado, resultado de “estratégias de essencialização” (Herzfeld, 2008 [1997]). Se retorno agora a este conceito, é para dizer que o termo *cultura* fora às vezes mobilizado pelos interlocutores para designar as *pegas de boi* como verdade histórica e também para diferenciá-la da *vaquejada de mourão*. Para Edmir (organizador da festa da Fazenda Recanto do Nativo), por exemplo, “pega de boi no mato é cultura e vaquejada é esporte”. A esse respeito, disse Amélia: “Hoje, o vaqueiro parece estar sendo mais usado como esporte, porque sempre teve esse lado de aventura, mas antes era um compromisso, uma tarefa, uma profissão”.

Percebe-se que os florestanos veem os vaqueiros em vários momentos como homens cumprindo funções simultâneas de trabalho e de lazer, seja a cargo de um patrão ou de uma atividade esportiva; no primeiro caso, como parte de um modo de vida; no segundo, como herança cultural. Porém, se quisermos levar às últimas consequências analíticas o que dizem os interlocutores, pode-se dizer também que – apesar do caráter de origem e dos seus efeitos no presente – as *pegas de boi no mato* são práticas ainda hoje desejadas no sertão de Pernambuco porque nelas restam duas habilidades que simulam o que apenas vaqueiros que pegam gado parecem desfrutar: (1) *velejar* na caatinga para descobrir o boi e (2) dar uma *carreira* para derrubá-lo.

No caso da *pega de boi no mato*, pode-se concluir que a *saudade* vincula os indivíduos à *lida* e à *vida no campo*, mas também às corridas. Produtora de novas práticas e de formas contemporâneas de vaqueiro, a *saudade* aparece, mais uma vez, como propulsora de novas realidades, agora por meio de uma atividade histórica que não só simula (pois isto é só o pontapé analítico inicial para entendê-la), mas se renova pela criatividade dos envolvidos (mais adiante, veremos que a simulação dará lugar à inventividade). Talvez, este jogo entre simulação e criação seja a maneira encontrada de preencher a nostalgia que consome os homens, e, quem sabe, uma maneira de lhes dar vitalidade.

3.2.1. *Pega de boi no mato e vaquejada de mourão*

É preciso destacar que em Pernambuco e, em particular, no sertão do Pajeú e no sertão de Itaparica, o que domina em sua maioria é a *pega de boi no mato*, enquanto no resto do estado (principalmente nas *idades maiores e mais ricas*), em especial no Agreste, é a *vaquejada de mourão*. As diferenças entre uma e outra consistem, principalmente, no fato de que, na *vaquejada de mourão*, a derrubada do gado é sempre realizada por uma dupla de vaqueiros (o *puxador*, aquele que o derruba pela cauda, e o *bate-esteira*, aquele que entrega a cauda do animal ao primeiro).

Nessas condições, a contagem dos pontos ocorre conforme o êxito dos vaqueiros derrubando o gado na arena, mais especificamente, no espaço de dez metros entre duas faixas de cal. Ali, denomina-se “valeu o boi” o ponto conquistado e “zero boi” cada ponto perdido (Barbosa, 2006; Coutinho e Melo, 2015). Além da competição só acontecer nos *parques de vaquejada*, nela só competem, como já vimos, vaqueiros reconhecidos como desportistas ou *profissionais*. Aqui, a contenda é desequilibrada (tal como é também nas *pegas de boi* – algo que veremos na seção 3.2.4), porque o boi se encontra desde o início cercado por dois cavaleiros no interior de uma pista cercada. Além disso, nela está envolvido um empreendimento milionário, com investimentos voltados a cavalos de raça, por exemplo. Em consequência disso, os vaqueiros com os quais convivi denominam tal prática de *esporte de elite*.

Em contrapartida, as *pegas de boi no mato* são entendidas como parte de uma *tradição* na qual participam *ricos e pobres*. O espaço físico necessário para a competição ou *brincadeira de pega de boi* não é delimitado (contanto que seja na caatinga), muitas delas ocorrendo sem fins lucrativos, no sentido de que seus *organizadores* recorrem às vezes ao mínimo de recursos financeiros, voltados pelo menos à alimentação dos competidores, à premiação (em dinheiro ou troféu), e, na maioria das vezes, ao festejo em forma de *fórró de vaquejada* (com alguma banda ao vivo ou apenas ao som do *paredão* – estrutura de caixas amplificadas). Ao contrário da *vaquejada de mourão*, os seus competidores não se restringem ao formato de duplas. Eles podem agir individualmente ou coletivamente na captura do gado, desde que tenham a *coragem* necessária para correr na caatinga e estejam devidamente *encourados*. Aliás, o gado não precisa ser derrubado pela cauda. Se for mais conveniente, para a mesma finalidade se utiliza a técnica de pular no seu pescoço. Por fim, enquanto na *vaquejada de mourão* os vaqueiros correm imediatamente à *solta* dos bois, nas *pegas de boi no mato* os vaqueiros só são liberados

em direção às reses em torno de uma hora depois⁵⁵. Nesse sentido, os vaqueiros precisam não só derrubar o gado, mas passar pelo processo de, num determinado espaço de tempo, *velejar* o boi para trazê-lo *arriado* (amarrado) até o curral indicado. Para tanto, determinadas técnicas são utilizadas. Dentre elas:

a) *piar* o boi ou a vaca. Ato que consiste em algemar temporariamente as *mãos* do animal com um instrumento de couro (a *peia*) para que as técnicas descritas abaixo se realizem;

b) depois da rês *piada*, é preciso *passar a surrupeia* ou, se preferir, *botar o cambão*. Ambas são técnicas utilizadas para evitar a fuga do gado, fazendo com que suas passadas sejam lentas e curtas, facilitando a condução. A primeira consiste em amarrar uma corda na barriga do animal, passando pela primeira uma outra que, no entanto, vai de uma das patas traseiras até alguma pata dianteira. A segunda técnica, por sua vez, consiste em pendurar no pescoço da rês um tronco de madeira, ao qual se dá o nome de *cambão*. Embora ambas sejam aceitas, a mais utilizada hoje em dia é a técnica de *passar a surrupeia*, tendo em vista a sua facilidade em relação ao uso do *cambão*, uma vez que este só será produzido caso os vaqueiros estejam próximos de um pé de imburana (o que não é recorrente).

c) colocar na face do gado uma máscara de couro (ou *careta*) para dificultar a sua percepção visual (cf. 3.1.5);

d) para o caso de bois sem chocalhos, é preciso pôr no pescoço da rês o *zabelê* (chocalho preso por um cinto de couro). A batida e o som do objeto facilitam o ato de *tanger* a rês. Para o caso de bois já *enchocalhados* (como algumas vezes o são em determinadas competições), o instrumento serve não só para localizá-los pelo som da batida, mas também como prova de que a rês foi capturada, pois é no cinto (ou *marra*) do chocalho que normalmente estão escritos o nome do animal e o valor da premiação.

e) por fim, só é permitido que bois e vacas sejam capturados uma única vez, bem como os vaqueiros capturem um só animal. E o prêmio em dinheiro equivalente a cada bovino deve ser dividido igualmente entre os competidores que o capturarem. Assim, o número de vencedores é proporcional à quantidade de gado disponível. E haverá pelo menos um único vencedor para cada boi capturado.

⁵⁵ Embora exista uma modalidade de *pega de boi no mato* denominada *pega de boi no mato de pé de porteira*, na qual o vaqueiro e o gado são liberados juntos, este artigo não entrará em detalhes a seu respeito, uma vez que grande parte dos meus dados resultam da minha pesquisa de campo em *pegas de boi no mato*, tendo assistido uma única vez a um *pé de porteira*.

Tendo em vista a centralidade dos humanos e dos animais, farei algumas breves considerações sobre a condição do gado. Algo que, adiante, virá de forma mais condensada e detalhada a partir de um arsenal teórico específico.

Por ora, é preciso compreender que a centralidade do boi nessas competições é derivada, como querem as teses clássicas, de sua função no pastoreio nordestino e, principalmente, no modo como o vaqueiro dispende sua energia sobre ele (Cascardo, 1956; Mello, 2011). Ainda hoje, o *vaqueiro de vaquejada* precisa ser um cavaleiro, e suas qualidades dependem diretamente do *animal* mais apropriado à tarefa. Juntos, vaqueiro e cavalo têm um objetivo comum: dar uma *carreira* no gado, derrubá-lo, dominá-lo e tangê-lo.

Mas existe ainda uma outra diferença. Neste caso, entre as *pegas de boi* de antigamente e as *pegas de boi* de hoje. Uma diferença que reside justamente na natureza do gado, mas também na qualidade do vaqueiro. Antes, o gado era *brabo* e fazia parte de um rebanho, e o vaqueiro era *de verdade* – como vimos, por exemplo, a partir das *histórias*. Agora, o gado é *manso* e muitas vezes terceirizado, alugado ou doado para tal função, e os vaqueiros não são *tão vaqueiros assim*. É justamente isso que confere simulação às *pegas de boi no mato*. Elas não conectam os homens ao *gado brabo* e ao modo de vida ligado à *profissão*, senão ao *gado manso* entregue a um território do qual não é originário. Por essa razão, o boi não correrá porque vive *longe*, pertencente a um pasto do qual sobrevive e se alimenta. Ele fugirá porque é forçado a fazê-lo no território que não lhe pertence e que, ao seu encalço, virá toda uma cavalaria.

A corrida é organizada em etapas. Primeiramente, os animais serão soltos horas antes dos vaqueiros. Bois e vacas devem ser conduzidos para o mais longe possível, para depois serem devolvidos ao curral de onde partiram. E os vaqueiros serão liberados minutos depois. Frequentemente, quarenta ou sessenta minutos depois. Ao regressarem, geralmente as condições da rês capturada e dos vaqueiros serão avaliadas. Os *organizadores* do evento conferirão, por exemplo, se a rês entregue é realmente o *gado da festa*. Eles avaliarão se bois e vacas que retornaram da caatinga são de fato os animais que anteriormente foram soltos a esse propósito. Às vezes, acontece de voltar algum boi ou vaca que é de propriedade vizinha. Caso esses animais se prejudiquem por engano, o prejuízo recairá sobre o *organizador*, e o vaqueiro que o capturou não será premiado. Não menos, tal situação pode ocasionar debates entre o *organizador* da festa, o público e os vaqueiros. Todavia, a regra geral é avaliar se as reses foram *judiadas* e se os vaqueiros

são, de fato, merecedores da premiação. Até onde pude ver, as avaliações são muitas, circunstanciais e se distinguem umas das outras.

Em casos muito frequentes, quando um grupo de vaqueiros volta do *mato* e se aproximam do curral, uma multidão começa a perguntar como foi e onde a pegaram, como o gado reagiu, se foi difícil a *carreira* etc. Muitos fazem avaliações e comentários acerca da atuação e resistência do animal, mas também das atitudes e habilidades dos competidores ao relatarem o ocorrido. Daí, resultam disputas retóricas cuja foco é avaliar as ações do vaqueiro. Neste caso, analisarão se ele foi *violento*. Caso o tenha sido, debaterão se não se trata apenas de inexperiência ou de um competidor claramente *covarde*. No limite, julgarão se o vaqueiro soube *dominar* o gado sem apelar para a violência física.

O que pretenderei defender nesta seção é que o ato de *judiar* da rês é consequência da relação paradoxal entre dominação e confiança. Quando o vaqueiro ultrapassa o que há de tolerável aos olhos de terceiros, ele pode vir a ser chamado de *violento* e *covarde*. Caso aconteça, não haverá mais lugar para que o animal confie no homem. E nem para que as pessoas o considerem um *bom vaqueiro*, competente e experiente.

No entanto, embora alguns atos sejam considerados *violentos*, para os vaqueiros com os quais convivi, atitudes como, por exemplo, capturar, *arriar* (que consiste na utilização de todas as técnicas mencionadas na seção anterior) e *tanger* não são vistas por eles como *violentas*. *Judiar* de uma rês consiste, por sua vez, em bater no corpo do animal, chutá-lo com pedaços de pau, principalmente quando o gado *enfadado* desiste de *lutar* e não mais se levanta. Ou então, quando o sufocamento da rês pelo focinho é utilizado para levantá-la a qualquer custo. Caso contrário, derrubá-la sem que seus métodos se tornem passíveis de julgamento moral e técnico exige dos competidores um controle da força, uma vez que, dos seus pontos de vista, *ser violento* em não é um ato glorioso, e muito menos o elemento central da competição. Na verdade, tudo depende da sua relação com o *prestígio* e com os imprevistos no *campo*.

