

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AMALLE CATARINA RIBEIRO PEREIRA

VIDA DE GADO: vaqueiros entre a lida e a palavra em Serrita (PE)

BRASÍLIA, 2021.

AMALLE CATARINA RIBEIRO PEREIRA

VIDA DE GADO: vaqueiros entre a lida e a palavra em Serrita (PE)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientação: Prof. Dr. João Miguel  
Manzollilo Sautchuk

BRASÍLIA, 2021.

AMALLE CATARINA RIBEIRO PEREIRA

VIDA DE GADO: vaqueiros entre a lida e a palavra em Serrita (PE)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

---

Presidente: Prof. Dr. João Miguel Manzolillo Sautchuck  
Universidade de Brasília – UnB

---

Prof. Dr. Arlei Sander Damo  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS (Membro externo)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Natacha Simei Leal  
Universidade Federal do Vale do São Francisco – UNIVASF (Membro externo)

---

Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuck  
Universidade de Brasília – UnB (Membro interno)

Para meu mais novo amor,  
Miqueias.

## AGRADECIMENTOS

Aos vaqueiros, aboiadores, artesãos e familiares.

Em Serrita, agradeço a Antônio Coruja e Dorinha. Assis Vaqueiro e seu irmão Bastião Domingo. Pedrinho e Alice. Jerson Galvão, Guimarães, Samuel e Nêm. Carlos Cazuzza e Ana. Aos vaqueiros mirins Aleandro e Gabriel (in memorian). Carla e Felipe. A Seu Anjo. Seu Luís Ferreira e família, em especial sua neta, Fátima, seu namorado, Tales, e seu pai Manim. Aos irmãos Miúdo, Mizim, Antônio de Valdimiro, ao seu pai Valdimiro de Né, e à sua mãe, dona Lika (in memorian), conhecida como mulher disposta, por correr gado na juventude. Ao vaqueiro mirim Riquinho. A Seu Ronaldo. A Kiko, Pedro Artur e seus filhos, Toco e Chico, à esposa de Chico, Alana. A Juan e Tata, vaqueiros da fazenda Berrante e a Seu Milton, seu proprietário. Júlio Duqueira e seus filhos Adriano e Neném (locutor e juiz de pega de boi). Seu Zé Torto, seu Zé Clementino e a Manoel Rodrigues e seus filhos, Júnior e Quebinha. A Chico Pedra. A seu Antônio de Manoelzinho. A Joaquim Gomes e sua esposa, dona Neta, Chico Gênio e Antônio Guiné. A seu Chico Xavier. Garrincha e sua mãe dona Deusa. Zequinha Baixa Verde e sua família, em especial a seu filho, Cancão. A Senhor de Jó. A Luís Anjo e Júnior de Bao. Ao rezador e vaqueiro Enoque de Né. A Enoque e seu pai, Zequinha de Américo. Ao irmão de seu Zequinha, Seu Gilberto. A Sérgio Lopes e Cícera. A Ronaldo Macena. A Antônio Mendes (in memorian) e seus filhos, Jurandi e Zé Mendes. A Damião Oliveira e sua esposa. Daniel Lopes (in memorian). Zezinho Mariano. Ao radialista e aboiador Walter Cruz. Eufrásio. A Fábio Cruz. Ao artesão Luís Serafim. Aos rezadores Miguel de Ubaldo, a Antônio de Porfírio e Idílio. Aos amigos, Fátima Canejo e Daniel (irmão de padre João). E à tia de Fátima, Eletrícia, por ter compartilhado com sabedoria a história de Serrita e de sua família comigo. A seu Chieta. A seu Vange Bila. A Seu Nelson. A Seu Pedro Catinim e a sua irmã, Marina Catinim. A Claudio Benedito. A Zé Vaqueiro. A Valírio Luciano. Seu Leó e seu filho Caboco de Leó. A Ernilton pela incursão pela caatinga pra que entendesse a previsão de que o tempo da folha estava chegando, na leitura das plantas, nos cachos, *bages* (vagens) e flores. Ao cabo Joás e Zélia da TV vaqueira. A Zezé de Cirlei. Tiago Cânciao. Ao artesão Geraldinho. Ao Josa. Ao artesão Luís Serafim. A Tavares. À vaqueira Francinilda e seu esposo Aglailson. A seu Antônio de Zuca.

Às amigas Josiele, Sandra Lovor e Meirinha.

Ao padre Erasmo.

Ao aboiador Chico Justino e sua esposa, também poetisa, Fátima, por compartilhar as memórias de seu avô, vaqueiro, Vicente Ferreira, por todas as vezes em que me ajudou com contatos de

aboiadores, pelo ensinamento sobre as rezas de cura de bicheiras e pelo compartilhamento do conhecimento sobre o aboio. Aos seus filhos. Agradeço também a Cícero Mendes que faz dupla com Chico Justino.

Agradeço aos poetas que estiveram no 1.º encontro de aboiadores – Homenagem a Geraldo Régis, realizado no sítio Mulungu, em Salgueiro. Obrigada a Tião Régis, Raimundo de Nato (Serrita), Marcio Aboiador e Inácio Aboiador (ambos de Petrolina/PE), Ronaldo Aboiador (Campos Sales/CE), Clesinho Aboiador e Muderno Locutor (ambos de Ouricuri/PE).

Agradeço ainda ao poeta Diogo Aboiador (Lagoa Grande/PE), Galego Aboiador (Itabaiana/PB), Manoel de Ananias (Serrita/PE) e Jair Araújo (Jardim/CE). Aos aboiadores da Missa do Vaqueiro, Fernando (Petrolina/PE) e Ronaldo (Recife/PE).

Aos poetas que estiveram no 5.º Festival dos Vaqueiros e Concurso dos Aboiadores de Serrita, organizado por Walter Cruz, no qual tive a honra de compor a mesa julgadora. Audemir, Leo Souza, Pedro Brígida, Antônio Santana (todos de Granito/PE). Luciano Major, Naldinho, Danda Lavor, Reginaldo Silva, Carreirinha Só Vaqueiro (todos de Serrita/PE). Mayslã Aboiador (Salgueiro/PE). Magro aboiador (Bodocó/PE). Agradeço ainda ao aboiador Assis Bandinha e sua família.

Em Guarani, Terra Nova (PE), agradeço a Seu José Agra Pereira, conhecido como Zé Silvino, de 92 anos de idade. Aos aboiadores Francisco Muniz e seu pai Dedé de Zé Menino.

Em Bodocó, agradeço ao cantor Flávio Leandro e a Cícera.

Em Verdejante, agradeço a Jacó de Luís, promovente de pega de boi.

Em Juazeiro do Norte (CE), agradeço ao poeta Pedro Bandeira (in memorian).

No Cedro, agradeço a Iderlânio Cardoso, Flávio de Freitas, Janailson Catanim, Cícero Barros, conhecido também como vaqueiro Lala. Ao vaqueiro Jao e a Ronaldo Coelho. A Pedro de Dozinha e seu sobrinho Nego. Agradeço ainda a Seu Manoel e a Aparecida, pela acolhida e pela Coca-Cola após cada dia cansativo na manga da Ibacipe.

Em Salgueiro, agradeço ainda a Júnior de Bel e sua esposa, Cristina. A Chapéu de Couro. A Similton do haras pantanal. Ao artesão Irineu do Mestre. Ao boiadeiro Seu Beba.

Em Umães, a Seu Zé Joca e sua família.

No Piauí, agradeço a Antônio do Carmo (Caiçara do Zize), Sérgio Rações, Neto Melquíades, Ramiro, Juvenil (todos da fazenda São Fernando em José de Freitas), seu Bilu (em Esperantina),

seu Gino (na Bulena), seu Juba e João Braga (Felicidade). Raimundo Meireles e Ricardo, seu ajudante na lida e cuidado com o gado. Zé Olímpio e seus filhos: Anselmo, João Paulo, Juliana (que não é vaqueira, mas ajuda a desengasgar a vaca). Ao Luciano. Seu Nonato Fidalgo (in memorian), Antônio Luís (todos do assentamento Mocambo). Ao seu João Moraes (Pau d'arco) e ao seus filhos, Chico Moraes e João Moraes Filho. Aos netos de seu João Moraes: Edgar, Isaias e Elias. Ao vaqueiro Peba. Aos filhos do vaqueiro Chico Teófilo (in memorian), Francelino e Franklane (União).

Aos meus vizinhos em Serrita: Cilinha e Mendes, Dona Alzira, sempre disposta a ajudar quando a água chegava.

Amigas piauienses que me apresentaram vaqueiros ou que de alguma maneira se tornaram elo no primeiro contato com vaqueiros: Elenilza (Esperantina), Edna Moraes e sua mãe, dona Conceição (Pau d'Arco) e Ravena (Mocambo). A Francelina e sua família pela acolhida em União (PI).

Em especial, agradeço a Pequeno, em quem encontrei um irmão, pelas aventuras caatinga adentro. A seu primo, o vaqueiro mirim Nego, que alegrava as nossas tardes competindo com Pequeno para ver quem alcançava um tiú a cavalo. A Dona Jacinta, seu Francisco e dona Francisca, avó de Pequeno, de quem estou morrendo de saudades, sinto falta da comidinha bem feita, do bolo de leite e da sopa de jerimum. A seu João Cazuzo, dona Lúcia, Bruna e Flávia pela boa conversa e pelos queijos fritos e ovos de galinha capoeira quando eu voltava da luta com uma fome tremenda. A Seu Louro, dona Cilene, Magna, Franchesca, Tingó e Leozinho, Joyce, Netinho e Wesley, Eliane e João Paulo pelo queijo, pelo toicinho de porco, pelas brincadeiras na varanda, pelas boas noites de sono após o carinho de uma família e pela preciosa água cedida pra eu lavar minhas roupas. Seu Zé Cordeiro, dona Teresa, seus netos, sua nora, Helena, e seu filho João, pelos aboios entoados nos fins de tarde. Verimar e Cosminho pelos milhos cozidos e rede armada na varanda. A seu Chico e dona Margarida e a Delza pelo precioso São João com conversa boa em torna da fogueira. A Mariza e Nirvaldo pelo apoio emocional.

Ao poeta Joaquim da Matta, do Piauí, por me ajudar a compreender e analisar o aboio e a toada.

Aos colegas da turma de 2017 do mestrado e do doutorado em antropologia social da UnB.

Ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS. Jorge, Carol e Rosa, pela prontidão no atendimento. Aos coordenadores, Antonádia Borges e Carlos Sautchuk. A Branca, por compartilhar os conhecimentos sobre as plantas comigo e por ter feito algumas mudinhas pra eu trazer pra casa.

À professora Graciela Froehlich por ter dedicado tempo nas respostas aos meus e-mails, pelas dicas de leituras contidas em cada *feedback*, pela análise minuciosa do projeto que resultou nesta tese e pelo diálogo durante a banca de qualificação.

À professora Juliana Braz Dias, pela enxurrada de conhecimento nas aulas de parentesco e pelas contribuições dadas na banca de qualificação.

À professora Andrea Lobo e à professora Marcela Coelho, cujas aulas em 2017 me faziam ver a antropologia como mundos muito vastos que eu estava longe de conseguir percorrer.

Em especial, agradeço ao Prof. Dr. João Sautchuk, pelas aulas, orientações e leituras, mas principalmente por ver o que meu olhos não alcançavam e me alertar para outros caminhos possíveis. Obrigada pela paciência e serenidade!

A Luísa Sobral pela dedicação na leitura desse trabalho.

Ao IRIS, na pessoa do André, pelo diálogo sobre a fotografia.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por ter concedido bolsa de estudo.

Aos professores Dr. Arlei Sander Damo, Dr<sup>a</sup>. Natacha Simei Leal, Dr. Carlos Emanuel Sautchuck pelas valiosas sugestões dadas a esse trabalho durante a defesa.

Agradeço aos casais Júlio Cesar e Alana, Lara e Alan, pelo apoio, amizade e acolhida em Brasília.

A dona Maria Valdeni e seu Zezinho, agora avós, agradeço por terem me ensinado sobre o amor. Não apenas agradeço ao Luís, como também peço desculpas pela minha ausência. Agradeço por sua constância, meu irmão, e por todas as vezes em que parou suas atividades para opinar sobre as minhas fotografias. Agradeço também a Andréia e sua paciência comigo. Sua amizade me conforta. Ainda sobre a Andréia e a mãe, agradeço pelas leituras feitas de alguns capítulos (às vezes de alguns parágrafos) desta tese pra eu ter certeza de que estava indo tudo bem.

Não tenho palavras para agradecer ao Ricardo, meu apoio, por me completar.

E a Deus pelo sustento diário.

## RESUMO

A presente etnografia pretende compreender o processo relacional e prático de elaboração da pessoa do vaqueiro em sua *luta*. Luta é como vaqueiros chamam fazeres em que estão engajados com outros humanos e com animais, a *caatinga*, instrumentos de couro, lugares, tempos e palavras. Em torno da luta, ou seja, das práticas – que envolvem capacidades perceptivo-motoras desses sujeitos –, gravitam preceitos de virilidade que valoram vaqueiros, julgando *uns mais homens que os outros* a partir do que são capazes de fazer. Portanto, a análise da luta compreende o estudo de práticas e valores. O exercício etnográfico de aproximação e contraste se deu por meio da linguagem fotográfica; por meio de meu engajamento em seus fazeres, como aprendiz; e de uma apreciação das músicas e do aboio – manifestação poética de aboiadores que cantam a *vaqueirice*. A escrita dos capítulos é orientada por cada um desses caminhos analíticos e contextualizada conforme relações que vaqueiros estabelecem no âmbito de suas vivências, na luta, na pega de boi e na Missa do vaqueiro, em especial em Serrita (Pernambuco), onde morei durante o ano de 2019. Para além dos contextos etnografados que orientam a escrita, um discurso nacional (literário e televisivo, por exemplo) sobre a ideia de vaqueiro, sertanejo, sertão e Nordeste também é analisado para a compreensão do processo de construção da pessoa do vaqueiro.

PALAVRAS-CHAVE: *vaqueiro; luta; pessoa; caatinga.*

## ABSTRACT

This ethnography investigates the practical and relational person-building process of the *vaqueiro* in his *struggle [luta]*. Struggle is how *vaqueiros* name activities in which they engage with other humans, animals, the *caatinga*, leather instruments, places, times, and words. These practices involve the subjects' motor-perceptive capacities — surrounded by virility principles or restrictions that assess the *vaqueiros* based on their abilities, ranking them as more or less valuable. Therefore, the struggle analysis involves the study of practices and values. The ethnographic approach and contrast exercise had photographic language as a tool, while actively engaging in activities, as an apprentice, besides appreciating songs and the *aboio* — poetic manifestation made by the *aboiaadores* who sing the *vaqueirice*. Each analytical perspective conducted the writing of the sections in the context of relationships established by the *vaqueiros* within their experiences, the struggle, the *Pega de boi*, and the *Vaqueiro's Mass*, particularly in Serrita (Pernambuco), where I lived throughout the year of 2019. Besides the ethnography's guiding settings, we analyze a national discourse (literary and televisual, for instance) on the ideas of *vaqueiro*, *sertanejo*, *sertão*, and Northeast to understand the *vaqueiro* person-building process.

KEYWORDS: *vaqueiro*; *luta*; person; *caatinga*.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Os couros de seu João Cazuzza .....	31
Fotografia 2 – A arte de colocar a careta.....	35
Fotografia 3 – Correias da careta.....	35
Fotografia 4 – Ajuste da correia .....	35
Fotografia 5 – Ajuste da careta.....	36
Fotografia 6 – As correias. ....	36
Fotografia 7 – Ajuste das correias .....	36
Fotografia 8 – Cavalo de carnaúba. ....	39
Fotografia 9 – Brincadeiras. ....	40
Fotografia 10 – Cavalinho. ....	40
Fotografia 11 – Estrutura.....	41
Fotografia 12 – Porteira.....	41
Fotografia 13 – A infância.....	43
Fotografia 14 – O menino, o juazeiro e os ferros. ....	45
Fotografia 15 – Caderno de seu Louro sobre vaca Duqueza .....	83
Fotografia 16 – Controle da roça.....	83
Fotografia 17 – O úbere de Duquesa, o bezerro e seu Louro.....	87
Fotografia 18 – Vaqueiros vigiando a bebida.....	105
Fotografia 19 – Relação humano-animal. ....	116
Fotografia 20 – Luta na Manga. ....	123
Fotografia 21 – Amarrar a rês no mourão. ....	125
Fotografia 22 – Vaca e bezerro.....	126
Fotografia 23 – O jegue, a cangaia, a água e o homem.....	140
Fotografia 24 – Vaqueirama.....	149
Fotografia 25 – A solta .....	150
Fotografia 26 – Poeira. ....	151
Fotografia 27 – Correr no mato. ....	151
Fotografia 28 – Premiação.....	153
Fotografia 29 – Desfecho. ....	158
Fotografia 30 – Curral da solta e a rês estrovada. ....	159
Fotografia 31 – Crianças na solta. ....	160

Fotografia 32 – O público da solta. ....	160
Fotografia 33 – Pé de Porteira .....	164
Fotografia 34 – Vaqueiro, cavalo e gado.....	164
Fotografia 35 – Correr o gado. ....	165
Fotografia 36 – Técnica.....	165
Fotografia 37 – Tabuleteiro. ....	167
Fotografia 38 – Locutor.....	168
Fotografia 39 – Riscar e o redirecionamento da perseguição.....	174
Fotografia 40 – O risco da rês e os vaqueiros no chão. ....	174
Fotografia 41 – Sincronia. ....	175
Fotografia 42 – A tabuleta ao alcance das mãos. ....	175
Fotografia 43 – Comunicação corporal e instrumentos da luta.....	178
Fotografia 44 – Mulheres na pega de boi .....	179
Fotografia 45 – Momento antes da chamada.....	183
Fotografia 46 – Chamada. ....	183
Fotografia 47 – Inscrição.....	184
Fotografia 48 – Mapa de controle .....	185
Fotografia 49 – Ficha de inscrição e o locutor. ....	186
Fotografia 50 – Feridas e sangue como troféu .....	191
Fotografia 51 – Aboiadores .....	201
Fotografia 52 – Preparo para o Jacó. ....	229
Fotografia 53 – Assis Vaqueiro, o queijo e a rapadura e o ritual de comunhão.....	256
Fotografia 54 – Ofertório.....	258
Fotografia 55 – O Altar e os couros. ....	259
Fotografia 56 – Vaqueirinha poetisa .....	262
Fotografia 57 – Luta e infância.....	286
Fotografia 58 – Infância: Riquinho. ....	287
Fotografia 59 – Infância: Aleandro .....	287
Fotografia 60 – Juventude, Sangue e Masculinidade: Jerson. ....	288
Fotografia 61 – Velhice: Seu Gino.....	288
Fotografia 62 – Assis Vaqueiro.....	289
Fotografia 63 – Desleitando: seu Louro, Weslei, e Leo. ....	289
Fotografia 64 – Correr boi: Pequeno e Carlos Cazuza. ....	290

Fotografia 65 – Tempo e Espaço.....	290
Fotografia 66 – Premiação, troféu e dinheiro .....	291
Fotografia 67 – Estrovar: orgulho do vaqueiro. ....	291

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>1 Luta: vocação maior do mundo.</b> .....	23
1.1 Primeira carreira e primeiro couro: a infância e o início da luta .....	29
1.2 <i>Uns mais que os outros</i> .....	47
1.3 <i>Mandinga é falta de homem e de cavalo</i> .....	54
1.4 <i>Quem tiver pena da vida, não coloque cavalo em gado</i> .....	61
1.5 Mulheres .....	68
<b>2 Tempo e espaço.</b> .....	69
2.1 Espaços: curral, roça, manga, campo .....	71
2.1.1 Rezas.....	90
2.2 Luta na manga: o vaqueiro na caatinga .....	100
2.2.1 <i>Couro na cara não tinha mais: a noite, a caatinga e o vaqueiro.</i> .....	106
2.2.2 Traquejar e aboiar .....	111
2.2.3 A vaca descobrindo o bezerro: os sentidos.....	124
2.2.4 Boizim azul: rastejar .....	127
2.3 A seca e o <i>tempo da folha</i> .....	136
<b>3 Pega de boi: a competição, o corpo e a dádiva</b> .....	145
3.1 Solta .....	148
3.2 Pé de porteira .....	162
3.3 A lógica da reciprocidade, a configuração da pessoa e os sentidos da pega de boi .....	181
3.4 Premiação: quando o dom é a vida .....	190
3.5 O jogo do improviso: palavras, imagens e valores .....	199
<b>4 Missa do vaqueiro: “onde o forte aboia a sorte, no seu canto de lutar”</b> .....	208
4.1 Duas simbólicas e uma metáfora: a missa .....	215
4.2 “Bom vaqueiro nordestino morre sem deixar tostão” .....	220
4.3 “Na terra semente agoniza” .....	237
4.4 “Por um vaqueiro afamado” .....	246
4.5 “Perdoai o vaqueiro, meu senhor, que ele sempre nas contas lhe perdoou” .....	253
4.6 “Eu pensei nunca mais sofrer da seca” .....	270
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	281
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	292
<b>REFERÊNCIAS DAS MÚSICAS</b> .....	300
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	301

## INTRODUÇÃO

Os vaqueiros e a sua *luta* são o tema desta etnografia. Luta é como os vaqueiros chamam o processo de engajamento prático com não humanos (a caatinga, os animais, os trajes e outros objetos), num circuito comunicativo em que esses homens desenvolvem capacidades perceptivo-motoras, em torno das quais gravita um conjunto complexo de valores da virilidade. Por um lado, a *luta* se refere a *correr boi*, atividade que consiste em *dar carreira com a rês*, ou seja, correr atrás e, em seguida, resolver a luta contendo o animal perseguido, o que exige habilidade, tanto do cavalo quanto do vaqueiro, para se proteger de paus e espinhos. Correr boi é sempre uma ação crítica, uma prova, seja no cotidiano da lida com o gado, seja em competições. Por outro lado, a luta também diz respeito aos fazeres cotidianos, podendo ser dentro da caatinga ou não, como no curral. Tudo isso também recebe o nome de “vida de gado”. “Vida de gado” também intercala uma estrofe e outra do aboio – manifestação poética. Essa é uma expressão que remete à lida de vaqueiros. Mostrarei que é na luta, e somente aí, que se faz um vaqueiro.

O objetivo desta etnografia é compreender esse processo de elaboração da pessoa do vaqueiro, entendendo-o em seu aspecto prático – suas lutas em tempos e espaços, que são objeto de julgamentos sociais – em relação a um sistema de valores da virilidade. Para tanto, é preciso investigar práticas discursivas, como as de desafio poético e expressões musicais, bem como a prática corpórea de atos do vaqueiro engajado num circuito comunicativo dialógico. Tais atos se caracterizam por serem simultâneos (no sentido de que são sincronizados com os comportamentos e intenções de animais) e cinéticos (no sentido de corpos que se movimentam). Assim, as práticas discursivas e corporais serão analisadas considerando como elas colocam os vaqueiros em relação a outros humanos (aboiaadores, religiosos, políticos, fotógrafos, mulheres e crianças, por exemplo) e a não humanos.

Para a compreensão desse processo de constituição da pessoa do vaqueiro, tornei-me aprendiz de suas atividades. O que possibilitou um exercício pendular de aproximação e contraste. Por meio desse exercício, desenvolvi algum senso do que faz esse homem, quais os valores atribuídos às suas práticas, aos tempos e aos lugares onde são realizadas as lutas e quais as relações estabelecidas, como a interação com as mulheres e com os animais. Havia particularidades nesse envolvimento. Uma delas refere-se aos valores da masculinidade, pois, ao frequentar os currais e desleitar as vacas, era vista por alguns como uma mulher querendo fazer coisas que eram próprias de homens, enquanto as demais mulheres estavam no espaço doméstico. Outra particularidade refere-se às inabilidades, como a de enfrentar a caatinga

montada em um cavalo durante uma luta. Tais inabilidades desembocaram em erros que se tornaram objetos de reflexão desta tese, por serem encarados como propícios a ensinarem (através da associação, oposição e comparação) sobre o aprendizado dos fazeres dos vaqueiros e sobre o exercício antropológico de descentralização do olhar, ao aproximar-se e distanciar-se.

A reflexão sobre essas particularidades e inabilidades me levaram ao investimento na fotografia. Com a linguagem fotográfica, passei a ter uma atenção perceptiva voltada para a compreensão das técnicas corpóreas desses sujeitos no circuito comunicativo vaqueiro-cavalo-gado, pois, por meio da câmera fotográfica, a minha visão e percepção se articularam aos aspectos da interação que envolve o corpo do vaqueiro em movimento. Além disso, por causa desse instrumento, o diálogo com os interlocutores mudou. Eu e esta pesquisa fomos integrados aos rituais dos vaqueiros, inclusive aos sagrados, o que levou a uma reflexão sobre a construção da imagem que cada homem faz de si e sobre o jogo de posições e oposições que participa ao relacionar-se com outros humanos (inclusive fotógrafos) e com narrativas (como a religiosa e literária).

O lócus da etnografia é o município de Serrita (PE), onde morei de março a dezembro de 2019. Antes de me instalar ali, passei por experiências que se relacionam com a atividade da *vaqueirama*, até decidir realizar pesquisa naquele local. Em 2018, em busca de inspiração para escrever o projeto de pesquisa frequentei missas de vaqueiro, vaquejadas e pegas de boi, nos municípios de União, José de Freitas e Esperantina (PI). Nesses municípios, conheci vaqueiros de vaquejada e de pega de boi, rezadores e aboiadores. Percebi um universo de práticas, valores e pessoas a ser etnografado, pois, a cada conversa, festividade e competição, conhecia mais sobre maneiras de existência humana que se relacionam com o engajamento prático e técnico, em interações estabelecidas com animais (em especial, cavalo, rês e cachorro), que abrangiam outras modalidades de pega de boi, apostas, cavalgadas e variadas manifestações, inclusive poéticas, que se relacionavam aos fazeres de vaqueiros.

Morando em Serrita, estive ainda em outros municípios de Pernambuco, como Cedro, Verdejante, Salgueiro, Terra Nova e Guarani, acompanhando missas, cavalgadas, apostas e outras modalidades de competição (ver mapa 1). Conheci vaqueiros do Maranhão e do Ceará que frequentam apostas de *correr boi* em outros estados. Por isso, é possível afirmar que o lócus da pesquisa é Serrita (PE), mas pude constatar que há vaqueiros em todo o Nordeste. Por essa razão, em especial dos encontros que a pesquisa proporcionou, a presente tese etnografa lugares, pessoas e tempos por uma perspectiva dialógica, no sentido bakhtiniano, ou seja, esta pesquisa foi construída em interação, por isso pode ser entendida como um ato responsivo, uma vez que

traz em seu corpo falas, fotografias, poesias e vivências que ora aconteceram em Serrita, ora em outras partes do Nordeste.

Mapa 1



Diz-se que, em Serrita, todo homem já passou pela prova de correr boi, ou seja, já montou em cavalo, enfrentou a caatinga espinhenta e correu em busca de uma rês, ainda que não tenha feito dessa prática seu ganho de vida. Inclusive, há aqueles que possuem outras ocupações, que não a vaqueirice, mas que no fim de semana correm boi nas competições. Conta-se, também, que *qualquer homem resolve qualquer lutinha de gado*. Ou seja, mesmo que tenha outra profissão, como aqueles que trabalham no garimpo, na construção civil ou no comércio, esses homens já tiveram que lidar ou lidam com esse animal.

Em Serrita, os vaqueiros, não são definidos a partir da relação com um patrão, pois há aqueles que *lutam com o que é seu* e aqueles que *lutam com o que é dos outros*. Os primeiros têm seu próprio rebanho, os segundos resolvem lutas de outros, que na maioria das vezes não se autodenominam patrão. Nesse sentido, o vaqueiro é vaqueiro por causa da relação que estabelece com a caatinga, com a rês, com o seu cavalo e das habilidades e técnicas desenvolvidas na luta. Mesmo aqueles com grandes posses, como terras e gado, que têm mais de um vaqueiro prestando serviço em sua propriedade, se consideram vaqueiros, fazem

demonstração de suas habilidades e técnicas, e possuem fama de serem bons vaqueiros.<sup>1</sup> Por isso, como também pelas suas festividades (pegas de boi, apostas e vaquejadas), manifestações culturais (como cavalgadas que antecedem rituais fúnebres, competições e festas promovidas por candidatos políticos) e missas do vaqueiro (a principal delas realizada em homenagem a Raimundo Jacó, primo de Luiz Gonzaga), Serrita é conhecida como “A Capital do Vaqueiro”.

Além de tornar-me aprendiz e de ter acesso a uma linguagem corpórea por meio da linguagem fotográfica, outra maneira de entender o processo de constituição da pessoa foi estabelecer um diálogo com conhecimentos e narrativas produzidas sobre o sertão, o sertanejo, o Nordeste e o vaqueiro. Dentre esses, o literário (REGO, 1937; RAMOS, 1969; QUEIROZ, 1937; ALENCAR, 1960), o pensamento social brasileiro (FREYRE, 2003; CUNHA, 1902) e os estudos de folclore (CÂMARA CASCUDO, 1993). No decorrer da tese, reflito sobre como ideias, imagens e noções (a exemplo, a da pessoa do vaqueiro) foram construídas por esses discursos, e como elas passam por negociações, no plano da prática e vivência, nos sentidos que assumem, em especial na elaboração da narrativa que fundamenta a Missa do Vaqueiro.

As citações em epígrafes apresentam as temáticas dos tópicos que antecedem. Às vezes, porém, por uma perspectiva oposta ao debate levantado em cada capítulo, pois tratam sobre o vaqueiro, sua luta e rituais, a maioria das vezes por uma ótica literária, ora apresentando esse homem como um forte, ora como representação do pobre e atrasado. Ao optar pelas epígrafes, visto apresentar como se construiu, ao longo de uma história do Brasil, um dos sentidos (e não o único) que vaqueiro e sua prática assumem.

Outro caminho percorrido para entender o processo relacional de elaboração da pessoa do vaqueiro foi o da escuta e análise do *aboio*. O aboio é prática discursiva concreta que cria e recria relações entre humanos, em especial entre vaqueiros e poetas aboiadores, que *dá o valor de homens* poetizando a sua luta, assim como está no centro da relação humano-animal, consagrando vaqueiro bom, que, aboiando (*falando com a rês*), resolve uma luta tirando da caatinga, não apenas uma única cabeça de gado, mas um rebanho inteiro. Essa propriedade do aboio, de colocar vaqueiros e poetas em relação uns com os outros, em relação a outros humanos, como o público da pega de boi, e em interação com não humanos, ensina sobre o aboio e sobre sua propriedade de criar sistema de práticas e de valores nos quais vaqueiros são

---

<sup>1</sup> Há algum tempo, esse quadro era outro, pois havia homens com mais posses, para quem os vaqueiros prestavam serviços, os patrões. No entanto, muitos desses homens tiveram que levar seu rebanho para outras regiões, como Goiás, em virtude da seca que se estendeu do período de 2011 a 2013. E, apesar de ainda criarem algumas reses no município, com a maioria do gado sendo criado em outros estados, as relações que mantêm hoje, em Serrita, são políticas, que se confundem com o apadrinhamento. Portanto, a relação patrão-vaqueiro é pouco observada.

construídos. E nos coloca ainda diante de sensibilidades outras, como a sonora, que acrescentam na compreensão da luta.

Além do mais, a poesia,<sup>2</sup> como um roteiro, direciona a organização e a escrita do presente trabalho.

Eu venho dêrne menino,  
Dêrne munto pequenino,  
Cumprindo o belo destino  
Que me deu Nosso Senhor.  
Eu nasci pra sê vaquêro,  
Sou o mais feliz brasilêro,  
Eu não invejo dinhêro,  
Nem diploma de dotô.

Da minha vida eu me orgúio,  
Levo a Jurema no embrúio  
Gosto de ver o barúio  
De barbatão a corrê,  
Pedra nos casco rolando,  
Gaios de pau estralando,  
E o vaquêro atrás gritando,  
Sem o perigo temê.

Tenho na vida um tesôro  
Que vale mais de que ôro:  
O meu liforme de côro,  
Pernêra, chapêu, gibão.  
Sou vaquêro destemido,  
Dos fazendêro querido,  
O meu grito é conhecido  
Nos campo do meu sertão.

Se o bicho brabo se acoa,  
Não corro nem fico à tóa:  
Comigo ninguém caçoa,  
Não corro sem vê de quê.  
É mêrmo por desaforo  
Que eu dou de chapêu de côro  
Na testa de quarqué tôro  
Que não qué me obedecê.

Vivo do currá pro mato,  
Sou correto e munto izato,  
Por farta de zelo e trato  
Nunca um bezerro morreu.  
Se arguém me vê trabaiando,  
A bezerrama curando,

---

<sup>2</sup> Por todo o Nordeste, há cordéis contando a saga de vaqueiros em suas lutas. Em Serrita, porém, não é comum ver pessoas se relacionarem com os folhetins, nem mesmo em dias de feira, por isso não priorizo nesta etnografia a sua análise. O aboio, por outro lado, é cantado em pega de boi, na lida, no rádio. Ouvido, até mesmo, dentro do curral, nas atividades matutinas de desleitar as vacas.

Dá pra ficá maginando  
Que o dono do gado é eu

O dote de sê vaquêro,  
Resorvido marruêro,  
Querido dos fazendêro  
Do sertão do Ceará.  
Não perciso maió gozo,  
Sou sertanejo ditoso,  
O meu aboio sodoso  
Faz quem tem amô chorá.  
(PATATIVA DO ASSARÉ, 2009, p. 135)

Cada um dos assuntos cantados em aboios e toadas e nas estrofes da poesia de Patativa do Assaré, são temáticas presentes nos capítulos desta dissertação, como: a infância e o tornar-se vaqueiro, correr boi e a relação dessa atividade com os valores da masculinidade, as indumentárias e instrumentos de couro, o aboio e o aboiador, a relação do vaqueiro com outros homens, como políticos e religiosos, e o trato e manejo com o gado.

Essas temáticas estão nos capítulos especificados a seguir.

O primeiro capítulo é organizado com uma sequência narrativa que tem início na análise da escolha que é feita ainda quando menino pela profissão, que em tão pouca idade, pela primeira vez corre boi e, como recompensa e reconhecimento de que agora é um homem, ganha o *primeiro couro* – indumentária feita de couro que protege o corpo do vaqueiro da caatinga. Finaliza analisando a última participação de um vaqueiro na competição da pega de boi, por ter a morte triunfado na aposta com a vida, que, no entanto, paradoxalmente, consagra o vaqueiro como um herói por ter morrido na luta. A morte, como apoteose, explicita a circularidade de um sistema de ações e ideias, no qual as insígnias da masculinidade são meios de classificar e enquadrar socialmente as práticas (discursivas e corpóreas) e os homens.

O conceito de *habitus* (BOURDIEU, 2009) ilumina o caminho percorrido para cumprir em parte o objetivo deste primeiro capítulo, pois, por meio dele, é possível entender desde a infância o conjunto de disposições de pensamentos, percepção e ação que molda e é moldado por vaqueiros, sem que esses homens pensem muito sobre o que fazem, sendo que, no percurso etnográfico, foi o humano engajado em suas práticas que encontramos. Dialeticamente, também é proposta do capítulo analisar como a prática de vaqueiros é orientada por valores de virilidade, quando esses homens fazem de suas lutas objeto de reflexão, inclusive ressignificando e negociando com os preceitos e práticas masculinas. Tal movimento reflexivo leva a problematizar a linha tênue entre o prescritivo e o desejável, o princípio e a prática (TURNER, 2005, p. 56, 61). Ademais, permeia todo o capítulo a compreensão de gêneros discursivos

(BAKHTIN, 2003), dentre eles o aboio (toadas e versos improvisados), que jogam com o valor do vaqueiro, dos animais, das indumentárias de couro, da poesia e de sua luta. Desse modo, toda análise direciona para possíveis maneiras de compreender a luta dos vaqueiros em relação aos preceitos da virilidade e como esses homens são configurados no nexo das relações, com humanos e não humanos, que se dá no engajamento prático, desde a infância, em fazeres.

No segundo capítulo, a partir da articulação tempo-espaço-atividade, analiso os valores atribuídos ao tempo da folha (estação chuvosa, também chamada de inverno, porém não coincidente com o período que recebe o mesmo nome demarcado pelos meteorologistas), ao tempo seco e à época intermediária entre um e outro, ao curral, à *roça*, à *manga* e ao *campo*, a partir das habilidades desenvolvidas nessas sazonalidades e espacialidades. Tais habilidades, como *aboiar*, *correr boi*, *traquejar*, *descobrir*, *estrumar*, *rastejar*, situam vaqueiros num contínuo que valoriza um como mais homem que o outro. No mesmo contínuo, também são julgados aqueles que resolvem suas lutas recorrendo às rezas e aos rezadores. As opiniões e julgamentos que fazem a respeito de um homem que resolve a luta de outro por meio de palavras não ditas são divididos. Analiso, então, as palavras secretas das rezas por uma perspectiva semântica para compreender que relações elas movimentam, e como, num aspecto pragmático, estão no entremeio das técnicas e habilidades, sendo constitutivas da luta. Outra relação a partir da qual a pessoa do vaqueiro é elaborada é a de gênero, também explanada neste capítulo. As mulheres pouco participam das atividades em lugares e tempos masculinos. Abordo as particularidades de minha inserção etnográfica como mulher, ao tornar-me aprendiz das práticas dos vaqueiros e reflito sobre como essas particularidades, a exemplo da minha inabilidade com animais ou as negociações com os limites classificatórios, contribuíram para o movimento de aproximação e contraste, apropriado para a compreensão de valores da virilidade e modos de vida desses sujeitos.

Portanto, o segundo capítulo objetiva compreender o sistema de práticas e de valores da masculinidade, que julga homens e suas lutas a partir do entendimento das relações entre um humano e outro (inclusive as de gênero), e das relações humano-animal-ambiente-palavra, pela perspectiva de uma análise do tempo e do espaço – no sentido social, e não apenas ecológico, como priorizou Evans-Pritchard em etnografia sobre os Nuer (2005) –, a fim de entender como a noção de pessoa é elaborada no nexo dessas interações, que se dão no contexto semiótico da luta.

No terceiro capítulo, analiso a apresentação que o vaqueiro faz de si e como se configura a sua pessoa a partir da honra e fama inerentes à competição – a pega de boi – que ritualiza a luta do vaqueiro. Paralelo a isso busco percorrer alguns dos vários sentidos assumidos por essa

festividade, privilegiando a linguagem poética e fotográfica, a fim de compreender engajamento e linguagem corporal. Considero que a estética (DAMO, 2001; 2006; 2007; LEIRIS, 2001) masculina da pega de boi é polissêmica. Em parte, tal estética refere-se à apreciação pelo desafio dentro e fora da competição. Fora da competição abordo a rede de reciprocidade que se efetiva na culminância da festividade quando o corpo do vaqueiro, sua integridade física e moral, torna-se símbolo e dom (CAILLÉ, 2002; MAUSS, 2003b). Por outro lado, dentro da competição verso sobre uma estética de modelos de práticas e valores internalizados referentes ao ato corporal e discursivo, que ocorre em uma cadeia de sincronia comunicativa do vaqueiro, seu cavalo e a rês, num desafio caracterizado por tensão agonística.

Assim, entendo que a estética da pega de boi em parte é relativa à competição, aos riscos assumidos e à tensão do desafio, mas também diz respeito às expressões das emoções de quem compete, de quem assiste, de quem dança, de quem, de alguma maneira, experiencia a festa. Portanto, compreendo que um estudo da pega de boi considerando sua plurissignificação abrange um estudo das emoções, mais especificamente do lamento em meio à festa. Pois a estética masculina não é expressa apenas no movimento dos corpos, mas no aboio, lugar privilegiado para a compreensão do luto e lamento. Não é na casa, nem no curral, na roça, manga ou campo que homens lamentam. Eles criam, paradoxalmente, na festa, um momento e espaço para expressão do sentimento de masculinidade e ressignificam o canto de suas lutas (o aboio) para expressarem a emoção da perda, advinda da morte de um vaqueiro. A morte, nesse caso, pode ter sido em razão da lida ou por vários outros motivos. Mas, se a causa tiver sido em virtude dos riscos que corre um vaqueiro, a comoção invade o ambiente festivo na voz do poeta que canta o heroísmo daquele que morreu. Em contrapartida, a apreciação estética da pega de boi também reside no jogo com os valores de virilidade, em que aboiadores brincam com a honra e masculinidade um do outro, no limite entre o que é real e o que imaginário. Outros sentidos assumidos por esse evento são apresentados nas várias vozes que compõem o público, através de uma análise do gosto e polifonia oriundos da plateia.

No quarto capítulo, analiso a Missa do Vaqueiro realizada anualmente em Serrita (PE) e os sentidos atribuídos à luta nessa manifestação, em suas expressões poético-musicais, nos discursos clericais, assim como nos comportamentos e fluxo de fieis e vaqueiros (CARVALHO, 2013). Desvendo os paradoxos (DENT, 2009) que tornam o ritual da Missa do Vaqueiro plurissignificativo: local e nacional, festa, resgate e morte, sagrado e profano, que se dão em virtude do encontro de simbólicas: a religiosidade católica e o sistema de valores e práticas da luta dos vaqueiros. Esse jogo de oposições tem parte com um jogo de sentidos sobre a Missa, a luta, o sertão, e com um jogo de imagens, do qual participam vaqueiros, sertanejos,

políticos, religiosos, fotógrafos, turistas e cinegrafistas. Num sentido mais específico, abordo o processo de identificação da vaqueirama com Raimundo Jacó, cujo assassinato foi motivado pela inveja que despertou em outro vaqueiro por ter pegado uma novilha, assim, a Missa é dedicada à sua alma. A identificação se dá, também, com Jesus no Calvário, e a relação pouco hierárquica que homens estabelecem com divindades, por com elas compartilharem martírio. Numa visão mais ampla, percebo como a Missa se apropria de um discurso nacional sobre o vaqueiro, pautando-se em conhecimentos produzidos pela literatura, teledramaturgia, cinema e historiografia, construindo uma narrativa de que esse homem é forte em virtude da sua relação com a seca, a caatinga e os animais, porém, paradoxalmente, pela mesma razão, necessita de políticas voltadas para ele. Por outro lado, observo e analiso o vaqueiro encourado e como esse faz uma apresentação de si durante toda a Missa, não sendo passivo nessa simbólica, mas movimentando-se no espaço, faz parte do ritual, criando significados, nos ensinando sobre como é construído por suas práticas, por seus valores, e jogo com símbolos e imagens.

A Missa constrói um discurso que parece apaziguar crise, como a da falta de água ou a motivada pela inveja que resultou no assassinato de Raimundo Jacó, concedendo o perdão, mas, ao fim, não repara, parecendo mesmo uma narrativa sem desfecho ou com desfecho desfavorável aos seus protagonistas (o vaqueiro e o sertanejo), pois a vida depois da Missa segue o mesmo fluxo. O problema da seca não é resolvido, apesar de ser muito tematizado no ritual, e no ano seguinte, na Missa, o discurso é reelaborado com os mesmos problemas como objeto da lógica da miserabilidade que dá coerência à narrativa (re)construída no ritual.

Cada capítulo é resultado de um esforço analítico que visa não dissociar a prática, a habilidade e a técnica do simbólico, do significado e do ritual. O aboio, assunto transversal a todos eles, opera nesse sentido, por ser manifestação concreta da linguagem que tece relações sociais (como as de aliança e inimizade) e forma de expressão de preceitos da masculinidade que julgam o homem e a sua luta. Tal caráter relacional da análise é priorizado ao longo de toda a tese. A construção da pessoa, tema da investigação, é compreendida por meio do entendimento da interação do vaqueiro com tempos, lugares, rezas, aboios, cultura material, animais e outros humanos. Todos esses elementos, e como eles se relacionam, são englobados e valorados por um sistema de preceitos da masculinidade que julga práticas, técnicas e capacidade perceptivo-motora do sujeito que resolve a luta.

## 1 Luta: vocação maior do mundo.

Quando o cabra começa na luta do gado, o cabra passa o dia todinho com sede no mato, às vezes leva a rapadurinha, um queijinho, às vezes quando dá vontade o cabra come, porque não tem água nos matos, aí o cabra come um pedaço de rapadura, faz um cigarro de fumo, por cima, fuma, passa o dia sem beber água, sem nada. Quando vem comer em casa, é sete horas da noite, oito, nove, dez horas, onze horas, uma hora da manhã. O vaqueiro sai de casa até três horas da manhã. E roda até uma hora da manhã, lutando com uma rês. Se for dois vaqueiros (...) Um pega na amarra do chocalho, se tiver chocalho pega na marra, outro, se não tiver chocalho, pega na ponta (...). Nós apartamos um marrão de touro valente, gado valente mesmo, nós bota o cavalo nele aí. Até quando nós bota abaixo, quando nós não bota abaixo, touro vira lá e parte pra riba de nós e nós parte daqui pra lá até quando bota a corda e fica essa briga de doido, vai um pra lá, vai outro pra cá, o outro vem, vem outro vaqueiro de lá pra cá, bate o cavalo nele lá. (...) Corre pra frente, quando corre pra frente, o cabra bate o cavalo nele de novo lá, quando ele vira lá, o cabra já tem botado a corda, tem que fazer ligeireza. Touro é, é o negócio que tem que ser mais ligeiro. (...) A luta dum vaqueiro é uma arroba de gado, 200, 300 contos. Nós somos da luta, mesmo pequenininho [referindo-se à quantia que recebem para resolver a luta], mas nós gosta da luta, porque a luta é animada, vai 10, 12 vaqueiros, só vaqueirinho novo aqui eu tenho uns 10, *açoitado*<sup>3</sup> por mim. Se eu chegar a morrer hoje, amanhã eles podem dizer, eu fui *açoitado* por Assis Vaqueiro, foi quem me ensinou a pegar o gado. (Francisco de Assis Domingo, aos 66 anos, 20 de março de 2019, Serrita).<sup>4</sup>

Com frequência, em dias de semana, é possível ver seu Assis, com seu chapéu de couro, sentado em frente à sua casa, num canteiro que recebe o seu nome: Praça Assis Vaqueiro. Nos bancos, ao redor deste homem, havia sempre outras pessoas, de todas as idades, mas chamava a minha atenção a quantidade de jovens que se juntava a seu Assis. As conversas eram sobre o gado, uma luta que precisava ser resolvida, a mobilização dos vaqueiros para irem a um evento fora da cidade, a aquisição de um cachorro, a troca de cavalos e as lutas feitas. Vez por outra, também aparecia proprietário em busca de acordos com algum vaqueiro que fosse desleitar suas vacas ou de vaqueiros para descobrir e *correr boi* no mato, ou seja, de um vaqueiro para resolver suas lutas.

<sup>3</sup> Durante todo este trabalho, destaco as expressões vernáculas (inclusive frases) em itálico. E faço uso de aspas quando cito falas de pessoas. O termo *açoitado* é o mesmo que passar por um preparo, ser ensinado. A expressão também é usada quando se refere ao cavalo. O cavalo pode ser, na linguagem do vaqueiro, amansado, por ser brabo, o que envolve técnicas e habilidades por parte de quem amansa, bem como coragem; em seguida pode ser *açoitado*, que é o mesmo que preparado para uma atividade, como por exemplo, correr dentro da caatinga para pegar a rês, o que exige do animal habilidade, além de força e condicionamento físico.

<sup>4</sup> Em Serrita, seu Assis é a referência quando se expõe a proposta da pesquisa que pretende compreender o sistema de valores da masculinidade dos vaqueiros e a construção da pessoa. Nacionalmente, ele também é reconhecido, tendo sido tatuado no braço de um homem que mora em Joinville, Santa Catarina, conforme é possível assistir ao vídeo no link: <https://www.facebook.com/Missadovaqueiroserrita/videos/162687395169685/>

Os vaqueiros chamam de luta a lida com os animais. Seu Assis Vaqueiro narra a luta considerando técnicas e habilidades: “pega na amarra do chocalho”,<sup>5</sup> “pega na ponta”,<sup>6</sup> “bate o cavalo nele”,<sup>7</sup> “o cabra já tem botado a corda, tem que fazer ligeireza”,<sup>8</sup> mas também considera o trabalho pouco reconhecido no sentido financeiro, pois, os 200 reais de que faz menção, pagos ao vaqueiro quando consegue pegar um *marrão* de touro,<sup>9</sup> são divididos com os outros que ajudaram a resolver a luta. Em virtude disso, adjetiva o valor da remuneração de “pequeninho”.<sup>10</sup> Seu Assis, logo no início de sua fala, apresenta outras dificuldades da luta: a falta de água para beber, o pernoitar para conseguir resolver a luta, a alimentação desregrada do vaqueiro. Mas, com todas as dificuldades, a luta é boa, é *animada*, nela há prazer, tanto, que há crianças ouvindo suas narrativas na praça, bem como engajadas na sua luta dentro da caatinga, tornando-se vaqueiros.

A luta não é necessariamente *correr boi*, pode ser apenas curar uma bicheira<sup>11</sup> ou providenciar alimento para os animais. Mas o que consagra mesmo o vaqueiro é a *carreira com a rês*. Luta, nesse sentido, é técnica e habilidade. É ser disposto para expor-se à caatinga, aos espinhos, ao ambiente (à noite, por exemplo). É um jogo onde, ora a rês está do outro lado como oponente, ora ela é aliada; é ter ao seu lado um cachorro e estar montado em um bom cavalo. Em outras palavras, a luta é um processo de envolvimento prático com o ambiente e com os animais. Para compreendê-la, é necessário analisar o julgamento que se faz acerca do sucesso ou insucesso do vaqueiro ao resolvê-la e as práticas discursivas referentes a valores da virilidade, que sugerem maneiras de se portar no mundo, de fazer, de engajar-se e relacionar-se com outros humanos e com os não humanos. Essas maneiras de existir e habitar se manifestam

<sup>5</sup> Semelhante a um cinto que é passado no pescoço da rês com um chocalho, que produz um som por meio do qual o vaqueiro localiza o animal.

<sup>6</sup> Ponta é o mesmo que chifre.

<sup>7</sup> Maneira de diminuir a velocidade que a rês corre. O cavalo treinado projeta o seu corpo contra a rês.

<sup>8</sup> Colocar a corda é passar o laço nos chifres ou no pescoço da rês para, em seguida, amarrar a ponta da corda em algum tronco de árvore.

<sup>9</sup> Marrão é uma referência à fase da vida do animal, que não é bezerro e nem adulto, é jovem. A expressão pode ser encontrada no diminutivo e pode ser usada para descrever humanos que estão na faixa etária transitória entre infância e adolescência.

<sup>10</sup> Os vaqueiros recebem por cabeça de gado tirada da caatinga (*empeleita*). Portanto, se o vaqueiro procurou o dia inteiro e não encontrou a rês procurada, não ganhará nada. O valor que o vaqueiro receberá por *empeleita* varia. As condições para isso são as arrobas, o sexo e a faixa etária do animal. Sendo um touro, o vaqueiro pode cobrar até 250 reais, ainda mais quando outros já foram e tentaram pegar o animal, sem obter sucesso. Sendo um garrote cobra-se entre 80 e 100 reais. Os vaqueiros recebem também por diária. Em Serrita, a diária para tirar o boi da caatinga e entregar no curral é aproximadamente 60 reais. Há vaqueiros afamados, como Assis Vaqueiro, que fazem tratos com proprietários de outros estados, como Ceará, onde geralmente negocia-se uma diária de 80 reais. O vaqueiro receberá por dia trabalhado, tendo conseguido atingir o objetivo de pegar a rês ou não, ao contrário da *empeleita*.

<sup>11</sup> Bicheira é a referência mais comum ao parasitismo de larvas de moscas de miíases (*Cochliomyia hominivorax*). Cf. <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/227326/o-controle-da-mosca-das-miíases-ou-bicheiras-cochliomyia-hominivorax> (consultado em 10/06/2020).

em preceitos e narrativas, assim como em jogos verbais de desafio entre vaqueiros e entre poetas.

Portanto, o que vaqueiros fazem, desde o cuidado mais simples com um animal, como alimentá-lo, até correr boi – quando esse homem adentra a caatinga para buscar a rês, alcançá-la, vencê-la e levá-la ao curral – é considerado uma luta. Por isso, no amanhecer, eles comentam: “vou já resolver a minha luta”. No fim da feira, na segunda, eles dizem: “vou pra casa, tenho que resolver a minha luta”. Esse idioma não é necessariamente masculino. Mulheres também têm as suas lutas. Porém, a natureza das lutas femininas<sup>12</sup> se distingue daquilo que é a luta dos homens. Essa última é do que este capítulo trata.

Fui a campo movida pela seguinte pergunta: O que vaqueiros fazem? A resposta a que cheguei: lutam. O problema foi então ressignificado: como um conjunto de disposições e percepções intrínseco ao engajamento prático (corpóreo e discursivo) do vaqueiro, relacionado aos valores da hombridade, configura a luta? E como a luta e o envolvimento prático do vaqueiro nela – em especial, sua corporeidade e subjetividade – relacionados a um sistema de valores que julga humanos, não humanos, habilidades, técnicas e *disposição* para resolvê-la,<sup>13</sup> participam de um processo de elaboração da pessoa do vaqueiro?

A ideia de sistema contribui para a análise das relações vivenciadas pelos vaqueiros, como as duais: homem e mulher, casa e domínio não doméstico, honra e vergonha. Essa noção engloba tudo que é valorado por preceitos da virilidade: os humanos, os não humanos, as habilidades e as técnicas. Portanto, o entendimento do modo de sistematização dos valores da virilidade não se desvincula da compreensão de suas práticas, precisamente, da sua luta. Os próprios vaqueiros, em seus termos, consideram *uns mais que os outros*, ou seja, por meio de um complexo conjunto de preceitos da masculinidade, que se relacionam (por dualidades e, principalmente, num aspecto de gradação), esses homens valoram suas lutas, seus animais e a si mesmos, assim como julgam espaço e tempo (assunto do próximo capítulo). Além do mais, negociam com esse sistema, ressignificando-o.

É importante captar como questões semelhantes foram tratadas na bibliografia antropológica sobre a relação entre homens e bois no Brasil. Numa pesquisa, sobre a pecuária

<sup>12</sup> No último tópico deste capítulo e no capítulo seguinte, explico do que se trata a luta das mulheres.

<sup>13</sup> Disposto é o oposto de preguiçoso, é o vaqueiro que *está pronto*, não adia uma luta, corre o boi dentro da caatinga, mesmo no escuro da noite. É comum ouvir parentes, como o avô ou o pai, julgando o comportamento das crianças, considerando que os netos ou filhos são dispostos, ao avaliar os meninos brincando. Na feira, depois que minha fama – de que estava todos os dias no curral, às 4 horas da manhã, desleitando as vacas – se espalhou, começaram a dizer que eu era disposta. Há outras expressões usadas para avaliar o comportamento do vaqueiro. Por exemplo, *testado* se refere a alguém que, diante de qualquer teste, de qualquer circunstância, sairá da caatinga com a rês pegada e estrovada. Nos relatos, os vaqueiros dizem que, quando criança, foram submetidos a testes por outros, geralmente mais velhos.

de elite no Triângulo Mineiro, Natacha S. Leal (2014) observou em várias situações – leilões, fazendas, julgamentos promovidos em feiras de pecuária e laboratório – a relação entre zebuzeiros e zebus como um fazendo o outro, o que resulta no fato de ambos se tornarem uma elite, diga-se: o gado de elite não é comido, ele é apreciado, aprimorado no aspecto genético e leiloado. Essas duas elites se fazem com o zebu na pista,<sup>14</sup> mas também através de um idioma de um projeto de Estado-nação, bem como dos saberes zootécnicos, das importações de gado da Índia, das relações de reciprocidade entre famílias de criadores, do sangue – herança passada de pai para filho, pois nela estão os saberes e a paixão pelo gado. O zebu e o zebuzeiro produzem os valores uns dos outros, ou seja, criadores e espécimes são de elite, na medida em que se complementam, a história de um sendo a história do outro, o homem sendo entendedor do gado, aprendendo a “racear”, fazendo acasalamentos certos, investindo em biotecnologia e a rês campeã na pista.

Já as lutas e outras práticas (como a poética) dos vaqueiros nordestinos e o valor atribuído a elas e aos animais são capital<sup>15</sup> de honra de homens, inclusive do poeta. O aboio – as toadas e os versos improvisados – joga com sistema de valor da masculinidade e consagra o vaqueiro, visto que poetiza os feitos desse homem na caatinga, ao correr boi. Dessa maneira, assim como Leal conclui que zebu e zebuzeiros produzem o valor um do outro, no Nordeste, os animais, o sucesso e o insucesso das lutas, as toadas e versos improvisados feitos por poetas, o corpo do vaqueiro são capital de honra desses homens, que afirmam ser uns mais que os outros.

Assim, objetivo entender o sentido dado e o julgamento feito a respeito da luta, por esses homens, em relação ao sistema de valores da masculinidade, a fim de compreender o vaqueiro, seu valor e como ele é feito pela sua prática. Para isso, é necessário analisar: o aboio que valora, (seja em verso improvisado, seja em toada memorizada) a luta resolvida, o homem que a fez, assim como o *aboeador*;<sup>16</sup> os *couros*, que resguardam o corpo do vaqueiro e são almeçados pelos meninos na infância (adquiri-los é representativo para a criança que pretende tornar-se homem), e que, entretanto, quando em contato com a água do açude, podem levar à morte por afogamento; e o valor dos animais, em especial da rês, que pode ser mandigada, ter um mistério ou ser inteligente. A análise das virtudes desse animal, em especial a atribuição de

<sup>14</sup> As pistas são lugares onde o gado é exposto durante as feiras de pecuária, podem ser de julgamento ou para leilões.

<sup>15</sup> Neste capítulo, refiro-me ao termo capital de Bourdieu (2009), considerando algumas das principais características do capital simbólico. A primeira delas é que o termo expressa rede de aliados e de relações, dívida de honra, deveres e direitos acumulados (p. 198); a segunda, é que às vezes o capital simbólico é a única forma possível de acumulação (p. 196); e a terceira, tomando como exemplo a honra e o corpo, constituem um capital que não pode ser emprestado (p. 199).

<sup>16</sup> Aboeador é o poeta que canta o gênero aboio.

características que ressaltam suas habilidades em fugir do vaqueiro, propicia a compreensão da dependência desse homem ao relacionar-se com a alteridade e ter seu valor configurado nessa relação.

No que se refere às práticas poéticas, é preciso entender que essas não apenas são moldadas pela ideologia, mas direta e concretamente ajudam a constituir essa ideologia (CATON, 1990). Bakhtin contribui com essa análise quando, ao reivindicar historicidade ao estudo dos gêneros discursivos e não apenas formalismo e abstração, afirma que “a língua penetra na vida através dos enunciados concretos que a realizam, e é também através dos enunciados concretos que a vida penetra na língua” (2003, p. 283).

Não de outro modo, compreendo que a análise de um sistema de valores da virilidade passa pelo entendimento dos termos e categorias (como a noção de fama e *ser disposto*) e pelo entendimento de expressões (como a poesia) que ele engloba, os quais se relacionam na atribuição de sentidos, dialeticamente, criando esse sistema. Para mais, o conteúdo dos versos e a própria interação entre os aboiadores nos improvisos revelam a poesia como ritualização da luta e dos seus valores. No 5º Festival dos Vaqueiros e Concurso dos Aboiadores de Serrita, promovido pelo radialista Walter Cruz, em 14 de dezembro de 2019, Chico Justino, poeta serritense, 52 anos, naquela ocasião o vencedor do festival, e Leo Aboiador, 23 anos, natural de Granito (PE), improvisaram estrofes sobre um mote.<sup>17</sup>

**Leo Aboiador**

Êêêi  
Também fui grande vaqueiro  
Lá na minha região  
Peguei novilha afamada  
Campeei touro fujão  
E assim digo de verdade  
*O chocalho da saudade*  
*Badala em meu coração*  
Êêêah

**Chico Justino**

Quando eu era pequeno  
Eu sinto recordação  
Do meu cavalo de pau  
Correndo de pé no chão  
Mamãe me dava uma pisa  
Papai me largava a mão  
E hoje eu sinto só vontade  
*O chocalho da saudade*

<sup>17</sup> Nesse caso, o mote é a frase de dois versos setessilábicos que deve concluir cada estrofe, delimitando as rimas intercaladas entre os versos. No aboio, o mote pode servir a estrofes de número variável de versos, em contraste com outras poéticas nordestinas, sobretudo a cantoria de viola, em que o mote impõe estrofes de dez versos. O mote também rege a coerência dos versos cantados, ou seja, o valor semântico da palavra improvisada.

*Badala em meu coração*  
ôôih

O aboio atualiza em poesia o que é a vaqueirice e o sistema de valor da masculinidade de vaqueiros, ou seja, poetiza o que esta tese prioriza, enquanto etnografia: o feito do vaqueiro na caatinga e o vaqueiro sendo feito, sua infância, sua fama, sua luta, seus couros, seus animais, e os valores atribuídos a cada um desses. A exemplo disso, a estrofe em que Chico Justino emprega a estratégia discursiva de colocar-se como eu-lírico de um vaqueiro apresenta imagens poéticas reveladoras quando se pretende entender a infância, em especial, porque traz a brincadeira da criança, tema do primeiro tópico deste capítulo. Nele, procuro entender como as crianças brincam e lutam sem pensar muito no que fazem, assim como são feitas.

Todo o esforço e atenção dos vaqueiros às narrativas e versos sobre a luta mostram que a lida do vaqueiro não pode ser compreendida sem a análise em conjunto desses gêneros verbais, seja o veterano contando aos mais novos suas lutas na prosa num banco de praça, seja na forma mais ritualizada do aboio em uma festividade.

A análise da negociação de vaqueiros com os valores da virilidade, ao elegerem práticas e interações com os animais, é outro caminho seguido para o entendimento da luta. Pois, como lição ensinada por Turner, pode haver discrepância entre princípio e prática, entre a interpretação e significados expressos pelos interlocutores e o comportamento associado a eles (2005, p. 56). No caso dos vaqueiros, o obrigatório, e ao mesmo tempo desejável (2005, p. 61), às vezes se concretiza mais no plano discursivo (ou seja, no que se diz ser capaz de fazer) e menos ao resolver a luta (o que realmente foi feito). Além disso, alguns vaqueiros negociam com os preceitos da hombridade para não terem que se expor a algumas práticas, como aquelas valoradas como extremamente masculinas, a exemplo de correr boi enfrentando a caatinga.

Portanto, a luta será analisada como o processo em que a pessoa do vaqueiro se constitui ao interagir com humanos e não humanos e se engajar em sua prática, com técnicas e habilidades. No entanto, por mais que ela seja compreendida a partir dos fazeres seu entendimento não tem relação apenas com o que é feito, mas com o que se diz ser capaz de fazer, num ritual de apresentação de si e de valores da hombridade. Assim, apresento os vaqueiros e sua luta, compreendendo como um sistema de valores da masculinidade organiza interações e fazeres, ao mesmo tempo que com ele se negocia, reconfigurando preceitos e atividades.

### 1.1 Primeira carreira e primeiro couro: a infância e o início da luta.

O vaqueiro (...) atravessou a mocidade numa intercadência de catástrofes. Fez-se homem, quase sem ter sido criança. Salteou-o, logo, intercalando-lhe agruras nas horas festivas da infância, o espantinho das secas no sertão. Cedo encarou a existência pela sua face tormentosa. É um condenado à vida. Compreendeu-se envolvido em combate sem tréguas, exigindo-lhe imperiosamente a convergência de todas as energias. Fez-se forte, esperto, resignado e prático. Aprestou-se, cedo, para a luta. (CUNHA, 1902, p. 52)

No fragmento de texto acima, Euclides da Cunha apresenta a sua visão sobre o vaqueiro na fase da infância. A visão é determinista, como se o vaqueiro desde criança estivesse condenado a viver e ser forte, esperto, resignado e prático, frente à seca, apressando-se para a luta. Junto ao determinismo, é possível perceber o estranhamento do literato. Tormentosa, catástrofe, agruras são palavras que ajudam a entender que o autor está diante do diferente, outra realidade, outras pessoas, circunstâncias outras.