Campear suscita falhas, cálculos e técnicas. Momentos em que o gado se machuca, outros não. Momentos em que apenas o vaqueiro se machuca. Outros em que o cavalo acaba se danificando mais que o cavaleiro. Momentos inevitáveis pelos quais o cavalo segue aonde a rês for, independentemente dos perigos. Os riscos são iminentes, tanto para os humanos quanto para os animais. Muitas vezes, se a rês escolher um caminho tortuoso, nada impede que o cavalo continue se *enveredando* pela mesma trajetória. Se a rês capturada for muito *corredeira* ou *pesada*, as atitudes em relação a ela

serão mais *violentas* do que seriam caso ela fosse *mansa*, *lenta* ou *magra*, diferenças que exigem um ativo controle sobre os animais, para que o competidor, sob certas circunstâncias, não se desprestígie, e para que as ações sejam parte da administração e do controle técnico de não machucar o gado, nem o cavalo e nem o vaqueiro. Nessa lógica, as *pegas de boi no mato* indicam, além da violência que por vezes se concretiza, um compartilhamento mútuo de perigos e de cuidados. Quanto a isso, me dedicarei abaixo a algumas breves considerações acerca do suporte teórico deste subcapítulo.

3.2.2. Sertão e Sibéria

Sabe-se que a antropologia vem se dedicando há bastante tempo ao tema das sociedades pastoris (Evans-Pritchard, 1999 [1940]; Pitt-Rivers, 1989 [1954]; Rivière, 1972; Fijn, 2011) e também a respeito das relações entre humanos e animais em contextos diversos, tanto no Brasil (Vander Velden, 2012; Segata, 2012; Sá, 2013; Almeida, 2014) quanto fora (Lévi-Strauss, 1976 [1962], 2008 [1962]; Ingold, 1980, 1995, 2000a, 2000b; Descola, 1994; Cassidy, 2002; Willerslev, 2007, 2014; Kohn, 2013). No entanto, poucas são as pesquisas no campo das ciências sociais que se preocuparam detidamente com o objeto de estudo aqui analisado (Costa, 2002; Barbosa, 2006; Aires, 2008; Menezes e Almeida, 2008; Félix e Alencar, 2011): as *vaquejadas de pega de boi no mato*.

Mesmo havendo todo um debate acerca da problemática da violência em relação ao bovino em contextos como, por exemplo, os rodeios e as vaquejadas (Costa, 2002, 2003), as farras de boi de Santa Catarina (Chaves, 1992; Menezes Bastos, 1993) e as touradas (Leiris, 2001 [1939]; Pitt-Rivers, 1995), e também haja uma disputa judicial em torno de algumas delas no Brasil, tendo como foco principal na atualidade a regulamentação dos rodeios e das vaquejadas (Costa, 2002, 2003; Coutinho e Melo, 2015), esta etnografia – é claro, reconhecendo a importância do tema da violência contra os animais e o seu atual debate jurídico⁵⁶ - se dá ao esforço, por outro lado, de propor –

⁵⁶ As *pegas de boi no mato* não sofrem por enquanto nenhum processo de regularização jurídica, tal como acontece hoje em dia com as *vaquejadas de mourão*. Contudo, está em curso um recente projeto de lei na Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE), de autoria do deputado estadual Rodrigo Novaes (PSD), que visa regularizar as *pegas de boi no mato*, baseando-se, no entanto, na Lei da Vaquejada, nº 15.299/2013, do estado do Ceará. Esta lei, por sua vez, fundamenta a legalidade da *vaquejada de mourão* como prática desportiva e cultural. Muito recentemente, no ano de 2016, o procurador Geral da República, Rodrigo Janot, voltou a representar no plenário do STF um dividido debate em torno da (in)constitucionalidade da lei cearense (Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4983) entre aqueles que alegam o “caráter desportivo e cultural da vaquejada” e aqueles que veem nela uma “prática abusiva de tortura e maus tratos para com os animais” (Coutinho e Melo, 2015: 09).

como veremos a seguir – outro suporte analítico, tendo em vista que, quanto ao tipo de controle da violência articulado nas *pegas de boi no mato*, algo semelhante ocorre, guardadas as devidas diferenças, nas práticas de algumas populações indígenas no nordeste da Sibéria (Willerslev *et al.*, 2014).

Dessa forma, a partir de uma determinada literatura, que não as do Nordeste brasileiro, pretendo iluminar reciprocamente o modo paradoxal como os vaqueiros controlam os animais, e, em compartida, o modo como os siberianos o fazem em seus contextos de atuação. Dessa forma, proponho uma breve análise de etnografias que lidam com a temática das relações humano-animal (na Lapônia, norte da Escandinávia: cf. Ingold, 1980, 2000b; na Sibéria: cf. Willerslev *et al.*, 2014) que, se comparadas com a temática do pastoreio sertanejo, produzem ressonâncias que são analiticamente produtivas.

Na Sibéria, em específico, tanto para Ingold (2000b) quanto para Willerslev *et al.* (2014), o pastoreio (hoje representado por criadores de renas como os Chukchi, os Koryak e os Eveny – os quais, antes da invasão russa, e, mais à frente, da invasão soviética, eram povos caçadores-coletores) e a caça (representada pelos Yukaghir, habitantes das terras altas do rio Kolyma e ainda hoje vistos como caçadores) se diferenciam entre si pelo tipo de relação interespecífica que estabelecem no seio de suas práticas. À primeira vista, a caça seria marcada pela confiança entre presa e predador, e o pastoreio pelo controle do pastor sobre o seu rebanho. Mas, embora caça e pastoreio, segundo Ingold (2000b), sejam distintos, o autor buscará entender, em contrapartida, os fatores históricos que levaram, e ainda a levam, grande parte das populações dessa região, bem como outras populações ao redor do mundo, saírem de suas condições de caçadores-coletores e se adequarem às condições de sociedades pastoris. Suas respostas são divergentes. A justificativa de Ingold (2000b) é praticamente universalista, enquanto a de Willerslev *et al.* (2014) visa compreender o processo apenas na região tratada.

Ingold (2000b) defende a hipótese de que essa transformação se deu por conta do deslocamento das relações de confiança (característica primordial da relação entre caçador e presa) em direção às relações de dominação (que caracterizam os laços entre pastor e rebanho), justificando-o por meio das mudanças do engajamento com o ambiente, frente às transformações históricas e domínios russos. Willerslev *et al.* (2014), no entanto, refutam essa hipótese.

Não descartando as transformações e domínios políticos e econômicos, Willerslev *et al.* conferirão inteligibilidade não aos engajamentos móveis entre modelos transitórios,

mas à cosmologia compartilhada pelos habitantes do nordeste da Sibéria. Para eles, os caçadores-coletores e os pastores dessa região dividem uma mesma cosmologia, e, por conta disso, partilham entre si procedimentos éticos relativamente diferentes, mas que visam uma única finalidade: o sacrifício animal. Contudo, tanto numa prática quanto noutra, devido aos diferentes riscos e circunstâncias, as possibilidades de que relações ideais entre humanos e animais se concretizem vêm se tornando mais complexas a cada dia, sobretudo para os povos caçadores, que perceberam, no sacrifício de sangue dos pastores, uma maior eficácia no ato de matar a presa, de acordo com o que os espíritos dos animais esperam por um laço de confiança previamente estabelecido.

Assim, segundo Willerslev *et al.*, não se trata de engajamento, como previu Ingold, mas de eficácia cosmológica, da relação entre um ideal possivelmente realizável e uma pragmática, entre um “*ethos* moralizado” e uma cosmologia (Willerslev *et al.*, 2014: 08). Portanto, dominação e confiança são coexistentes, principalmente no que se refere ao gerenciamento dos riscos, das contraprestações e das relações morais entre humanos e animais. Para compreender mais a fundo essa problemática, Willerslev lança mão do conceito de “double bind”⁵⁷ formulado por Bateson (2000a [1972]; 2000b [1972]), buscando compreender a dupla articulação entre dominação e confiança como sendo o paradoxo moral em que se encontram os siberianos ao tentarem sacrificar os animais da maneira menos violenta possível.

Nesse sentido, se a cosmologia dos povos do nordeste da Sibéria é fundamental para a realização dos procedimentos éticos extensivos aos atos de matar, dominar e domesticar os animais, como querem Willerslev *et al.* (2014), como pensar (embora o propósito das corridas de *pega de boi* não seja o sacrifício animal) o vínculo paradoxal entre vaqueiros e animais nas *pegas de boi* do sertão de Pernambuco, tendo em vista a insuficiência da justificativa da dominação quanto ao tema da ação e da inteligibilidade dos vaqueiros acerca de suas próprias práticas? Ou melhor, se aos siberianos é paradoxal a relação que estabelecem com os animais, e se um tipo de controle da violência deve ser gerido em seus rituais de sacrifício, como pensar o controle da violência entre os sertanejos que, em algumas de suas atividades, estão sob o julgo de seus pares e de si mesmos caso extrapolem a dominação que pode ser investida sobre o gado?

⁵⁷ Mais especificamente, Bateson afirma que o “double bind” é o esforço ou a reação a uma contradição quando alguém se coloca numa duplicidade da qual ele nunca escapa, tendo em vista os “múltiplos níveis de sinais” (cognição) e os seus efeitos sobre os “múltiplos níveis de aprendizado” (pragmática) (Bateson, 2000a [1972]; 2000b [1972]).

Proponho, para tanto, articular uma análise a partir da relação “dominação-confiança” que o próprio material siberiano ajuda a definir. Além disso, é preciso deixar claro que o conceito batesoniano de “double bind”, tal como mobilizado por Willerslev, será articulado mais à frente por meio de outros usos dados a esse mesmo conceito, por exemplo, a partir das noções de “dupla articulação”⁵⁸, “devir-animal” e “agenciamento coletivo” oferecidas por Deleuze e Guattari (2007 [1980], 2008a [1980], 2008b [1980]). A filosofia de Deleuze e Guattari nos remeterá a outros debates antropológicos em torno das relações entre humanos e não-humanos, como os trabalhos de Donna Haraway (2003, 2008), principalmente o seu conceito de “simbiose” e a noção de “graus de liberdade”. Para o caso particular da minha etnografia, veremos, a partir de agora, uma análise na qual proponho mobilizar esses conceitos junto à complexidade das relações entre território, vaqueiros e animais.

3.2.3. Além da dominação

Frequentemente, os *vaqueiros de vaquejada* dizem que, para aprender as técnicas e as habilidades envolvidas na competição, não é preciso treinos ou preparações. Vendo-se como herdeiros de uma *tradição*, os seus argumentos sustentam a ideia de que já sabem agir nas corridas porque são praticantes, em diversos momentos de suas vidas, de uma atividade histórica. Tendo em vista que boa parte dos vaqueiros de Floresta são, conseqüentemente, *criadores* de gado caprino, ovino, bovino e equino, o conjunto de práticas e saberes executado no *laboro* rural e, mais especificamente, no *laboro* com os animais, definiria, em grande medida, a *agilidade* de um competidor.

Mas o estilo de vida singular marcado pela *vida no campo* e pela *vida com o gado* não conduz os vaqueiros à plena realização de seus domínios. Se fôssemos levar a sério o ponto de vista da teoria ingoldiana, por exemplo, deveríamos dizer, então, que os *criadores* de gado no sertão de Pernambuco dominam e controlam o seu rebanho, e, não menos, que a domesticação seria o único critério relacional. Por outro lado, sabe-se que historicamente o gado bovino nos sertões brasileiros sempre foi *criado solto*, em campos indivisos, vivendo à sua própria sorte e com o mínimo de controle por parte de seus proprietários (Mello, 2011; Cascudo, 1956). Ao enalço de algum boi ou alguma vaca,

⁵⁸ “Dupla articulação” é a tradução brasileira do conceito batesoniano de “double bind” (Deleuze e Guattari, 2007 [1980]: 53-56). No *Mille Plateaux: Capitalisme e Schizophrénie* (Deleuze e Guattari, 1980), portanto, no original francês, este conceito aparece como “double articulation” (1980: 53-56).

esporadicamente viriam os vaqueiros com o propósito de capturá-lo. Assim, desde muito tempo, nunca foi suficiente apenas saber *dominar*, capturar e domesticar os animais, senão *confiar* no cavalo e também no boi. Porque o boi, nesse sentido, é o animal que foge mas, ao mesmo tempo, é o animal que, no curso de sua própria fuga, desenha a trajetória a ser seguida e dá ritmo à mobilidade do cavaleiro. É daí que resulta, em grande parte, o *prestígio* e a *agilidade* do *vaqueiro de vaquejada*, bem como as qualidades de um *cavalo bom* ou de um boi que, mesmo não sendo o *brabo* e *valente* gado de outrora, adquire ainda hoje outras qualidades. O *gado manso* pode ser *corredor* e *ligeiro*, por exemplo. Então, é na própria *agilidade* interespecífica que podemos verificar a insuficiência de se levar em conta apenas o domínio do humano sobre o animal.