Como Euclides da Cunha, também fui surpreendida pelo interesse, desde cedo, de crianças pela luta. Elas estavam em quase todos os lugares, prontas a subir em algum cavalo e fazer uma luta, ou a fazer uma traquinagem montadas em jumentos brabos, quando a mãe não via, até que o animal derrubasse o menino. Observo para a análise dos *vaqueirinhos*<sup>18</sup> e de suas brincadeiras os ensinamentos da antropologia da infância, que não veem as crianças como “seres incompletos treinados para a vida adulta” (COHN, 2005, p. 21), mas como sujeitos ativos que fazem a si mesmos e agem sobre o mundo.

O seguinte problema moveu a pesquisa e a escrita: o que fazem os vaqueiros mirins quando lutam e brincam? Busco responder o problema observando as crianças e suas brincadeiras a partir da convivência com elas e de narrativas de vaqueiros na idade madura sobre a infância. São esses os principais dados etnográficos a que recorro para compreender o processo de internalização do sistema de valores da masculinidade pelo qual as crianças passam quando brincam e resolvem lutas.

Nas brincadeiras e fazeres, enquanto processo de aprendizagem e gênese (SAUTCHUK, 2007), as crianças constituem a si mesmas quando realizam as suas lutas, construindo uma imagem a respeito de si. Além disso, suas ações, desencadeadas em um nexo de relações, com

---

<sup>18</sup> As expressões *vaqueirinho* e *vaqueirinha* designam crianças que mostram interesse pela vida de gado. Desde cedo, os pais ensinam os filhos a se apresentarem como vaqueirinhos, e se há alguma ferida marcando o rosto de uma criança que mal aprendeu a falar, quando questionada sobre como se machucou, não é de se surpreender que sua resposta seja: “foi correndo boi”, ainda que não tenha nem idade para montar. Já a expressão vaqueiro mirim tem sua ocorrência principalmente nas pegas de boi. Nela há uma modalidade em que os meninos de até 17 anos competem antes da disputa dos adultos, ocasião em que esses meninos são chamados de vaqueiros mirins.

humanos e não humanos, agem sobre um complexo sistema de preceitos da virilidade. Em outras palavras, entendo que, de maneira dialética, os meninos, ao passo que brincam e lutam, são constituídos por suas brincadeiras sobre a vaqueirice e pelas lutas que resolvem. Nesse movimento, esquema de percepção, ação e pensamento são (re)elaborados, pois crianças internalizam o sistema de práticas e valores da masculinidade ao mesmo tempo que também agem sobre esse, negociando seus sentidos.

Os vaqueiros, já na fase madura da vida, abordam a transição da puerícia para o tornar-se homem, quando, após *resolver uma luta*, ou seja, correr boi na caatinga, a criança ganha o seu primeiro couro e passa a tomar conta do gado da fazenda onde mora, seja essa do pai ou do patrão, tendo o reconhecimento do status de homem. Ou seja, tornam-se homens quando mostram que sabem fazer. O sistema de valor da masculinidade gravita em torno desse fazer, do engajamento prático na caatinga e da interação com o cavalo e a rês, da escolha do menino em tornar-se vaqueiro, da ação que não é apenas constituída pelo corpo anatômico do menino, mas do acoplamento deste corpo às decisões do cavalo em parar a carreira da rês, em defender o seu corpo e o corpo do vaqueiro da caatinga, como também da rês em correr. Todo esse processo de aprendizagem, que se constitui no nexo das relações humano-animal, e o valor atribuído a essa prática, participam da construção do vaqueiro.

Os couros são a indumentária do vaqueiro. A expressão é usada para tudo que seja feito de couro que se destina à proteção do corpo do vaqueiro da vegetação espinhenta da caatinga. O *chapéu* do vaqueiro é para a proteção de sua cabeça. Nele, há o *barbicacho*, correias finas de couro que o vaqueiro passa embaixo do queixo e serve para deixar o chapéu firmemente preso à sua cabeça, evitando acidentes. As *perneiras* são calças de couro, feitas para proteger as pernas do vaqueiro. Em Serrita (PE), o couro usado da cintura até a altura do joelho é de bode. Cobrindo do joelho ao pé está a *sola*, feita de couro de gado bovino, ainda mais resistente, para a proteção dos membros inferiores do vaqueiro. O *gibão*, também chamado *terno de couro*, semelhante a um paletó, resguarda membros superiores e a região do abdome e tórax desse homem. Dependendo do lugar, o couro muda. No Piauí, por exemplo, é mais frequente que toda indumentária do vaqueiro seja feita de couro de veado capoeiro, já em Serrita predomina o couro de bode e a sola. Para resguardar os pés do vaqueiro, em Serrita, são usadas botas. Enquanto em José de Freitas/PI, os vaqueiros têm um calçado próprio chamado *mocó*. Nele, há correias para que os vaqueiros o amarre à *perneira*. Para resguardar as mãos, os vaqueiros usam *luvas*. Já o peitoral é protegido com o *guarda-peito*.

Alguns vaqueiros produzem a sua própria indumentária de couro, a exemplo de seu João Cazuzo (Fotografia 1). Observe também o bordado nos couros de seu João e que o *barbicacho* não está passado em seu queixo:

Fotografia 1 – Os couros de seu João Cazuzo.



Seu João Cazuzo é vaqueiro e artesão, mora no sítio Jiboia. Fotografia: Amalle Pereira; 14 de julho de 2019, sítio Urubu, Serrita (PE).

O vaqueiro, quando criança, corre a primeira vez sem os couros, por uma necessidade de não deixar ir embora a rês. E, como reconhecimento de seu feito, os ganha. Seu Lourival Martins, conhecido como seu Louro, aos 70 anos de idade, contou-me que, na infância, perguntava ao pai quando ganharia seu primeiro couro, o que não significava que quisesse apenas ter a oportunidade de vestir gibão e perneira, mas queria ter responsabilidades para lutar como um vaqueiro, tornando-se um homem. Aos doze anos, havia um animal que deveria ser pego, o menino montou em seu cavalo e ficou esperando a rês correr na direção em que estava. Foi quando, *em pano*,<sup>19</sup> caatinga adentro, conseguiu parar a *carreira* do gado e contê-lo. A roupa que vestia ficou completamente rasgada e o menino ferido.

Na outra semana, o pai chegou da feira com uns couros comprados.<sup>20</sup> O menino não perguntou, mas pensou: “para que o pai tinha comprado os couros?” Mais tarde o pai atribuiu

<sup>19</sup> Vestido em roupas comuns.

<sup>20</sup> Neste caso, trata-se de um pedaço de couro para que o artesão transforme em gibão.

à criança a responsabilidade de, ao amanhecer do dia, ir à casa do artesão local mandar fazer o seu próprio terno de couro. Seu Louro disse que não dormiu de tanta ansiedade. De manhã cedo, foi à casa do artesão e completou o recado com palavras que não eram do pai, dizendo que tinha pressa, pois queria o terno feito em 15 dias. Daí em diante, o menino tornou-se vaqueiro, com responsabilidades na fazenda, ou seja, não era mais criança, agora era um homem.

Gregory Bateson, em seu estudo sobre os Iatmul da Nova Guiné, mesmo assumindo não ter estudado diretamente as crianças (2006, p. 180), deixa pistas para pensarmos a dor na infância como essencial para tornar-se homem. Segundo ele, “a finalidade de tudo isso é a adoção, por parte dos noviços, do ethos masculino” (2006, p. 180), ou seja, Bateson observa ethos, enquanto sentimento masculino, como comportamento – de orgulho e aspereza – que o menino se apropria para tornar-se homem. Além de o antropólogo trazer uma reflexão sobre a dor, pensa as cicatrizes como algo do qual os meninos se orgulham, antes mesmo das feridas terem sido curadas. Sobretudo, o homem adquire posição atraindo o olhar do público. No mesmo sentido, Stephen Caton (1993), em etnografia sobre a poesia no Iêmen, analisa, em diálogo com os conceitos de imago (de Lacan) e rito de passagem (de Van Gennep), a festa masculina de casamento. Segundo o autor, no ritual, o passo da dança, a expressão poética, o uso das armas, a postura e atitude nas orações são gestos simbólicos que ensinam virtudes ao noivo, como o autocontrole e a competição, ou seja, são representações ideais do “eu” que o noivo deve assumir na vida adulta. Para o autor, o ritual de passagem constrói a pessoa masculina.

Goffman (2011), na mesma perspectiva, observa o ritual de interação e a conduta obrigatória do “eu” mediante expectativa de outros. Quando criança, o outro é o pai ou o avô ou um irmão ou primo mais velho que recompensam, após a primeira carreira, presenteando o menino com os couros. Quando a expectativa é cumprida, o menino torna-se homem como recompensa do seu feito, que poderia ser só um ato, mas que, com os riscos assumidos, com o sucesso na luta e com o valor da hombridade inerente à escolha da criança, transformou-se em feito (GOFFMAN, 2011 p. 159). Nisso reside a implicação simbólica: o menino com feridas e cicatrizes como motivo de honra, tonando-se homem, tem agora os couros para salvaguardar o seu corpo.

José Antônio de Sá, conhecido como Seu Zé Joca, aos 70 anos, me concedeu entrevista, cujo trecho sobre a infância, o primeiro couro e o tornar-se homem e vaqueiro é significativo. Um fragmento de sua fala dá título a este capítulo. Segue:

Minha filha, eu comecei a pegar gado com 12 anos, a vocação maior do mundo. Esqueci de aprender a ler. Porque toda vida eu tinha essa. Que a gente nasce com aquele dote, daquilo. E eu comecei quando pai... ele era vaqueiro, lutava com o gado do pai dele (...) Eu comecei a lutar assim, meu avô vendia boi, que o povo criava boi naquele tempo. Aí pai era o mais velho e era a confiança de meu avô. Quando o véi ia pegar o gado pra vender, quem vendia era pai, quem pegava era pai. Os outros filhos ajudavam, mas a cabeça era pai. Aí eu fui mais pai. Eu era marrãozinho, cabra de 12 anos. Acho que eu não tinha mais, não. Ainda fui com as calças curtinhas, ainda me lembro disso. Aí nós chegamos na caatinga acolá, eu, Livino e pai. Aí tinha três touros. Aí pai disse: “Óh! Falta de um homem”. Eu fiquei calado, não ia dizer que eu era homem, que eu não era. Aí cada qual apartaram um. Aí eu digo: eu vou arriscar. Arrisquei e peguei. Aí voltei. Vim deixar o boi em casa. Quando eu cheguei em casa, aí meu vô pegou o terno de couro dele e me deu. Pegou o terno de couro que ele lutava e me deu, que ele já estava velho, já estava um velho com quase 80 anos. Ele disse: “Meu filho, eu vou lhe dar esse presente”. Me deu, eu vesti e desse dia pra cá eu honrei até um tempo desse. Peguei, ganhei o nome, fiquei por isso. (16 de novembro de 2019, Umãs, Salgueiro),

A expressão *dote*, que aparece nas primeiras linhas da transcrição, é significativa para compreender como os vaqueiros se percebem. Eles atribuem as suas habilidades da luta com a rês ou as habilidade de amansar e açoitar um cavalo ao dote. O dote é um dom de Deus, “a vocação maior do mundo”, como disse seu Zé Joca. Os vaqueiros entendem que nasceram vaqueiros. Aqueles que tiveram a oportunidade de estudar e não o fizeram enfatizam o fato de terem nascido vaqueiros, nascido com a habilidade de resolver a luta. Nas missas, em especial as realizadas antes de pegas de boi, o ministro da palavra, aquele que celebra a missa em substituição ao padre, também faz uso dessa ideia, apreendendo a maneira como os vaqueiros concebem a si mesmos em sua gênese.

Conforme Sautchuk, “a inserção na atividade técnica implica no modo de construção da pessoa associado àquela atividade” (2007, p. 299). Com base nisso, é possível afirmar que o menino vai, então, passando pelo processo de construção da pessoa (homem e vaqueiro), num acoplamento do seu corpo (SAUTCHUK, 2007) com o do animal no qual está montado e correndo atrás do outro (a rês) que deseja alcançar, resolvendo a luta. Assim, nesse processo, com o tempo, o vaqueiro vai se tornando hábil. No geral, esse homem assume que a primeira carreira só foi dada porque o cavalo o conduziu. Alguns dizem que o que fizeram durante a primeira carreira foi se segurar no cavalo para não cair. O que quer dizer que o cavalo resolve sozinho parte da luta, reduzindo a velocidade com que o boi corre. A criança, no entanto, deve conter a rês colocando os *estrovos*, atividade também muito arriscada.

*Estrovar* o gado é, de início, passar o *laço* em suas pontas, no caso do animal ter chifre, ou no pescoço, tendo cuidado para que a rês não se enforque ao fazer força para se desprender. Para isso, o vaqueiro precisa dar um nó após ter colocado o laço no pescoço do gado, evitando

que, ao puxar, o laço aperte o pescoço do animal, levando-o à morte. Laço colocado, o vaqueiro deve amarrar a ponta da corda que usou para laçar numa árvore. Geralmente, isso é feito aproveitando a carreira da rês, que, por mais que tenha diminuído a velocidade que corre, pode virar-se para o vaqueiro *querendo brigar*. Esse homem, sendo hábil, já passa a corda em uma árvore, evitando acidentes e, em seguida, puxa o laço para que a cabeça da rês fique o mais perto possível do tronco ao qual a corda está presa. Assim, o bovino não terá para onde correr, nem terá como rodar ao redor da árvore no momento em que o vaqueiro estiver colocando os estrovos. Os cuidados ao colocar os estrovos devem ser muitos, porque, dependendo do gado, esse ainda se mexerá, sacudindo a cabeça para cima, para baixo e também para os lados. Se tiver ponta, o vaqueiro deve ter cuidado para não ter um dos olhos atingidos. O vaqueiro amarra a *careta* em cima dos olhos da rês dificultando-lhe a visão do caminho, evitando sua fuga ao ser *tocada*, ou seja, conduzida de um lugar a outro. Amarrar a careta é quase um artesanato. Há correias que devem ser amarradas corretamente. As fotografias 2, 3 e 4, em sequência, foram feitas no intuito de explicar melhor a habilidade necessária para colocar uma careta numa rês com ponta. As fotografias 5, 6 e 7 registram a careta colocada quando a rês não tem ponta.

Fotografia 2 – A arte de colocar a careta.



O vaqueiro posiciona a careta nos chifres da rês. Nesse caso, as correias embaixo do queixo já estão prontas para se encaixarem no focinho. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, fazenda Jiboia, Serrita (PE)

Fotografia 3 – Correias da careta.



O vaqueiro passa as correias por trás do chifre da rês e começa a enlaçar uma ponta na outra. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, fazenda Jiboia, Serrita (PE)

Fotografia 4 – Ajuste da correia.



O vaqueiro ajusta a correia sobre a cabeça da rês. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, fazenda Jiboia, Serrita (PE).

Fotografia 5 – Ajuste da careta.



Após colocada a careta e ajustada embaixo do queixo, o vaqueiro ajusta o nó da lateral direita. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, sítio Lagoinha, Serrita (PE).

Fotografia 6 – As correias.



A correia do lado direito é passada por baixo do pescoço da rês e ajustada atrás da orelha. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, sítio Lagoinha, Serrita (PE).

Fotografia 7 – Ajuste das correias.



A correia que prende a careta ao queixo é ajustada no nó de cima. Fotografia: Amalle Pereira; 2019, sítio Lagoinha, Serrita (PE).

A corda de laçar vai na *lua da sela*. A lua é a parte alta da sela, localizada na frente do vaqueiro quando montado, onde está enrolado o laço. Já o chocalho e a careta ficam na lateral da sela. Numa luta bem resolvida, conforme vaqueiros serritenses, quando desce do seu cavalo, o vaqueiro já deve ter passado o laço nas pontas da rês. O chocalho e a careta ainda serão desatados da sela e, em seguida, colocados no gado. Colocar o chocalho na rês também faz parte do estrovo. Nele, há uma amarra de couro semelhante a um cinto, que deve ser passada no pescoço da rês. Esse instrumento é importante na luta porque, em caso de fuga da rês, o vaqueiro a encontrará pelo som.

A escolha do menino em correr o boi pela primeira vez a fim de alcançá-lo e estrová-lo, mesmo não estando vestido em couro, enfrentando a caatinga espinhenta, está no repertório de práticas que fazem a criança salvar o “eu” (GOFFMAN, 2011), ainda mais quando se encontra diante da provocação de outro. No caso do relato de seu Zé Joca, o pai havia lamentado a falta de um homem. O menino não retrucou, pois, segundo ele, sabia que não era homem mesmo, mas a provocação desencadeou numa ação. A escolha pela prática de resolver a luta, uma opção dentro da matriz de possibilidades do sistema, além de ter tornado o menino homem, recebendo o seu primeiro couro, também atribuiu-lhe honra.

Nesse caso, a fantasia da masculinidade, de tornar-se homem, é alcançável se a luta é bem sucedida. Já a satisfação em ter uma reputação (ter *honra e ganhar nome*) tem relação com a fama que o menino passa a ter e a construir a respeito de si. Essa fama é intrínseca à masculinidade – “elemento central para a constituição da pessoa” (VALE DE ALMEIDA, 1995, p. 155).

“Ao considerar a participação do indivíduo na ação, precisamos entender que, num certo sentido, ele não participa como uma pessoa total, mas sim em termos de uma capacidade ou estatuto especial; resumindo, em termos de um eu especial” (GOFFMAN, 2011, p. 55). Isso porque as escolhas e ações de um indivíduo estão conectadas com contextos e valores e dependem das relações do sujeito com os outros, podendo ambos estarem ou não moralmente impelidos a agir em favor da honra e sacralidade do “eu”. Então, compreender a pessoa enquanto um “eu” especial ou mesmo como homem total, ou ainda como uma noção (como sugere Mauss), implica, no contexto particular desta pesquisa, a observância do vaqueiro e de suas ações, no âmbito da conexão da escolha de colocar-se em risco, desde a infância, num movimento de envolvimento prático e interação com os animais, para tornar-se ou mostrar-se homem.

Não quero dizer com isso que as crianças não tenham escolha, ou que o menino seja passivo diante de um sistema que opera sobre ele. Entendo que as práticas e os seus valores são

compartilhados e orientados ideologicamente. É por isso que é preciso considerar que o sistema opera não sobre, e sim em. No corpo de cada homem há esquemas de percepção, de ação, de pensamento constituídos num movimento dialético entre forças interiores e exteriores. Esse movimento está incorporado e as forças são exercidas conforme lógicas específicas de cada humano. Por isso, assim como a prática não é uma ação imprevisível, também não é uma reprodução mecânica de condicionamentos.<sup>21</sup>

Com base nisso, cabe uma reflexão sobre as brincadeiras, analisadas aqui como manifestação de um senso prático (e não como imitação da vida adulta). As brincadeiras, ao passo que orientam o menino nas escolhas que serão feitas, dando direção, produzem um senso subjetivo, uma razão de ser. Compreendo que, ao brincarem, as crianças estão em exercícios estruturais (BOURDIEU, 2009, p. 123), internalizando a atividade do vaqueiro, mas também estão agindo sobre o mundo, num movimento dialético, dando sentido a ele e ao que nele há, como ao sistema de valores de virilidade, relacionando-se com esse sistema, às vezes respeitando-o, quase numa obrigação moral ou de honra, embora também negociando com ele.

Em José de Freitas (PI), é comum encontrar crianças de 2 a 6 anos montadas em uma *talo* de carnaúba.<sup>22</sup> Com uma cordinha amarrada na ponta do talo, os mais velhos simulam as rédeas para as crianças menores fazerem de conta que o talo da carnaúba é seu cavalo (vide fotografia 8). Amarrar uma folha de carnaúba no rabo de um jegue, assustando-o, fazendo com que ele pule e vá para bem longe, dando trabalho ao dono para encontrá-lo, é uma traquinagem comum em José de Freitas.

---

<sup>21</sup> Afirmo a inspiração no conceito de habitus de Bourdieu para pensar a prática. Ao tratar da liberdade condicional e condicionada que o habitus garante, o autor afirma que tal liberdade está distante de uma imprevisível novidade e de uma simples reprodução mecânica de condicionamentos (BOURDIEU, 2009, p. 91).

<sup>22</sup> O talo é uma parte importante da carnaúba, é usado na coberturas de casas, artesanatos, brinquedos e móveis.

Fotografia 8 – Cavalo de carnaúba.



Álvaro, de 5 anos, brincando com o seu cavalo de faz de conta. Observe as rédeas colocadas na palha da carnaúba, com chicote na mão e chapéu de couro na cabeça. Na brincadeira, ele pede que as outras crianças digam: “ 1, 2, 3 e já”. Fotografia: Amalle Pereira; 02 de fevereiro de 2019, Mocambo, José de Freitas (PI)

Muda a vegetação, mudam as brincadeiras. Em Serrita, as crianças usam os galhos de mameleiro para fazer estruturas de curral, terreiros, *breque*<sup>23</sup> para cavalinhos de pau ou de plástico correrem pega de boi, na modalidade pé de porteira, conforme fotografias 9, 10, 11 e 12. As fotografias seguintes foram tiradas no sítio Ingá dos Catinin, no dia 22 de maio de 2019. A estrutura de brinquedo foi feita por Pedro Mailson Catinin de 12 anos.

<sup>23</sup> *Breque* é um corredor do curral em que se coloca o gado enfileirado. Havendo breque no curral, a luta é menos arriscada, pois, ao injetar um remédio ou encaretar uma rês, o gado não tem para onde correr, restando-lhe a alternativa de ficar dentro do breque para o seu manuseio. Não havendo breque, o gado deve ser um por um laçado, no caso de um dia de vacinação, o que é extremamente cansativo e arriscado. Quando laçado, o gado é amarrado no *mourão*, que é uma tora de pau fincada, geralmente, no centro do curral.

Fotografia 9 – Brincadeiras.



Estrutura feita por criança de galhos de mameleiro. Fotografia: Amalle Pereira; 2019.

Fotografia 10 – Cavalinho.



O cavalinho de plástico ao lado do jiqui pronto para correr no pé de porteira. Fotografia: Amalle Pereira, 2019.

Fotografia 11 – Estrutura.



Uma visão da construção de Mailson de cima. Fotografia: Amalle Pereira, 2019.

Fotografia 12 – Porteira.



A porteira do breque em miniatura. Fotografia; Amalle Pereira, 2019.

Seu Valério Luciano, aos 80 anos, nos contou, no sítio Mameluco, Serrita (PE), que, quando criança, aos 6 anos de idade, tinha um carneiro que servira de montaria para o levar à escola. Aos 10 anos, já tinha seu próprio cavalo. E uma das brincadeiras preferidas, além de

montar em jumento brabo, como narra a maioria dos vaqueiros, era brincar de boi. As crianças entravam dentro da caatinga, umas eram o boi, no faz de conta, e outras eram os vaqueiros. Os vaqueiros corriam caatinga adentro para pegar as crianças que eram o boi.

Ao 14 anos, Seu Valírio Luciano conta que queria substituir o irmão que era vaqueiro da fazenda e havia quebrado o braço. O pai não queria que o filho se tornasse vaqueiro, queria que ele estudasse. Porém, lançou um desafio ao menino, dizendo-lhe que se aprendesse a ler e a fazer as quatro operações matemáticas, receberia a responsabilidade da luta com o gado. Seu Valírio conseguiu, no prazo dado pelo pai, escrever uma carta, assim como ler uma outra em resposta à sua, escrita pelo pai; somar, dividir, subtrair e multiplicar, concluindo o ciclo do tornar-se homem, tornando-se também vaqueiro.

O corpo do menino já está na aposta antes mesmo de dar a primeira carreira, pois as técnicas e habilidades são desenvolvidas desde pequeno no curral. As brincadeiras contribuem para isso. Através delas, um conjunto de disposições é cultivado pelo menino. A ele, ainda pequeno, é apresentado (não de maneira passiva) o repertório de práticas para manutenção do “eu” masculino (correr o gado, por exemplo), bem como esquemas gerais de percepção e pensamento que são incorporados por ele, ainda criança. E a escolha, por dar a primeira carreira ou em querer assumir a responsabilidade da luta em uma fazenda, não é impensada, ela respeita regras de conduta, considera o outro (o pai e o avô, por exemplo), bem como defende padrão de práticas valoradas como viris.

Das crianças em Serrita, uma das que mais me chamou atenção foi Riquinho. Henrique, aos 12 anos, já tem seu próprio couro, presenteado por seu Valdimiro, morador do sítio Mulungu. Quando o conheci, ele tocava 250 cabeças de gado com outros vaqueiros, montado, percorrendo uma distância de aproximadamente 35 quilômetros. Os filhos de seu Valdimiro, Miúdo e Mizim, gostam muito do menino, porque ele é disposto. Termo atribuído à criança quando seu Valdimiro falava dele a mim. Riquinho ainda não corre pega de boi mirim, mas já tem apresentado desejo de fazê-lo. Nas pegadas de boi, depois que Mizim corre, Riquinho pega Huck – cavalo de Mizim – e dispensa a ele os cuidados necessários. Tira a sela, banha, coloca o animal para beber. O engajamento prático do menino é fortemente marcado no corpo anatômico, por exemplo nas mãos grossas. Sobre esse assunto, Sautchuk afirma que “as propriedades corporais relacionam-se significativamente com as questões de identidade e de constituição do sujeito, porque viabilizam as interações concretas em que os sujeitos se envolvem e através das quais eles se afirmam num dado complexo cultural” (2007, p. 259). Esse fator – orgânico – não é determinístico, mas nos ensina sobre o valor do homem/menino, evidencia o fato de ser disposto para a luta, assim como mostra o fluxo da ludicidade como

coisa séria, e da luta como brincadeira. Todas essas coisas nos levam a entender o processo de gênese e aprendizado em que o menino está engajado, não apenas enquanto corpo orgânico que passa por transformação, mas como pessoa que está sendo construída em relação às características e aos valores da virilidade, aos animais, e à cultura material, mesmo em suas brincadeiras.

Fotografia 13 – A infância.



Riquinho aos 12 anos, tocando o gado para pega de boi do sítio Lages, Serrita (PE). Fotografia: Amalle Pereira, 24 de julho de 2019.

Dos vaqueirinhos, um dos que mais me aproximei foi Nego – Antônio Vitor Simplício – morador do sítio Baixio dos Martins, de apenas 14 anos, que ajuda Pequeno<sup>24</sup> na luta quando preciso, geralmente no período da tarde. Nego sela os cavalos, coloca ração para esses animais, *repara* as vacas – atividade de ir na roça olhar o gado para ver se nenhum sumiu, se as cercas não estão quebradas, se não há bicheira no umbigo dos bezerros –, dá resíduo<sup>25</sup> para as vacas, *aparta*<sup>26</sup> as progenitoras de seus bezerros e, no fim do dia, tira a sela dos animais e leva-os de volta para a roça. O menino já possuiu mais de 3 cavalos. E, assim como Pequeno, gosta do

<sup>24</sup> Francinaldo Martins, de 28 anos, mora no sítio Baixio dos Martins.

<sup>25</sup> Complemento alimentar para aumentar a produção de leite.

<sup>26</sup> Apartar é o mesmo que separar em roças diferentes ou em compartimentos do curral.

*rolo*,<sup>27</sup> sempre negociando animais. Toda essa atividade feita no período da tarde, apesar de ser muito cansativa, é prazerosa. Há sempre uma brincadeira, seja correndo montado, disputando quais os cavalos mais rápidos ou correndo atrás de um tiú, como se o lagarto minúsculo fosse um gado. A luta, ainda que cansativa, é lúdica. O brincar não se aparta dela e nem é o seu oposto. Na luta, há o prazer do orgulho em se ter responsabilidades, responsabilidades essas que fazem um homem.<sup>28</sup>

Estávamos na manga da Ibacipe, Serrita (PE), lugar onde o gado é criado solto em uma época do ano. Os vaqueiros conversavam e trocavam informações sobre o gado que procuravam, enquanto Fábio dos Anjos, 14 anos, (que acompanhava o seu tio, que tinha contratado alguns vaqueiros para resolverem a sua luta), ao observar os desenhos dos *ferros*, que marcam a pelagem do gado de vários proprietários, cravados no tronco do juazeiro, acionou o repertório de práticas (nem adultas e nem infantis) masculinas dos vaqueiros, cravando na árvore a marca de seu avô, que identifica o gado de sua família (vide fotografia 14). Isso mostra que o valor das coisas (os couros, corda, ferro, chocalho, careta) também é o valor do vaqueiro. Não se trata, evidentemente, de um determinismo materialista, mas da relação prática do corpo do vaqueiro com o dos animais e com os objetos, que atuam sobre o valor e o significado dados a humanos e não humanos.

A criança não representa o que expressa (o ferro desenhado ou o desejo de correr na caatinga ou as brincadeiras); ela age em interação com o que expressa, com a árvore onde desenha o ferro, com a caatinga e a rês, com os adultos que a veem dedicada à luta; tece relações com outros homens que lhe darão o primeiro couro, que lhe entregarão a luta da fazenda. E o que a criança expressa não está diante dela, mas é ela mesma, ou pelo menos a imagem que ela

<sup>27</sup> O rolo é troca material, envolvendo dinheiro ou não.

<sup>28</sup> A dissertação de Couto (2016) observa o fluxo: a criança no adulto e o adulto na criança; assim como o fluxo implícito no parágrafo desta nota: a criança trabalhadora. O autor atenta às especificidades do acampamento Canaã (DF), desfazendo-se da noção universal de que criança não trabalha, bem como de outras universalidades consideradas por ele evolucionistas, fazendo críticas à psicologia do desenvolvimento de Piaget e, até mesmo, a Freud. Na mesma perspectiva, Pessoa (1992) faz crítica à noção de trabalho nos estudos sobre a infância que desconsideram o contexto social. Partindo dessa crítica, a antropóloga, ao buscar os significados das experiências infantis, procurou entender a prática lúdica como múltiplo código expressivo, em trabalho realizado num bairro de Teresina (PI). Além dessas dissertações, o artigo de Pires (2012) convida o leitor a entender a infância numa cidade da Paraíba, compreendendo a ludicidade e o trabalho infantil de maneira conjugada e não divorciada. Outro artigo interessante que nos ajuda a pensar sobre as brincadeiras, é o de Carvalho (1990), não porque, a exemplo dos demais aqui citados, abranja a criança que trabalha, mas porque observa a brincadeira como um ritual onde o obrigatório torna-se desejável. Segundo o autor: “o difícil e tortuoso caminho para a masculinidade adulta pode ser percorrido, acima de todas as angústias, lutas e tentativas falhas que acarreta, com o máximo prazer e espírito esportivo” (p. 220). No caso da presente pesquisa, o menino, ainda que a ele seja atribuída uma parte da luta, está brincando, ou seja, nas obrigações há ludicidade. Além do mais, o orgulho de tornar-se homem está na responsabilidade que a criança passa a ter, paradoxalmente, o que torna a luta prazerosa.

constrói acerca de si (de vaqueiro disposto e testado) em relação ao sistema de valores da masculinidade.

Fotografia 14 – O menino, o juazeiro e os ferros.



Francisco Fábio dos Anjos cravando no juazeiro, com uma faca, a marca usada pelo seu avô. Fotografia: Amalle Pereira, 1º de junho de 2019, manga da Ibacipe, Serrita (PE).

A *toada*, uma manifestação poética cantada pelos aboiadores, também chamada de *vaquejada*,<sup>29</sup> é uma composição em que os versos não são improvisados. Em *Patrimônio do Vaqueiro*, são listados em versos os patrimônios do vaqueiro: o troféu, o chapéu de couro, a bota, o gibão e a perneira, a sela, o cavalo, o cercado bem feito de arame farpado, o gado, uma casa bonita, uma morena bela, um pote de água fria, uma rede na varanda. Transcrevo uma das estrofes da toada:

Bota de couro de gado  
 Chapéu, gibão e perneira  
 Sela, freio e cortadeira<sup>30</sup>  
 E um par de espora amolado  
 Um boi no mato fechado  
 Correndo e se desviando  
 E o vaqueiro atrás gritando  
 Vou lhe deixar amarrado

<sup>29</sup> Vaquejada é também denominação para designar um tipo de competição em que dois vaqueiros correm na pista, ou seja, num espaço aberto (chamado em Serrita de jiqui), livre da caatinga. Nela o vaqueiro puxador deve derrubar o boi puxando pelo rabo num espaço, ao fim da pista, demarcado por duas faixas. E o vaqueiro esteira deve preparar o boi para ser derrubado, correndo lado a lado com ele, entrega o rabo ao puxador, e auxilia na queda do boi, alinhando o corpo do animal entre as faixas. A dissertação *Valeu boi* de Barbosa (2006) é indicação de leitura para a compreensão da vaquejada.

<sup>30</sup> Sela, freio e cortadeira são usados pelo vaqueiro no cavalo.

O valor da prática do vaqueiro, ou seja, o valor de uma luta bem sucedida (amansar um cavalo, correr em busca do boi, estrovar e outras práticas); o valor dos couros (gibão, perneira, luva, guarda peito, chapéu e outros, às vezes levados à feira na segunda para serem costurados pelo artesão local);<sup>31</sup> o valor dos ferros, símbolo não apenas cravado na árvore ou na pelagem da rês, mas também nos couros do vaqueiro, identificando sua família, de quem ele é neto; o valor de seu cavalo, de seu cachorro, da rês que cria ou que corre no mato; assim como o valor do aboio que, com as palavras compostas e improvisadas, enaltecem o vaqueiro e sua luta, são capital de honra desse homem, e, como disse Seu Zé Joca, atribuem-lhe nome, dão valor a ele, o fazem.

Não apenas os observei, como fiz muitas perguntas, fotografando, mostrando interesse pelo que os meninos faziam, e também calcei suas botas, montei em seus cavalos, tirei leite com eles e apartei o gado. Às vezes, responsabilizando-me pelos menores, levando-os para a roça e me comprometendo, com a avó ou com a mãe, de que não permitiria que nada de mal acontecesse com a criança. Nesse caso, minhas possibilidades de aprender foram organizadas pelas práticas dos vaqueiros. A participação deles no mundo organizou a minha atividade quando eu estava em campo, e ainda organiza nesse processo em que estou sendo feita antropóloga.<sup>32</sup> Por meio das entrevistas, e a partir do meu envolvimento prático com as crianças nas brincadeiras – que não são meras representações da vida adulta, mas são práticas que operam sobre as expressões, sobre o faz de conta de que se é vaqueiro, correndo caatinga adentro, sobre talhar o ferro no tronco do juazeiro, sobre montar em cavalinho de pau –, refleti sobre o que fazem os meninos quando brincam e lutam. É uma possível resposta para essa reflexão, é que fazem a si mesmos. Ser vaqueiro não é uma sina, um destino, ao invés disso, meninos externalizam um sistema de práticas e valores da masculinidade adquirido e internalizado por eles enquanto brincam e agem sobre o mundo (construindo um curral de mameleiro, por exemplo). Constroem uma imagem de si, se fazem, assim como, de maneira dialética e ativa, internalizam o que é deles. O sistema de valores da masculinidade que gravita em torno das práticas está nos corpos de cada um, em um conjunto de disposições que envolve esquemas de percepção, de ação e de pensamento (BOURDIEU, 2009). Quando almejam ser reconhecidos como dispostos, querem correr boi no mato, ganhar o primeiro couro, tornar-se

---

<sup>31</sup> Em Serrita, quando um vaqueiro considerado mole leva seus couros pra feira, a notícia se espalha sobre acusação de que ele rasgou propositalmente os couros, a fim de contar história de gado entre os amigos, narrando alguma luta, na tentativa de construir uma imagem masculina a respeito de si mesmo.

<sup>32</sup> Para pensar sobre o aprendizado na prática, vale ressaltar que estive atenta à lição de Pelisser (1991, p. 89) de que não é o aprendizado que organiza a prática, mas a prática que organiza a oportunidade de aprender, por isso afirmo no parágrafo dessa nota que a atuação dos vaqueirinhos organizou e ainda organiza o meu aprendizado.

homem, estão inseridos nesse movimento dialético de atribuir sentido às coisas: aos couros, aos animais, à luta, à poesia e, inclusive, compreendendo o valor de ser um homem.

## 1.2 *Uns mais que os outros.*

Eu não lhe sirvo muito, porque desde pequeno que eu luto com gado, mas nunca fui vaqueiro. Minha luta com gado é botar pra roça, é botar pro curral, é tirar o leite. Desde pequeno que eu mexo com gado, mas nunca vesti couro, porque eu era mole. Tinha medo de cavalo...Vou lhe contar uma história de quando eu era novinho. Eu lutava mais um homem e ele comprou um cavalo, aí disse: “olha”, ele me chamava Velho Chico: “Velho Chico, se tu acostumar a andar nesse cavalo, treinar ele no jiqui<sup>33</sup>, eu te dou ele pra ti”. Aí eu fiquei. Agora, esse cavalo quando você montava nele, triscava nele, ele já pulava bem acolá, e eu era mole. Quando ele pulava bem acolá, eu já estava no pescoço dele, acabando de cair, né? “Não, quero não”. Aí depois ele foi e comprou um cavalinho, lazão (...) esse eu gostava dele, porque era manso, do jeito que eu queria andar, ele andava. Aí ele mandou eu mais um irmão dele, deixar um gado. Do lugar onde ele morava para onde a gente ia deixar o gado era três tantos daqui em Serrita. Aí peguei o cavalo. O irmão dele num burro, e eu nesse cavalo brabo. Aí era cinco gados. Aí tiramos nesse cavalo. Eu montava, porque era pra ir, mas eu tinha medo, o cavalo não era pra correr não, quando o cavalo queria correr, eu já segurava a rédea. Quando nós chegamos mais ou menos metade da viagem. O irmão dele disse: “Chico, tu passa na frente desse gado e quando chegar nas balanças, naquela primeira casa que tiver, você tome<sup>34</sup> do canto do curral que tem. Tem a vaca que vai aí [inaudível], se não ela vai entrar, vai pra caatinga e vai dar trabalho a nós”. (...)Aí foi em cima, foi embaixo, com essa vaca, aí o outro cara que andava mais eu chegou. “Cadê a vaca?” Digo: “Foi embora”. “Pois vamos atrás da vaca”. Botamos a vaca no curral e montado nesse cavalo. E dei uma lapada e eu saí, e uma hora ia na garupa e no pescoço, se acabando de cair. Quando chega no mato pra se abaixar era assim, olha. E eu não sabia. Os paus pegavam em mim, só faltava era me pegar assim, olha, só faltava era me tirar de cima do cavalo. (...) Minha filha, nesse dia, eu levei tanto desacerto no mundo. Eu tinha ido pra uma feirinha que tem lá num lugarzinho chamado Moreilândia. Na sexta-feira, tinha comprado uma roupa nova. Aí pra me afetar<sup>35</sup> vesti a roupa nova. Me amostrando, “nós vamos numa boa” (pensou). E nessa viagem, começou pau passando, só escutava: Raaann, rummm. Quando pensemos que não, olha, a camisa só tinha o colarinho e essas duas beradas aqui, olha. O resto estava só as tiras. (Francisco Monteiro de Melo, aos 52 anos, 23 de março de 2019, sítio Açude dos Cegos, em Serrita).

A maneira como Seu Chico se apresenta a mim é significativa para mostrar que os preceitos da masculinidade gravitam entre valores que julgam práticas, técnicas e habilidades consideradas de homens duros e de homens moles. Seu Chico considera-se *mole*, porque não corre boi, ao contrário, *coloca boi no mato*, ou seja, ele diz o que no código da virilidade é uma

<sup>33</sup> Jiqui é a pista, ou seja, o espaço macio, de areia, onde se treina ou corre vaquejada.

<sup>34</sup> Tomar ou atalhar é tomar a frente e as laterais do gado para que ele tome a direção correta.

<sup>35</sup> Afetar é o mesmo que se amostrar, se apresentar, se aparecer.

desonra, pois deixar escapar a rês é “desgosto maior no mundo que o vaqueiro pode ter”.<sup>36</sup> Por outro lado, esse é o único homem que encontrei em Serrita que é remunerado (recebe um salário mínimo mensal, tem direito a férias e décimo terceiro) e ganha por *sorteação* (a cada quatro caprinos que nasce na fazenda, um é dele, os outros três do patrão), tudo em virtude da luta que faz.<sup>37</sup> Além do mais, Seu Chico luta sem montaria, isto é, a pé, com gado nelore, um rebanho que não é manso como o de vacaria, sistema de criação no qual a maioria dos meus interlocutores lutam, em especial os considerados *mais que os outros*: mais vaqueiros e mais homens. E o riso que a sua narrativa arranca de quem escuta, sejam seus filhos ou sua esposa (que também ouviam os seus relatos), nos mostra que seu discurso é um discurso fronteiriço, que joga com valores da masculinidade, na medida em que narra os desacertos de sua prática. Assim, a vida desse homem nos leva a questionar o limite entre como as coisas são e como elas devem ser.

Herzfeld (1985) pesquisou os homens de uma localidade na ilha de Creta, na Grécia, que dedicavam-se ao pastoreio, atividade que era valorada como superior à agricultura. Os pastores que pretendiam manter seu rebanho se sentiam obrigados a roubar, pois quanto maior a reputação de ladrão de animais, mais aliados se tinha e menos se era vítima de saque, por ser com quem vale a pena fazer aliança. Em resumo, eles roubavam animais para aliar-se uns aos outros (1985, p. 46). Nesse caso, a vítima era forçada a reconhecer a ousadia e habilidade de quem a roubou e, ainda que não tivesse a certeza da acusação feita, procuraria criar laços, como por exemplo o parentesco espiritual através do batismo — chamado de “sindeknia” (1985, p. 74). Se uma ação foi fracassada, diz-se que não há “simasia”, ou seja, não há significado, falta ao homem talento e estilo. A expressão “simasia”, no contexto estudado por Herzfeld, valoriza as ações, julgando-as e ordenando-as. Segundo o autor, para aquela sociedade não basta ser homem, é preciso ser bom em ser homem (1985, p. 47).

De maneira análoga, os vaqueiros fazem julgamentos uns em relação aos outros e avaliam as suas lutas. Há categorias usadas para isso, como vaqueiro *atroado*,<sup>38</sup> disposto, mole. Mas há também expressões feitas que codificam a masculinidade: *tem uns mais que os outros*.

<sup>36</sup> Entrevista concedida por seu Luís Ferreira, no sítio Alto Alegre, Serrita (PE), no dia 20 de julho de 2019.

<sup>37</sup> Outros vaqueiros, que são caseiros de fazendas, recebem o valor de 40 reais por diária. Esse valor é equivalente ao de um trabalhador que é contratado para a manutenção da roça (conservação de cercas, plantio do pasto, e etc). Ou seja, há vaqueiros (caseiros) que ainda que façam toda a luta cotidiana com os animais (inclusive caprinos, suínos e equinos, além do rebanho), trabalhem na manutenção da roça e da casa do proprietário, ganham o equivalente ao valor de uma diária na roça.

<sup>38</sup> Atroado é o vaqueiro que mesmo com a rês pegada e estrovada perde o gado de vista, deixando o animal fugir, tendo que chamar outrem para resolver a sua luta. Um vaqueiro atroado não é *disposto*, e nem *testado* – categorias usadas para valorar vaqueiros bons. O vaqueiro *atroado* é desligado, desatento. Geralmente, o vaqueiro atroado é considerado *mole*, porque além de desatento não está pronto para qualquer luta.

Neste tópico, compreendo a luta dos vaqueiros a partir dos valores e sentidos atribuídos a ela no plano discursivo. Por meio de expressões, jogos verbais e categorias classificatórias sobre a luta e sobre técnicas e habilidades nela desenvolvidas, vaqueiros se comparam, se desafiam, tecem relações de aliança e de inimizade e constroem uma imagem pessoal.

Ao colocarem-se em comparação uns com os outros, analisando técnicas e habilidades com que a luta foi resolvida, fazem uma apresentação de si, considerando os valores da hombridade de um sistema que engloba o fazer e o fazedor. Assim, há quem diga que *nunca colocou boi no mato*, ou seja, há quem afirme que sempre que corre atrás da rês resolve a luta e, em narrativas, apresente suas cicatrizes e conte histórias de como as adquiriu.

Em Serrita, diz-se que qualquer homem pode resolver qualquer *lutinha* de vaqueiro, porém há aqueles que resolvem as lutas mais difíceis, entram na caatinga e enfrentam a rês braba, aquela que *nunca viu gente*, por isso são considerados mais homens do que os outros. Seu Anjo valora vaqueiros e homens em sua fala.

(...) tá dizendo que o cabra é desmoralizado, não pega uma rês, não é cabra macho, e o cabra que pega uma rês é danado, se garante. E o homem que não pega o gado, ele fica desmoralizado. “Fulano não pega nada, só pega cozinhado,<sup>39</sup> no campo ele não pega não”. É aquela coisa, é aquela disputa. Vaqueiro é fulano que vai, pega no mato e traz. E esse que vai, bota no mato, três, quatro vezes, nunca pega. Só pega depois do bicho tá com o bucho cheio de água, quando vai beber no açude que o bucho enche d’água, que ele corre pouco (...) Tem cara mais disposto, né? (...) tem homem disposto pra briga, né? Tem homem mole. Tem vaqueiro que corre prendendo a rédea do cavalo. E tem vaqueiro que dá a rédea do animal, força dum lado e do outro, e dá umas lapadas, aí entra aqui. E o outro não, vai, vai, quando chega na caatinga fechada, ele se esconde no mato, esse é o vaqueiro mole, o boi vai embora. “Botei no mato”. Vaqueiro bom, ele corre atrás duma rês, ele vai aqui na carreira, o chapéu caiu, ele diz: “eu posso é tirar o couro da cabeça, mas eu vou”. Pega a rês. E o outro, vaqueiro mole, chapéu caiu, aí ele fica contando história. “Oh rapaz, eu ia com a carreira do boi tirada, o chapéu caiu, foi embora”. Aí o outro vai e diz “eu corri também com a novilha, rapaz, ia já pega não pega, a sela virou a novilha foi embora”. Oh! Conversa feia. O cabra deixa a sela e vai em osso e traz. Vaqueiro bom é esse, vai em osso e traz. A sela ficou, virou? Torou os arreios? Pois, monta no cavalo em osso e vai e traz. Tem cabra que traz. Pega em osso. Aí é o vaqueiro disposto. Tem o vaqueiro disposto e tem o mole. (Anjo Lourenço da Silva, 80 anos, 14 de maio de 2019, sítio Lagoinha)

*Ir em osso* é a ação de enfrentar a luta montado no cavalo sem sela, ou seja, sem as indumentárias que ajudam o vaqueiro a se segurar no animal, como o apoio dos pés nos estribos.

<sup>39</sup> Essa é uma expressão usada para dizer que o outro não é vaqueiro. Por várias vezes os vaqueiros provocavam Ricardo, meu companheiro, perguntando se ele só pegava boi cozinhado, ou seja, se já estivesse pronto na panela, ou de maneira jocosa, se Ricardo só pegava boi pelo rabo.

Em Serrita, o vaqueiro que é disposto vai em osso e consegue voltar com a rês pegada. Há relatos sobre vaqueiros que usam cipós e plantas nativas para amarrar o gado, no caso de precisar de uma corda, porque correu em osso, ou seja, não havendo sela, não há corda de laçar, que sempre está enrolada na lua da sela. Seu Anjo ressalta que uma vez que o gado é avistado, o vaqueiro que não é mole permanece sobre o cavalo e só desmonta depois que a rês tenha sido contida.

Entre vaqueiros há expressões feitas que remetem a classificações, como mole e disposto, que definem uma possível maneira masculina de se portar no mundo, inclusive com técnicas e habilidades. A análise dessas expressões contribui para explicar aspectos práticos da luta do vaqueiro. *Dar a corda, colocar no mato, cortar a corda* são exemplos de práticas discursivas que permitem refletir sobre a valoração que os vaqueiros fazem uns sobre os outros. Ademais, num contínuo, vaqueiros jogam com os preceitos da virilidade, assim valorando, numa ponta, os mais homens, e, na outra, os menos homens e suas práticas, com a frase *há uns mais que os outros*.

Carvalho (1990) observa o jogo das bolinhas no interior de Minas Gerais por várias perspectivas, sendo especialmente interessante essa brincadeira como um jogo verbal, em que um menino afronta o outro tentando se afirmar como superior. A experiência e os seus significados são construídos pelas regras do jogo evocadas nos intercâmbios verbais e pelo desempenho motor de como meninos seguram as bolinhas e acertam umas nas outras. O autor não se desfaz dos outros aspectos do jogo, como a destreza manual, mas observa como essa habilidade se desenvolve paralela aos intercâmbios verbais. Do mesmo modo, analiso as práticas dos vaqueiros dentro da caatinga observando como, a partir de um jogo verbal de ameaças, eles vivenciam o sistema de práticas e de valores da masculinidade.

A frase *Ninguém dá a corda para* um determinado vaqueiro reafirma uma maneira masculina de se portar no mundo. Ela é proferida quando um homem está admirando-se do outro, por ser aquele um dos melhores, de fama. Na luta, significa que o vaqueiro corre atrás da rês e qualquer outro que com ele correr o boi não conseguirá acompanhar a sua carreira, e menos ainda conseguirá auxiliá-lo dando-lhe a corda para laçar o gado. O sujeito que não acompanha a velocidade com que o outro corre pode ser desmoralizado. Segundo seu Anjo, “o vaqueiro não serve”.

Por outro lado, quando algum vaqueiro profere *Eu vou cortar a corda*, dentro da caatinga, ameaçando cortar a corda que amarra uma rês, é porque não acredita que o outro tenha resolvido a luta sozinho. Isto é, considera que o outro vaqueiro não reúne as qualidades, técnicas e habilidades necessárias para ter corrido, estrovado e contido a rês. O vaqueiro que amarrar a

rês, resolvendo a luta, deve evitar a desonra de ter a corda cortada dizendo que solta o bovino para que o desafiador corra o boi e mostre que consegue fazer o que o outro, que está recebendo o desaforo, fez. É o desaforo de ameaçar cortar a corda que ofende, que desafia, porque ele simboliza que o vaqueiro que promete cortar a corda não aceita que o outro tenha conseguido fazer o que fez: correr o gado e resolver a luta. Em outras palavras, ao ameaçar cortar a corda um vaqueiro está se colocando no desafio de pegar a rês que já foi amarrada por outro, considerado menos disposto, ou mesmo mole.

O código de masculinidade da ameaça de cortar a corda é uma chamada à ação (GOFFMAN, 2011, p. 186), pois espera-se que o vaqueiro desafiado solte a rês para que o desafiador corra e prove que é homem com habilidade para fazer o que ele duvida que o outro tenha feito. O vaqueiro desafiado deve soltar a rês antes que aquele que ameaça corte a corda. Isso é como as coisas devem ser. Porém, esse desafio quase nunca desencadeia em ação, ou seja, o desaforo é uma chamada à ação, no entanto, na prática, durante essa pesquisa e segundo relatos, nem o vaqueiro que desafia corta a corda e nem o que revida solta a rês para que o que desafia corra o boi, embora no plano simbólico alianças sejam desfeitas e a honra dos dois vaqueiros seja desafiada e submetida à teste no jogo discursivo que opera comparando um vaqueiro em relação ao outro.

Alguns vaqueiros visam alcançar uma masculinidade desejável e idealizada (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013), outros não, pois há homens que se consideram moles e disso fazem graça, contando acontecimentos em que não foram bem sucedidos, como Seu Chico. Ou seja, os valores da masculinidade acerca das práticas envolvem performance e, também, aspecto discursivo, que reafirma maneira de estar e se comportar no mundo, em especial de resolver uma luta. No entanto, tais valores não formam uma unicidade, ao contrário, eles se relacionam por oposição, configurando paradoxos e por gradação, num contínuo, em contrastes de preceitos que avaliam práticas e homens.

A noção de masculinidade é colocada por alguns autores das ciências sociais no plural, argumentando que o conceito deve ser pensado levando-se em consideração o contexto etnográfico, por não ser um conceito universal. No caso da presente pesquisa, é preciso pensar as masculinidades embutidas na expressão *tem uns mais do que os outros* tendo em vista as práticas dos vaqueiros. Nesse sentido, a noção de masculinidade é coordenada e regulada pelas vidas, pelas lutas, e “é uma forma de entender certa dinâmica no seio de um processo social” (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013, p. 256). Por isso, considero as experiências dos vaqueiros, como eles se percebem e se valoram em comparação uns com os outros ao julgarem

seus fazeres, para compreender como o vaqueiro é constituído em atividades de engajamento no mundo imbuídas de sentidos.

Dentre as práticas valoradas como as mais masculinas, as que fazem mesmo um homem, estão correr boi e amansar cavalo. Nesse jogo de práticas, alguns homens negociam e ressignificam o seu fazer, o que aponta para a ideia de que o que acontece nem sempre é como as coisas devem ser, visto que comportamentos e ações contrariam princípios. Mas, ainda assim, mesmo com todos os jogos com limites (entre o que é e como deve ser) nas negociações de sentidos e práticas, o valor da luta é, de certo modo, o valor do homem.

Desde criança, meninos montam em burro ou jumento brabo, às vezes sem sela, como uma maneira de brincar. Quando adultos, vaqueiros fazem acordos com donos de cavalos, que muitas vezes também são vaqueiros, porém não tão dispostos, para montarem em animais que nunca receberam sela. A atividade de amansar o cavalo consiste em dar comida, banhar, fazer carinho, cansar o cavalo puxando-o por uma corda, até que, com o tempo, seja possível colocar a sela e em seguida montar. Os vaqueiros costumam usar esporas cortantes nas botas para executar essa atividade. Após amansar, um novo acordo é feito para *fazer* o animal, o que quer dizer prepará-lo para a luta (correr vaquejada ou pega de boi, por exemplo).

As atividades de correr boi e amansar cavalo são apostas nas quais o corpo do vaqueiro está na linha de frente. Em virtude disso, a integridade desse homem (física e moral) corre risco pela exposição à incerteza e ao perigo. O insucesso dessas práticas pode resultar em danos, pois a reserva para a correção da ação é escassa (GOFFMAN, 2011, p. 158). Tais danos podem ser a própria reputação do vaqueiro afetada, uma vez que ele pode ganhar a fama de ser mole, e também a própria morte. Mas os riscos e danos sofridos também podem ser motivo de orgulho. E isso é perceptível quando o vaqueiro, em narrativa sobre o que fez em dada situação na caatinga com a rês, exhibe suas cicatrizes como prova do acidente sofrido na luta. Por isso, em certo sentido, o valor da luta na prática é o valor do próprio vaqueiro que a fez. Por outro lado, a luta pode ser ressignificada, assim como os valores da masculinidade. Ou seja, correr boi e amansar cavalo são práticas julgadas conforme preceitos da virilidade, em contrapartida, esses preceitos também podem passar por uma negociação de sentidos ao serem julgadas as práticas dos vaqueiros.

“Machão”, foi assim que Similton designou aqueles que amansam o cavalo sem recorrer à “doma racional”, questionando o sistema de valor da masculinidade vigente no sertão. Similton é natural de Jardim (CE), no entanto, hoje mora e trabalha no haras Pantanal, em Salgueiro (PE). Além disso, é vaqueiro de vaquejada. E tem vários cursos de “doma racional”. Por isso, para montar em um cavalo, primeiro passa um saco plástico por todo o seu corpo, para

*tirar as cócegas* do animal. Depois, passeia com ele montado em outro cavalo, puxando-o por uma corda. Roda-o no redondel,<sup>40</sup> cansando o animal. Leva dias repetindo esse processo, para só então montar. Similton me explicou que um vaqueiro que o olhasse domando, provavelmente o chamaria de *mole*, mas, para ele, o seu serviço mostra que o homem é inteligente e capaz de produzir conhecimento para se relacionar e entender o cavalo. Similton fez observações sobre essa relação, explicou que as orelhas “são a boca do cavalo”, dependendo do seu movimento é que entende o animal. Quando ele se mostrar cansado, Similton sabe que é a hora de parar com o exercício que está fazendo, e atende para repassar confiança.

Vale de Almeida (1995) analisa casos de homens que ressignificam a sua condição apresentando características que não são aceitáveis dentro dos padrões de masculinidade do lugar onde moram, em Pardais, Portugal. Um de seus informantes contou que ganhava roupas e auxílio de uma mulher com quem se envolveu, situação de desprestígio para a masculinidade do sujeito naquele contexto, mas ele interpreta a situação com foco em sua esperteza em aproveitar-se da carência sexual da mulher. Além disso, era solteiro, o que também é um desprestígio no que se refere à manutenção da masculinidade. Porém, construiu para si uma imagem de conquistador solitário, reinterpretando e ressignificando a noção corrente de virilidade.

No caso da presente etnografia, semelhante a Similton, que reconstruiu sua condição de homem, chamando de machão os que domam com espora e chicote, Juan, de 21 anos, trabalhador da fazenda Berrante, contesta os padrões de masculinidade quando diz que não irá *rasgar* – cortar, se ferir, se machucar – o rosto na caatinga com a finalidade de correr atrás de boi, num lugar em que os homens fazem ou fizeram tal prática, não apenas a serviço, mas em festividades como as pegas de boi. Ao refletir sobre atividades, como amansar cavalo ou correr boi, definidoras dos vaqueiros, o que esses interlocutores fazem é contestar valores de uma masculinidade ideal nutridos por essas práticas padrões. Pela lógica do *uns mais do que os outros*, o vaqueiro que monta em cavalo brabo e o amansa é mais, e o que vai tirar as cócegas do animal é mole. Do mesmo modo, o vaqueiro que não corre na caatinga é vaqueiro *de curral*, é menos do que os outros. Porém, se analisados os posicionamentos de Seu Chico, Similton e Juan, a lógica predominante é contestada, na medida em que práticas definidoras do vaqueiro são questionadas e o sistema de valor da masculinidade ressignificado.

Cada vaqueiro faz, em suas práticas corporais e discursivas, uma singular apresentação de si. As imagens pessoais construídas nessa apresentação, ora buscam adequar-se ao sistema

---

<sup>40</sup> Redondel é uma estrutura redonda semelhante a um curral.

de valores da masculinidade, incorporando-o, ora o ressignificam, contestando-o e negociando com ele. As duas maneiras de estar no mundo envolvem escolhas que não são motivações internas ao indivíduo apenas, mas que são conjunções entre o que é do âmbito íntimo e o que é do âmbito público, isto é, dos valores compartilhados. Tais escolhas apontam para o fato de que não há previsibilidade de comportamento, ainda que tenhamos um sistema de valores com regras que esses homens tentam seguir (HERZFELD, 1985, P. 11). Dessa maneira, o exercício do eu, de ressignificar práticas e preceitos, evidencia que os valores que parecem ser fixos são mesmo negociados. E que a coerência do sistema de preceitos da virilidade, ainda que respeitada a ponto de ser cultuada, o vaqueiro colocando-se como sacrifício, é um ideal (VALE DE ALMEIDA, 1995, p. 6), passando por reconfiguração.

Portanto, no sistema de valores da masculinidade do vaqueiro, os seus elementos se relacionam não apenas por oposição como mole e duro, mas como num contínuo por gradação, pois *tem uns mais do que os outros*, ou seja, mais homens e mais vaqueiros. Dessa maneira, um vaqueiro coloca-se em relação ao outro como mais ou como menos, relacionando um conjunto de preceitos da virilidade a um sistema de práticas. Por exemplo, um fazer definidor, na relação de um homem para com o outro e no exercício da masculinidade, é o de que há vaqueiros que dizem nunca ter recebido a corda de outrem. O que quer dizer que, estando ele na frente, pegando a rês, estava tão pronto para a luta que ele mesmo pegou a corda de laçar na lua da sela e fez o serviço de estrovar a rês, sem precisar que outro o ajudasse, ou seja, desse-lhe a corda. Como também há aqueles que afirmam: *nunca coloquei boi no mato*. Isto é, nunca correu atrás de um boi para não resolver a luta levando a rês amarrada para o curral.

Assim, no fazer e no preceito sobre o fazer, elabora-se o vaqueiro e o seu valor. Esse homem está no nexo da relação que compara um ao outro, a partir do julgamento de suas práticas, como correr boi, amansar (domar) e açoitar (treinar). Portanto, engajado em suas lutas o vaqueiro constrói uma imagem pessoal e joga com o sistema de valores da masculinidade, em especial com os limites entre o que é e como deve ser. Ademais, esses homens contestam e afirmam valores da hombridade ao negociar e ressignificar práticas padrões – como correr boi e amansar cavalo – num jogo discursivo que está no plano das narrativas de provocações e histórias de honra.

### 1.3 *Mandinga é falta de homem e de cavalo.*

As práticas discursivas não se limitam apenas ao que um vaqueiro diz sobre ou para o outro ao julgar um homem e dizer o valor de sua luta a partir de um sistema que coloca um em

relação ao outro. O aboio, entoado por aboiadores, faz parte desse jogo e ritualiza a luta do vaqueiro, atribuindo a ela significado e sentido ao celebrar os feitos desse homem. Essa manifestação poética joga com os valores da masculinidade que julgam práticas, habilidades, técnicas, as relações entre humanos e entre humano e animal.

Para Bakhtin, os enunciados são concretos (2003, p. 283) e não abstratos, e a linguagem se materializa nesses enunciados. Uma das características dessa concretude é a de que a vida e as proposições penetram reciprocamente uma na outra. Sendo que, nesse processo, aquele que emite a mensagem não “rompe pela primeira vez o eterno silêncio de um mundo mudo” (2003, p. 292). Os enunciados, que o locutor modifica, reestrutura e assimila, estão repletos de palavras dos outros, cujo valor tem forte relação com essa alteridade que constitui a locução (2003, p. 315). É nesse sentido que considero que o valor de vaqueiros tem relação direta com o valor do aboio e do aboiador, ou seja, com o sentido das palavras (inclusive as da poesia) em sua concretude ao ritualizarem a sua luta, assim como o valor das palavras rimadas por aboiadores é atribuído a partir da sua relação com a cadência da ação da luta descrita e colocada em ato na poesia.

Portanto, o vaqueiro é feito pelo prestígio do poeta, pela poesia, pelos animais por ela valorados, por meio da observação de seu comportamento, pelo valor dado no aboio à luta. Entendo que a poesia joga com valores e práticas dos vaqueiros e opera na construção desse homem, ritualizando as relações de estética masculina em que está engajado, como as tensões e desafios entre um humano e outro e a interação entre vaqueiros e animais. O valor da rês, por exemplo, atribui valor à luta do vaqueiro na medida em que, na toada, é reconhecida a sua alteridade a partir das características que tencionam a interação humano-animal, quando acentuam a reciprocidade do bovino.

As toadas são composições poéticas entremeadas pelo aboio do vaqueiro. Esse aboio é uma melodia que o vaqueiro vocaliza proferindo vogais e interjeições (êh, oh, tiah) a fim de conduzir o rebanho, e que recebe um valor estético ao acompanhar as estrofes dos aboiadores, sejam elas improvisadas ou previamente elaboradas. As toadas podem homenagear vaqueiros, mães, contar histórias, descrever a felicidade do sertão quando a chuva cai, falar de amor, enfim, abordam diversas temáticas.

O toadeiro, compositor da toada, é um poeta aboiador que, na cidade de Serrita, é sempre procurado para compor estrofes a pedido de vaqueiros e familiares para homenagear o vaqueiro velho ou falecido, por exemplo. Geralmente, conta-se a história do homenageado, onde nasceu e onde morreu ou quantos anos completa. Em todas as missas que fui, em 2019, dedicadas à memória de vaqueiros falecidos em Serrita, Chico Justino entoou essas toadas de homenagem.

Já a toada do *Boi Lampião*, que será analisada neste tópico, foi um pedido feito a Chico pelos vaqueiros que pegaram o boi. A fama de Lampião crescia à medida que muitas carreiras foram dadas por alguns vaqueiros em busca desse boi, e o animal sempre escapava. Nas palavras do poeta: “Quando acontece a morte de um vaqueiro, a pega de um boi, a gente já fica ligado naquilo ali, em cima daquilo ali já nasce aquela inspiração de você fazer o poema. A história, eles passam pra mim, e eu faço baseado na história que eles passam”.

Há toadas por todo o Nordeste falando de bois afamados e de vaqueiros que conseguiram tirar a sua fama. Vejamos a Toada do Boi Lampião:

Quero pedir permissão  
A todos heróis vaqueiros  
Pra cantar com atenção  
No papel de toadeiro  
E falar do boi Lampião  
Que é velhaco e catingueiro

Dos Branquinhos pra os Carrancudos<sup>41</sup>  
Tá correndo este boato  
Por nome de Lampião  
Ligeiro igualmente um gato  
Se danou para brigar  
Vaqueiros vai lhe pegar  
Finda perdido no mato

É um boi preto pintado  
Muito sagaz e ligeiro  
Vive isolado no mato  
Igualmente um cangaceiro  
Já se separou do gado  
Porque tá acostumado  
Tirar fama de vaqueiro

Um velho falou que o touro  
Tem pacto com Satanás  
Cabra vai por desaforo  
Mas lá não sabe o que faz  
Porque tudo é diferente  
Vaqueiro corre na frente  
E o boi é quem corre atrás

Quero falar sobre o dono  
Do marroeiro esquisito  
O senhor Manoel de Neco  
Que cria gado bonito  
Que para o boi não perder  
Resolveu a vender  
Para Cláudio Benedito

Os vaqueiros de Serrita

---

<sup>41</sup> Branquinhos e Carrancudos são campos, cobertos pela caatinga, onde o gado é solto no inverno.