O conceito de “agenciamento coletivo” proposto por Deleuze e Guattari (2008a [1980]) é um caminho interessante para se pensar as relações do par vaqueiro-cavalo compartilhando territorialmente certas técnicas, signos e domínios em direção a um terceiro agente. No sentido conferido pelos autores, “agenciamentos” são relações entre uma materialidade específica e um regime de signos agenciados por humanos e não-humanos (idem, 17). Dessa forma, o cavalo – como extensão do corpo do cavaleiro, e vice-versa – é um caso particularmente importante.

Vaqueiro e cavalo se conectam mutuamente no que concerne, por exemplo, aos preparos e cuidados de seus corpos, ora resultantes das *carreiras* dos bois, ora da espacialidade da caatinga. Inclusive, o uso das *véstias* e a quem se destina – se ao humano ou ao animal – são exemplos importantes para a compreensão de uma suposta relação de confiança entre vaqueiros (se utilizando do *gibão*, *guarda-peito*, *perneiras*, *chapéu*, *luvas*, *reios* e *esporas*) e cavalos (protegidos com *peitorais*), que, ao se adequarem conjuntamente às qualidades da vegetação, orientam suas ações na disputada *carreira* do gado.

Disso resulta que, embora seja investida confiança, investe-se também nos cavalos dominação. Como vimos na seção 3.1.6, Antônio Gonçalo enfatiza que “cavalo bom é como homem bom” justamente porque, no momento exato em que o vaqueiro desce para *arriar* a rês, “não deixa o vaqueiro na mão”. Tendo em vista que, ao meu ver, o debate não tenha se esgotado, volto a essa questão, novamente, pois minha intenção, agora, é pensar a relação cavaleiro/cavalo sob a ótica do jogo dominação-confiança. Pois, se já sabemos das qualidades de um *bom cavalo*, precisamos doravante saber o que pensam os interlocutores acerca dos cavalos considerados *ruins*.

Ora, os *cavalos bons* se caracterizam por uma certa independência, já que eles guiam o vaqueiro mais do que os vaqueiros os guiam. Os *cavalos ruins*, por outro lado, seriam os que, nessa mesma situação, abandonariam o seu aliado, deixando-o numa situação *vergonhosa* diante de seus colegas, tornando-se objetos de posteriores testes, treinos e conduzidos a um maior domínio do seu aliado, visto que eles são mais guiados pelo vaqueiro do que o contrário. Caso não fiquem *bons*, são normalmente vendidos ou trocados.

O cavalo é criado no mato, igual ao gado. É a mesma coisa, né? É bicho bruto também. Mas o cavalo a gente pega, salta quando bota a sela nele e amansa. Daí, eles começam a entender o que é o tom do búzio, eles entendem o que é um grito, uma vez que quebra um pau, eles já correm pra cima. O cavalo já sabe o que é. O chocalho bateu, ele sai! E são eles que levam a gente, não é a gente que sai dirigindo e puxando eles pra aqui e pra lá com a rédea. Tem vaqueiro que é zeloso, que entende qual é a situação do animal, mas tem vaqueiro que maltrata o bicho. Não, não pode, mesmo se ele for ruim. Ao meu cavalo, por exemplo, eu quero a ele um bem esquisito!

De acordo com a fala de Dulcimar, percebe-se que a ambivalência entre dominação e confiança está no seio da própria relação cavaleiro/cavalo que, teoricamente, deveriam buscar juntos o movimento mais harmônico e correto. Uma fórmula baseada na confiança que o vaqueiro deve ter com seu *animal*, por querê-lo bem e *zelado*. Mas baseando-se também na dominação que se pode exercer sobre ele, principalmente quando não for *esperto* e eficiente, e quando o vaqueiro não for *zeloso*, sujeito “que maltrata o bicho”. Sob essa ótica, um *cavalo ruim* é o *animal* que se deverá *dominar* mais do que o necessário, podendo ser abandonado, negociado, trocado, treinado e, ainda, *maltratado*. De toda forma, raramente os vaqueiros irão treinar cavalos dos quais já reconhecem as suas qualidades negativas e supostamente irreversíveis. Os treinos são processos que consistem na previsão: saber se o cavalo é *esperto*, se é *bom de chocalho*, se é *viciado*, se é atento e *ligeiro*. Em poucos dias, é possível decifrar se ele terá futuro no *campo*, quais são os seus costumes, onde gosta de correr etc. Caso contrário, ninguém se arriscará em uma *pega de boi* com um cavalo previamente duvidoso, ou então, completamente inadequado e inexperiente. Porque, no limite, os cavalos além de guiarem o dono devem lhes dar o mínimo de esforço e preocupação. Afinal de contas, com um *cavalo bom* é fácil investir atenção na fuga do boi e, quem sabe, capturá-lo de forma mais correta e menos *violenta*.

Mas o gado também tem as suas particularidades quanto ao paradoxo das relações de dominação-confiança. O tilintar do seu chocalho é o responsável por atrair o vaqueiro e seu cavalo, assim como também o são os *rastros* visíveis e não visíveis deixados por ele no território: o *cheiro*, as *veredas*, as pegadas, os galhos quebrados. Se a sua fuga é um modo de estabelecer relações, trata-se então de uma corrida onde o animal foge, mas também atrai. E se se trata de um jogo de sentidos (cf. 3.1.5), as batidas do instrumento funcionam como catalisadores, já que é por meio delas que o ciclo de perseguição do par vaqueiro-cavalo se tornará mais radical e disputado, ao passo que o som do *chocalho* sugerirá o caminho por onde a rês passa. Levando em conta a dinâmica aparentemente marcada pela perseguição, pela fuga e também pela atração, sugiro que os bois e as vacas se constituem, portanto, com suas funções e atributos particulares, como o alvo referencial das disputas, em decorrência não só da submissão, mas também da confiança que se tem (ou deixa de ter) com eles.

Doravante, se a confiança (ou dominação) entre cavaleiro e cavalo se dá pela aliança, a confiança (ou dominação) que se tem pelo gado resulta da rivalidade. Por esse motivo, *confiar* no rival parece decorrer das qualidades que lhe são atribuídas e às vezes por ele mesmo conquistadas. Na sua condição de alvo referencial, resultam, por exemplo, o seu *apelido*, o seu valor em dinheiro (isto é, o quanto o vaqueiro recebe por tê-lo capturado) e a perpetuação de sua *fama* (um boi que é alugado para várias *vaquejadas*). É por essas e outras razões que o boi é o troféu do vaqueiro, mas não sua única recompensa. Vaqueiros que não pegam nenhuma rês também levam para casa alguma gratificação.

3.2.4. O rosto é um troféu

Como vimos na seção 3.1.5, entre o boi e a sua captura, ou melhor, entre o olho do vaqueiro e a paisagem, ou entre a ação e o ato, não há mediadores, a não ser o corpo do cavaleiro sobre o qual se inscreve a notoriedade do que se faz no *campo* (cf. 2.3.6 e 3.1.2). Se os olhos estão desprotegidos, o rosto igualmente descoberto é (tal como os próprios olhos) uma superfície frágil, porém, não menos notória e funcional. Por sua vez, quando arranhado e cortado, o rosto do vaqueiro é quase um prêmio. Segundo alguns interlocutores: “Para os vaqueiros, o rosto arranhado é quase um troféu”. Mas em que sentido algo me foi dito a esse respeito?

A percepção dos interlocutores é a de que, arriscando-se em nome da *tradição* e lutando pelo seu *prestígio*, os vaqueiros procuram elevar sua reputação individual através de habilidades que ilustram ser o corpo o meio de conquistá-la. Mas o rosto cortado que regressa da caatinga se destaca do próprio corpo. Diferindo-se deste, o rosto é, para além do corpo/ação, uma mensagem. Sem limpá-lo, o sangue escorrido é a marca, a deixa, o *rastro* da captura do boi. Os arranhões provam as mais incríveis façanhas e, longe de ser a simbologia do perigo, o rosto se torna uma gratificação. Uma dádiva.

Se pensarmos o rosto como objeto de apropriação do vaqueiro a favor de si mesmo, o conceito de "rostidade" elaborado por Deleuze e Guattari (2012 [1980]) ganha sentido nesta etnografia por ser acesso à memória e parte destacada do corpo. Assim, corpo e rosto, corporeidade e "rostidade", articulam as linhas que, desenhadas na face do cavaleiro, provam o que as ações lhes retribuem de vitorioso. Nem todos podem vencer, nem todos capturam a presa, mas todos participam da disputa, e quase todos se arriscam. O protagonista *encourado* é homogeneizado pela verdade histórica: todos podem vestir a indumentária, correr no *campo* e se dizerem vaqueiros. Mas o rosto é a diferenciação. Descoberto e se fazendo visível, o rosto distingue o que o couro, no limite, iguala (pois, em última instância, a indumentária além de estilizar, também padroniza). "O rosto é uma superfície", vai dizer Deleuze e Guattari (2012 [1980]): 39), logo, cada vaqueiro só é reconhecido de frente, justamente onde devém a sua particularidade. Mas o rosto não tem nada a ver com individualidade e nem com corpo. Ele não deriva do organismo, nem do indivíduo. Em vez disso, dizem os autores, trata-se de "individação", o aspecto que resulta da "necessidade de que haja um rosto" (idem, 47). No caso desta etnografia, o rosto é subjetivado pelo *prestígio*. Destacado frente às multidões, o *prestígio* de alguém é o elemento que fomenta avaliações e comentários que buscam fixar quem é o *mais vaqueiro* dentre todos. Pela superfície onde se encontram os olhos (ora, no rosto), algo será transmitido: se o cavaleiro foi vencido ou se foi o vencedor, ou então, se o vaqueiro é tão vaqueiro quanto se diz ser. Assim, se o olho perfurado é a morte, o rosto arranhado é sinônimo de vitalidade.

Além do mais, o rosto suscita o limite da natureza competitiva da *pega de boi*. Minha sugestão é que, embora disputada, a *pega de boi* não é, por definitivo, um jogo, ou ainda, um esporte coletivo em que se fazem vencedores os times a partir dos quais se destacam os melhores jogadores. Pensá-la como esporte seria contrariar, como já apresentado, a perspectiva dos que a veem de modo particular como *cultura*. Mas qual a

validade desse critério analítico nativo em ver a *pega de boi* como *cultura* e não como esporte? Ora, sugiro ser o rosto o elemento que nos faz pensá-lo.

Esta etnografia defende que a “roستidade” suscita na *pega de boi* uma abertura para quem deseja *ser vaqueiro* de alguma forma. No mínimo, para alguém que o deseja ser sem grandes vitórias. Alguns estão a favor de si mesmos, e a sua vaidade complexifica a sua relação com o outro, enfim, com os seus adversários, daí resulta a natureza competitiva. Mas outros a pensam apenas como uma *brincadeira*, limitando a disputa entre os competidores que não buscam – tal como outros – o triunfo. Assim, *ser vaqueiro de vaquejada* equivale a obter *prestígio* de maneiras variadas, até diante dos que julgam o modo de se fazê-lo, isto é, aos olhos do que os veem, por exemplo, submetendo o *gado manso* e prejudicado pela *seca* à condição de objeto. Definindo as *pegas de boi* como uma injusta simulação, muitos interlocutores ainda lhes dão um caráter controverso por imporem ao gado uma dominação desproporcional, sem nenhuma *necessidade*. Agora, muda-se completamente de escala: da exclusividade de um só rosto, chega-se à conjunção de vários deles. A multidão, a cavalaria, a *vaqueirama*.

Abaixo, segue imagem fornecida por um amigo florestano, Alex Nascimento, colaborador desta pesquisa e *admirador das pegas de boi*.



Imagem 32. *Vaqueirama* – 16^a Pega de Boi no Mato, Fazenda Recanto do Navio, 2014. A autoria: Alex Nascimento.

Para se ter uma ideia, a 18ª Pega de Boi no Mato da Fazenda Recanto do Navio, em 2016, contou com a participação de aproximadamente 500 vaqueiros e somente 23 bois⁵⁹. Sendo vinte bois no valor de mil reais e os outros três no valor de dois mil (cf. imagem do cartaz no início deste subcapítulo). Segundo alguns interlocutores, o desequilíbrio entre a quantidade de vaqueiros por boi, fora o valor em dinheiro que ambiciona os competidores, deslegitima a atividade se comparada à sua verdade histórica, e, sobretudo, fortalece a *covardia* do homem sobre os animais. Quanto a isso, meus amigos deram as razões dos prejuízos ambientais e econômicos ocasionados pelas festas, uma vez que seus objetivos fogem da *necessidade* que, outrora, qualificava a *profissão de vaqueiro*. A exorbitante quantidade de cavaleiros pela caatinga destrói a vegetação, espanta, e às vezes machuca, o rebanho do vizinho e quebra os cercados alheios.