Que enfrentaram Lampião  
 Tonho de Zuca, Manuel,  
 Domingo de Vange e João,  
 Chico Pedra e Tonho Coruja  
 E o famoso Assis Carão

A história desse boi  
 Se espalhou pelo sertão  
 Os vaqueiros de Salgueiro  
 Fizeram uma reunião  
 Pra vir tirar o mistério  
 E a fama de Lampião

Júnior de Bel e Júnio de Bal  
 Cabras bons na profissão  
 Chapéu de Couro e Raimundo Lopes  
 Fizeram a combinação  
 Com Assis de Zé Davi  
 Com Macinaldo e Dezão

E o vaqueiro Faustino  
 Esse falou para mim  
 Que campeou esse boi  
 Do começo até o fim  
 Também estava na equipe  
 Mita, Lucas e Felipe  
 Os três vaqueiros mirins

Pra completar a equipe  
 Livino foi convidado  
 Por Manuel Santiago  
 Que é vaqueiro bom de gado  
 E a data ainda me lembro  
 A dezesseis de dezembro  
 O Lampião foi pegado

Saiu cavalo ferido  
 E vaqueiros machucados  
 Moitas e troncos de pau  
 Ficou tudo revirado  
 Mas o mistério do boi  
 Nesse dia foi tirado

Antes de ser pego, corria a notícia de que o dono do boi Lampião o mataria a tiro, pois o animal amedrontava quem por uma determinada estrada passava, além disso, Lampião havia furado mais de um vaqueiro e também cavalos. Alguns homens, porém, consideraram uma desonra muito grande matar a tiro uma rês numa cidade conhecida como “a capital do vaqueiro”, por isso perguntaram ao dono do boi qual era o preço do animal. Então, esses homens compraram o boi por um valor acima do preço, a fim de evitar a desonra para o município. O negócio foi feito sem que seu novo dono o visse. O critério da compra fora apenas a sua fama.

Depois de comprado o boi, marcou-se um dia e espalhou-se a notícia por toda Serrita, que convidava os vaqueiros para pegar Lampião. 56 homens montados e encourados no rastro do animal, em 16 de dezembro de 2008. O boi Lampião vivia sozinho e era valente como um cangaceiro, daí o nome. Quando via um vaqueiro, ao invés de correr em fuga como o gado geralmente faz, ele virava-se para o vaqueiro, cavava com a pata e sacodia a cabeça, sinal de que estava pronto para a briga.

Os vaqueiros contam que após terem pego Lampião, passaram na zona urbana de Serrita com o animal na carroceria do caminhão, mesmo Salgueiro, cidade onde moravam, sendo em outra direção. Nesse mesmo dia, na casa de Chico Justino, relataram o ocorrido e o poeta fez a toada.

A toada do Boi Lampião varia, com estrofes de 6 e 7 versos, cujo esquema de rima é construído geralmente de ABCBDB, para a sextilha, e ABCBDDDB para a setilha. Essa variação é comum, tanto nos versos improvisados como na toada. A métrica (em sete sílabas poéticas) também tem algumas variações, pois, em alguns versos, o poeta evita a elisão para fazer coincidir as sílabas tônicas com os acentos do ritmo poético e musical.

Os versos que acompanham o aboio são poetização de fazeres, pois consagram os feitos dos vaqueiros dentro da caatinga. Nesse sentido, o fluxo de palavra e ação se dá porque a palavra é ação, é prática, mas também porque a ação fala, ela comunica (HERZFELD, 1985, p. 140). Dessa maneira, entendo que os versos dos aboiadores comunicam (assim como são) esse fluxo, pois homenageiam os vaqueiros, recontam sua saga e dão fama, consagrando o vaqueiro bom. Do mesmo modo, entendo, ainda, que a ação, o correr boi e os riscos assumidos nessa atividade comunicam, de maneira que os feitos se convertem em gêneros discursivos, como narrativas e toadas.

As toadas não são cantadas nas pegas de boi com a mesma frequência que os versos improvisados, mas em missas e cavalgadas, sim. E são midiaticizadas em programas de rádio e nas redes sociais. Ao contrário dos versos improvisados, estão no plano da repetição, mas isso não quer dizer que são convenções a ponto de não serem metáforas da vida social e não estejam no plano da criação. Quando ouvidas, acionam a memória, e a memória não é fixa, e sim ressignificada.

Quanto à memória, há sempre questões sobre aqueles que pegaram o boi de que a toada conta. Questiona-se a veracidade dos fatos e a destreza e habilidade dos vaqueiros consagrados pela toada. Cria-se, por meio de versões, o fato de outrora, acionando a memória. De maneira mais concreta, observe que a poesia, na sexta estrofe, fala o nome dos vaqueiros serritenses que correram o boi e não pegaram. Já os vaqueiros homenageados, que resolveram a luta, não

moram na capital do vaqueiro, mas tem suas origens lá. Por isso, segundo eles, a toada não é motivo de discórdia, apesar de haver quem comente a composição, como o segundo dono do boi lembrando o fato, insatisfeito por ter vendido o animal a um terceiro (não citado na toada), e por acreditar que os versos enaltecem os vaqueiros salgueirenses, às custas não apenas do boi que foi pego, mas do insucesso dos vaqueiros serritenses.

As alianças e os laços são fortalecidos quando a versificação dos feitos circulam. Os poetas dizem que, se não cantam os pedidos do público, homenageando alguém ou abordando um tema sugerido pela plateia durante uma apresentação, podem ser acusados de orgulhosos. Entendem também que quando alguém faz um pedido, seja composição ou improviso, está valorizando o aboiador. “Eu tenho prazer de cantar, quando a pessoa me pede, principalmente, que a pessoa tá me dando valor”, diz Pedro Brígida, natural de Granito (PE), aos 56 anos, em entrevista concedida no dia 6 de outubro de 2019. Portanto, além de poetizar os feitos, o aboio faz o vaqueiro, faz o aboiador, constrói imagens e as mantém, costura relações de aliança, atribui fama, como um elo operando coesão entre pessoas, palavras e valores da masculinidade.

Quando os poetas se consagram na elaboração de seus versos, também consagram os vaqueiros em estrofes improvisadas ou com a composição de toadas, colocando no plano da memória os feitos de outrora. Há o plano da palavra dada-recebida-retribuída num ritual de interação face a face, em que os versos improvisados, que respeitam regras de rima, métrica e oração,<sup>42</sup> devem ser devolvidos como uma revanche, assim como há o plano da palavra elaborada previamente, a toada, que também respeita às regras, e depois será midiaticizada nas rádios e redes sociais, atribuindo fama ao vaqueiro. Ou seja, além da reputação do poeta, está em jogo a imagem construída do vaqueiro homenageado, pois a imagem pessoal de cada vaqueiro é respeitada e sacralizada pelos aboiadores ao elaborarem os versos improvisados e as toadas. Essa imagem depende de como os poetas fazem uso do sistema de preceitos da masculinidade, valorando, na elaboração dos versos, as práticas bem-sucedidas do vaqueiro ao lutar com a rês.

Outro ponto que cabe focar, está no plano do valor semântico da toada. Veja que há várias maneiras para descrever Lampião. A terceira estrofe, por exemplo: “É um boi preto pintado/ Muito sagaz e ligeiro/ Vive isolado no mato/ Igualmente um cangaceiro/ Já se separou do gado/ Porque tá acostumado/ Tirar fama de vaqueiro”, é uma das estrofes destinadas a

---

<sup>42</sup> Essas são as regras do repente. A métrica e a rima contribuem com o ritmo do canto. É no ritmo do canto que a métrica é dada e os versos são elaborados, concretizando essa regra. Para o aboiador, as regras são algo que se faz, mas não algo de que se fale. Conforme explicou Leo Aboiador, o improviso com suas regras é um dom: “Graças a Deus é um dom que vem de dentro, sem dúvida vem de dentro”. Além da rima e da métrica, a oração é a outra regra do repente. Ela implica coerência, o que se diz deve ter um valor semântico que não fuja ao tema.

descrever o boi, mas sobre ele também se diz que era: velhaco, o mesmo que desconfiado (1ª estrofe); catingueiro, que vive escondido dentro da caatinga (1ª estrofe); ligeiro como um gato (2ª estrofe); tem pacto com Satanás (4ª estrofe); corre atrás de vaqueiro, ao invés do vaqueiro correr atrás dele (5ª estrofe); marroeiro esquisito, que é o mesmo que dizer que é um boi velho, que além de tudo é estranho, se comparado ao rebanho (6ª estrofe); a última estrofe fala que o mistério do boi foi tirado, pressupondo-se que havia um mistério no boi, algo do plano do fantástico e não do real.

Se a luta do vaqueiro se caracteriza por ser uma prática em que se desenvolve técnicas e habilidades, em torno das quais gravita um sistema de valores da masculinidade, ela também se caracteriza por esse aspecto do fantástico. A expressão *mandinga é falta de homem e cavalo*, que dá nome a esse tópico, traz em seu sentido a ideia de uma sobreposição da prática do vaqueiro em relação ao mistério que um boi pode ter. Pois alguns desses homens consideram que quando um vaqueiro não resolve a luta e atribui à mandinga o seu insucesso, está apenas dando uma desculpa por ter colocado o boi no mato, dizendo que o boi está emandingado, colocando a culpa no sobrenatural. Para aqueles que concordam com a expressão, a mandinga não existe. O que pode ter acontecido, é a falta de um homem e um cavalo para resolver a luta, ou seja, a falta da masculinidade, de um animal *pronto*, da técnica, da disposição, todos valores de um homem.

A toada, enquanto capital, aciona um outro valor para atribuir fama ao vaqueiro, o boi e suas características. Quanto mais aciona o imaginário, de que o animal é diferente dos demais – por parecer ter pacto com Satanás ou por ser como um cangaceiro, vivendo isolado –, maior o capital de honra e prestígio atribuído à equipe que conseguiu resolver a luta do boi.<sup>43</sup>

A toada, enquanto versificação dos feitos do vaqueiro na caatinga, tem por recurso semântico a imagem do touro para construir uma imagem do eu masculino do vaqueiro. Nas narrativas dos vaqueiros, é muito frequente ouvi-los atribuir características ao gado que foi pego, como dizer que o animal é inteligente. Nesse caso, o valor do vaqueiro, em especial sua fama, é um capital que depende de outros tantos: da toada, do prestígio do poeta, dos animais, dos outros vaqueiros e também do seu corpo,<sup>44</sup> assunto que abordaremos agora.

<sup>43</sup> Vale de Almeida narra que, em Pardais, os currículos dos bois (como peso, etc.) eram citados entre aficionados por garraíadas, e serviam de capital para quem com esses animais tivesse lutado.

<sup>44</sup> O corpo, enquanto capital, é abordado em *Corpo e Alma*. O autor afirma, quanto à prática pugilista, que “Existem poucas práticas nas quais a expressão ‘pagar com sua própria pessoa’ assumo sentido mais forte do que no boxe” (WACQUANT, 2002, p. 147). O corpo do vaqueiro é dessa mesma natureza, também é sacrifício ao culto da masculinidade.

#### 1.4 *Quem tiver pena da vida, não coloque cavalo em gado.*

Neste tópico, objetivo refletir sobre a luta em condições desfavoráveis ao vaqueiro, o que requer pensar sobre o exercício discursivo, em especial o poético, de dar o valor do homem quando esse morre lutando. Nesse caso, ainda que, na aposta com a vida ao correr boi, o vaqueiro tenha morrido, não cumprindo seu objetivo, ele é consagrado como um herói que morreu na luta por ser alguém com tanta coragem que não poupou a própria vida.

Entre os elementos valorados quando um vaqueiro morre na luta estão os couros. E se a morte é por afogamento, até mesmo a água é objeto de reflexão. Isso aponta um caminho para a presente análise, o de que a pessoa do vaqueiro se faz em relação. O corpo desse homem, por exemplo, enquanto capital, não se faz só, resulta da velocidade imposta ao cavalo em busca da rês, do impacto contra a caatinga, das feridas e cicatrizes. Mas também um vaqueiro é feito pelos valores atribuídos aos riscos assumidos e escolhas realizadas em uma luta, que às vezes pode resultar em morte.

Pensando a lida do vaqueiro como luta mesmo, no sentido denotativo – e não no sentido conotativo, não como metáfora da masculinidade – a água é uma aliada da rês que consegue nadando não apenas sair de dentro dos açudes e córregos, mas também puxar o vaqueiro para dentro deles. O vaqueiro, montado em seu cavalo e em perseguição à rês, pode, numa brincadeira de pega de boi, por exemplo, ser arrastado pelo bovino no instante em que se agarra a ele e tenta desatar o nó da tabuleta amarrada ao pescoço desse animal, ou mesmo na luta diária, segurando o rabo da rês, o vaqueiro pode ser puxado para dentro da água. Além do mais, pode acontecer de a rês, estando *piada*,<sup>45</sup> entrar num açude e, para não deixar o animal morrer, o vaqueiro entrar na água e cortar a peia com uma faca, arriscando até mesmo levar um coice estando submerso.

Após a morte de um vaqueiro de Salgueiro, por afogamento, devido ao peso dos couros, além das fotos do falecido e homenagens feitas a ele em versos improvisados, houve o compartilhamento nas redes sociais da seguinte imagem:

---

<sup>45</sup> Para piar é preciso de uma peia, que é uma indumentária feita de couro ou corda, em cujas pontas há uma volta própria para colocar as patas da rês. Piar pode ser apenas amarrar as patas dianteiras uma na outra, ou amarrar uma ou as duas dianteiras em uma das patas traseiras.

Figura 1 – A morte e o mote



Imagem compartilhada por vaqueiros nos grupos de whatsapp e postada no Instagram. Autoria desconhecida.

A figura foi postada primeiro no Instagram, no dia 15 de outubro de 2019, um dia após o velório do vaqueiro – no sítio Mutuca, Salgueiro –, que havia morrido afogado porque os couros, encharcados de água, pesaram. Em seguida, os vaqueiros compartilharam a imagem nos grupos de whatsapp, na qual está registrado o mote em sete sílabas poéticas: “Quem tiver pena da vida/não coloque cavalo em gado” e a fotografia de um vaqueiro com uma ponta de pau na orelha. O mote faz apologia ao vaqueiro que monta cavalo pra correr boi na caatinga, colocando-se em aposta com a morte, sem poupar a própria vida. A escolha do mote e da imagem sugere uma exaltação de estética masculina que prioriza a apreciação dos riscos assumidos na luta e o valor que o vaqueiro passa a ter quando vai ao limite de sua prática, ferindo-se e até mesmo morrendo.

Após o acontecido, o mote, que exalta a coragem do vaqueiro frente à morte, foi cantado também em pegas de boi e outras festividades. Por exemplo, no dia 24 de novembro de 2019, na fazenda Sanguessuga, Serrita (PE), após a missa que rotineiramente antecede a pega, Chico Justino e Cícero Mendes duelaram em versos improvisados usando a chave do mote. Segue uma das estrofes:

**Cícero Mendes<sup>46</sup>**

Parabéns para o vaqueiro  
 Que corre no mato fechado  
 Porque ele é preparado  
 É o herói do tabuleiro  
 Corre lá no mameleiro  
 Passa em canto apertado  
 No seu cavalo selado  
 Nunca fugiu da sua lida  
*Quem tiver pena da vida*  
*Não bote cavalo em gado.*<sup>47</sup>

Seja na lida diária ou nas pegadas de boi, os vaqueiros estão desafiando a morte, colocando em jogo a sua vida, num culto à masculinidade em que o sacrifício não é só o do cavalo e o da rês, mas o sangue do vaqueiro. O mote dirige a palavra a outrem, uma terceira pessoa, representada pelo pronome “quem”. Ou seja, aquele que não tem a bravura e coragem do vaqueiro, que não tem a sua honra, alguém que tem “pena da vida”, mas, também, iluminando as entrelinhas do discurso, aquele que tem medo da morte não deve colocar o cavalo para correr o gado.

Segundo Benveniste (2005), o “eu” e o “tu” são pessoas do discurso. O uso desses pronomes são alternados durante o uso da língua e, conseqüentemente, as pessoas se alternam como sujeitos. Assim, a condição para o uso de “eu” e de “tu” é a situação discursiva assumida. Dessa maneira, há diferença em conceber a “linguagem como um sistema de signos e a linguagem assumida como exercício pelo indivíduo” (2005, p. 281). Nessa última, “o locutor assume por sua conta a linguagem inteira” (2005, p. 281). Por outro lado, as instâncias discursivas podem não ser pessoais. “Há enunciados de discurso, que a despeito de sua natureza individual, escapam à condição de pessoa, isto é, remetem não a eles mesmos mas a uma situação ‘objetiva’. É o domínio daquilo que chamamos de ‘terceira pessoa’” (2005, p. 282). Para Benveniste, o “ele” é não-pessoa, nesse caso “*não importa quem e não importa o que*” (grifo do autor, 2005, p. 282). Ao contrário de quando se alternam as pessoas no discurso que, além de se alternarem como sujeitos discursivos, fazem uso de referências como “aqui” e “agora”, a não-pessoa é incompatível com os termos referenciais.

No mote, o foco da linguagem não está no emissor nem no receptor. As palavras como são dispostas, metrificadas, nos remetem à função poética da linguagem, ou seja, o foco está na mensagem e ao mesmo tempo, paradoxalmente, no referente, pois, de maneira clara, com

<sup>46</sup> Cícero Mendes compõe o Coral Aboios de Serrita (PE), assim como seu parceiro Chico Justino. Ambos têm um projeto chamado Gibão Surrado, uma banda que, além de aboio, cantam forró por todo o Nordeste.

<sup>47</sup> Essas estrofes seguem o formato da décima, utilizada também na cantoria de viola para o improviso de motes.

uma linguagem objetiva, sem a expressividade de um sujeito, se enuncia. Para Jakobson, a linguagem tinha um modelo que “confinava-se a essas três funções – emotiva, conativa e referencial – e aos três ápices desse modelo – a primeira pessoa, o remetente; a segunda pessoa, o destinatário; e a terceira pessoa propriamente dita alguém ou algo de que se fala” (JAKOBSON, 2002, p. 126). O autor acrescentou ao esquema os outros três fatores da linguagem e, conseqüentemente, as suas funções correspondentes, quais sejam: código, canal, mensagem. Respectivamente, as funções são: metalinguística, fática e poética. Assim, inferiu que enunciados de linguagem predominantemente poética podem apresentar características linguísticas outras, como o foco na terceira, ou na primeira, ou na segunda pessoa, destacando-se neles outras funções, como a referencial, a emotiva e a conativa. No mote, o verbo “colocar” nos remete à função conativa, ainda que não haja um “tu” explícito para quem a mensagem se destina, há um apelo, com o verbo no imperativo: não coloque<sup>48</sup> cavalo em gado.

Por outro lado, se iluminarmos o mote, mediante as circunstâncias da morte de um vaqueiro, com a teoria da semântica linguística, podemos perguntar “Por que ele falou desse modo?” (DUCROT, 1987, p. 42). A resposta está na esfera do que a linguística semântica entende por subentendido. O sentido do que está sendo dito é decifrado por quem lê ou escuta, ou seja, para quem se destina a informação. Dessa maneira o subentendido é o processo pelo qual o sentido se manifesta no interlocutor. Se há um posto, “quem tiver pena da vida, não coloque cavalo em gado”, há também um subentendido, o efeito do sentido produzido no receptor.

Então, com base nesta explanação e com as informações até aqui apresentadas, arrisco uma leitura: se, por um lado, há um “tu” que negocia com um sistema de valores da masculinidade, e que, mesmo assim, resolve uma luta de gado, ainda que sem montaria ou sem fazer uma apresentação de si, por outro lado, há um “eu” masculino que atualiza e cria um sistema de preceitos da hombridade por meio dos desafios e riscos enfrentados em práticas valoradas como viril. Há, ainda, um “ele”, uma não-pessoa, que tem pena da vida, enunciado pelo pronome “quem”. Assim, o pronome “quem” traduz a relação de oposição entre dois sujeitos e uma não-pessoa, os que possuem coragem e enfrentam a luta, os mais homens, os que resolvem algumas lutas e os que têm pena da vida, ritualizando o valor da pessoa a partir da disposição de cada homem para a luta.

A exemplo desse jogo de oposições, no dia em que Daniel Lopes, aos 18 anos, morreu afogado, em uma pega de boi, saiu da caatinga um vaqueiro com as perneiras molhadas.

---

<sup>48</sup> Conforme norma padrão, a conjugação do verbo “colocar”, no imperativo, deve ser “não coloques”, para segunda pessoa, e “não coloque”, para você.

Questionado por sua esposa e por suas irmãs se ele havia visto o acidente, disse que “sim” e explicou que vinha correndo atrás da mesma novilha, entrou no açude tentando alcançá-la, mas desistiu da carreira ao pensar que talvez morresse afogado. Acrescentou ainda, que o vaqueiro morreu por ganância, ou seja, por um prêmio, uma competição, uma quantia em espécie, um troféu. Então, no espaço onde acontecia a festa, agora já encerrada, foram chegando outros vaqueiros e as opiniões se dividiram, uns concordavam que Daniel foi *ganancioso*, em tom de conversa baixa, e outros mostravam-se revoltados e eufóricos, dizendo que faltou um homem para acudir o vaqueiro, tendo em vista que havia vaqueiros assistindo-o se afogar.

Após esse acontecido, nas redes sociais, um sujeito, que não era vaqueiro, comentava a morte de Daniel criticando todos os vaqueiros. A crítica julgava que a brincadeira da pega de boi era incoerente e que ser vaqueiro não era uma profissão, havendo outras maneiras de manejo com o gado. Para aquele sujeito, a pega de boi era uma judiação com os animais. Depois dessa postagem nas redes sociais, nas conversas de feira e no curral, as vozes que chamavam Daniel de ganancioso desapareceram, inclusive o mesmo vaqueiro que avaliara a morte de Daniel como consequência de sua ganância, apresentou-se em defesa do falecido e das razões que o levaram à morte, pois defendê-lo tinha, nessa circunstância, o mesmo significado de defender a vaqueirice como profissão.

É, pois, analisando esse jogo de posições e oposições que entendo o pronome “quem” no mote “quem tiver pena da vida, não coloque cavalo em gado”, assim como as toadas, aboios, expressões e categorias classificatórias, como jogos discursivos que traduzem um sistema de valores da masculinidade que julga homens e sua luta, e que se configura a partir da relação de oposição, acusação e associação em que esses sujeitos se colocam.

Ondina Leal (1989) aborda a situação dos campeiros gaúchos que, por honra, escolhem o suicídio a entregarem seu cavalo na estância que trabalham, a irem morar na área urbana, onde vivem as mulheres e crianças, e a terem sua masculinidade afetada, porque alcançaram a fase madura da vida. Nesse caso, o laço que servia para dominar a rês é usado para o enforcamento, pois, ao pular do cavalo, com o laço preso a uma árvore e amarrado ao pescoço, o gaúcho, por honra e culto à sua masculinidade, escolhe morrer, matando a parte humana do centauro, segundo Leal.

Já no caso da presente pesquisa, o cavalo pode salvar a vida do homem. Só há uma maneira de viver, de triunfar sobre a morte, ao entrar em um açude e os couros em contato com a água imobilizarem o corpo do vaqueiro. É preciso segurar-se ao cavalo. Para tanto, o vaqueiro deve ter alguns cuidados oriundos de sua prática, porque se puxar as rédeas desse animal, por exemplo, é provável que ele não nade e, havendo condições, jogue as patas dianteiras para cima,

derrubando o vaqueiro. O que esse homem precisa fazer é segurar no rabicho da sela,<sup>49</sup> ou no rabo do cavalo, ou mesmo na sela, nessas condições, o esperado é que o cavalo nade e tire o vaqueiro da água.

“O cabra vai pra uma luta, o cabra sabe como sai, mas como chega, só quem sabe é Deus. Quando chega o nosso momento, a morte só quer uma desculpa. Ela não quer levar a culpa, não. Ela quer botar desculpa. Era pra acontecer, aconteceu!”, falou Adriano da Silva, aos 24 anos, em entrevista concedida no dia 4 de novembro de 2019, em Serrita (PE), após o acontecimento. Assim como na infância, a noção de dom é quase como uma sina, porque, segundo esses homens, eles já nascem vaqueiros; a morte é inevitável. Esse era o comentário, durante e após a pega de boi em que o vaqueiro Daniel Lopes morreu, e durante o seu velório. Por outro lado, o heroísmo do vaqueiro era também algo da esfera do discurso. “Foi um herói, morreu na luta”, enunciou o dono da pega ao microfone ao dispersar os convidados, acabando com a festa.

Ingold (2000) observa que organismo e ambiente fazem parte de um todo indivisível, e que essa totalidade é um processo em tempo real, pois longe de ser só natureza, ao ambiente damos sentido. Segundo esse autor, os ambientes são históricos, já que são moldados assim como moldam os organismos, fazendo parte, os dois, de um processo vital. Nesse sentido, pensemos na água como parte do ambiente. Magna, filha de seu Louro,<sup>50</sup> conversava comigo após a morte de Daniel e dizia o quanto considerava irônica a morte do vaqueiro, pois havia tanto jeito de morrer. Num lugar seco como o sertão, morrer afogado causa espanto, faz pensar na morte, como colocou Adriano, como um evento certo, com data marcada, “era pra acontecer, aconteceu!”.

Os conselhos do ministro da palavra para aquele dia foram que os vaqueiros corressem sem ambição, que não judiassem dos animais, e ressaltou que ser vaqueiro era um dom, em seguida jogou sobre os vaqueiros água benta, os abençoando. Como de costume, ao meio dia, o almoço foi servido. Às 14 horas, o gado foi solto. Às 14:20, os vaqueiros foram liberados para correr, começou a *solta* – modalidade da pega de boi explanada no capítulo 3. Não demorou muito a notícia da morte de Daniel. Da água se nasce, conforme a fé católica, e com ela se concede a benção aos fiéis; por outro lado, na água se morre.

---

<sup>49</sup> O rabicho é uma parte da sela que é passada no rabo do cavalo para evitar que o assento vá para frente ou para trás provocando acidentes, derrubando o cavaleiro.

<sup>50</sup> Magna tornou-se uma grande amiga. Aos fins de semana, íamos para os Feijões, sítio onde moram seu Louro e dona Cilene, e passávamos o sábado juntos. Era lá o lugar em que lavava as minhas roupas, pois havia poço, devido à constante falta de água na zona urbana. No próximo capítulo, apresento melhor seu Louro.

A mesma água que conota vida, que é motivo de conversa na feira quando chove, que é rara e cara ao bolso do sertanejo que luta com o gado, que abençoa, foi a que pesou os couros do vaqueiro. Pensar sobre os couros também nos remete a uma ironia, porque a razão da morte foi o contato dos couros com a água. Os couros imprescindíveis para a proteção do vaqueiro, almejados pelas crianças que nasceram com o dom de lutar com a rês, que querem ser homens. Num cálculo errado, a totalidade indivisível e ilimitada de ambiente – água, rês, couro – somada ao organismo – vaqueiro – num processo vital (se usada a expressão ingoldiana), paradoxalmente nutriu a morte.

Os couros que eram para proteger o vaqueiro se tornam seu inimigo na luta. Logo eles, dados, comprados, adquiridos na infância, motivo de orgulho, símbolo da cultura material exibida, performada, por tornarem o menino homem e vaqueiro, são os mesmos que arruinam uma carreira, quando pesam, submersos nas águas, e tiram as chances de viver, fazendo triunfar a morte na luta. No entanto, a morte, que poderia ser interpretada apenas como o insucesso do vaqueiro em sua luta, consagra o vaqueiro como herói, por sua coragem, pois, por meio dela, os valores da masculinidade acerca das práticas são levados ao extremo, em virtude da apreciação estética desses homens em relação aos riscos assumidos. É, portanto, através dessa lógica que são atribuídos os valores dos vaqueiros e de sua luta.

Para finalizar, cabe lembrar o que Turner observa sobre o ritual e seus símbolos como o lugar em que “normas e valores, de um lado, saturam-se de emoção” (2001, p. 61), e as emoções se enobrecem através do contato com os valores sociais. Todas as manifestações que circularam em redes sociais, como a que aqui foi abordada, a pega de boi que homenageou o vaqueiro Daniel (analisada no capítulo 3), as toadas e versos improvisados feitos em sua homenagem, até mesmo em encontro de aboiadores após a sua morte, e, também, o próprio velório nos ensinam sobre o encontro entre o que é prescritivo e o que é desejável. Para exemplificar, no velório, a mãe do vaqueiro lamentava, mas não mostrava inconformismo sobre a razão de o filho ter ido àquela pega de boi morrer, não questionava a pega de boi em si, menos ainda os valores e princípios que operam dando sentido à luta do vaqueiro, e sim se perguntava “Por que você não voltou da pega de boi, meu filho?”.

Ir à pega de boi e engajar-se na competição tem caráter voluntário. A escolha de colocar seu corpo em aposta com a morte, em parte, justifica-se na apreciação estética de que, quanto maiores os riscos assumidos, mais o homem mostra o seu valor, mas também é um desejo de caráter normativo, pois ser homem, naquele contexto, diz respeito a engajar-se em práticas que são valoradas como masculinas. Por isso, o questionamento da mãe não era “Por que você foi pra pega de boi?”. Ir à pega e, principalmente, a prática de correr boi é um ritual em que morte

e vida se encontram, valores saturam-se de emoções e prescrições de gozo. A mesma lógica ritualística de unir antíteses opera nos eventos que se relacionaram à morte do vaqueiro, como no seu velório. Essa lógica é também celebrada nos aboios feitos em sua homenagem em encontros de aboiadores, nas pegas de boi e nos versos midiáticos nas redes sociais.

O aboio, seja manifesto como expressão poética improvisada ou toada, atribui o valor do homem, homenageando, prestando deferência, e, paradoxalmente, é a própria expressão da vulnerabilidade da masculinidade. Ele também elabora o valor dos animais, das indumentárias de couro e da luta, a partir de julgamentos e preceitos de um sistema. Assim, o aboio dá o valor do humano engajado na relação com cada um desses elementos, participando do processo de constituição da pessoa do vaqueiro.

### 1.5 Mulheres.

Quando perguntava aos vaqueiros se a luta deles era apenas para homens realizarem, a maioria dizia prontamente que não e apontava o caso de mulheres que resolvem ou resolveram lutas. Nos capítulos que seguem, apresento Francinilda, uma vaqueira, e problematizo a minha incursão no campo, em espaços uns mais masculinos do que outros.

Antes, porém, vale considerar algumas questões que podem ter surgido sobre as mulheres ao longo da leitura deste capítulo. Onde estavam as meninas quando os meninos aprendiam a ser vaqueiros? Quais as lutas das mulheres? As mulheres também vão à feira e comentam que precisam voltar para casa, porque têm a sua luta para resolver. Os afazeres domésticos são a sua luta. O fogão à lenha deve ser mantido aceso. O queijo deve ser feito todos os dias. E outros derivados, como o doce de leite, manteiga e nata também são responsabilidades femininas.

Já o não envolvimento das meninas com as atividades da vaqueirice se dá pelo mesmo motivo que meninos se tornam vaqueiros desde cedo, pois, se eles almejam seus couros, querem dar a primeira carreira e virarem homens com atitudes arraigadas de intencionalidade e de vontade, mas também movidos por valores estruturais da masculinidade, a maioria delas vivencia a pedagogia do feminino, a elas não é dada corda de laçar, nem os estrovos, menos ainda a montaria.

A alegação de que a poeira do curral faz mal à saúde de uma das meninas com a qual tive contato, ou mesmo o desinteresse de uma delas quando era hora de ir à roça apartar o gado, nos faz pensar no caráter estrutural das vontades de meninas e meninos. Ou seja, o que é da intenção e o que é da obrigação? Quais atitudes são ação individual dotada de voluntariedade e

quais são influenciadas por uma estrutura? A partir dessas questões, deixo a pergunta que esboço uma possível resposta no capítulo que segue: Como compreender o vaqueiro e sua luta a partir da compreensão de mulheres? É possível, para tal entendimento, uma perspectiva que se desfaça dessas ambivalências?

Quando observado que os valores vivenciados não são impostos, sendo ressignificados e subvertidos, a elaboração ensaística de respostas para as perguntas recai num movimento dialético, o que é interno torna-se externalização, e o que externo internalização. Em cada humano esse movimento recebe particularidades próprias, por isso vaqueiros respondem que há mulheres tão dispostas como um homem, ainda que sejam raros os casos de mulheres que lutam com o gado. Também por isso, a minha imersão no campo passou por uma negociação de valores e questionamentos a meu respeito, sobre a minha escolaridade, sobre os laços de sangue e de aliança que eu poderia ter com outras pessoas, em especial com algum homem, assunto do capítulo que segue.

## 2 Tempo e espaço.

João Marreca saiu, resmungando. Já era a segunda vez que a Mimosa caía! Carecia mesmo dormir alguém no alpendre para botar sentido... Os cabras chegaram, ainda meio arriados, coçando-se, abrindo a boca. Vicente comandou: - Vamos ver! Pegue no rabo! Na pá! Tudo duma vez: um, dois, três, epa! Os cabras fizeram finca-pé, gemendo. A rês se aluiu, mas caiu de novo. Mas a um outro esforço enfim se ergueu, equilibrando-se muito trêmula nas pernas vacilantes. (QUEIROZ, 1937, p. 19)

Chico Bento fitava o navio, escuro e enorme, com sua bandeira verde de bom agouro, tremulando ao vento do Nordeste, o eterno sopro da seca. (QUEIROZ, 1937, p. 51)

Em Serrita, quando o vento sopra, as pessoas reclamam em virtude do significado que se atribui a ele, pois o movimento do ar faz lembrar os tempos difíceis da seca. Dona Francisca Martins, aos 80 anos, dona da casa onde eu passei o período seco, no sítio Lagoinha dos Martins, impacientava-se no alpendre. Sua filha Jacinta, aos 50, prontamente fechava as portas e janelas, para evitar a poeira que invadia a casa. Dona Francisca reclamava do vento, porque ele é anúncio de tempo quente, de seca. Todos os dias, ela se punha no alpendre em busca de indícios de chuva, comentando sobre as nuvens, pela manhã, e à noite, olhava e lia a lua e a posição das estrelas.<sup>51</sup> O entendimento desse engajamento sensitivo, num contexto semiótico e numa

---

<sup>51</sup> Quanto a esse assunto, Taddei (2014) em *Ser-Estar no sertão*, tendo realizado etnografia no Ceará, entende que os profetas da chuva, homens que compreendem sinais climáticos na natureza, não apenas leem, mas vivenciam

observação indéxica<sup>52</sup> da caatinga, do céu, das estrelas, da lua, das nuvens e dos animais sugere a necessidade de uma abordagem sobre o fluxo pluvial que orienta e organiza a atividade do vaqueiro na lida com o gado, assim como a *luta* das mulheres. Esse movimento regula as práticas em que estão engajados humanos e animais no aspecto sensitivo, e a reflexão sobre ele leva à compreensão da construção da pessoa que se institui nesse processo.

Este capítulo trata sobre a interação humano-animal em tempos e espaços variáveis, considerando os valores da virilidade atribuídos a cada um desses elementos e como eles se relacionam num sistema que engloba o homem em sua luta. Nesse processo, em que homens e animais estão engajados em tempos e espaços valorados pelos preceitos da masculinidade, é que se forja a noção de pessoa. Para compreendê-la, é preciso analisar a comunicação dialógica dos vaqueiros com os animais em um contexto semiótico, em especial quando esse homem enfrenta a caatinga e a seca. Assim, serão observadas: as práticas e habilidades do cuidado que estão relacionadas aos saberes dos vaqueiros e *experiências*, mas também à fé do sertanejo; como já dito, também é tema de discussão a relação do vaqueiro e de sua luta com o fluxo pluvial; e a interação do vaqueiro e dos animais em espaços uns mais masculinos que os outros, tematizando as relações de gênero.

Um vaqueiro bom resolve a luta no *traquejo*, no período situado entre o inverno e a seca, dentro da *manga*, espaço extremamente masculino. Aboiando, ou seja, falando com o rebanho, consegue conduzi-lo sem precisar laçar, sem precisar estrovar, sem precisar correr atrás da rês. Um vaqueiro bom está engajado em sua atividade a ponto de descobrir a rês no *rastro*, decifrando o *piseiro*,<sup>53</sup> em interação com o cavalo. Ele se auto orienta dentro da caatinga espinhenta com o auxílio de um bom cachorro, apenas ouvindo o som do chocalho, caatinga adentro, sabe se aquele é o gado procurado, sem a necessidade de conferir. Nesse processo, o vaqueiro vai sendo feito, pela interação que estabelece com a rês através do aboio e pela decifração do rastro (ver, ouvir, sentir), num jogo prático sensitivo.

Tomo como inspiração, para a compreensão etnográfica do processo de constituição pelo qual passa cada vaqueiro nas relações que tecem em suas práticas, a noção de

---

os sinais, pois estão na terra como os sinais – um pássaro, por exemplo, que muda a entrada e saída de sua casa quando a chuva se aproxima – numa relação metonímica, esses homens são parte da terra.

<sup>52</sup> Em semiótica, para Peirce, ícone, índice e símbolo são três tipos de signos, que se distinguem a partir da relação com o referente que o signo representa. O índice, interesse desta pesquisa, é resultado da relação de contiguidade espaço-temporal com o objeto representado, pois depende da sua existência material e física, por exemplo, uma pegada na areia depende de um pé que tenha pisado no chão. O conceito de indexicalidade de que a antropologia se apropria, a partir de Silverstein, deriva dessa relação entre referente e signo. Neste trabalho, a análise da observação indéxica de vaqueiros contribui com a compreensão da relação entre humanos e sua percepção do ambiente.

<sup>53</sup> O mesmo que pegada, mas também é expressão usada para designar um tipo específico de dança e gênero musical frequente em pega de boi, em que se dança calçado em botas e fazendo poeira.

*praxiogenética* colocada por Sautchuk (2007): a proposta de compreender a instituição do sujeito – o processo de engajamento corporal e subjetivo do pescador de uma vila amazônica – a partir de sua posição e da sua atuação perante outros seres não humanos, como o peixe ou o barco, por exemplo, na prática da pescaria costeira e lacustre. Para o autor, corpo e pessoa dos pescadores são configurados da relação desses sujeitos com agentes de outros tipos, e em interação com contextos distintos. Aí se encontra a importância de compreendê-los no nexo dessa relação, por uma estratégia etnográfica de uma participação observante.

Quando propus aos vaqueiros ir à caatinga com eles, alguns afirmavam que não era possível, pois era arriscado e eu não aguentaria a luta por muito tempo. Além do mais, se dispuseram a preparar um cenário, soltar um gado para que eu fotografasse, como é costume fazer quando outros profissionais, que não antropólogos, chegam à região. Até eu conseguir explicar meus propósitos, tive muito tempo de pesquisa dentro do curral. E mesmo sendo limitada minha atividade, em princípio, nesse espaço, lá eu podia fazer perguntas, falar sobre a minha pesquisa, tirar leite e mostrar-me *disposta*, acordando às 4 horas para começar as atividades. A minha inserção em espaços masculinos, negociando com os valores da virilidade a partir da prática do aprendizado, e a problematização do ofício de uma antropóloga, bem como os contrastes (homem e mulher, espaço doméstico e locais masculinos, honra e vergonha) que as relações em que estive engajada evidenciam e levam ao ensinamento da própria definição de vaqueiro, são objeto de reflexão do presente capítulo.

## 2.1 Espaços: curral, roça, manga, campo.

A tonteira aumentou e a moça foi-se encostando ao tronco, num desmaio. Um caboclo que trabalhava perto, vendo-a assim, muito pálida, procurando com as mãos trêmulas agarrar-se à árvore, correu para Vicente que estava longe, em pleno sol, ajudando a segurar um garrotinho caído.

- Seu Vicente, a Dona Lourdes parece que deu uma agonia...

O rapaz correu para a irmã, gritou por uma cabaça de água, molhou-lhe a testa, chamando-a aflito:

- Lourdinha! Lourdinha!

Ela abriu os olhos com um sorriso descorado, envergonhada de sua fraqueza.

Ele, sentando-a num toro de madeira, exclamava:

- Eu não disse? Você pensava que este sol era brinquedo?

Depois, risonho, já tranquilizado:

- Mulher lá é gente pra andar no mato!

Quando o sol abateu mais, montaram de novo, e saíram em direção à cidade.

(QUEIROZ, 1937, p. 53)

Foi ao me tornar aprendiz no curral de seu Manoel Rodrigues que comecei minha inserção etnográfica. O meu engajamento no local me fez perceber a etnografia da prática como

“busca radical e progressiva dos contrastes” (SAUTCHUK, E. C. & SAUTCHUK J. M., 2014, p. 594). Tais contrastes eram evidenciados e exercitados pelos próprios vaqueiros, com os cuidados que tinham comigo, mas também com perguntas feitas por eles sobre mim, reveladoras das relações de gênero e dos valores da masculinidade atribuídos por eles aos lugares onde fazem as suas lutas e às suas práticas, que se opõem ao que é do âmbito do feminino. Apresentarei, nesse tópico, os espaços onde os vaqueiros fazem as suas lutas – curral, roça, manga e campo –, a partir de como eu, uma mulher, pude participar das práticas neles executadas, no intuito de compreender o vaqueiro, as atividades de manejo e cuidado em espaços masculinos, refletindo sobre o que eles não são: as mulheres, trazendo à luz o estranhamento deles em relação a mim e a meu interesse em participar de suas vidas e lutas.

Quando afirmo pensar sobre os vaqueiros a partir do seu oposto, a mulher, não pretendo tomar por universais dicotomias como casa e espaço público, honra e vergonha, homem e mulher. Cada uma dessas ambivalências recai no assunto do gênero, por isso faz-se necessária a reflexão de que recorro à análise das relações de gênero como um caminho para compreender como se institui o vaqueiro em lugares com práticas e valores da hombridade. Desse modo, como a noção de pessoa requer compreendê-la de maneira relacional, a fim de entender o processo de sua construção, proponho nessa etnografia uma análise das relações de gênero “como uma questão da integração da pessoa com ego (por oposição a um alter)” (STRATHERN, 2006, p. 107), considerando as especificidades do nexos de interações que constituem os vaqueiros. Portanto, as relações de gênero são um caminho, um através, para análise, porque operam proporcionando o pensamento retórico através do qual cada dualidade: espaço doméstico e público, homem e mulher, vergonha e honra é percebida (STRATHERN, 2006, p. 89).<sup>54</sup>

As práticas dos vaqueiros, de manejo e cuidado com animais, em lugares distintos, são iluminadas pelas relações de gênero e iluminam a reflexão sobre o ofício de antropóloga. Ou seja, temos dois desdobramentos de entendimento a que as práticas nos levam. O primeiro é o de que as atividades dos vaqueiros, que variam consoante os espaços em que são executadas, podem ser encaradas como ações compartilhadas pelo que parece ser um fundamento lógico: ser homem. Por isso as relações de gênero definem os vaqueiros conforme suas práticas, num

---

<sup>54</sup> Strathern desconstruiu ambivalências como “atividade de culto público, a troca cerimonial e (em tempos passados) a guerra, por um lado, e a organização da produção horticultora e o parentesco doméstico por outro” (2006, p. 82). Evoco a autora nesse debate porque entendo que, no diálogo com a antropologia e com o feminismo tecendo críticas a estes, Strathern não recorre à universalização de dicotomias, mantém o interesse por algumas categorias analíticas – as quais chama de constructo, como sociedade – ressaltando seu contexto ocidental, e apresenta uma maneira específica de conhecimento dos Melanésios.

processo de valoração em que são julgados de acordo com preceitos da masculinidade. E o segundo desdobramento diz respeito ao projeto de conhecimento a partir do aprendizado de práticas, o que sugere uma negociação com os valores da hombridade para adentrar espaços, bem como uma reflexão sobre o ofício de antropóloga.

A fazenda Rodrigues, de seu Manoel Rodrigues, 65 anos, no sítio Simão tem a seguinte estrutura: em frente ao portão, há a casa principal e, por trás dessa casa, estendendo-se para a lateral, está o curral. Quando o leite é tirado pelos vaqueiros, é levado para a porta da cozinha, onde a esposa de seu Manoel o peneira com um pano, armazenando-o para que seja comercializado. O leite que não é vendido volta para a cozinha e passa por um processo até que vire queijo.<sup>55</sup> As outras duas fazendas em que passei parte da pesquisa são as de dona Francisca, avó do vaqueiro Pequeno, no sítio Lagoinha dos Martins, onde estive durante a seca, e a de seu Louro, no sítio Feijões. Ambas têm uma organização espacial semelhante, sendo o curral situado ao lado da casa. Na fazenda de dona Francisca, o curral fica um pouco mais à frente da casa, já na fazenda de seu Louro, o curral fica lado a lado com ela. Nessas duas fazendas, o leite não é comercializado e, sim, o queijo. A produção dessa iguaria é responsabilidade das mulheres ou *de vaqueiros que lutam com o que é dos outros*.

Nesse último caso, os vaqueiros podem manter algum tipo de acordo com um proprietário ou com outros vaqueiros referente à prestação de serviço, fazendo toda a luta de outro homem, sendo o morador (caseiro) da propriedade, inclusive fazendo o queijo ou auxiliando apenas pela manhã no curral, ganhando mensalmente aproximadamente 200 reais.

Apesar da proximidade com o espaço doméstico (onde encontramos as filhas, sogras, mães e esposas), nessas fazendas, o curral não é frequentado por mulheres. Na fazenda de dona Francisca, por exemplo, sempre quando eu saía daquele espaço, após desleitar as vacas, e ia tomar café no alpendre da casa, dona Jacinta e dona Francisca me perguntavam o que havia acontecido no curral. Assim como quando eu voltava da roça, elas queriam saber de tudo: qual vaca estava *amojada* (prenhe), qual havia parido, qual havia sumido, perguntavam sobre os cavalos e sobre os jegues e quem havia ido à roça fazer alguma troca com o vaqueiro Pequeno. Dona Jacinta comentava que eu tinha coragem de estar no curral. Ela mesma, apesar de ter interesse no que acontecia na luta dos vaqueiros, não costumava ir àquele espaço e nunca tinha

---

<sup>55</sup> Na fazenda de seu Manoel Rodrigues, o litro do leite era vendido a 1 real e 50 centavos para a prefeitura, que mantinha um programa chamado Leite é Vida, que doava para mães de baixa renda o litro do leite. Um dos filhos de Manoel Rodrigues tinha um mercado, onde o litro do leite era vendido no varejo a 2 reais e o quilo do queijo a 12 reais. Nas outras duas fazendas que trabalhei (e na maioria das fazendas de Serrita) não se vendia o leite, e sim, o queijo. O valor de 1 quilograma, em 2019, variou entre 12 e 15 reais. O comerciante que comprava o queijo de um vaqueiro em grande quantidade para revender endividava o vaqueiro, que deveria fazer sua feira mensal apenas no mercado onde vendia o queijo.

desleitado uma vaca. Atenta a essas interações, entendo que os lugares, as atividades executadas neles e as relações de gênero se constroem mutuamente, e compreender esse processo de construção é compreender o feixe de relações concretas em que se faz um vaqueiro.

Nas fazendas, o trabalho do curral começa com o vaqueiro tendo que levantar as vacas, porque elas ficam *malhadas* (deitadas). Algumas se levantam quando o vaqueiro chama o seu nome. É o caso das vacas de seu Louro, que reconhecem o próprio nome na voz do dono ou de Leo – jovem de apenas 17 anos que mora nessa fazenda e nela presta serviço. “Boa noite”, dizia seu Louro, e a vaca entrava no compartimento onde estava seu bezerro. O animalzinho já segue para a sua progenitora, e apoja. *Apojar* é sugar o leite da vaca, esquentando as suas tetas. O vaqueiro usa a sua mão ou o seu pé para empurrar a cabeça do bezerro para que ele não sugue somente de uma teta, mas das quatro. Enquanto o bezerro apoja, o vaqueiro amarra as patas traseiras da vaca, a isso se chama *arriar*.

Depois que o bezerro apoja, o vaqueiro dará um jeito para que ele ande de ré. Geralmente, esse homem passa a corda em uma das patas dianteiras da vaca com uma mão e, com a outra, segura o pescoço do bezerro, empurrando-o para trás, arriando o animal em sua progenitora. Ou seja, a corda é passada e amarrada nas patas dianteiras da vaca e no pescoço do bezerro. Quando o vaqueiro não está habituado a lutar em curral, pode perder o bezerro nesse movimento, deixando-o fugir. Segundo os vaqueiros, se o bezerro passar da *mão* da mãe a ponto de conseguir se desfazer de ser arriado, fica *viciado*, sempre dando trabalho, no momento de ser amarrado.

Esses fazeres, como arriar e desleitar, imbuídos de técnica e habilidade com cordas, dependem da interação com o animal – que apoja, pode ficar viciado e participa de outras maneiras dessa relação. Juntam-se ao manejo com o gado no curral, interações de outros tipos, com lama em dias de chuva, mosquitos e muriçocas.

O desafio de uma mulher pesquisadora de se tornar aprendiz tem sua gênese no espaço mais próximo ao doméstico: no curral, em interação com animais (não apenas a rês), num ambiente árduo.<sup>56</sup> Em contrapartida, cabe lembrar que o processo de gênese pelo qual passa o menino para se tornar homem não é nesse ambiente, porque a masculinidade se forja em interação com a caatinga, com os couros, a rês e o cavalo, na manga ou no campo.

---

<sup>56</sup> Vez ou outra, eu era surpreendida no curral, quando me tornei aprendiz, ou com os óculos sujos de esterco ou com eles no chão, devido ao impacto com que as vacas projetavam as suas caudas em meu rosto. As explicações para isso eram duas. Uma era de que eu demorava ao desleitar e a vaca se impacientava, então seu comportamento era uma resposta a minha inexperiência. A outra era a de que a cauda sacodia a fim de espantar os insetos que a incomodava sendo lançada em meu rosto.

Ondina Leal (1989) conta da necessidade de acompanhar a atividade de campear dos gaúchos entre os quais fez etnografia. Além do medo de se perder nos pampas gaúchos ser uma preocupação da antropóloga, outro sentimento era a dor de andar por longas horas a cavalo. Sua falta de habilidade, no entanto, foi instrumental para que ela e eles percebessem que a antropóloga estava lá também para ouvi-los. Demorou um pouco, pois várias entrevistas já haviam sido realizadas, até que foi convidada para fazer parte do momento de sociabilidade que acontecia no galpão das estâncias. Piadas, músicas, duelos de poesia improvisada e histórias eram contadas e cantadas nesses momentos. Além do mais, experiências como a de ser incluída naquele espaço, fingindo-se de homem, em cumplicidade com os demais para gozar de um gaúcho amigo, que não fazia parte daquela estância, a fez refletir sobre o que acontecia quando ela não estava lá. Isto é, com sutileza, ela captou que a linguagem daqueles homens se diferenciava de quando ela estava no galpão e de quando ela não estava, numa situação em que ela foi convidada a fingir-se de homem. A autora percebeu que ser mulher colocava empecilhos a sua pesquisa, em virtude da difícil inserção do feminino no espaço masculino dos gaúchos campeiros, ao mesmo tempo em que as diferenças de gênero davam contorno a sua etnografia. Assim, ao estudar os conhecimentos e práticas dos gaúchos campeiros, a cultura masculina foi se revelando como mote para entender cultura e identidade, pois, no caso dos seus interlocutores, cultura, conhecimentos, habilidades recaem na noção do que é ser homem.

Assim como as relações de gênero deram contorno à etnografia de Leal (1989), os limites espaciais traçados pelos vaqueiros, em virtude dos valores da virilidade e das relações de gênero, delimitavam minha participação apenas ao curral e às atividades realizadas nele, pois não me era permitido ir à roça no primeiro mês de pesquisa – lugar um pouco mais distante do espaço doméstico. Por isso, nessas atividades do curral, mostrar-se disposta, cumprindo horário, mesmo chovendo, desleitando vacas, era uma etapa da aprendizagem que se fazia necessária para alargar fronteiras espaciais negociando com esses homens e seus preceitos. Ademais, poderia propiciar um contorno à etnografia que fosse conhecer um senso prático para além das fronteiras dos currais.

A Graciela Froehlich, na primeira semana de pesquisa, acompanhando as atividades do curral dos vaqueiros numa das fazendas pesquisadas em Mato Grosso, foi emprestada uma bandeira de manejo, que é própria para a condução do gado, evitando a lida embrutecida, como o choque e o agulhão. A antropóloga observou que “não ter ‘frescura’: não ter nojo de lama ou de poeira, do sangue e dos ferimentos do gado, nem mesmo dos seus dejetos” (2016, p. 123), e estar disponível a realizar alguma atividade era imprescindível para a sua interação no campo, ainda que o medo de alguns animais fosse presente na antropóloga – medo dos animais bravos,

ou o próprio medo de montar, que ela considera um medo “respeitoso” (2016, p. 123, 124), ainda mais quando, segundo a autora, em dada situação, o cavalo no qual estava montada disparou, e por pouco Froehlich não caiu.

No meu caso, dores e erros trouxeram a descoberta do caminho dialético de se conhecer e de conhecer o outro na prática, algumas vezes no limite do cansaço extremo (com fome, sede e sono), como quando acompanhávamos os vaqueiros em busca das reses na *manga* (assunto do próximo tópico) ou mesmo nas cavalgadas, quando precisei acompanhar o ritmo com que eles cavalgavam no asfalto e tinha muito medo de que os cascos da égua Suzana, com que eu ia às cavalgadas, deslizassem. Isso sem falar nas dores que sentia nas costas e pernas após as montarias, ou nos primeiros dias no curral quando sentia dores nas mãos, punhos e costas por desleitar, ou ainda quando chovia e a lama do esterco no curral atraía mosquitos e muriçocas que causavam incômodo a mim, aos vaqueiros e às vacas. As dores, dessa maneira, nos fazem pensar no que nos diferencia, assim como nos fazem refletir sobre o corpo, segundo Mauss, “o primeiro e mais natural objeto técnico” (2003a, p. 407). É nesse sentido que é possível afirmar que dor e corpo – instrumento técnico humano (MAUSS, 2003a) – nos ensinam a definição de vaqueiro.

Se, segundo Wacquant (2002, p. 114), “aprender a boxear é modificar insensivelmente seu esquema corporal, sua relação com seu corpo e o uso que dele fazemos habitualmente, de maneira a interiorizar uma série de disposições mentais e físicas”, tornar-se vaqueiro implica questões de honra desde a infância e exige o engajamento prático do corpo em lugares uns mais masculinos do que os outros, bem como implica habilidades e técnicas na luta, adquiridas em interação com animais e o ambiente.<sup>57</sup> De outro modo, ser uma antropóloga que pesquisa vaqueiros implica um engajamento prático corporal do qual resultam dores, reveladoras da noção de pessoa (do alter) no aspecto da corporeidade, das habilidades e técnicas, e, principalmente, (minha inabilidade) acentua as diferenças que auxiliam no processo de conhecer, por contraste, o vaqueiro em suas lutas.

Além das dores em meu corpo, os erros também foram lugar de aprendizado na prática. Eles são “como expressão das diferenças e, portanto, como forma de conhecimento e de

---

<sup>57</sup> Ambiente designa tudo aquilo que constitui os espaços e os tempos em que vaqueiros estão engajados em suas atividades com animais. Poderia de igual maneira escolher a categoria: meio. Mas inspirada em Ingold (2000) uso a expressão ambiente, considerando, conforme o autor (em diálogo com A. Irving Hallowell e o seu estudo sobre os Ojibwa) que o self, como as pessoas se concebem, é inerente ao desdobramento das relações estabelecidas em virtude de seu posicionamento em um ambiente (INGOLD, 2000, p. 11). O autor evoca essa expressão, em diálogo com Gregory Bateson, propondo-se substituir a dicotomia natureza a cultura pela sinergia dinâmica do organismo com o ambiente (INGOLD, 2000, p. 16). Não que me proponha reduzir a noite, a caatinga, o vento, a chuva e outros fenômenos a uma única categoria, mas o conceito de ambiente, em certo sentido, durante a escrita, sugere a maneira como vaqueiros são constituídos ao interagirem com cada uma dessas coisas.

inserção etnográfica” (SAUTCHUK, C. E. & SAUTCHUK, J. M., 2014, p. 594), fazendo parte da própria formação do antropólogo, que recorre à oposição e ao contraste, bem como à associação e à comparação para compreender práticas, valores e significados. No curral, um dos meus primeiros erros foi achar que ao se impacientar com a minha demora ao desleitar, a vaca atenderia meu comando apenas ouvindo a minha fala (como fazem com os vaqueiros). Continuei sentada no banquinho, em tempo de a vaca pisar em um dos meus pés ou derrubar o leite que eu tirava. Seu Manoel foi rápido, tomando o leite de minha mão e me arrancando do banquinho em que eu estava sentada.

Gradativamente meu aprendizado foi evidenciando, através dos erros e dores, ou seja, do engajamento prático, a percepção de que um vaqueiro se faz em comunicação dialógica com os animais em um contexto semiótico de interação com o ambiente. Isso foi se revelando enquanto eu fazia um exercício de negociar com o sistema de valores da masculinidade, alargando os limites dos lugares onde me era permitido estar e conseqüentemente os limites do que me era possível fazer, num processo de afrouxamento de fronteiras espaciais, práticas e simbólicas. Especialmente com a prática do aprendizado, fui sendo inserida num fluxo de relações (humano-animal, de gênero e com os tempos e espaços) inerente à constituição dos vaqueiros nos fazeres.

Concordo com Strathern (2014) quanto às críticas que tece a respeito de uma parte da antropologia de viés feminista, que entende que mulheres estudando mulheres resulta em visões holísticas, precisas e objetivas, bem como retrata a verdadeira realidade. *Women's studies*, como se refere a autora, seguem o mesmo caminho que antropólogos de viés masculino, como Malinowski, criticado por essa subdisciplina. Se Malinowski universalizou a partir de particularidades, e ‘homem econômico primitivo’ e o ‘selvagem submisso à lei’ são exemplos disso, segundo Strathern, Annette Weiner – que fez crítica ao antropólogo – procurava entender a condição da mulher universal, termo cunhado pela antropóloga feminista. Além do mais, para Strathern ver do ponto de vista do outro, não era para Malinowski tornar-se o outro, mas descentralizar o olhar. “Ver as coisas do ponto de vista trobriandês lhe conferia discernimento sobre uma condição geral que ele compartilhava com eles (a humanidade comum) ou que eles compartilhavam com outros semelhantes (a cultura primitiva).” (STRATHERN, 2014, p. 83). Já para a vertente feminista criticada por Strathern, o exercício do olhar aponta para o fato de que a visão feminina confere às mulheres uma sensibilidade sobre o que veem, que torna inquestionáveis suas análises.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Strathern revida uma crítica feita a ela por Weiner, sobre a sua pesquisa entre os Hagen, Pádua-Nova Guiné. Para Weiner, Strathern caiu na “armadilha masculina tradicional” (2014, p. 89) porque não se ateu aos bens

Não defendo que mulheres veem com mais detalhes que homens, assim como não creio ter um olhar privilegiado sobre os vaqueiros por ser mulher. A minha análise é apenas a de que a minha condição de mulher e a dos vaqueiros de homens traçam fronteiras à pesquisa que precisaram ser negociadas, do contrário teria limitado a minha participação ao trabalho no curral. Por isso, pensar sobre minha condição durante a pesquisa como encontro intersubjetivo possibilita, à luz do contraste das relações de gênero, entender o processo de construção do vaqueiro, arraigado de valores sobre as suas masculinidades acerca de suas lutas.

Para além disso, o meu engajamento em suas atividades, e o compartilhamento de técnicas comigo possibilitam refletir sobre o ofício de antropóloga como um exercício de negociação e, sobretudo, do fluxo aproximação-distanciamento. Processo que se dá, em outras pesquisas, independente das relações de gênero, mas que, no meu caso, é delineado por elas, mas também por outros aspectos do meu envolvimento, como a dor, o cansaço e o erro, devido à inabilidade nas práticas aprendidas.

No curral, certa feita fui questionada por seu Manoel Rodrigues se tinha família. Em Serrita, ter família não significa apenas ter um marido, ou ser filha de pais, mas ter os seus próprios filhos. A pergunta de seu Manoel veio repleta de dúvidas subentendidas. Como uma “moça” (idade e gênero são definidores dessa categoria) poderia ir a um curral, sujo de esterco, às 4:30 da manhã, em alguns dias com pelo menos 10 trabalhadores, todos homens, em uma fazenda, sem que ninguém impedisse? Não havia ninguém – um pai, uma mãe, um marido – que fizesse oposição àquilo?

A dúvida de seu Manoel, se eu tinha família ou não, se deu porque em Serrita uma moça deve ter alguém por ela, que a impeça de tamanha loucura, como entrar num curral em dias de chuva, com o sol sem ter nascido, parte das pernas encobertas de lama e sendo atacada por muriçocas. Além do mais, a minha presença no curral era algo estranho aos vaqueiros e que gerava dúvidas sobre se eu realmente estudava, pois algumas pessoas apresentavam o juízo de que aquele serviço não era para quem estuda. Entendo que o binômio vergonha e honra (PITT-RIVERS, 1954)<sup>59</sup> ilumina a questão colocada por seu Manoel, bem como o efeito do contraste

---

femininos como chave para entender a cultura, e também como pista para entender a condição da mulher, inclusive a sua condição universal. Strathern, então, observa que a maneira como antropólogos veem podem ser centradas em estratégias simbólicas de sua própria cultura – como atribuir valor a bolsa e saia de bananeira como chave para compreender a condição universal da mulher, como fez Weiner – que não permitem ao pesquisador perceber como os seus interlocutores são criativos. Strathern chama de “equação essencialista” a perspectiva feminista que pretende apresentar as mulheres e seus interesses para contrabalançar uma análise sobre os homens feita por homens (2006, p. 109).

<sup>59</sup> O autor e sua etnografia sobre o *pueblo* Alcalá de Andaluzia, Espanha, têm embasamento teórico nos conceitos estrutural-funcionalistas como os de estrutura e sistema, seu objetivo é apresentar a *raison d'être*, termo usado por ele, da estrutura social observando como laços sociais conflitantes são reconciliados. Após traçar as diferenças entre o feminino e o masculino, afirma que a instituição que une os gêneros é o casamento. Em suas palavras: “The

homem e mulher, e a ambivalência dos espaços curral e casa,<sup>60</sup> que auxiliam a análise acerca dos valores da hombridade. Por outro lado, tais dicotomias não resolvem todo o nosso problema, qual seja: como a compreensão pautada em um aprendizado das práticas dos vaqueiros em interação com os animais em espaços distintos e de valores gradativamente viris contribui para entendermos esses sujeitos em contraste com o outro, em especial quando o outro é uma mulher?

Esse contraste se dá em virtude das relações de gênero, pois ser mulher pode implicar ter vergonha, e ser homem pode implicar ter honra.<sup>61</sup> Uma vez que a mulher tenha atitudes que pareçam inapropriadas – como estar em espaço masculino, fazendo o que homens fazem, em horário em que mulheres estão em casa – há o risco de perda da vergonha feminina e, conseqüentemente, de perda da honra masculina por parte dos homens que mantenham vínculos com essa mulher (irmão, pai, marido). Talvez por isso, eu sempre era questionada se tinha família. Porque um sistema de valores da masculinidade e sua coerência estavam sendo ameaçados (por uma mulher, forasteira, estudante e suas práticas em lugares e tempos masculinos). Negociar com esse sistema e, conseqüentemente, com os homens, era o mesmo que negociar limites e contornos da etnografia. Nos primeiros meses, as fronteiras estavam bem delimitadas, e eu buscava maneiras de rompê-las, ou pelo menos estendê-las para mais distante das cercas do curral.