Quando suscitados a falarem algo a esse respeito, muitos *organizadores* e competidores dizem investir em métodos de controle desses possíveis prejuízos, principalmente no que se refere à propriedade privada. No entanto, não alertaram da existência de métodos de cuidado com a caatinga. Isto é, busca-se preservar a propriedade alheia, em vias de evitar reprimendas e *intrigas*, mas, quanto à vegetação, exaltada como o monumento ecológico que garante a condição de *ser vaqueiro*, não disseram investir em técnicas capazes de contribuir para sua preservação. Em vez disso, buscam-se os meios de selecionar, por exemplo, os animais mais adequados à competição, assim como os meios de atribuir aos vaqueiros qualidades que os definem como ágeis e experientes, por saberem tratar o patrimônio vizinho de maneira adequada. E é exatamente isto o que nos importa agora.

Percebe-se que, pela noção diferenciadora de *agilidade*, acionada no movimento de perseguição-fuga-atração, não se define uma relação puramente assimétrica das individualidades em jogo (de um lado, vaqueiro-cavalo como dominador; do outro, o boi como dominado), mas são definidas estratégias entre intencionalidades que buscam triunfar umas sobre às outras. E isso tem lá as suas razões de ser.

Em primeiro lugar, as qualidades humanas e animais são intercambiáveis e só se definem como tais quando postas em relação umas com as outras. Em segundo, *judiar* do gado é uma atitude *desprestigiada* e não é o objetivo da disputa. Tratam-se de dois aspectos que levam à suposição de que não há como pensar a condição de vaqueiro ágil

⁵⁹ Para se ter uma ideia disso, segue vídeo em que registrei o momento da saída dos vaqueiros em coletivo, uma hora depois do gado ser liberado para a caatinga, na Pega de Boi da Fazenda Recanto do Navio, em 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=qNPh8188fOE>

sem a qualidade de um boi ou cavalo, bem como não há a possibilidade de pensar as relações interespecíficas apenas pela lógica da submissão.

Contrárias à dominação plena, tratam-se então de asserções e avaliações que conectam elementos que dão ao vaqueiro qualidades, virtudes morais e habilidades técnicas. De um lado, a *honra* produzindo, por exemplo, vaqueiros que não *quebram o trato* porque obedecem às regras do jogo. Portanto, a *palavra dada* e cumprida produz *vaqueiros honrados* que buscam não *judiar* da rês e buscam colaborar com os *organizadores*. A *coragem* produz o *vaqueiro corajoso*, e o *vaqueiro covarde* é tanto o homem que tem medo de correr na caatinga, quanto o sujeito pode vir a *judiar* fisicamente dos animais, ou desrespeitar a propriedade alheia, ou ainda, trapacear os outros competidores. De outro, os *conhecimentos* e a *experiência* do *manejo* e da *lida do gado* produzem, mesmo nas *pegas de boi*, o *vaqueiro catingueiro*, *estragado de mato* ou *vaqueiro do campo* que, com certos atributos morais e técnicos, reforçam a reputação, o *prestígio* e a virtude dos *vaqueiros de verdade* que, no seio dessas competições, são vistos como homens exemplares e admiráveis. Eles serão os que os *mais novos* respeitarão ao deixá-los correr *na frente*. Nessas circunstâncias, pode-se aprender a gerenciar os domínios sobre o boi e a aliança que se deve ter com o cavalo. Para obter êxito na montaria, pode-se aprender quais atributos morais e técnicos são os mais eficientes para estabelecer os domínios necessários sem, no entanto, ultrapassar os limites entre *confiar* e *dominar*. Recusando cair na violência, *covardia* e desonra, muitos competidores gerenciam a ambição de exporem as suas habilidades e técnicas. Eis aqui a lógica do controle.

A relação do cavaleiro-cavalo com o boi nos permite avançar um pouco mais o que dizem Willerslev *et al.* (2014) acerca da oscilação entre dominação e confiança. Como apontam os autores, além de existir uma linha tênue entre elas, há também o fim da própria relação. Isto é, quando a dominação se torna mera violência. Na caça e no pastoreio siberiano, esse limite se dá nos resíduos de predação deixados pelos humanos após o rito sacrificial. Trata-se, portanto, de um procedimento moralmente negativo e pragmaticamente danoso. Os espíritos dos animais poderão intervir e os humanos deverão pagar pelo infortúnio (2014: 12-14).

À sua maneira, no sertão de Pernambuco e, mais especificamente, no seio da disputada condição de *ser vaqueiro*, alguns competidores às vezes extrapolam os seus domínios, tornando-se objetos de avaliação de seus pares. Para evitar certos constrangimentos, é preciso gerenciamento e controle das relações, em vias de não

recorrer a atitudes *violentas* e *covardes*. Dessa forma, duas questões que considero fundamentais devem ser analisadas a partir de agora: 01) como os vaqueiros articulam um controle das relações de confiança e de dominação construídas circunstancialmente com os animais e o território? Em consequência disso, como pensar as relações humano-animal pela perspectiva analítica da intencionalidade e da inventividade, ao invés da perspectiva da simulação, da subjugação e da violência física?

3.2.5. À custa do boi?

O fato de que aos vaqueiros são garantidas certas qualidades que proporcionam valorizações distintas de sua pessoa (por exemplo, a *agilidade*, a *honra*, a *coragem* e o *prestígio*) e de que os animais são também alvos de valoração e de diferenciação (quando são vistos como *espertos* e *ligeiros*) guarda semelhança com a noção de “simbiose” que Haraway (2008) formulou como sendo uma “força criativa” (2008: 31) a partir da qual homens e animais compartilham entre si responsabilidades e conhecimentos (idem, 128). Aliás, trata-se de algo que pode ser pensado também na chave do que formula Almeida (2014) a respeito da sua noção de “encontros pragmáticos”⁶⁰.

Pois, como vimos no subcapítulo precedente, *rastros* como o *cheiro*, uma casca de árvore descolada do tronco, pegadas, galhos quebrados, *veredas*, entre outros, são passíveis de codificações interespecíficas direcionadas pela visão, pelo olfato e pela audição, isto é, por um jogo de sentidos em que tanto o gado pode vir a presenciar os humanos quanto o cavaleiro e seu cavalo podem vir a presenciar o boi. Juntos, cavalo, boi e homem se preparam ao pragmatismo de um encontro: o cavalo sente o *cheiro* do boi, e este sente o *cheiro* dos humanos; o cavalo reage ao encontrar o boi, persegue-o, e o boi foge, às vezes se virando para o homem; este espalha seu odor, o couro é farejado, a percepção é atenuada; se capturado, tapa-se os olhos do boi; a *careta* interrompe a intencionalidade, enquanto os olhos do vaqueiro correm perigo; o cavalo segue o seu destino... e assim por diante.

⁶⁰ Na chave da ontologia e do “domínio pragmático da técnica”, por exemplo, e, mais especificamente, a respeito da atividade do pescador, vai dizer o autor: “A atividade do pescador consiste em reconhecer indícios – a água calma que é perturbada por uma trilha quase imperceptível na superfície, a presença de paus que indicam uma trincheira 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 –, cada ato de captura passa agora a operar como uma corroboração pragmática da ontologia” (Almeida, 2014: 13).

Dessa maneira, tanto a “simbiose” quanto os “encontros pragmáticos” nos permitem compreender que o contato corporal, a comunicação, os domínios técnicos e os conhecimentos compartilhados pelas espécies, que comumente distinguiríamos pela valoração distintiva Humano/Animal, não são da ordem da dominação e/ou da domesticação, na qual haveria uma codificação da ação humana sobre a dos animais. Na verdade, as espécies são auto reflexivas e partilham suas naturezas nos momentos circunstanciais de seus encontros, em práticas e atividades que os conectam mutuamente e lhes dão formas particulares de existência.

No entanto, para além da questão ontológica suscitada por Haraway (2008) e Almeida (2014), o conceito de “evolução a-paralela” formulado por Deleuze e Guattari (2007 [1980]), a respeito do problema da “arborescência” em contraste com o “rizomático”, destaca também o aspecto co-evolutivo, por assim dizer, resultante do encontro do humano com o não-humano, tendo em vista que, mais especificamente, “um não é modelo do outro, nem o outro a cópia do primeiro”, mas o efeito de um “devir” (idem, 19). A noção de “devir-animal” oferecida por Deleuze e Guattari implica em dizer que as relações entre humanos e animais é da “ordem da aliança” e não da “filiação” (2008b: 18-19). No limite, implica em dizer que se trata também de uma questão pragmática, portanto, não-utilitária. Para eles,

devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’ (id. ibid.).

Dessa perspectiva, é importante destacar, mais uma vez, os modos pelos quais os vaqueiros têm um “devir-animal” com os seus cavalos, principalmente nos movimentos corporais compartilhados e nas leituras que fazem dos *rastros* deixados pelo gado. Segundo me disseram, “o cavalo sabe o serviço do campo, porque é bicho inteligente”. Das seções 3.1.2 até a 3.1.6, vimos que o cavalo sempre gesticula e se comunica com o vaqueiro. Quando movimenta suas orelhas, levantando-as em sinal de alerta, indica que o gado está próximo, muitas vezes fora da percepção do vaqueiro, mas não de sua própria percepção, principalmente quando *bom de chocalho* (*viciado* na arte de ouvir o tilintar do objeto pendurado no pescoço do boi) ou, então, quando *esperto* na arte de *descobrir* (às vezes como um farejador que aguça o seu olfato) a rês escondida no *mato*.

O gado, por outro lado, também aponta índices de sua maestria. Não é à toa que a ele são atribuídas qualidades que o diferenciam e o valorizam tendo em vista as técnicas e as habilidades que o possibilitam se desviar de quem o persegue, intensificando ainda mais o desafio do par vaqueiro-cavalo. A respeito disso, pode-se dizer que a fuga do gado teria de certa forma o “aspecto de uma tangência” (Leiris, 2001 [1939]): 28-35), tal como ocorre nas touradas espanholas. Mas em que sentido e por que tal comparação?

Nas competições sertanejas, *perder a carreira* de um boi significa a imediata conquista de outra trajetória que não mais a do vaqueiro e seu cavalo, mas a do alvo que persevera na fuga. Recuando, talvez eles consigam alcançar a rês novamente. Talvez não. No entanto, caso o façam, é comum que os vaqueiros concretizem de forma mais abrupta a *carreira* novamente conquistada (como vimos na narrativa de Cláudio Correia, cf. 3.1.3, quando, a despeito do *companheiro* que se aproximava, meu amigo terminou sozinho a sua empreitada). Para triunfar, o vaqueiro pode cair no risco de *ser violento*, de se impacientar e machucar o gado ou até mesmo o cavalo. Mas um *bom vaqueiro* é aquele que reconquistaria a *carreira*, manteria o controle máximo de seus domínios e capturaria o gado sem *pelejar*. Isto é, sem se deixar enganar pela ambição de vencer a corrida, sem tomar o animal que foge como um inimigo a ser castigado e, além disso, sem forçar os seus cavalos ao que lhes põe em risco. Eis a função da questão geracional: os *mais novos* aprendem com os mais velhos que, sem os devidos cuidados e *preparos*, é o vaqueiro quem pode ser dominado pelo boi. Caso se impacientem e se desvirtuem, o risco é que o boi triunfe, e não o homem. Abaixo, segue algumas fotografias de outro amigo florestano, Péricles Ferraz, que demonstram uma sequência de movimentos onde a questão do desvio pode ser exemplificada visualmente⁶¹.

⁶¹ Em cima de uma árvore, enquanto Péricles fotografava, eu filmava. Essa mesma sequência de imagens pode ser vista também em vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=5ejoPG_9zVY&feature=youtu.be





Imagem 33. Modalidade *pé de porteira*, Fazenda São Miguel, Serra Talhada – PE, maio de 2016.
Autoria: Péricles Ferraz.

Percebe-se, nas imagens, que por um momento (como demonstram as duas primeiras fotos) a cauda da rês esteve na mão do vaqueiro. Porém, como apareceu nas

imagens seguintes, o competidor perdeu a *puxada*, e o gado escapou. Tendo em vista esse exemplo, por meio da ideia de “tangência” proposta por Leiris (2001 [1939]) podemos verificar algumas semelhanças ou correlações das *pegas de boi no mato* com outras práticas que concedem ao gado bovino um protagonismo contraditório: busca-se dominá-lo ou persegui-lo enquanto ele mesmo também protagoniza suas conquistas. Uma breve comparação com a tourada serve para pensarmos até que ponto a dominação dos humanos sobre os animais é um ensejo analítico rentável.

A esse respeito, é interessante observar o modo como Deleuze e Guattari definem a ideia de “meio associado” no que concerne à territorialidade influenciando na liberdade dos animais (2007: 71). No limite, sugiro que embora existam laços de dominação nas competições de *pega de boi*, os animais também conquistam, disputam, engajam-se e configuram suas resistências no seio dessas práticas. Pois, trazendo à tona o argumento dos autores, no “meio associado” onde os animais se engajam,

uma *linha de fuga* deve ser preservada para permitir ao animal voltar para seu meio associado quando aparecer o perigo (como a linha de fuga do touro na arena, graças à qual ele pode retornar ao território que escolheu para si) [...] de uma maneira ou de outra, o animal é mais aquele que foge do que aquele que ataca, mas suas fugas são igualmente conquistas, criações. As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização (id. *ibid.*).