Quando reflito sobre dicotomias, estou pensando em um termo em relação ao outro e não em oposições universais que polarizam gênero. Meu interesse está em entender como os vaqueiros se colocavam em relação a mim, ora demarcando a alteridade e estranhamento, ora aceitando e concedendo proximidade, por exemplo, me ensinando seus afazeres. Assim, não pretendo, ao acionar termos dicotômicos, enquadrá-los em conceitos já prontos. Sigo o caminho de Simone Soares, que evidenciou particularidades de Raposa (MA), observando como homens

---

only institution which binds the sexes together is the family” (p. 92). O autor afirma isso a fim de mostrar como a estrutura social se reintegra com o casamento. Segundo o autor, no pueblo estudado, a *vergüenza* está atrelada aos valores domésticos, da família, da casa, bem como à virtude da mulher, mas também é um bem social. Ademais, na ausência da *vergüenza*, a masculinidade é afetada, pois ela se respalda naquela. O contexto de pesquisa de Pitt-Rivers tem proximidade com a presente pesquisa, pois no caso de Alcalá as touradas são reivindicações rituais de masculinidade, conforme ressalta o autor.

<sup>60</sup> Apesar de não haver uma correlação direta entre espaço público e doméstico e casa e curral, é preciso observar a contribuição de DaMatta (1997a) que pensa sobre esta dualidade. Esse autor apresenta a casa e a rua como categorias sociológicas e não apenas como espaço geográfico, pois, além de serem compostas por valores sociais como espaços morais não se definem e nem se limitam apenas a uma fita métrica. O interesse do autor é menos pelas dicotomias e mais pelas relações e conexões que conjugam esses elementos para compreender uma sociedade brasileira em movimento. O meu interesse também se refere às interações e conexões tecidas por vaqueiros engajados em relações duais, e como esse emaranhado de interações participa de seu processo de construção.

<sup>61</sup> Para além do debate já levantado pela antropologia acerca do binômio honra e vergonha, essas expressões não estão excluídas dos valores encontrados em Serrita.

e mulheres, pescadores e rendeiras compartilham espaços habitados – se “o mar é deles, mas a rua é delas e deles também. O terraço de casa é delas e deles, as linhas são delas e deles, o tecer de ambos” (2011, p. 97). Ou seja, homens e mulheres compartilham um sistema técnico de envolvimento com coisas (nós, linhas e agulhas, por exemplo) e uma dinâmica de sociabilidade, os quais são processos específicos de subjetivação que fazem rendeiras e pescadores. Soares, nesse sentido, aponta a importância de vermos o que rendeiras e pescadores compartilham (lugares e técnicas) e também o que isso ensina sobre o gênero, em especial como os fazeres – “fluxos de relações que operam e constituem as pessoas na ação cotidiana, pelo fazer” (2011, p. 87) – produzem o gênero. Portanto, masculino e feminino são termos que se relacionam e que, no mundo em que habitamos, compartilham e diferenciam espaços e fazeres ao mesmo tempo.

A questão posta por seu Manoel diz respeito a ambivalências e oposições (mulher e homem, casa e curral, vergonha e honra) e a algo mais; refere-se não apenas a mim e a esta tese, e à coerência dos valores de um sistema acionado quando se pretende julgar pessoas (homens, mulheres e até mesmo crianças) e suas práticas. Diz respeito a outras diferenças traçadas entre nós. A minha inabilidade, erros e dores são algumas dessas diferenças e ajudam a perceber, por contraste, como o engajamento prático (constituído de habilidades e técnicas) em atividades de cuidado, em ambientes masculinos e em interação com os animais, participa do processo de construção dos vaqueiros e os define. O sucesso e o insucesso nessas atividades, como discutido no primeiro capítulo, valoram os vaqueiros como mais homens do que os outros. Isso implica dizer que as habilidades e técnicas não se referem apenas a saber fazer, mas às relações em que o fazedor está engajado e aos julgamentos e sentidos dados a essas relações (humano-animal; a interação do homem com os tempos, espaços e com a caatinga; e as de gênero).<sup>62</sup>

Ao perguntar se tenho família, subentende-se que é possível que eu seja só, não tenha parentes próximos vivos ou que se interessem pelo que eu faço ou deixo de fazer. É apoiada no que foi posto, mas também nos subentendidos, que penso sobre a definição do vaqueiro a partir do que ele não é, ou seja, as suas perguntas são arraigadas de um estranhamento acerca do que eles entendem sobre o que é ser uma mulher, que comportamento se pode ter e que relações se podem manter com ela. E como seria se eu fosse filha, mãe ou esposa deles, isto é, que

---

<sup>62</sup> Exemplo disso é que passar o laço nas pontas dos animais, resolvendo a luta, como fazem os serritenses, para os vaqueiros no Maranhão e no Piauí é uma desonra. Piauienses e maranhenses que apostaram a carreira do boi Salgadinho em Iguaraci (PE) prometeram pegar o boi e entregá-lo piado – tendo as quatro patas amarradas uma na outra –, porque essa é a técnica que um homem deve usar, sem usar o laço, como fazem os pernambucanos. Por outro lado, lutar com o boi descendo do cavalo, como fazem os piauienses, é uma luta desmantelada, para os serritenses. Assim como parar a carreira do boi passando uma corda em uma de suas patas traseiras, como fazem os piauienses, é adjetivado pelos serritenses como um desmantelo.

comportamentos esperariam de mim? Suas dúvidas iluminam os valores vivenciados por eles sobre onde uma mulher deve estar às 4:30 da manhã. Certamente não no curral, mas no espaço doméstico, não desleitando uma vaca, mas esperando o leite para o preparo do queijo na cozinha.

Por outro lado, um dos filhos de seu Manoel, certa feita, disse que a minha presença servia de exemplo para as outras mulheres, que mesmo tendo o curral atrás de sua casa não eram dispostas nem mesmo para acordar cedo e ver a atividade de desleitar uma vaca. Essa não foi a única vez que eu recebi o adjetivo atribuído aos vaqueiros quando são bons: disposta. Seu Zequinha de Américo me disse: “achei foi vantagem em você”, depois de ter me reconhecido como a menina que procurava uma bota sete léguas,<sup>63</sup> no comércio, para trabalhar num curral. O elogio veio seguido de comparações com homens que não são dispostos.

Tornar-se aprendiz não é tornar-se nativo (SAUTCHUK, C. E.; & SAUTCHUK J. M., 2014, p. 594). No entanto, a partir da experiência de aprendiz como método e estratégia etnográfica e, conseqüentemente, dos erros e equívocos cometidos, a inabilidade do antropólogo e pouca percepção permitem a compreensão de que experienciar através do aprendizado é participar do exercício etnográfico da alteridade de se aproximar e se distanciar. No meu caso, ainda que tenha me proposto a aprender na prática, engajada, desleitando vacas no curral, rotineiramente – o que me aproxima dos vaqueiros –, minhas dores no corpo, meus erros e equívocos, bem como os seus estranhamentos a meu respeito, revelam o fato de que há diferenças entre nós. Por vezes, revelam um verdadeiro contraste, em virtude das relações de gênero e dos valores da masculinidade atribuídos aos vaqueiros a partir do julgamento feito sobre a sua luta em oposição a minha condição de mulher aprendiz, dividindo o mesmo espaço e tempo com eles.

Nos dois primeiros meses de pesquisa, na fazenda de seu Manoel, fui advertida para que não fosse à roça, pois “é longe, e tem lama”. A justificativa de que havia cercas e espinhos e, por isso, eu poderia me ferir era também usada por ele para que eu não insistisse em ir ao local. Fui aos poucos percebendo que a roça, mais distante territorialmente do espaço doméstico, é um lugar ainda menos feminino.

Após o manuseio pela manhã no curral, as reses são tocadas até as roças. E, no entardecer, são levadas de volta ao curral, inclusive o boi reprodutor, que fica junto com as novilhas e vacas cujos bezerros estão entrando na fase do desmame (aproximadamente sete

---

<sup>63</sup> Essas botas são feitas de borracha e protegem bem os pés, no período chuvoso. Seu Manoel recomendou que eu comprasse logo no início da pesquisa de campo. A principal preocupação desse homem era a dor que eu poderia sentir se uma vaca pisasse em meu pé e ele estivesse desprotegido.

meses de vida).<sup>64</sup> Os bezerros são apartados de suas progenitoras, em um compartimento do curral, para não mamarem, durante a noite, o leite que será tirado logo no amanhecer do dia. E as progenitoras cujos filhotes têm menos de sete meses de vida ficam separadas do boi reprodutor. Se a seca castiga muito, no entardecer, quando o gado entra no curral, os vaqueiros alimentam as vacas leiteiras com um complemento alimentar, como o resíduo de algodão, que aumenta a produção do leite.<sup>65</sup> Às vezes, também é dado às vacas palma, um cacto espinhento, que os vaqueiros pegam com suas próprias mãos, cortando-o com uma faca e colocando nos cochos.

Em resumo, o curral é o lugar onde se desleitam as vacas todos os dias pela manhã. Nele, há compartimentos em que o gado é apartado pela tarde. Nesse local, no entardecer, quando necessário, se alimentam as vacas leiteiras e se realizam manuseios, como estrovar (para tocar o gado) e vacinar. Por isso, logo no primeiro compartimento, há um mourão, um tronco de árvore fincado no chão, para o caso de precisar amarrar alguma rês para um desses manejos.

As roças são terrenos compartimentados delimitados por cercas onde se cultiva o pasto, alimento para bovinos e equinos. O pasto, geralmente, é uma plantação de capim *buffa* ou *corrente*.<sup>66</sup> Não há um tamanho certo para cada roça, mas uma organização do espaço, de maneira que, dependendo da fase da vida do bovino, comerá numa roça ou noutra. O pasto mais verde e já recomposto do ano anterior é reservado para as vacas leiteiras. Essas ficam nas melhores roças onde o capim está *assituado*<sup>67</sup> e não são separadas dos bezerros se esses tiverem

---

<sup>64</sup> Aqui há uma exceção. Os garrotes e bois, em sua maioria, não são levados ao curral. Aliás, geralmente em sistema de vacarias quase não se cria garrotes. Os que nascem, após o desmame são logo comercializados. Eles são vendidos por peça, ou seja, pela beleza. Os preços variam conforme sexo, raça, peso e fase da vida. Os nelores que são criados no sistema de gado de corte costumam em torno de 700 reais, se estiverem gordo e ainda bezerros. Há, no entanto, vaqueiros que lutam com o que é seu, que tem uma roça reservada para os garrotes e bois. Esses dificilmente são tocados para o curral, a menos em dias de vacinação e vermifugação.

<sup>65</sup> O resíduo de algodão é um subproduto derivado do algodão. Antes de ser dado às vacas é colocado de molho na água. Seu Zequinha de Américo explicou-me sobre o gasto com resíduo. Sete vacas consomem por semana um saco de resíduo (equivalente a 40 kg), que custa 53 reais, mas só apura da venda do queijo semanalmente 60 reais. Por outro lado, as vacas, quando comem resíduo, aumentam a produção do leite e amamentam os bezerros, que são a poupança do vaqueiro. No Maranhão, registro a ocorrência de resíduo de cevada dada ao gado.

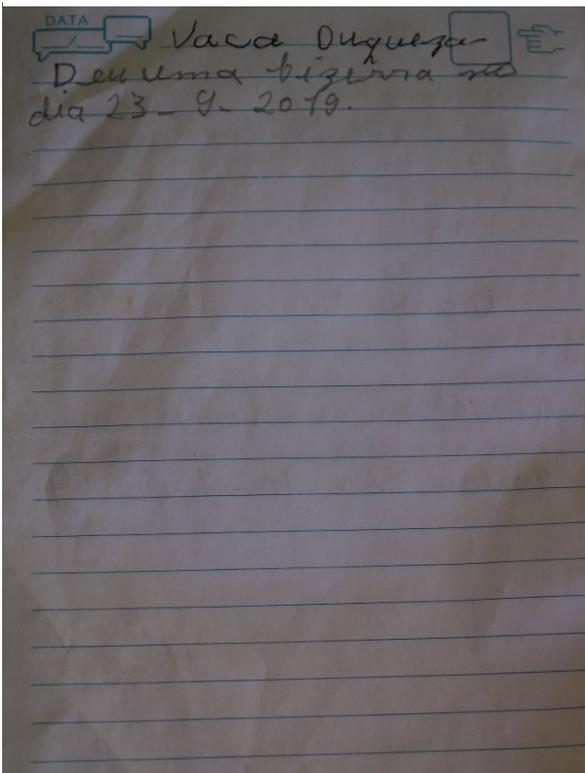
<sup>66</sup> O capim *buffa* é conhecido em outras regiões do país como buffel (*Cenchrus ciliaris*). Em Serrita, há quem não possua gado, mas cultive roças para a colheita das sementes do capim (que são vendidas) e para após a colheita alugar a roça que servirá para algum criador colocar seu rebanho. O preço do aluguel da roça varia conforme a frequência de chuva. Quanto menos chuva, menos pasto, conseqüentemente mais alto o preço do aluguel da roça. O tamanho, se há sombra para o gado malhar no horário quente (por exemplo ao meio-dia), e se há açude também influenciam no preço. Para exemplificar, em outubro o vaqueiro Pequeno alugou uma roça de 300 tarefas por 4000 reais, devendo devolver a terra, tirando seus animais até 31 de dezembro. Nessa roça, havia água no açude, um poço e árvores frondosas que faziam sombra. O vaqueiro botou seu gado na roça alugada e colocou o de outros vaqueiros, cobrando por cabeça e ao mês. Como a água estava escassa, o valor por cabeça era de 30 reais, mas em meses anteriores, o vaqueiro cobrava apenas 15 reais em outros alugueis.

<sup>67</sup> A roça está *assituada* quando o pasto está grande e a raiz do capim está bem firmada na terra, a ponto de o gado comer as ramas, mas a raiz permanecer plantada pronta para nascer novamente.

até 4 meses, pois nessa faixa etária os filhotes não pastam, só mamam. As vacas *solteiras*, ou seja, aquelas que não reproduziram ainda, são colocadas juntas com o reprodutor em uma roça não tão verde. E os bezerros de 5 meses para cima são *tocados* para outra roça, geralmente próxima a de suas genitoras, porém separados por cercas, para que não mamem o leite, que fica reservado ao consumo humano.

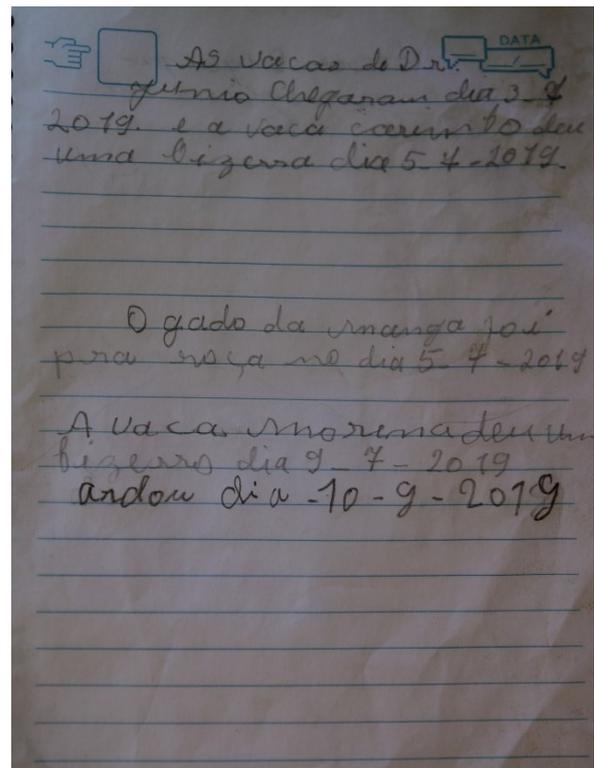
Alguns vaqueiros gerenciam a entrada e saída dos animais nas roças, tendo o controle de quando as vacas *andaram* (copularam) e quando deram ou darão cria. Além do mais, há sempre a preocupação em guardar um compartimento da roça que tenha pasto para o período da seca, bem como outro para quando chover. Pois, nas primeiras chuvas o pasto fica *batido* no chão, o que quer dizer que a água enterra o pasto. Por causa disso, os vaqueiros deixam um compartimento com capim preservado para colocar o gado durante as primeiras chuvas. Seu Louro mantinha um caderno com o controle dos animais nas roças:

Fotografia 15 – Caderno de seu Louro sobre vaca Duqueza



Anotação de quando a vaca Duqueza deu cria.  
Fotografia: Amalle Pereira; 2019

Fotografia 16 – Controle da roça



Seu Louro faz o controle do gado de um amigo, pelo qual ficou responsável, indicando quando a vaca Morena deu cria. Também registra a data que tirou um rebanho da manga e colocou na roça. Fotografia: Amalle Pereira; 2019

O vaqueiro entende que esse gerenciamento é necessário, evitando perder vacas e bezerros, pois calcula a data em que a vaca dará cria e fica atento à rês que será colocada no

curral. Assim, poderá socorrê-la no caso de ela precisar de ajuda no parto. Um exemplo das dificuldades de uma vaca ao parir é quando a vaca *bota o útero pra fora*, o que ocorre quando esse órgão pode ser expulso do corpo. Nesse caso, os vaqueiros colocam água gelada para que ele desinche e possa ser colocado de volta dentro da vaca. Além disso, o bezerro pode ficar dentro da rês, às vezes vivo, às vezes morto, e ao vaqueiro cabe colocar a mão no *paridor* – dentro da vaca, no útero – e ajeitar o bezerro na posição mais adequada para ser retirado. A posição é com as patas dianteiras para frente e o queixo sobre elas, para que o bezerro seja puxado pelas patas dianteiras. Elas devem ser a primeira parte do bezerro a ser retirada, em seguida a cabeça e depois o restante do corpo. A maioria dos vaqueiros relatam partos feitos por eles. Esse manejo especializado e outros são a soma de um engajamento prático que resulta no que os vaqueiros chamam de *experiência*. É isso que estou denominando a dimensão do cuidado. O conceito pode ser iluminado pela noção de conhecer, no sentido empregado por Ingold (2000, p. 21, 22), como um aperfeiçoamento das habilidades perceptivas de entender, no contexto de envolvimento com o ambiente, o significado da prática do que se experiencia.

A experiência é fruto de engajamento contínuo num fazer. Dela, são oriundas as habilidades perceptivas inerentes ao fluxo de relações das quais participam os vaqueiros, em suas práticas. Ela integra o próprio processo de elaboração pelo qual passa a pessoa. O cuidado e a lida, que resultam em experiência, exigem que esse homem esteja atento ao comportamento dos animais para medicar, apartar quando preciso, e socorrer, mas também alimentar, dar água para beber em tempos de seca e até mesmo levantar, no caso de ter a rês caído de fraqueza. Além disso, vaqueiros observam a posição e fase da lua,<sup>68</sup> das estrelas e do sol, assim como decifram os nevoeiros, prevendo chuva, num engajamento sensitivo, numa cadeia comunicativa com o ambiente e com os animais, que coordenam e orientam as suas atividades.

Segundo Evans-Pritchard (2011), a relação do homem com o meio ambiente, suas atividades e os significados atribuídos a elas, fornecem pontos de referência para a contagem do tempo. Já o espaço se refere à relação entre aspectos físicos e geográficos, recursos naturais e animais, e uma comunidade. Considerando o aspecto relacional de tempo e espaço ensinado

---

<sup>68</sup> Vaqueiros observam a força da lua. Certa feita, numa manhã no curral, seu Manoel dizia que era preciso ir na roça buscar uma vaca que iria parir dali a uma semana. Zé Clementino, seu compadre que também desleitava as vacas, então comentou que estava na força da lua nova – os três dias antes e os três dias depois de a lua nova aparecer no céu – por isso não demoraria uma semana para a vaca parir, como seu Manoel previa. A vaca pariu no mesmo dia à noite, como predisse seu Zé Clementino. São 4 forças da lua. São elas os três dias antes e os três dias depois de as luas nova, crescente, minguante e cheia aparecerem no céu. Outra experiência é a de que cada uma das forças da lua permite com que o vaqueiro saiba antes do bezerro nascer qual o sexo, se observado quando a vaca *andou*, ou seja, acasalou. Segundo vaqueiros, se a vaca acasalou da lua crescente à lua cheia, há chances maiores do bezerro nascer macho, agora, se a rês pegar *cria* no período em que a lua estiver nova, até a lua crescente as chances de nascer fêmea é maior.

por Evans-Pritchard, e que a construção do gênero está relacionada à construção do ambiente (WOORTMAN, 1992), entendo que essas categorias não trazem consigo nenhuma universalidade. Ao contrário, a elas são atribuídos sentidos conforme os humanos com elas se relacionam em suas práticas e com os seus valores. O caminho inverso também deve ser uma possibilidade de reflexão, visto que um vaqueiro se institui numa dinâmica de relacionar-se com os animais, com os tempos e os espaços, num processo comunicativo de aperfeiçoamento contínuo de habilidades em práticas valoradas com preceitos da virilidade.

Quando o *tempo da folha* (o inverno nordestino que se diferencia do demarcado por meteorologistas) começa, geralmente no mês de dezembro, os vaqueiros soltam o rebanho na manga, exceto vacas que estão sendo desleitadas e bezerras. Evita-se também levar à manga as vacas amojadas. Esse espaço é delimitado por cercas, podendo ser um local privado, inclusive sendo alugado, ou público. Ele é coberto pela caatinga e o gado come essa vegetação.<sup>69</sup> Alguns vaqueiros vão, semanalmente, durante o inverno, a esse lugar *reparar* o seu rebanho – observar se os animais estão saldáveis, se alguma vaca pariu ou está prestes a parir e contar as cabeças de gado, para ter um controle das mortes e roubos. Enquanto o rebanho é solto na manga, na roça, o pasto que, durante um ano inteiro, foi comido e pisado pelas reses, se recompõe.

Mais adiante, tratarei da luta dos vaqueiros na manga e de como esse espaço é gradativamente mais masculino do que o curral e a roça, bem como apresentarei as práticas dos vaqueiros nesse local. Antes, porém, cabe registrar que há um lugar onde a caatinga é ainda mais *bruta* e mais preservada: o campo. Nunca fui convidada para estar em um. Mas sei que os campos são lugares de memória de muitos acidentes. Estive apenas na entrada do local, em uma pega de boi. Nada mais problemático do que o acesso ao lugar, que não foi fácil, pois, para chegar no campo, era preciso percorrer um longo caminho a cavalo. Consegui por dentro das propriedades acesso àquele local em uma motocicleta. Chegando ao campo, recebi recomendações de que eu não entrasse, porque a caatinga era bruta e ainda corria o risco de me perder. Esse é o espaço mais masculino de todos. Não por acaso, eu era a única mulher a assistir à competição. As conversas naquela ocasião contribuíram para entender o que é o campo e como ele se diferencia dos demais espaços.

Caatinga *bruta* ou *carrasca*, ou seja, a caatinga mais preservada e, conseqüentemente, que desafia o vaqueiro, que pode ferir, que pode cegar, é a que compõe o campo. Em alguns trechos dela, a visão é extremamente comprometida, porque essa vegetação é um emaranhado de espinhos que está à frente de quem pretende enfrentá-la. No tempo da folha, as árvores e

---

<sup>69</sup> Na caatinga, há o risco de o gado comer mamona (*Ricinus Communise*) e outras plantas que são tóxicas, preocupação dos vaqueiros. Porém não registrei nenhum caso de envenenamento, durante a pesquisa.

arbustos cobertos de verde comprometem mais ainda a visão. No chão, há *touceiras* – moitas de pequenos arbustos e ramas – que parecem fios embaraçados que se agarram aos pés e às patas de humanos e animais, levando-os a cair. E se não houver proteção para o corpo, a cortante caatinga e as formações rochosas deixarão suas marcas, ferindo, coçando, ardendo. Algumas plantas têm espinhos menores, mas nem por isso são menos agressivas, como a jurema, que, quando em contato com a pele, arranha e coça. Outras se caracterizam por serem peludas, como o cansanção, que tanto coça quanto queima. E outras de estatura mais elevada, como a favela, são cobertas por espinhos extremamente cortantes.

Tanto na manga como no campo, há o risco de se acidentar e também de se *ariar*, o que quer dizer se perder. Nesses espaços, a caatinga não foi domesticada, como na roça – onde a terra é tombada<sup>70</sup> e plantada – e o vaqueiro que pretende resolver a luta deve estar encourado. No curral e na roça, basta o uso da bota para a proteção dos pés, não há necessidade dos couros.

É por isso que a expressão *vaqueiro de curral* tem um sentido pejorativo, porque esse vaqueiro tem atividade limitada ao manejo do gado no curral, não *veste couro* e contrata outros vaqueiros para resolver a sua luta na manga ou no campo. Por outro lado, o vaqueiro encourado que enfrenta a caatinga bruta do campo e da manga, ou seja, que, montado no cavalo, executa as atividades de descobrir a rês, correr e estrová-la ou tirá-la no *traquejo* – aboiando, falando com o rebanho – é considerado mais homem que os outros.

Portanto, os espaços e os valores da masculinidade atribuídos a eles são construídos pelo processo de engajamento prático do vaqueiro em interação com os animais, as indumentárias de couro e a caatinga. Da mesma maneira, esse movimento dialético conceitual é feito na definição do vaqueiro ao agir com práticas masculinas sobre os espaços também gradativamente mais masculinos. Homens, espaços e práticas constroem um sistema de valores da masculinidade, assim como um conjunto complexo de valores da virilidade são constituidores do vaqueiro e da sua luta.

Porém, como dito anteriormente, mesmo com o sentido pejorativo da expressão vaqueiro de curral, as práticas e habilidades exigidas para o manejo com o gado são complexas e arriscadas nesse espaço. No curral, por exemplo, seja inverno ou seca, as vacas podem sofrer com o úbere inflamado, nos primeiros dias após o parto. Nesse caso, o vaqueiro passa água morna em seu úbere, às vezes com sal, para em seguida *desgotar* o leite. O processo de *desgotar* ocorre porque o bezerro não consegue mamar todo o leite produzido. Conseqüentemente, a vaca pode ter uma das tetas comprometida por toda a vida, o que significa que a teta não fornecerá

---

<sup>70</sup> Tombar a terra é o tratamento dado a ela após ser desmatada. A terra é arada para depois receber o plantio.

mais leite. Por isso, o vaqueiro desleita a vaca, uma vez ou duas vezes ao dia. Esse processo deve acontecer sempre em vacas leiteiras. Já a água morna com sal é usada apenas quando o úbere está inflamado, numa tonalidade avermelhada.<sup>71</sup>

Fotografia 17 – O úbere de Duquesa, o bezerro e seu Louro.



Na bacia que seu Louro segura, está água morna com sal. A foto mostra bem o umbigo do bezerro, que não caiu ainda, pois ele tem 4 dias de nascido. Também é possível observar as patas traseiras da vaca Duquesa arriadas. Fotografia: Amalle Pereira; 27 de setembro de 2019.

Dito de outro modo, desgotar é tirar o leite produzido pela vaca nos dez primeiros dias pós-parto. Nas fazendas estudadas, esse leite é dado aos porcos, pois não serve ao consumo humano. Desgotar o leite não implica deixar a vaca sem leite, mas sim tirar o excesso, pois o bezerro não consegue mamar todo o leite produzido. Em alguns casos as tetas da vaca ficam tão cheias que o leite derrama. Esse procedimento torna-se às vezes muito complicado, ainda mais sendo uma novilha de primeira cria, porque pode haver resistência. É por isso que esse processo se chama também *amansar* a vaca e o bezerro, pois, com esse manejo, ambos se habituem ao contato com humanos.

<sup>71</sup> Essas são características de uma doença chamada mastite, causada por infecção, geralmente em virtude de bactérias (BRITO *et al*, 2002).

Conhecer a partir de um engajamento prático diário, em diferentes espaços e em interação com os animais, gera experiências que variam de um vaqueiro para outro. Em Serrita, por experiência entende-se:

O vaqueiro que tem experiência é aquele que luta com o gado, percebe que tem uma rês doente no meio do gado. Se eu entrar dentro do curral e tiver uma rês doente, na hora que eu entrar dentro do curral, eu percebo. Tem vaqueiro, tem um trabalhando comigo, vaca adocece, quando já tá acabando de secar o leite, que eu chego lá, eu digo “rapaz, aquela vaca tá doente, porque você não me avisou, rapaz, a vaca doente, você percebendo que as carnes não voltou, que a vaca emagreceu”. Então, a experiência é você perceber na entrada do curral, o gado você conhece pelo olho, você conhece a orelha do gado. A vaca tem a orelha fora das queixadas, né? Você entrar no curral e ver a orelha dependurada, encostando nas queixadas, ela não está bem. Então, a experiência é você prestar atenção a isso. É uma vaca que vai parir. Tem vaqueiro que não sabe de nada, vai atrás de um veterinário. Eu não vou, meu pai não ia, atrás de veterinário. Já teve homem disposto de ir pro veterinário, e chegar no curral e o veterinário não resolver a luta. É a gente resolver, tá entendendo? Eu já vi vaca morrer, porque fui confiar no veterinário, quando com o mesmo problema eu escapo com remédio do mato. Cansei de escapar vaca minha doente, parir não conseguir botar o parto<sup>72</sup> e eu ver a vaca triste e ir na mata e tirar a *imburana de cambão*, o *pau piranha*, fazer aquela *pulga*<sup>73</sup> grande e dar na boca da vaca e a vaca despachar o parto. (Cláudio Benedito, aos 75 anos de idade, 22 de julho de 2019, no sítio Catolé)

Woortmann (1995) analisa as relações de apadrinhamento na sociedade camponesa de Lagoa da Mata (SE), tendo como foco a ideia de que há uma relação de complementaridade entre pais/padrinhos e filhos/afilhados. Os padrinhos são pais espirituais que, através de relações dadas, dão as *sementes* (uma galinha, por exemplo) para que seus afilhados multipliquem até o casamento – a fim de que no matrimônio se tenha o seu próprio gado ou outros bens, frutos da semente dada pelo padrinho. Ao padrinho, é dada ainda a incumbência de transmitir um saber especializado: barbeiro, carpinteiro ou “veterinário”, por exemplo. O pai transmite ao filho o saber de transformar a terra em seu objeto de trabalho e a mãe transmite à filha o “saber relativo ao domínio da casa” (1995, p. 291). Embora o objetivo da autora seja compreender a preservação do patrimônio orientada pela terra por meio das relações de parentesco, ela capta uma informação que nos ajuda a iluminar os dados da presente etnografia: a terra é objeto de trabalho, enquanto o saber constitui o sujeito trabalhador.

A terra é herança para os homens e é objeto de trabalho, ela sofre a ação humana. Por outro lado, o saber, também transmitido como herança, constitui o sujeito. Nosso foco não é

<sup>72</sup> Restos placentários que não saem da vaca em um tempo de 12 horas após o parto.

<sup>73</sup> No Piauí, conhecido como garrafada. É uma medicação feita com folhas, rasas de tronco de árvores e outras misturas.

nem na ideia de herança, nem na de objeto, mas na ideia de sujeito constituído pelo saber-fazer. A experiência, enquanto saber-fazer, é oriunda de atividades de engajamento prático e está relacionada à percepção do ambiente e à interação humano-animal, fazendo parte da constituição do vaqueiro. A análise de cada uma dessas coisas, em relação a um complexo conjunto de valores, no processo de aprendizagem em que estive engajada, ensina sobre uma noção de pessoa.

Para compreendê-la, sigo a orientação de que é preciso:

(...) abordar o processo de subjetivação enquanto uma *praxiogenética*, isto é, levando em conta o papel que o agente humano cumpre num dado sistema de atividades práticas e o valor disso para sua instituição enquanto tal. Isto porque, se a pessoa existe num feixe de relações (com humanos e não-humanos), essas relações não a situam livremente, como um ator que simplesmente se adapta a quaisquer conexões, efetuando uma atividade ou dominando um saber-fazer (SAUTCHUK, 2007, p. 299).

No sentido a que nos referimos nessa pesquisa, saber não se dissocia de fazer, pois saber-fazer é esse feixe de relações em que vaqueiro está engajado no manejo com os animais, providenciando um bem-estar para eles, não apenas no que diz respeito ao provimento de seu alimento, mas no que se refere à dimensão do cuidado, ao curar uma bicheira com uma reza ou ao observar o contexto semiótico – por exemplo, analisando que o pasto terá lagartas porque a chuva caiu quando a estrela d'alva estava muito próxima da lua nova. O saber enquanto prática de conhecer animais e o ambiente, e de estar em comunicação com eles é definidor das experiências de cada vaqueiro. Pois cada um desses homens protagoniza maneiras de estar no mundo diferentes, com saberes diversos, sendo visto e reconhecido por outras pessoas, em virtude de se destacar por possuir um conhecimento especializado traduzido por práticas de manejo, habilidades e técnicas, ou seja, por uma experiência.