Mas outras práticas em questão também servem como controle da relação dominação-confiança. Por exemplo, seria prudente imaginar que o *aboio* tivesse ali alguma utilidade. À medida que ele se definiu historicamente como uma técnica vocal propícia para domesticar e conduzir o rebanho (Cascudo, 2005 [1939], 1976), poderíamos imaginar que os seus efeitos nas corridas fossem os de fazer com que bois e vacas atendessem sobremaneira ao canto, na estrita função de *confiar* ao animal a possibilidade de ceder uma aproximação menos *violenta*. Mas o *aboio* não é nas *pegas de boi no mato* tão eficiente. Inclusive, ele é pouco utilizado.

Ao regressarem ou entrarem na caatinga, o que se pode ouvir dos competidores de maneira geral são os *gritos*. Os vaqueiros *gritam* com a pretensão de tornar a *carreira* mais desafiadora. Ao fazê-lo, o *grito* representa a vantagem do homem sobre o boi, pois além de servir para comunicar ao público o início (a *solta* dos bois) e o fim da corrida (a volta deles), serve também de catalisador (tal como o são os *chocalhos*, cf. 3.2.3) ao fazer o gado acelerar suas passadas, tornando ainda mais disputada a *carreira*. É nesse sentido

que os interlocutores diziam que o *aboio* de nada servia, a não ser como espetáculo à parte, voltada ao público no momento das toadas na forma de show ao vivo – função de alguns vaqueiros e cantadores. As razões desse deslocamento do *aboio* como uma técnica utilizada no *laboro* e agora usada somente como espetáculo são resultado, segundo um interlocutor, da mudança dos quesitos práticos e morais, isto é, de um contraste entre os usos do passados e os do presente, entre o que era o *serviço do campo* antes e o que se dele destina agora às *pegas de boi no mato*:

No meu caso era o seguinte: Quando se pegava um boi difícil, um boi valente, um boi corredor, e a gente ficava satisfeito de pegar, daí a gente aboiava quando tirava o boi curral. A gente ia chegando, gritando e aboiando “Tamo chegando, tamo chegando. Ê ê ê boião, ê ê ê ô, ê ê ê ô...”. E se fazia isso quando o boi vinha arriado, com careta, chocalho e cambão. Era uma alegria, era uma alegria! Hoje em dia, o cabra grita aqui, sai chamando o nome ali, e vai é derrubando os cavalo, não sabem nem arriar um boi, não sabem nem aboiar.

A partir dessa fala, verifica-se a importância das técnicas vocais na captura do gado. Ademais, cabe observar, na mesma passagem, a forma como um *vaqueiro experiente* julga o modo como elas são utilizadas pelos *mais novos* ou, na maioria das vezes, como elas vêm sendo deixadas de lado por eles⁶². Contudo, embora acusados às vezes de não saberem os domínios dos *mais velhos*, foram exatamente os *mais novos* que me disseram o porquê da inutilidade do *aboio* nas corridas. Para eles, nas *pegas de boi*, além dos *gritos*, exige-se o silêncio de quem procura o gado escondido, vindo o *aboio* a funcionar, caso queiram e saibam fazê-lo, apenas no ato de tanger a rês capturada até o curral da festa. Então, das técnicas vocais utilizadas pelos vaqueiros *mais velhos* e *mais novos*, têm-se à disposição para qualquer um deles: o silêncio, no *velejo*; o grito, na disparada e no regresso; e o *aboio*, no ato de *tanger*.

Outro elemento que dá curso à comunicação e à inteligibilidade das espécies no contexto das competições é a presença dos cachorros. Segundo os vaqueiros, um *bom cachorro* ou um *cachorro estimado*, assim como um *bom cavalo* – portanto espécies moralmente valorizadas e habilmente distintas –, são seres que contribuem com as habilidades e o *prestígio* de um *bom vaqueiro*. Às vezes, um *cachorro estimado* ajuda a

⁶² Semelhante à perspectiva desse interlocutor é a perspectiva de Cascudo (2005 [1939]) que, de maneira tão saudosista como a de muitos dos meus amigos sertanejos, chegou um dia à curiosa conclusão: “O vaqueiro aboiando, como há séculos, para humanizar o gado bravo, era um protesto, um documento vivo da continuidade do espírito, a perpetuidade do hábito, a obstinação da herança tradicional. Fiquei ouvindo, numa emoção indizível. Mas o automóvel recomeçou o ronco do motor. E no ar melancólico a plangência do aboio era apenas uma recordação...” (idem, 111).

tanger e a *dar uma carreira* no gado, assim como também ajuda na sua derrubada. Mordendo-a pelo focinho, fazem-no até que o gado fique *enfadado* e caia, algo que possibilita ao vaqueiro arriá-lo e tangê-lo de forma menos trabalhosa. Os cachorros, aliás, são também elementos opcionais nas *pegas de boi*, e só são permitidos porque colaboram, em certa medida, com o par vaqueiro-cavalo, configurando um outro agenciamento: vaqueiro-cavalo-boi-cachorro-caatinga.

Mas os *cachorros estimados* nem sempre são valiosos por saberem derrubar a rês. A maioria dos cães dá apoio somente no processo de *tanger* ou de *descobrir*, acentuando o farejo do qual também compartilha o cavalo, isto é, aumentando a capacidade de sentir o *cheiro* do gado. Aos olhos de alguns vaqueiros, o cachorro ajuda, mas também pode atrapalhar. Muitos não lhe ensinam a enfrentar o boi, justamente para que seu fiel *companheiro* não corra risco de vida. Caso contrário, utilizar cachorros ferozes pode gerar debates e retaliações, uma vez que a violência e a *covardia* poderão se sobrepor à tênue relação entre *confiar* e *dominar*.

Dessa maneira, verifica-se a existência de uma escala de valorização moral conforme os processos de avaliação das qualidades, dos desempenhos e das funções dos animais. É por isso que a moral e a técnica trazem uma importante aproximação com o que Willerslev *et al.* (2014) demonstraram a respeito de algumas práticas siberianas. A mútua iluminação entre Sertão e Sibéria serve, portanto, para demonstrar que, tanto num caso quanto noutro, as relações interespecíficas são importantes objetos de pragmatismo e de problematização moral.

No caso das corridas, vimos o quanto os cavalos, bois e cachorros são avaliados e o quanto isso define os animais apropriados à corrida, quais podem corroborar com a violência e quais não o farão. Nesse contexto, as relações não devem ser concretizadas de maneira efetiva com qualquer animal, assim como não são praticadas por qualquer vaqueiro. No entanto, não se trata apenas de avaliações morais (e aqui reside o meu desvio com relação a Willerslev e a minha aliança com Deleuze e Guattari, Donna Haraway e Almeida), mas de avaliações técnicas que podem levar os sertanejos à compreensão das intencionalidades outras que, no contexto das corridas, agenciam circunstancialmente as relações passíveis de serem julgadas e avaliadas. Se percebidas como moralmente negativas, é porque acabou a relação entre *confiar* e *dominar*. Assim, a violência sobrepujará a dupla articulação (dominação-confiança), e o que se manifestará a partir de então será o que os sertanejos denominam *judiar* ou *ser violento*. O discurso moral, nesse caso, serve para iluminar, medir e controlar a própria contradição. Serve também para

verificar os seus limites, definir os seus contornos ideais e encontrar, junto da própria contradição, possíveis resoluções técnicas.

Tendo isso em vista, o gado bovino, de novo, desdobra-se num caso particularmente importante. Porque embora suas funções em diversas práticas ao redor do mundo sejam há tempos alvo de contradição política e de julgamento moral, principalmente no Ocidente (Thomas, 1988 [1983]; Costa, 2002), ele não deixa de ser, nas competições de *pega de boi*, alvo de preocupação por parte dos próprios vaqueiros.

Uma vez estabelecida a relação entre *prestígio* e violência, a contradição em *ser vaqueiro* reside no fato de que, ao mesmo tempo que em se busca *prestígio*, também se controla a ambição de conquistá-lo. Isto é, medindo os caminhos em direção à *fama*, controla-se a violência em relação ao gado e, ademais, investe-se o máximo que puder de confiança no rival, no cavalo e em si mesmo. Isto demonstra, mais uma vez, o quanto os vaqueiros refletem a situação de dominação do gado bovino para além do argumento perpetuado pelo discurso da submissão animal (Singer, 1975; Leitão, 2002).

Ora, sabemos que o argumento formulado por Haraway (2008) é o de que os animais, dependendo das situações de uso ou das relações instrumentais, exercem intencionalidades próprias e são “sujeitos” que articulam relações “não-livres” com os humanos (idem, 34), configurando – como acontece nos laboratórios científicos, por exemplo – uma parceria fundamental entre dominador e dominado. O que torna os animais, por fim, não tão-somente objetos passíveis de ação humana, mas também “sujeitos de trabalho” e criadores de relação. Quanto a isso, embora exista toda uma crítica da noção de sujeito na filosofia de Deleuze e Guattari, uma conexão plausível dela com Willerslev et al., Haraway, Bateson e Almeida pode ser discutida e levada adiante no que concerne à antropologia das relações humano-animal.

Os dois primeiros autores, por exemplo, além de proporem que as relações entre humanos e não-humanos acontecem por meio de uma “dupla articulação” (um “double bind”), sugerem também que essa “dupla articulação” só acontece nas relações de forças entre a dominação externa e as reações internas entre as (des)subjetivações em jogo (Deleuze e Guattari, 2007 [1980]). Sob essa perspectiva, aos animais e aos vaqueiros – tal como pretendi defender aqui – são possíveis “agenciamentos coletivos” que suscitam caminhos *tortuosos* e perigosos, mas também saídas e táticas em relação a eles. Não pela submissão, mas pelas alianças provisórias estabelecidas no “meio associado” onde humanos e não-humanos se engajam (idem, 71).

Dessa forma, não se trata de objetificação do rival, do adversário a ser capturado. Tal como não se trata de retirar-lhe a sua potência violando-o fisicamente. Não se trata de sujeição, de impor a vontade humana sobre a do animal. Mesmo porque a confiança aparece justamente como válvula de escape, como uma linha de fuga desmistificadora da perspectiva de que os competidores maltratariam os animais a favor de si mesmos, ou então, estariam imutavelmente na posição de humano com o intuito de dominá-los a qualquer custo. Ora, se esta análise está sob a ótica do devir, é significativo dizer que *ser vaqueiro* não se limita à sua condição humana, pois o desejo de *ser vaqueiro* não depende de sua identificação com os animais ou dos domínios que se pode exercer sobre eles, mas de agenciamentos produzidos coletivamente na caatinga que, apesar da *seca* e dos cercados, garante ainda hoje a duração de uma atividade histórica, a partir da qual os homens não se veem como meros dominadores, como também não se veem como bondosos e plenamente confiantes. Ao contrário disso, percebem-se em pé de igualdade com o boi: “O boi sofre? Sim, demais. Mas o vaqueiro também sofre!”. Dessa forma, o *sofrimento* novamente faz avançar a análise.

Neste instante, o *sofrimento* vem para desmanchar o caráter de simulação que, no início deste subcapítulo, sugeri caracterizar as *pegas de boi*. Por outro lado, o que sobressairá disso tudo é, agora, a natureza própria do engajamento e dos perigos, a partir da qual deriva a ideia de que os animais sofrem como os humanos e, mais do que isso, sofrem junto deles. Isso significa que não importa mais a simulação e a *tradição* parcialmente presentificada, mas a apropriação de um ser pelo outro, os acoplamentos e usos dos corpos, a velocidade partilhada, as acelerações e permanências, o *velejar*, o *descobrir*, enfim, uma multiplicidade de relações a partir das quais se destacará um único vencedor.

Exemplo disso é que, às vezes, originário do *campo* em que se dará a corrida, o gado trilhará trajetórias desconhecidas dos seus oponentes. Agora, em posição beneficiada, o gado é quem escolherá as *veredas* que potencialmente dificultarão a *carreira* do cavaleiro, configurando relações que lhe possibilitará ir ao encontro de seus relativos “graus de liberdade” (Haraway, 2008: 34). Nesse sentido, caberá ao vaqueiro decidir se vai arriscar o seu cavalo e pôr à prova a resistência do *animal*. No limite, se vai arriscar a si mesmo e pôr à prova a sua *agilidade*, a sua *coragem* e o seu *prestígio*.

Para finalizar, a minha contribuição neste subcapítulo é que, no sertão de Pernambuco, embora grande parte do *conhecimento* e da *experiência* dos vaqueiros sejam provenientes do caráter pastoril de sua economia (Mello, 2011; Cascudo, 1956), a

domesticação/dominação não se sobrepõe à confiança ou dela se distingue plenamente – tal como sugeriu Ingold (1980, 2000b) acerca do paralelo confiança/caça *versus* dominação/pastoreio. Na verdade, dominação e confiança neste caso se articulam juntas, se misturam entre si, se transformam uma na outra e, no limite, agenciam o momento em que uma ou outra terá maior prevalência e eficácia. Quem sabe, mostrando os caminhos contra a violência física e contra o absolutismo da dominação.

Assim, as *pegas de boi no mato* não são competições onde os vaqueiros buscam apenas reverenciar sua imagem de homem *corajoso* e de *prestígio*, mas lugares onde problematizam e gerenciam as relações com os animais, sendo também o espaço onde se atualizam e, não menos, reconstroem o valor pela caatinga, pelos *rastros*, pela memória. Enfim, pela verdade histórica que o tempo não apagou.



Imagem 34. *Vaqueirinho* – Pega de Boi da Fazenda Airi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta conclusão, mais do que um encerramento textual que sintetiza as suas partes e argumentos principais, pretende ser analítica em seu desenvolvimento e sugestiva no final dela. Vejamos por quê.

Desde o início desta etnografia tratei de interrogar um paradoxo. Em Floresta, ninguém diz: “O vaqueiro não existe mais!”. Uma frase como essa não me foi dita em momento algum. Pelo contrário, quando se recorre a alguém e lhe faz qualquer pergunta sobre o tema, de imediato se diz que “Floresta é a capital do vaqueiro”. Mas o que há de mais paradoxal é que, simultaneamente a isso, pode surgir também a expressão: “O vaqueiro está desaparecendo ou talvez desaparecerá!”. A sentença no gerúndio e no futuro sugere então que, para alguns florestanos, o vaqueiro – mesmo inserido num campo de dilemas que ele próprio suscita por causa de sua equívocidade – ainda vive.

Apesar das contradições a seu respeito, sua condição de disputa confere realidade a algo que não se findou por completo. Quer dizer, algo de real continua existindo em alguma outra coisa de natureza distinta da que é fomentada pela “nostalgia estrutural” (Herzfeld, 2008 [1997]). Essa perspectiva, como vimos, tende à originalidade e à autenticidade, e, neste caso, serve para obviar que o vaqueiro, mesmo sob múltiplas formas atuais, carrega consigo o seu próprio desaparecimento. Mas a minha hipótese nesta etnografia foi avançar em relação a isso, para demonstrar justamente o contrário.

Sem descartar o seu fim como perspectiva, analisar o processo inverso (a permanência e não o desaparecimento; a inventividade e não a reprodução) significou conferir razões não ao que se furta ou àquilo que falta, mas ao que se faz e se refaz a depender das vontades e manifestações pelas quais o vaqueiro ganha sentido com outra *roupagem* (cf. 1.2) e sob nova configuração ecológica (cf. 2.1). Trata-se, portanto, de atribuir conhecimento ao que se (trans)forma e se atualiza a cada instante, trazendo ao ecossistema conceitual nativo “operações de caracterização” (Stengers, 2015), e, com efeito, as multiplicidades que levam a esse processo. Por assim dizer, pretendi demonstrar que o desaparecimento como perspectiva analítica ou hipótese etnográfica contém em si mesmo uma esfera limitada, dentro da qual ele mesmo se encerra, como é o caso do saber oficial que projetou a morte do vaqueiro há algum tempo (Prado Junior, 2006 [1945]; Ribeiro, 1995; Mello, 2011). Como defendi ao longo desta dissertação, esta é somente uma dentre as várias possibilidades em jogo, tal como o é também a representatividade provisória do vaqueiro simbólico, debatida no capítulo II. A ideia geral foi a de que, na

maioria das vezes, o vaqueiro sempre (re)aparecerá quando se trata de investigá-lo, e essa foi a minha pretensão ao analisá-lo, no mesmo capítulo, como uma equivocidade.

Porém, avancei em relação a isso, demonstrando que – para ir contra o fim – não se trata somente de multiplicidade, mas também de vitalidade. Para *ser vaqueiro* hoje em dia algo deve ser deixado para trás justamente porque *ser vaqueiro* se inova à custa dele mesmo. Assim, duas coisas parecem andar sempre juntas. Ora, quanto mais se diz que o vaqueiro pode acabar, e, portanto, se tornar uma raridade (como me foi em muitos casos apresentado – cf. 3.1.6), isto é, quanto mais ele se furta e o fim demonstra a sua face, mais o vaqueiro se volta a favor de si mesmo, valorizando-se, reforçando a sua imagem e a manifestando circunstancialmente. Em síntese, ao mesmo tempo em que o vaqueiro permanece no presente sob diversas “formas de expressão” e “formas de conteúdo”, é ele próprio quem se diz estar desaparecendo ou, então, diz ser ele mesmo – quando se trata de recorrer a alguém que seja *de verdade* – uma singularidade no tempo, desde que a sua relação com o outro suponha uma posição na qual se produz a diferença em sê-lo de fato, como visto no capítulo III.

Vê-se que o raro deu forma ao genuíno, mas teceu sentidos a quem é menos verdadeiro e, por isso mesmo, não tão *original* quanto parece. Logo, algo de outra natureza aparece no limite da relação do vaqueiro com a verdade. Caso pensássemos aqui nos sentidos conferidos por Turner (2013 [1969]) à sua ideia de “antiestrutura”, poderíamos então nos perguntar se a manifestação atual do vaqueiro, e as imagens com quais ele aparece em Floresta, seria um tipo de desvio, uma “liminaridade” ou uma “communitas”? Certamente, não. Sua aparente fugacidade (como suposto fim) retira o que há de representativo e simbólico no formato de uma estrutura organizativa.

Porém, esta perspectiva da imagem não é descartável. Inclusive, ela é base da historiografia nacional e de parcelas do saber local, mas não a base dos muitos significados gerados pelas perspectivas dos interlocutores quando postas em relação. Quanto a isso, só pude avançar nesse sentido à medida que – desde o início do capítulo I – sustentasse a ideia de que à objetividade ou à representação do *ser vaqueiro*, ora estancada como símbolo de uma tradição literária, e, não menos, como referencial nativo às mais variadas interpretações, se impusesse cada vez mais o que há de processual no objeto analítico. E o avanço resultou na memória como a fonte de inteligibilidade entre o que existe e o que, simultaneamente à vida, se desfaz ou se diz estar desaparecendo. A ideia do que virá a ser um dia o vaqueiro, diante do campo de possibilidades em sê-lo atualmente, tem semelhanças com o que o diz Walter Benjamin a respeito da memória:

“somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento dessas coisas, com o poder da morte” (1987: 210). Por isso a memória é o fio de ligação do vaqueiro com a verdade em vários momentos de sua produção. E é sob essa perspectiva que esta etnografia conduziu os seus argumentos.

Por exemplo, voltando à contraditória formulação “Floresta é a capital do vaqueiro”, que abriu esta conclusão, percebe-se que ela só é explicitada porque a cidade é a referência (o ponto vital) e, ao mesmo tempo, o lugar em que se supõe o fim (a morte). O término do que já não se encontra mais *de verdade* só se torna uma verdade porque há uma espécie de inexistência possível (cf. 3.1.6) que ora ou outra aparece pela retórica da *tradição* que, se quisermos, vem como “máquina abstrata” (Deleuze e Guattari, 2012 [1980]) para desmistificar as totalidades estruturais. Assim, “não esperemos que a máquina abstrata”, vão dizer os autores, “se pareça com o que ela produziu, com o que irá produzir” (idem, 37), senão as desassemelharia, fazendo-as imediatamente distintas delas mesmas. Por essa via, o que convencionei chamar de inexistência possível (*ser vaqueiro de verdade*, por exemplo) está lado a lado com o seu oposto, doravante na forma de existências possibilitadas (a saber, *ser vaqueiro de vaquejada*). Mas o que isso significa?

Decerto, o oposto ao que é considerado verdadeiro até pode ser uma referência ao que simplesmente existe, porém, é no existir (e no diferir), e não no espelhamento, que reside a força de tornar a posição *ser vaqueiro* algo contemporaneamente disputado. Melhor dizendo, trata-se de uma atualização entre termos opostos que não são pontos fixos de uma relação, senão a própria relação que se atualiza. Se, como diz Tarde, “existir é diferir” (2007 [1895]: 98), logo, o igual, o dessemelhante, o mais verdadeiro e o *menos(mais) vaqueiro* são caracterizações mobilizadas por um gradiente qualificativo e conceitual (em certo sentido pela linguagem) e pelas diferenças propiciadas pelo fluxo da existência (em certo sentido pela vida). Por outro lado, pensar no vaqueiro como o outro que não o verdadeiro e mitológico vaqueiro simbólico, mas como o espetacularizado *vaqueiro de vaquejada*, por exemplo, exige termos que remetem a veridicções que ultrapassam o passado teoricamente unificador, tal como vimos na segunda parte do capítulo III, na seção 3.2.

É por conta disso que a *tradição* e a memória não devem ser confundidas com a noção de cultura, como perceberam Fabian (2007) e Berliner (2005). O significado de (in)existência ao qual recorri não condiz com uma verdade em si, a uma totalidade.

Baseando-me novamente em Tarde (2007 [1895]), sugiro que se diz respeito ao campo dos “possíveis” suscitados pela relação “realidade/virtualidade” (idem, 214) e que podem vir a ser igualmente verdadeiros desde certos pontos de vista conflitantes. Além disso, a negação de alguma possibilidade outra que não a mais real de todas não diz respeito a um vazio, a um não-sentido ou a uma forma elementar constituinte do próprio processo de atualização. Por isso mesmo que a *vaquejada* não é um mero efeito histórico ou cultural. Muito além de sua verdade histórica, a *vaquejada de pega de boi* irá ganhar vitalidade a tal ponto que, frente à retórica da *tradição*, reforça uma das figuras mais emblemáticas dos sertões brasileiros.

Ao que parece, é a etnografia que nos permite analisar a categoria *ser vaqueiro* como um objeto analítico que, em sua plasticidade, traz consigo a complexificação de ser um objeto-criativo (cf. 1.2.1) que não é prévio, conclusivo e unívoco, mas é equívoco e a todo instante (re)aparece, podendo inclusive desaparecer. Como dito no capítulo II, o vaqueiro é uma “singularidade pré-individual” (Deleuze, 2000 [1969]), e o seu devir histórico demonstra uma permanente mudança segundo a qual o seu fim, embora suscitado, está longe de se realizar. Talvez esta seja a máxima desta etnografia: a capacidade dela própria de se esgotar e implodir-se com novas hipóteses cujos caminhos estão ligados aos constructos da história nacional.

Contudo, como já mencionei, minha proposta não foi a de estabilizar e tomar como unificador o que é o vaqueiro a partir da *tradição*. Ao recorrer, por exemplo, à posição de antropólogo culturalista, no capítulo I, visei problematizar as posições etnográficas nas quais me encontrei em muitos momentos da pesquisa de campo. E, a partir disso, principalmente nos capítulos II e III, apresentei outros movimentos analíticos que não foram conduzidos pela estagnação de posições etnográficas, senão pela própria mutabilidade sugerida pela categoria investigada.

No capítulo II, transitei da verdade histórica ao *laboro*. Nele, mais à frente, cheguei à memória. A partir disso, no capítulo III, transitei por duas partes que entre si têm algo de conectivo, as *pegas de boi*. Tendo isso em vista, percebemos que é justamente a retórica da *tradição* (e não ela em si mesma) que faz essa ligação e, ao mesmo tempo, nos dá algo que desvincula tais práticas da unificação à qual recorrem como fonte de legitimação da verdade.

Como já dito várias vezes aqui, para muitos que foram *vaqueiros*, *vaqueiros mesmo*, as *pegas de boi* atuais são espaços ilegítimos. A seu respeito, eles se perguntam a todo instante: onde está a verdade histórica dessas práticas que são vistas, desde certos

pontos de vista, como tradicionais? Quais a sua finalidade e *necessidade*? Qual é a comparação possível entre o que se pratica hoje e o que se praticou? Tratou-se então de uma transição analítica não só acompanhada pelas transformações postas temporalmente pela pesquisa de campo e ordenadas por um conjunto de atores que separam o contemporâneo do moderno, por exemplo; mas de uma transição segundo a qual está em jogo a reversibilidade (dos vaqueiros *de verdade* e suas *histórias* rumo às *vaquejadas* e seus competidores que não são *tão vaqueiros assim*) construída etnograficamente de acordo com os meus propósitos comparativos. Isto, por um lado. Por outro, as comparações feitas aqui foram fruto dos contrastes que a própria memória dos *vaqueiros de verdade* trouxe de contextos que, em muitos aspectos, se assemelham e ao mesmo tempo se diferenciam entre si.

Mesmo na *seca*, vimos que o boi, embora *manso* e “criado mais perto e mais preso”, continua sendo o elemento de ligação do vaqueiro com a verdade. Do ponto de vista de quem *pega gado*, o boi é o seu distintivo, assim como a caatinga, embora não mais constituída de pastos livres, mas sim de cercas e circunscrições, ainda é o monumento ecológico que lhe garante movimento e duração. Sob o ritmo de um *bom cavalo*, a corrida (embora com critérios festivos, e não de trabalho) renova as condições de *ser vaqueiro*, e os elementos glorificados retornam-se em vias de produzir o contra-desaparecimento – tal como é visto da perspectiva dos *apologistas*, dos *organizadores* e dos *vaqueiros de vaquejada*. A diferença é que, mais do que nunca, as *pegas de boi* e sua espetacularização vão ganhando protagonismo, e sua centralidade vai na contramão do que está expresso nas *histórias de vaqueiro*, nas reflexões de seus narradores.

Como apresentei ao longo da etnografia, muitos passam a reprimir o presente e tornam-se nostálgicos. Diante da nostalgia, em muitos ressurgem o que lhes reconecta de outra forma ao presente. É o sentimento da *saudade* que faz com que, no campo de atualizações possíveis, muitos *vaqueiros que se prezam* também atuem nas *vaquejadas*.

Ora, vimos que vaqueiros ditos *de verdade* também frequentam esses espaços. Se o caráter festivo de sua *profissão* sempre existiu, logo, a linha tênue entre trabalho e lazer – nos termos dos florestanos, segundo Vasques (2016), entre “laboro” e “entretimento” – vincula o desejo à *necessidade* e vincula a *saudade* ao presente. Mas as *vaquejadas* hoje em dia remetem a um campo plenamente festivo, e é por isso que o vaqueiro vira objeto de investimento cultural, e os *organizadores* se tornam sujeitos de negócio ou, em certo sentido, empreendedores. O vaqueiro é também o elemento sobre o qual se investem

recursos materiais e simbólicos e, não menos, é o que passa a ser visto também como objeto de exploração imagética e econômica.

Além dos humanos, vimos, no subcapítulo 3.2, que o animal também pode ser um sujeito passível de objetificação, como plano de inscrição de certos domínios materiais e simbólicos. É esta talvez a controvérsia embutida no homem, mas também no boi, principalmente quando se articula o discurso da *tradição* por dois lados paradoxais e complementares: o da verdade histórica do vaqueiro simbólico que se rememora em missas, homenagens e festas, e que é narrado epicamente nas *histórias de vaqueiro* e na literatura oficial; e, de outro lado, o da *tradição* que o preserva onde quer que seja e da forma que for, mesmo que para isso o vaqueiro deixe de ser o elemento da *lida* e do *campo*, e se torne uma figura pretérita à qual se investe uma situação de passagem, algo provisório, festivo, religioso, contextual e, às vezes, sendo julgado por submeter os animais aos seus domínios. É nesse sentido que devém o dilema de algo que supõe o seu próprio fim.

A imagem e a posição tão admirada do vaqueiro nordestino passa então a ser “o x do problema”. No seio do que lhe confere vitalidade, é a contradição inferida pela *tradição* que suscita outro paradoxo. O vaqueiro ser partilhado – por assim dizer – de forma ilimitada, e o gado ter se tornado um animal que, grosso modo, é visto como submisso aos seus propósitos, leva o *prestígio* dos antigos a uma certa proximidade com o que há, para eles, de trivial e comum na atualidade. Algo que, paradoxalmente, une (1) os que são vaqueiros de fato e de direito com (2) os que não o são mas dizem sê-lo. Eis onde me parece residir o problema fundamental para os que asseveram ou, no mínimo, supõem o seu desaparecimento: o próprio traço que os reforça e os iguala como imagem ou figura histórica (por isso da boca de alguém ressoa: “Floresta é a capital do vaqueiro”) é, ao mesmo tempo, o mesmo traço que os divide e os diferencia em sua atualização (de outras bocas: “O vaqueiro está desaparecendo ou irá desaparecer!”). Mais uma vez, disputadas relações reificam a posição de *ser vaqueiro* (por ser uma posição molar, remetente ao Estado-nação e à história nacional) e também o desmistificam e o relativizam por todos os lados (por ser uma posição molecular que, enfim, se caracteriza de complementação e de contextos: *vaqueiro-da lida*, *vaqueiro-de gado*, *vaqueiro-de bode*, *vaqueiro-de festa*, assim por diante).

No entanto, os ditos *vaqueiros de verdade* (os que se complementam de uma irrefutável veridicção), são os que se dizem poucos, mas que, em sua finitude, se percebem como magistralmente vivos para nos contar *histórias*. Desde os seus pontos de

vista, se inexistente a verdadeira relação com o *campo*, o *boi brabo* e a caatinga de outrora, basta sabermos que ainda lhes resta a possibilidade de tornar as experiências passadas a matéria-prima de suas narrativas, estas que hoje lhes conferirão, quem sabe, uma lembrança futura – o retrato dado pelo *pesquisador* (seção 2.3.7) ou o conselho transmitido ao ouvinte pela *história* (subcapítulo 3.1).

Portanto, algo de sua verdadeira verdade se esvai, mas sempre retorna. Dela, ficam os *rastros* que indicam o elemento central a ser preservado: o completo mínimo *ser vaqueiro* e as *palavras* suscitadas a seu respeito. Por isso, a sua raridade discursiva, as narrativas e as *histórias* tornaram-se os elementos investigativos do primeiro subcapítulo do capítulo III. Nele, vimos o que particularmente está sob o domínio de sábios narradores: as *histórias de vaqueiro* que possibilitam conhecer a fonte da memória dos que se enquadram como herdeiros de um tempo glorioso. Ressaltando ações extraordinárias, o vaqueiro propicia um solo épico que, conseqüentemente, tornam as *carreiras* e as *pegas de boi* a matéria-prima que, ao ser retoricamente manipulada, diferencia os vaqueiros entre si. Para tanto, o vaqueiro sempre precisa trazer consigo algumas parcelas de esquecimento.

Embora se comemore a sua imagem de várias formas, muitos acham que os caminhos em se fazê-lo não ocorrem como deveriam, tal como sugerido no segundo subcapítulo do capítulo III. Logo, se o fim é sugerido em vários momentos, é preciso considerar, conforme a plasticidade da categoria analisada, certa dosagem de esquecimento, cujo intuito é o de reforçar a memória e sua duração. Em suas tarefas de lembrar e trazer à tona algumas lembranças e reminiscências, a memória se torna o “turning point” da relação, o virar a página em direção ao que se preserva. O passado não aparece só para dizer aos florestanos(as) a relevância de sua verdade histórica, muito menos como normas ditando como o vaqueiro é e como ele deve ser (seção 2.1.2), de tal forma que o passado pudesse ser espelho ou estrutura. Ao lado desse movimento que ordena e *desvirtua*, surgem outros caminhos: os meios pelos quais o vaqueiro nordestino dita sua contemporaneidade. Um pragmatismo que recorre ao passado não para ordenar o presente, mas para alcançá-lo a cada segundo corrido, e, com efeito, lançar-se ao futuro. Lá na frente, muito próximos um do outro, o presente imediato (embora julgado como *vaqueiros de festa*) só existirá a partir de e naquele que lhe antecedeu (o sujeito que os julga: os *vaqueiros de verdade do tempo de antigamente*). Assim, pela “nostalgia estrutural” se chega a novas formas de *ser vaqueiro*, seja nas transformações do *laboro*, seja na memória local; e as *vaquejadas* são, mais do que resistências ou meios de

conservação, mais uma das várias perspectivas que sugerem ser o presente uma temporalidade parcialmente pretérita.

Todavia, resta ainda uma questão que, a meu ver, é bastante atual e, não menos, um efeito parcial do passado, justamente por se tratar da pergunta que os meus amigos e amigas sertanejas colocavam para si a todo instante. Diante dela, tentei problematizar o modo como as coisas foram construídas muito mais do que respondidas. No lugar da verdade, as perspectivas. Contra o desaparecimento, a memória. Em vez da unidade, os *rastros*, os fragmentos, as junções, ou melhor, as multiplicidades. E, ao invés da certeza, a seguinte dúvida: afinal de contas, quem é *vaqueiro, vaqueiro mesmo?*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J.C. de. *Caminhos antigos e povoamentos do Brasil & capítulos de história colonial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982 [1907].

ABU-LUGHOD, Lila. "Writing Against Culture". In: Fox, Richard G. *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, pp. 137-154.

AIRES, Francisco J. F. *O espetáculo do cabra-macho: um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas do Rio Grande do Norte*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. 2ªed. Recife, FJN, Ed. Massangana; São Paulo, Cortez, 2001.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. "Redescobrimo a família rural brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1986, pp. 66-83.

_____. "Narrativas Agrárias e a Morte do Campesinato". *Ruris* (Campinas), v. 2, 2007, pp. 157-186.

_____. "Caipora e Outros Conflitos Ontológicos". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 5, p. 7-28, 2014.

ANDRADE, Manoel Correia de. *A Terra e o Homem do Nordeste*. 5ªed. São Paulo: Ed. Atlas, 1986 [1963].

ANDRIOLLI, Carmen Silvia. *Sob as vestes de Sertão Veredas, os Gerais: "Mexer com criação" no Sertão do IBAMA*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

ASAD, Talal (org.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nova Iorque: Humanities Press, 1973.

BAHIA, IPAC. *Histórias de Vaqueiros – Vivências e mitologia*. 2 vols. Salvador, 1987.

BARBOSA, Eriosvaldo Lima. *Valeu boi! O negócio da vaquejada*. Teresina: EDUFPI, 2006.

BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930 [1912].

BATESON, Gregory. *Naven*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008 [1958].

_____. "Double bind, 1969". In: BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*, Chicago, Chicago University Press, 2000a [1972].

_____. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1986 [1979].

- BATESON, G.; JACKSON, D. D.; HALEY, J. & WEAKLAND, J. H. "Toward a Theory of Schizophrenia". In: BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: Chicago University Press, 2000b [1972].
- BENJAMIN, Walter. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009 [1919].
- BERLINER, D.C. "The abuses of memory: reflexions on the memory boom in anthropology". In: *Anthropological Quarterly*, 78, 2005, pp. 197-211.
- BOAVENTURA, Eurico Alves. *Fidalgos e vaqueiros*. Salvador, UFBA / Centro Editorial e Didático, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. "Célibat et Condition Paysanne". *Études Rurales*, 5-6, 1962, pp. 31-71.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória/Sertão*. 1. ed. São Paulo: Cone Sul, 1998.
- CARSTEN, Janet (ed.). *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Documentário da Vida Rural, n° 9, Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola, 1956.
- _____. *Vaqueiros e Cantadores – Folclore poético do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco*. São Paulo: Edusp, 2005 [1939].
- _____. *A vaquejada nordestina e sua origem*. Natal: Fundação José Augusto, 1976.
- CASSIDY, Rebecca. *The sport of kings: kinship, class and thoroughbred breeding in Newmarket*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CHAVES, Iara Maria. *Ecologia, ética e política: a análise da conduta ética e política do movimento ecológico a propósito da farra do boi*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992.
- CLASTRES, Pierre. "O dever da palavra". In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. SP: Cosac & Naify, 2003 [1973a].
- _____. "Da tortura nas sociedades primitivas". In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. SP: Cosac & Naify, 2003 [1973b].
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley University of California Press, 1986.
- COLLIER Jr., John. *Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária/Ed. USP, 1973.

COMERFORD, John. *Como uma Família: Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

COSTA, Simone Pereira da. “Rodeios e vaquejadas: o processo de construção de um novo esporte”. In: *Comunicação apresentada no GT Esporte, Política e Cultura, XXVI Encontro Anual ANPOCS*, 2002.

_____. “Esporte e Paixão: o processo de regulamentação dos rodeios no Brasil”. *Movimento*, Porto Alegre, v.9, n.2, 2003, pp. 71-87.

COUTINHO, Julia M. de Menses; MELO, Silvana P. M. de. “Lei da Vaquejada no Estado do Ceará: direito cultural ou abuso de direito? Análise à luz da constituição federal de 1988. In: *Diálogo ambiental, constitucional e internacional, vol. 3, tomo I, coord. Jorge Miranda, org. (es) Bleine Queiroz Caúla ... [et al.]*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões* (Tenth edition). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, 1927 [1902].

D’ANDRADE, R. “Moral Models in Anthropology”. *Current Anthropology*, v. 36, n.3, 1995, pp. 399- 408.

DELBOS, G. “Leaving Agriculture; Remaining Peasant”. *Man*, v. 17, n. 4, 1982, pp. 747-765.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000 [1969].

_____. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: François Châtelet (dir.). *História da Filosofia, vol. 8, O Século XX*. RJ: Zahar, 1974 [1972], pp. 271-303.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme e Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. *Qu’est-ce que la Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

_____. *Mil Platôs*, v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2007 [1980].

_____. *Mil Platôs*, v. 2. São Paulo: Ed. 34, 2008a [1980].

_____. *Mil Platôs*, v. 3. São Paulo: Ed. 34, 2012 [1980].

DESCOLA, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge; Cambridge University Press, 1994.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis – As astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008 [1974].

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895].

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. “De quelques formes primitives de classification. Contribution a l'étude des representations collectives”. *Journal Sociologique, L'Année Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 395-461.

DYSON-HUDSON, Rada; DYSON-HUDSON, Neville. “Nomadic Pastoralism”. *Annual Review of Anthropology*, v. 9, pp. 15-61, 1980.

EDEL, M; EDEL, A. *Anthropology and Ethics*, Illinois: Charles C. Thomas, 1959.

EVANS- PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1999 [1940].

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro. Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 [1983].

_____. *Memory against culture: arguments and reminders*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

FELDMAN-BIANCO, Bela e LEITE, Miriam L. Moreira (Orgs.). *Desafios da Imagem: Fotografia, Iconografia e Vídeo nas Ciências Sociais*. Campinas: Papirus, 1998.

FÉLIX, Francisco K. L.; ALENCAR, Francisco A. Gomes de. “O vaqueiro e a vaquejada: do trabalho nas fazendas de gado ao esporte nas cidades”. In: *Revista Geográfica da América Central*, Número especial, pp. 1-13, Costa Rica, 2011.

FERRAZ, Carla R. R. *Quinca Pedro: o herói da caatinga*. Floresta – PE: 2004.

FIJN, Natasha. *Living with herds: human-animal coexistence in Mongolia*. Cambridge; Cambridge University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. “O uso dos prazeres e as técnicas de si”. In: *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2004 [1983].

_____. *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres*. São Paulo: Ed. Graal, 2004 [1984].

FRATKIN, Elliot. “Pastoralism: governance and development issues”. In: *Annual Review of Anthropology*, v. 26, 1997, pp. 235-261.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (1959).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GARCIA JR, A. R.; GRYNSZPAN, M. “Veredas da questão agrária e os enigmas de grande sertão”. In: Miceli, S. (Org.). *O que ler em Ciências Sociais*. 1º ed. São Paulo: ANPOCS, 2002, p. 1-32.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1973].

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997 [1983].

GLUCKMAN, Max. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press, 1954.

_____. "Ethnographic Data in British Social Anthropology". In: Evans, T.M.S. e Handelman, D. *The Manchester School. Practice and ethnographic praxis in Anthropology*. Oxford: Berghahn Books, 2006 [1959].

GODDARD, Jean-Christophe. "1804-1805. La désobjectivisation du transcendantal". In: <https://www.academia.edu/21781010/Fichte_1804-1805._La_d%C3%A9subjectivisation_du_transcendantal>

GODOI, Emília Pietrafesa. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Maria Aparecida de; MARIN, Rosa A (orgs). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidade*, v. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2009a.

_____. *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2009b.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stolze. "Como se faz um grande divisor?". In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, pp. 83-92.

GOLDMAN, Marcio. "O Fim da Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP* (Impresso), v. 89, 2011, pp. 195-211.

_____. "Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa". *Revista de Antropologia*, vol. 30, n.1, 1996, pp.84-109.

GOMINHO, L.F. *Floresta: uma terra, um povo* (FIAM, CEHM, Prefeitura de Floresta ed.). 2 vols. Floresta, 1996.

HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, v. 5, 1995 [1988], pp. 07-41.

_____. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Others*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

_____. *When Species Meet (Posthumanities)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

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.

HERZFELD, Michael. *Intimidade Cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2008 [1997].

IBGE. *Tipos e Aspectos do Brasil (Excertos da “Revista Brasileira de Geografia”)*. Rio de Janeiro: 6 ° ed. Aumentada, 1956.

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

_____. “Humanidade e Animalidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (28), 1995, pp. 39-53.

_____. *The perception of the environment: essays of livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova Yorque: Routledge, 2000a.

_____. “From trust to domination: an alternative history of human-animal relations”. In: *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, 61-76. London: Routledge. 2000b.

_____. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge, 2011a.

_____. “Culture on the ground”. In: INGOLD, Tim. *Being Alive, essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge, 2011b, pp. 33-51.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley; University of California Press, 2013.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). *Imagem e Memória: Estudos em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LALANDE, André. *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1967 [1927].

LEAL, Natacha Simei. *Nome aos bois: Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

LEIRIS, Michel. *Espelho da Tauromaquia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001 [1939].

LEITÃO, Geuza. *A voz dos sem voz, direito dos animais*. Fortaleza: INESP, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008 [1958].

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1997 [1962].

_____. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003 [1962].

_____. “Ordem e desordem na tradição oral (1975-1976)”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Minhas palavras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª ed., 1991 [1984].

LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.

LORENZ, Günter W. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.). *Guimarães Rosa*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 62-97.

PEREIRA, Luzimar Paulo. “O movimento dos bichos: notas etnográficas sobre animais, seres humanos e espaços em Urucuia, MG”. *Ruris*, v. 9, n.1, 2015, pp. 63-84.

MACEDO, José Norberto. *Fazendas de gado no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, Série Documentário da Vida Rural, nº 3, 1952.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1978 [1922].

MARCELIN, Louis H. *A invenção da família afro-americana. Família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ, 1996.

MARCUS, George e CUSHMAN, C. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, 1982, pp. 25-69.

MARCUS, George. "Ethnography in/of the World System: the emergence of multisited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 1995, pp. 95-117.

MARQUES, Ana Claudia D. R. *Domínios de Lampião: nomadismo e reciprocidade*, Dissertação de Mestrado. UFSC, 1995.

_____. “Algumas Faces de Outros Eus”. *Mana (UFRJ. Impresso)*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999, p. 131-147.

_____. *Intrigas e Questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

_____. “Founders, ancestors and enemies. Memory, family, time and space in the Pernambuco Sertão”. *JRAI*, 19 (4), 2013, pp. 716-733.

_____. “Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga”. *R@U (Revista de Antropologia da UFSCar)*, v. 6, n. 2, 2014, pp. 119-129.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge L. M. “Le Sang et la Politique. La production de la famille dans les joutes electorales au sertão de Pernambouc, Brésil”. *Anthropologica*, v. 58, 2016, p. 291-301.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1981.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1932].
- MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo; Cosaic & Naify: 399-424, 2003 (1934).
- MAYBLIN, Maya. "The untold sacrifice: the monotony and incompleteness of self-sacrifice in Northeast Brazil". *Ethnos*, 2013a, pp. 1-23.
- _____. "The Way Blood Flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 19 (1), 2013b, pp. 42-56.
- MEDRADO, Joana. *Terra de Vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880 – 1900*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.
- _____. *Do pastoreio à pecuária: a invenção da modernização rural nos sertões do Brasil Central*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2013.
- MELLO, Frederico P. de. *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste Brasileiro*. São Paulo: A Girafa, 2011.
- MENEGHELO, Laís. *Memória e vida: imagens da política e da família no sertão de Pernambuco*. Monografia de graduação, Departamento de Ciências Sociais-UFSCar, 2012.
- _____. "A rua, o mato e a foto: Antropologia e Imagem no Sertão Pernambucano". *R@U (Revista de Antropologia da UFSCar)*, v.7, n.1, pp. 119-129, 2015.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. *Dioniso Em Santa Catarina: Ensaio Sobre A 'Farra de Boi'*. FLORIANOPOLIS: UFSC, v. 1, 1993.
- MENEZES, Sônia S. M.; ALMEIDA, Maria Geralda de. "Vaquejada: a pega de boi na caatinga resiste no sertão sergipano". *Vivência*, n. 34, 2008, pp. 181-193.
- MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Artenova, (1ªed. 1937), 1970.
- NETO, Antônio; SOBRINHO, José Alves. *Pegas de um Sertanejo: vida e memórias de José Saturnino*. Recife: Editora dos Autores, 2015.
- ORTNER, Sherry. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, n. 1, 1984, pp. 126-166.
- PALMEIRA, Moacir. "Modernização, Estado e Questão Agrária". *Estudos Avançados*, vol. 3, n.7, 1989, pp. 87-108.
- PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1945].

PERISTIANY, J. G. *Honra e vergonha - valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988, [1965].

PITT-RIVERS, Julian A. *Um Pueblo de la Sierra: Grazalena*. Madrid: Alianza Editorial, 1989 [1954].

_____. “Taurolatrias: La Santa Verônica y el Toro de la Veja”. In: SOLIS, Pedro R. *Sacrificio y Tauromaquia em España e America*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1995.

REDFIELD, Robert. “The Social Organization of Tradition”. In: *Peasant Society: a Reader*. Boston: Little, Brown & Co, 1967, pp.25-44.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Prado. *Vida Sertaneja – Usos e costumes do sertão baiano*. Bahia, Gráfica d’A Luva, s.d.

RIVIÈRE, Peter. *The Forgotten Frontier: Ranchers of Northern Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

ROMERO, Silvio. *Folclore Brasileiro – Cantos populares do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro, editora Livraria José Olympio, 1984 [1883].

ROSA, João Guimarães. *Estas estórias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ROUCH, Jean. (1975). “The Camera and Man”. In: Hockings, Paul. *Principles of visual anthropology*. Berlin/New York: Ed. Walter de Gruyter, 2003.

SÁ, Guilherme J. S. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. 1. Ed. Rio de Janeiro: 7 Letras (Viveiros de Castro Editora Ltda.), v. 1, 2013.

SÁ, Marcos Antonio de; FERRAZ, Cristiano Luiz Feitosa. *As Cruzes do Cangaço. Os fatos e personagens de Floresta – PE*. Floresta: TDA Gráfica, 2016.

SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

_____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. *Mana*, Vol. 3 (1), 1997a, pp. 41-73.

_____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. *Mana*, Vol. 3 (2), 1997b, pp. 103-150.

SCHEPHER-HUGUES, N. “The Primacy of the Ethical: Proposition for a Militant Anthropology”. *Current Anthropology*. Vol 36, n.3, 1995, pp. 409-440.

SEGATA, Jean. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Tese de doutorado, UFSC, Florianópolis, 2012.

SINGER, Peter. *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*. New York: New York Review: Random House, 1975.

SOARES, Renan Monteiro. *Aspectos sociológicos da pecuária nordestina*. Recife, Imprensa Universitária – UFPE, 1968.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Walnut Creek, CA: Altamira Press - Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

_____. "Os Limites da Autoantropologia". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify: 2014 [1987].

_____. "Partes e Todos: refigurando relações". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify: 2014 [1992].

_____. "Relação: Acerca da Complexidade da Escala". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify: 2014 [1995].

_____. "O Efeito Etnográfico". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify: 2014 [1999].

SZTUTMAN, Renato. "Imagens perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch". *Cadernos de Campo (USP)*, São Paulo, v. 13, 2005.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2007 [1895].

TEIXEIRA, Jorge. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão dos Inhamuns (CE)*. Dissertação de mestrado. MN/UFRJ, Rio de Janeiro: 2014.

TEIXEIRA, Jorge; AYUBE, Dibe. "Cachorros que atacam criação: reflexões éticas sobre a mobilidade e a vida social dos animais em ambientes rurais". In: *30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa (PB), 2016.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Ed. Schwarcz Ltda., 1988 (1983).

TOLSTÓI, Liev. *Ressureição*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2013.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1969].

_____. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF, 2008 [1974].

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

VASQUES, Ariane. *As veredas do bode. Criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco*. (Dissertação de Mestrado). São Carlos: PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, 2016.

VELHO, Otávio G. *Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

VERNANT, Jean-Pierre. “A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado”. *Discurso*, n. 9, 1978, pp. 31-62.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

VIERTLER, Renate Brigitte. “A noção de pessoa entre os Bororo”. In: *Boletim no Museu Nacional*, 32:20-30, Rio de Janeiro, 1979.

VILLELA, Jorge Mattar. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. “Confiança, autonomia e dependência na política eleitoral no sertão de Pernambuco”. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje), 2012, p. 211-227.

_____. “Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco”. *Revista de História (USP)*, v. 00, p. 1-30, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

_____. “O Nativo Relativo”. In: *Mana*. Nº 8 (v.1), 2002b, pp. 113-148.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Ed. Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

_____. “A pessoa fractal”. *Ponto Urbe*, v. 5, 2011 [1991], pp. 1-12.

WOLF, Eric R. “Types of latin american peasantry: a preliminary discussion”. In: *American Anthropologist*, v. 57, 1955, pp. 452-471.

WOORTMANN, K. “Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral”. In: *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 87, 1990, pp. 11-73.

WILLERSLEV, Rane. *Soul hunters: hunting, animism and personhood among the siberian Yukaghirs*. Berkley, Los Angeles and London. University of California Press, 2007.

WILLERSLEV, R.; VIETBSKY, P.; ALEKSEYEV, A. "Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication". *Journal of Royal Anthropological Institute (N. S)*, 21, 2014, pp. 1-23.