A aprendizagem no curral me colocou em relação a vaqueiros, espaços, animais e lugares, “permitindo conhecer um senso prático” (SAUTCHUK, E. C.; & SAUTCHUK M. J., 2014, p. 581). Se vaqueiros se constituem num feixe de relações a partir do seu engajamento sabendo-fazendo, ser antropóloga exige um exercício de conhecimento que só é possível quando nos envolvemos com a realidade pesquisada, negociamos com valores e estendemos o aprendizado para além das fronteiras. Nesse caso, esse conhecimento se deu de forma gradual, pois, à medida que os limites dos lugares se alargavam, novos engajamentos se faziam necessários. Consequentemente, eram conhecidos valores e práticas, e se revelava o processo de constituição do vaqueiro.

As interpretações feitas sobre os animais, os tempos e espaços, de maneira geral, e os saberes desenvolvidos a partir dessas observações, por cada vaqueiro, em suas subjetividades, são histórias de envolvimento prático contínuo com o ambiente e tudo que nele há (gado, cachorro, cavalo, lua, sol, estrelas, chão, rastro). Ao observarem e saberem sobre os animais e o ambiente, esses homens estão envolvidos de maneira prática em um processo subjetivo e corporal de relacionar-se, sendo instituídos vaqueiros. Entenda-se por subjetividade não apenas o que é interno ao indivíduo, mas como ele passa a ter um reconhecimento social por destacar-se em virtude de habilidade, técnica e conhecimento, isto é, em razão de sua experiência. Portanto, não reflito sobre como os vaqueiros domesticam ou culturalizam a natureza, pois interesse-me menos pela transição entre natureza e cultura,<sup>74</sup> e mais por como é possível compreender o vaqueiro, os animais e as relações que estabelecem com os tempos e os espaços como uma totalidade, ou seja, como um sistema (INGOLD, 2000, p. 19), uma pessoa em processo.

### 2.1.1 Rezas

Se a bicheira devasta a tropa, sabem de específico mais eficaz que o mercúrio: a reza. Não precisam de ver o animal doente. Voltam-se apenas na direção em que ele se acha e rezam, tracejando no chão inextricáveis linhas cabalísticas. Ou então, o que é ainda mais transcendente, curam-no pelo rastro. (CUNHA, 1902, p. 55)

Aprendi, engajada nas atividades dos vaqueiros, e considerando a relação de gradação imbuída na expressão “tem uns mais que os outros”, que há aqueles considerados menos homens. São os vaqueiros que, durante toda a vida, nunca vestiram couro – por isso não são afamados, porque não correm boi na caatinga – e que se dedicaram apenas a lutar no curral, ou seja, fazem apenas uma *lutinha*.

No mesmo processo de aprendizagem, entendi que, do outro lado do contínuo, há aqueles que são mais homens. Considerados dispostos, resolvem qualquer luta, inclusive enfrentam a caatinga, na manga ou no campo, são chamados também *vaqueiros encourados*. Esses homens são elaborados num processo prático em que resolvem suas próprias lutas, inclusive no curral, e a de outros, como amansar cavalo e rês, correr boi, *traquejar*, aboiar e estrovar, em espaços distantes do doméstico.

---

<sup>74</sup> Sobre esse assunto, Woortmann (1981; 1983) faz uma complexa análise dos espaços do sítio camponês, em Ribeirópolis e Itabi (SE), observando como com a ação humana os espaços naturais vão sendo aos poucos transformados em espaços culturais, a partir do plantio da roça, da palma, do pasto.

Por fim, considerando este processo de aprendizagem em que estive engajada, percebi que a relação entre gênero e espaço é definidora no entendimento do contínuo que avalia um homem em relação a outro. Nele, julga-se a atividade de apartar o gado na roça, como uma prática em um espaço masculino para uma mulher – por isso minha participação de início foi limitada ao curral – porém não tão masculina a ponto de consagrar um vaqueiro e dar a ele fama de que resolve qualquer luta.

As rezas são outra faceta das práticas dos vaqueiros e a sua análise deve ser atenta à lição de Evans-Prichard sobre como é preciso observar considerando o caráter relacional da categoria estudada.<sup>75</sup> A depender de quem seja o nosso interlocutor e do julgamento que ele faça, a reza pode ser situada de um lado ou de outro do esquema acima. Pois se, por um lado, é um valor de hombridade ter fé, por outro, pedir a reza ou rezar pode implicar falta de coragem e de disposição – atributos de um homem – para ir à manga ou ao campo e resolver a luta. Por exemplo, há vaqueiro que ao invés de ir à caatinga colocar um remédio na região afetada por uma bicheira em uma rês, opta por curar o animal por meio da reza.

Há rezas para curar a rês no rumo e no rastro. No rastro, a pessoa que sabe a reza vai até a pegada do animal, profere as palavras e faz gestos que têm o efeito de curar bicheiras. No rumo, é preciso que o vaqueiro diga, para a pessoa que reza, a direção tomada pela rês. Então, a reza é feita com o rezador voltado para o destino que o gado tomou e a cura não é apenas da rês, mas de todo animal que esteja adoentado que espacialmente localize-se entre o rezador e o bovino para quem se reza. Havendo água (riacho, córrego, açude, por exemplo), entre o rezador e o animal que a reza pretende atingir, não haverá eficácia, porque seu poder de cura para na água. Em outras palavras, a água desvia o curso da reza. Em todos os casos, acredita-se que a rês não terá mais bicheira na mesma região do corpo que foi curada.

Seu João Braga, morador do povoado Felicidade, José de Freitas (PI), contou-me que estava em busca de uma rês no campo um dia antes da minha chegada a sua casa. O gado era de seu vizinho e corriam notícias de que estava com uma bicheira.

Olha, agora mesmo, está com três dias que o menino veio aqui dar notícias de uma vaca. Estava com uma bicheira na orelha. Nós já fomos olhar três vezes, eu e um rapaz, ali. Não achamos. Aí eu disse “não rapaz, deixa isso aí de mão, ela vai aparecer boa”. Estamos com fé de nós ver ela boa. Aí fomos caçar, pra ver se ao menos achava, não achamos, né? Aí entrou até um espinho no joelho dele. Ele tá com o joelho meio inflamado não aguenta vestir a perneira, porque aí ele não aguenta enrolar a perna pra andar montado. Estamos esperando ver

---

<sup>75</sup> Ao conceituar tempo e espaço, o autor considera que os conceitos são relativos e dependem das “inter-relações estruturais” (EVANS-PRITCHARD, 2011, p. 118).

se ele melhora pra ir caçar a vaca dele ali. Se vê, né? Mas não tem bicho mais não, já ficou boa.

Pesquisadora: Como é que o senhor sabe?

Esposa: É ele o rezador. [riso]

João Braga: É, ela fica boa lá com o tempo.

(...) Um espinho que entrou no joelho dele. Aí deu certinho, que a perneira dele apresentou um buraco bem na cabeça do joelho e o espinho acertou de entrar no buraco, agora está com o joelho inchado. (João Braga, aos 58 anos, 12 de fevereiro de 2019, povoado Felicidade, José de Freitas, PI)

Diante da recusa em se apresentar como um rezador não apenas de seu João, mas também de outros vaqueiros que as pessoas indicavam que eu conversasse sobre o assunto da reza, mais uma vez via limites ao meu projeto de conhecimento, porém não buscava sua onipresença, ao contrário, tentava novamente alargar fronteiras até que, como Favret-Saada, alguém exigisse “de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana” (2005, p. 157). Ou como Evans-Pritchard (2005, p. 42) que, durante seu envolvimento com as ideias azande, numa noite, perseguiu uma luz que mais tarde seria compreendida como bruxaria por seus informantes, razão da morte de um velho zande.

Há quem diga que a reza afeta para o mal e que tanto o vaqueiro que pediu a reza, quanto o que a faz, assim como a propriedade de onde é a rês serão prejudicados, acometidos por mazelas e má sorte (queda de cavalo, por exemplo). Além disso, nenhum deles prosperam porque o homem não pode se recusar a trabalhar em troca de uma reza, vaqueiro que é vaqueiro, conforme alguns interlocutores, vai no campo, pega a rês e usa o remédio para curar a bicheira, mesmo tendo que lidar com um animal *brabo*.<sup>76</sup> A cada conversa, ficava subentendida a informação de que a falta de coragem e a preguiça – valores não masculinos – têm sérias consequências para o vaqueiro que recorre à reza. Por outro lado, os interlocutores que creem na reza afirmam que ela pega em tudo que está na frente, mas o efeito é de cura, as coisas não são afetadas por mazelas.

O jeito intrigante de seu João Braga de dizer e não dizer ao mesmo tempo, ou seja, de preferir palavras com mensagens implícitas e explícitas, me levou à seguinte questão: Por que seu João não poderia falar abertamente sobre o assunto? Tal questão desdobrou-se em alguns problemas: Qual o efeito sociocultural das palavras não ditas quando se pretende curar? O que as palavras fazem quando não são ditas? Como as palavras não ditas fazem o rezador, o animal

---

<sup>76</sup> Uma rês braba é aquela que não está acostumada com o contato com humanos. Não foi domesticada, vivendo no mato, talvez nunca tenha sido laçada, ou seja, *nunca viu corda*.

que recebe a reza e o vaqueiro que pede a reza? E como elas participam da construção da relação entre esses homens e os animais, bem como do valor atribuído ao vaqueiro e à sua luta?

Para analisar o dito e o não dito, busco inspiração em Oswald Ducrot. A fim de criar uma familiaridade entre antropologia e a linguística desse autor, recapitulo lição deixada por ele, já apresentada no primeiro capítulo deste trabalho. Segundo Ducrot: “Dizer que pressuponho X, é dizer que pretendo obrigar o destinatário, por minha fala, a admitir X, sem por isso dar-lhe o direito de prosseguir o diálogo a propósito de X” (1987, p. 42). Quanto ao subentendido, o autor afirma que “o locutor apresenta sua fala como um enigma que o destinatário deve resolver” (1987, p. 42). Em outras palavras, enquanto o pressuposto é de responsabilidade do locutor e está no enunciado, o subentendido é de responsabilidade do destinatário, que deverá extrair do que lhe foi posto, segundo seu conhecimento de mundo, a circunstância de enunciação e a análise do enunciado. Ou ainda, “a pressuposição é parte integrante do enunciado. O subentendido, por sua vez, diz respeito à maneira pela qual esse sentido deve ser decifrado pelo destinatário” (1987, p. 41).

A certeza de seu João, “ela vai aparecer boa”, leva-me à pergunta “Como é que o senhor sabe?”. Sua resposta, não sei se pretensiosamente enigmática: “é, ela fica boa lá, com o tempo” leva à reflexão: “Por que seu João falou desse modo?”. O que fica subentendido é que o vaqueiro não poderia me ensinar o que eu pretendia aprender, por isso não tinha a pretensão de se revelar a mim como um rezador. Mas, nas entrelinhas (e nas linhas proferidas pela esposa), estava a certeza de que ele era o rezador. Ou seja, a certeza de que o animal seria curado implicava uma confiança, ainda que velada, de que seu João Braga havia rezado na rês.

Essa maneira de seu João falar é intrigante, porque ele personifica as coisas ao seu redor. Por exemplo: “a perneira apresentou um buraco” ou “o espinho acertou de entrar no buraco”. Seria uma aposta muito alta minha supor que o vaqueiro entende que o espinho, a perneira e o buraco são seres animados. Por outro lado, seria pouco atento da minha parte entender que o ferimento e a dor no joelho do vaqueiro resultam apenas da ação física dele próprio sobre o ambiente ao seu redor, ainda mais quando os sujeitos das orações do vaqueiro são ativos: o espinho e a perneira.

O vaqueiro não se vê e não se constitui por si mesmo, tampouco o rezador. Eles estão em uma dinâmica de interação que exige o engajamento prático deles no mundo, bem como das coisas e dos animais. As coisas estão no mundo, achando e acertando buracos. Para alguns interlocutores, isso pode ser consequência de mazelas que os vaqueiros que recorrem às rezas podem sofrer; para outros, mero acidente. Para mim, observando e analisando esses posicionamentos, a personificação no discurso ensina sobre a interação entre humanos, não

humanos e palavras no mundo, ou seja, sobre o processo de elaboração dos vaqueiros, pois a pessoa se constitui em relação (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 239) – com a dor, o ferimento, o espinho, o buraco na perneira, o gado, o cavalo, o cachorro, outros vaqueiros e o rezador – na sua luta.

Quando, curiosamente, perguntava aos vaqueiros porque não poderiam ser ensinadas as rezas, eles diziam “não serve” ou fugiam do assunto, contando outras histórias. É que ao proferir as palavras acompanhadas de determinados gestos, os vaqueiros entendem que não estão apenas me contando, e sim me ensinando a curar. Ademais, ensinar-me como curar no *rastro* é algo possível, pois sou mulher. A reza pode até enfraquecer, mas não perde o poder. Entretanto, a um homem não se ensina, porque o vaqueiro que ensina a outro homem não conseguirá mais curar. Sendo assim, a palavra tem poder mediante a sua característica de ser secreta.

Alguns rezadores usam uma pedra para fazer a simpatia, emborcando-a sobre as pegadas da rês, ao mesmo tempo em que rezam. Outros pegam três embiras verdes para, em cada uma delas, fazer três nós e depois colocá-las sobre as pegadas, proferindo as palavras corretas entre uma ação e outra. Em seguida, enchem os punhos de areia três vezes, levantando os braços, jogam-na para trás. Há ainda rezadores que colocam um pau seco sobre o qual a rês tenha passado por cima, na posição contrária a que o encontrou, junto de uma cruz feita com folhas verdes. Os vaqueiros e rezadores não se importam muito em contar os gestos e é comum que esposas e filhos digam com o que eles fazem as rezas: folha, pedra, embira (fibra de casca de árvore ou talo de folha). Mas as palavras são mantidas em segredo.

A orientação que tive foi que eu procurasse alguém idoso, que já não quisesse mais curar, porque só nessa situação a pessoa poderia me ensinar a reza. Seu Nonato Fidalgo, com 87 anos, morador do povoado Mocambo, José de Freitas (PI), disse-me que ao completar 100 anos poderá me ensinar, mas ressaltou que, no instante que eu souber, terei alguns prejuízos, como perder a visão aos poucos. Além do mais, quando eu curar um animal, passarei por noites de tormentas, pois as larvas que caem da rês me incomodarão, meu corpo passará a noite sendo beliscado e eu não conseguirei dormir com tanta coceira. Aconselhou-me a não estudar as palavras da reza, porque elas são fortes, entendê-las implicaria, para mim, prejuízo de *perder os sentidos*, ou seja, entendê-las poderia me levar a um surto psicótico. Fora isso, fui alertada, por pessoas que reprovam as rezas e que reprovam os vaqueiros que a elas recorrem, sobre a probabilidade de não prosperar na minha vida e ser acometida por mazelas e má sorte, caso eu aprendesse as palavras secretas.

A empiria etnográfica era mais uma vez objeto de reflexão, pois percebi que o problema posto por eles a mim não era o fato de eu poder aprender ou não a reza, mas deles poderem

ensinar ou não as palavras. A questão passava a ser como o silêncio poderia ser um caminho para o conhecimento. Já de início, o silêncio dos vaqueiros e rezadores e a negação em me ensinar a reza me levaram a perceber que o argumento de ser uma estudante – por isso não aprenderia as palavras para curar e sim para estudá-las – não davam acesso a essas informações e conhecimentos.

De todo modo, eu continuava atenta a algumas lições sobre as palavras.

Desde que as palavras existem e são, de certa forma, agentes em si mesmas que estabelecem conexões e relações entre os homens, assim como entre o homem e o mundo, e são capazes de “agir” sobre eles, elas são uma das representações mais realísticas que temos do conceito de força que não é diretamente observável e nem uma noção metafísica que achamos necessário usar. (TAMBIAH, 2018, p. 39)

Percebi, então, que, ainda que não tivesse acesso às palavras – principalmente no que se refere ao seu valor semântico –, poderia investigar sua eficácia no que tange ao poder de cura. Além disso, mesmo sem ouvi-las, passei a refletir sobre a sua eficácia quando elas agem concretamente na rede de relações que tecem e constituem os humanos, participando da própria definição desses. No entanto, em dado momento da pesquisa, elas me foram apresentadas e minha investigação redirecionada.

Para compreender o significado das rezas, em especial o poder das palavras, segui dois caminhos, à luz da teoria de Tambiah, os quais apresento como proposta de reflexão. A primeira proposta é compreender a reza em sua perspectiva semântica, sua estrutura interna (2018, p. 45), considerando o que ela faz a partir do que comunica. A segunda é compreender as rezas por uma perspectiva pragmática (2018, p. 45). Nesse nível de significação, pensaremos como as palavras se relacionam com a atividade da luta, assim como com a construção de relações e de pessoas, pois, ao criarem, as palavras participam da própria constituição do vaqueiro. Farei isso comparando, nos dois níveis, a reza com o aboio improvisado, mantendo o foco da tese: compreender o processo de construção do vaqueiro na sua luta, a fim de defini-lo, a partir da análise de como esse homem é feito, em suas práticas e por seus valores.

A reza que transcrevo foi ensinada a mim por Fátima, esposa do aboiador Chico Justino, que aprendeu com uma tia já falecida chamada Sinhara. Essa reza cura tanto no rumo como no rastro. Depois que aprendi, em Serrita, a conversa com os vaqueiros saiu do plano da tentativa de descobrir as palavras, para analisá-las com eles, assim como ter completos os versos da minha boca, por iniciativa deles. Isso se deu porque ao invés de pedir para ser ensinada, passei a rezar e perguntar se a reza estava certa. Dessa maneira, no entendimento de vaqueiros, a reza

não perdia a sua força, pois não estava sendo ensinada a mim, mas apenas compartilhada, tendo em vista que eu quem a proferia, para ser completada e comentada.<sup>77</sup>

Como limpa e sã ficaram  
 As chagas de nosso senhor Jesus Cristo.  
 Limpa e sã ficará esta bicheira.  
 Vai caindo,  
 De 10 em 10  
 De 9 em 9  
 De 8 em 8  
 De 7 em 7  
 De 6 em 6  
 De 5 em 5  
 De 4 em 4  
 De 3 em 3  
 De 2 em 2  
 De 1 em 1  
 De modo que não fique nenhum.

Em perspectiva semântica, é possível perceber o aspecto comparativo e consequentemente metafórico das chagas da deidade católica (Jesus) em relação à bicheira encontrada no corpo do animal, no qual se ministra a cura. Esse sentido figurativo aponta para uma experiência religiosa: a fé que garante que as chagas de Cristo foram saradas e que, da mesma maneira, as bicheiras serão curadas. Essa fé não deve ser apenas daquele que reza, mas daquele que solicita ao rezador que intervenha pelo animal. A eficácia depende do que é dito por um rezador e da fé que se tem no que está sendo rezado, ainda que não se tenha conhecimento das palavras proferidas, pois a reza é silenciosa – quando muito, o rezador faz um exercício de mimesis com os lábios. A antítese não está apenas no ato de crer no que não se escuta, no que não é proferido, mas também no que a reza comunica: chagas X sã. Se são chagas, implica dizer que são feridas, então onde estão as chagas, não há saúde, mas a experiência de fé – nos ferimentos de Jesus sarados após a sua morte e, consequentemente, nas palavras – de quem reza e de quem pede a reza são um aspecto do efeito de cura. Por essa razão, em algumas situações, ouvi a explicação de que uma rês permaneceu com a mesma bicheira, quando encontrada após a reza, porque o vaqueiro que pediu a um rezador que rezasse não tinha fé.

---

<sup>77</sup> Sob a recusa de seus interlocutores de cantar os benditos, Rocha (2012) passou a cantar para as beatas de Juazeiro do Norte (CE) que, de início, desculpavam-se dizendo que não lembravam a melodia. Uma delas, surpresa com o canto do antropólogo, completou o bendito e advertiu que as pessoas não gostam de ouvir, porque alguns entendem que os benditos são agourentos (a Igreja Católica contribuiu para essa visão). Para o antropólogo, os benditos “são os corpos de beatas cantando, são as formas de altares das casas, eles são o silêncio de se não-cantá-los” (p. 151)

A cadência gradativa de como a palavra vai agindo por meio da numeração (de 10 em 10...) <sup>78</sup> faz o rezador acreditar que a bicheira (moscas e larvas) vai caindo uma por uma, à medida que se proferem as palavras. Há até quem testemunhe ter rezado e visto caírem os parasitas ao longo da gradação. Ao contrário de alguns gêneros da cantoria de viola – manifestação poética improvisada em que dois violeiros se desafiam –, em que o efeito gradativo das palavras produz uma experiência lúdica entre poetas para a audiência, como em “O cantador de vocês”, que diz em uma espécie de mote “é 13 com 12, é 11 com 10, é 9 com 8, é 7 com 6, é 5 com 4, mais 1, mais 2 e mais 3...”, na reza, o efeito é outro, que não a ludicidade, e exige que cada número esteja no *pé* certo para que a cura seja ministrada no animal.

Para os violeiros e aboiadores, as palavras e as sílabas devem ocupar posições em versos e estrofes, cumprindo com regras consensuais. É motivo de desonra quebrar um pé durante uma apresentação de qualquer uma das manifestações poéticas improvisadas, seja o aboio, seja a cantoria de viola. Por exemplo, pedi a um aboiador que fizesse um *pé quebrado* e, após ter cumprido a minha solicitação compondo uma estrofe com erros de rima e métrica, o poeta enfatizou que estava fazendo aquilo apenas porque lhe foi solicitado, pois é motivo de desonra para o aboiador não conseguir cumprir com as regras do improviso, podendo ter consequências para a sua reputação. Nesse sentido, pé e verso são a mesma coisa.

“Tudo, sempre, se define em parte por aquilo que não é – pelos demais componentes de uma série que, em geral, se relacionam entre si em um sistema” (SEEGER, 2015, p. 67). Em “Por que cantam os Kisêdjê”, Seeger relembra lição deixada pelo estruturalismo e pela semiótica de que nada existe em si mesmo. Por isso, para entender o canto Kisêdjê, analisa outras formas artísticas vocais, numa comparação que relaciona letras, fraseio, relações de altura e autoridade textual. Dos gêneros estudados por Seeger, um chama atenção por ter semelhanças com as rezas, a *sangere* (invocação). As invocações podiam ser ditas sem um público, de maneira particular, em tom baixo. Algumas podiam ser de domínio público, mas havia aquelas que, como as rezas entre vaqueiros, eram valiosas e que poucos conheciam, e só eram ensinadas mediante um trato em que quem ensinasse deveria receber um presente (semelhantemente, as rezas também movimentam relações de dádivas, assim como de reconhecimento e prestígio). E, ao contrário da personificação encontrada no discurso sobre a

---

<sup>78</sup> No documentário *De raízes e rezas entre outros* (direção de Sérgio Muniz, 1972), há o registro de rezas e rezadeira. Além da desconfiança da mulher a qual pergunta se as pessoas que estavam ali estavam todas com a pessoa que com ela conversa, e isso não deixa de ser intrigante, há algo que chama atenção, a mesma característica de gradação, a partir de contagem, nas rezas, em especial na que é própria para acabar com a lagarta que atinge a plantação. Ademais, Câmara Cascudo (1956, p. 41) registra uma reza muito semelhante a proferida no documentário também com gradação.

reza analisado acima, a *sangere* invocava algum grau de animalidade para aquele para quem se desejava algo. Por exemplo, se a invocação era para uma criança comer mandioca, sem que esse alimento causasse nenhum mal-estar, invocavam-se os atributos do porco-do-mato, animal que se alimenta de mandioca.

Por sua vez, Caton (1990) observa como as saudações, os provérbios e as orações têm um padrão poético que prepara o homem, desde criança, para o uso de fórmulas nas performances poéticas. Para o autor, as convenções culturais da poesia (aliteração, rima, organização de estrofes, por exemplo) estão fundamentadas em atividades práticas dos iemenitas, como na oração, nos cânticos religiosos e na própria maneira como se saúdam. Em nosso caso, a comparação entre poesia (aboio e cantoria) e reza nos auxilia na análise, visto que a primeira, seu conceito a respeito do verso e a sua definição, ilumina a compreensão da segunda. Uma vez que a reza é guardada em sigilo por vaqueiros rezadores recorro à poesia para explicá-la. A comparação se faz reveladora, porque a própria estrutura da reza se assemelha à estratégia poética da elaboração dos versos, ou seja, a noção de pé quebrado, ou simplesmente pé, presente nas explicações de vaqueiros rezadores que se disponibilizaram a conversar é amplamente encontrada no discurso explicativo dos poetas, e tem estreita relação com a eficácia da reza.

Sabendo de antemão do que se tratava a reza, solicitei a um senhor em Serrita que me ensinasse. Não obtendo resultado, proferi as primeiras linhas para ele que, virando-se de costas ao meu companheiro, pois um homem não deve proferir a reza para outro, tendo em vista que perderá o poder de cura, completou bem baixinho o que eu dizia e, em seguida, confessou que quando aprendeu a rezar não conseguia curar, porque faltava um pé. A estrutura interna das palavras não ditas em pés e sua fixidez atribuem eficácia ao que se pretende, a cura, ao contrário da manifestação poética improvisada, que tem sua convenção, porém, é na habilidade de criar que reside a grandeza de um poeta (SAUTCHUK, 2012). Não estou dizendo com isso que as palavras secretas, não ditas, da reza não agem. Assim como as palavras da poesia improvisada, que são dadas, recebidas e retribuídas, criam relações e definem o poeta, dando o seu valor, as palavras postas em uma estrutura fixa, que devem ser ditas com uma permanência ritualística em secreto, criam homens, tanto quanto a relação humano-animal, a partir de uma experiência religiosa de fé.

Tambiah apresenta a proposta de reanálise do ritual trobiandês combinando palavra e ato, linguagem e ação pelas duas perspectivas aqui citadas, uma interna – a semântica – e uma externa – a pragmática, considerando que, em diálogo com Malinowski, num sentido pragmático, é preciso investigar como o ritual “se relaciona com outras atividades, em que

contexto e situação ele é praticado, e que consequências ele pode trazer para vários segmentos da sociedade” (2018, p. 46).

As rezas, em seu sentido pragmático, dentro de um sistema que combina ação e palavra, podem ser analisadas conforme questão levantada por Tambiah, que aqui parafraseio: qual a relação entre a reza e a atividade prática?<sup>79</sup> Considerando essa questão, a reza, em certo sentido, pode ser definida como prática discursiva de manejo com a rês durante a luta, principalmente na manga. No entanto, quem resolve a luta, curando a rês, não é o vaqueiro, e sim o rezador. Tal prática discursiva, no complexo processo em que vaqueiros são feitos, tem a propriedade de indivisibilidade do simbólico (o ritual) do material ou biofísico (o manejo).

Portanto, se o aboiador troca palavras improvisadas num jogo de honra, o rezador tem na sua reza o motivo de seu orgulho. O poeta, ao passo em que canta a luta do vaqueiro, faz a sua reputação e a desse homem, constituindo-se num fluxo de interação. O rezador, com as palavras secretas que não podem ser ditas, sob pena de perder o poder de cura, resolve a luta do vaqueiro que, mesmo optando por colocar o remédio, ainda assim pede a um amigo que reze, em virtude de uma experiência de fé.

É preciso considerar que, em se tratando da palavra, o enunciado não é a única condição para que tenhamos um ato (AUSTIN, 1990). A realização da reza se efetiva na fé de quem a pediu, nos gestos de quem a profere (ir para além de um córrego, levantar as mão, usar uma pedra ou uma embira), na enunciação de cada verso, ainda que mimesis, ou seja, na luta resolvida e, conseqüentemente, na reputação do rezador, que, muitas vezes se mostra envaidecido por ser procurado e por ter o dom que outros não têm.

A eficácia da reza não diz respeito apenas ao seu efeito de cura, mas a todas as relações e reconhecimento que o rezador passa a ter por conseguir resolver a luta de um vaqueiro curando um animal. As dádivas recebidas (queijo, a principal delas) contribuem com o tecer das redes, enquanto o dinheiro como pagamento é recusado, porque a sua reza é um dom, e como recebeu de Deus<sup>80</sup> só pode ser retribuído pelo bem que causou a um animal de um vaqueiro, se em forma de dádiva.

A reza é uma forma expressiva de fé e valores. A sua análise, bem como das relações que a reza opera entre humanos e animais e entre um homem e outro, é um lugar privilegiado para compreendermos como os sistema de preceitos da masculinidade engloba vaqueiros, atividades, espaços e palavras – ainda que não sejam ditas. E como esse conjunto complexo de

<sup>79</sup> No original: “Qual é a relação entre a magia trobriandesa e a atividade prática?” (TAMBIAH, 2018, p. 58-59)

<sup>80</sup> Alguns dizem ter aprendido na necessidade. Ou seja, ao ver um animal doente, tiveram uma revelação. Outros dizem ter aprendido com um parente mais velho.

valores constitui as pessoas – rezadores e vaqueiros – ao serem julgadas, quem reza e quem solicita, como alguém de fé ou com pouca disposição para a luta, razão pela qual evita entrar na manga ou no campo, enfrentar a caatinga bruta, correr boi, recorrendo à reza.

## 2.2 Luta na manga: o vaqueiro na caatinga.

Solidários todos [os vaqueiros], auxiliam-se incondicionalmente em todas as conjunturas. Se foge a algum boi levantadiço, toma da “guiada”, põe pernas ao campeão e ei-lo escanchado no rastro, jogado pelas veredas tiradas a facão. Se não pode levar avante a empresa, “pede campo”, frase característica daquela cavalaria rústica, aos companheiros mais vizinhos, e lá seguem todos, aos dez, aos vinte, rápidos, ruidosos, amigos – “campeando”, voando pelos tombadores e esquadrinhando as caatingas até que o bruto, “desautorizado” dê a venta no termo da corrida, ou tombe, de rijo, mancornado às mãos possantes que se lhe aferram aos chifres. (CUNHA, 1902, p. 55, Grifo meu)

Este tópico objetiva compreender a luta como um processo prático em que o vaqueiro está engajado em atividades perceptivas (*traquejar, aboiar, rastejar, estrumar, correr boi*), que participam do processo de construção da pessoa em interação com os animais, com o tempo (transição do inverno para o período seco), com o espaço (a manga) e com o ambiente (a chuva, o chão, a noite, a caatinga e etc.). Para tanto, cabe refletir sobre a manga, local gradativamente mais masculino do que o curral e a roça, onde se realiza a luta com habilidades (*skills*)<sup>81</sup> e técnicas que se diferenciam das utilizadas em outros lugares.

No Nordeste brasileiro, a estação do ano mais chuvosa é comumente denominada inverno. Esse período se estende de dezembro a março (podendo se alongar pelos meses de abril, maio, junho e julho, *se o inverno for bom*), ao contrário do inverno meteorológico, que compreende o período de junho a setembro. Assim, o inverno é quando chove na região. Para o sertanejo, o restante do ano, que não é inverno, denomina-se seca.

Em 2018, os rebanhos foram soltos no mês de dezembro, na manga, quando o inverno – também denominado *tempo da folha* – começou e os açudes encheram. Até o mês de junho de 2019, mesmo não sendo intensa, houve chuva. Nesse mês, as chuvas são curtas, às vezes só um sereno, mas são motivo de conversa e regula o trabalho do vaqueiro na caatinga, pois, em dias frios, o gado não vai beber, *fica preguiçoso* e demora a pastar, permanecendo deitado – *malhado* –, assim, o chocalho não badala e fica mais difícil de encontrá-lo.

Os rebanhos dos vaqueiros são tocados até a manga no inverno, para que o pasto das roças, que foi pisado e comido pelas reses, seja recomposto, ganhando novamente um aspecto

---

<sup>81</sup> A noção ingoldiana (2000) acerca da habilidade como capacidade perceptivo-motora adquirida por meio da interação é apropriada para a interpretação.

verde. Na seca, período que se estende geralmente do fim de julho ao começo de dezembro, o gado deve retornar à roça, porque a água dos açudes, na manga, seca, não havendo o que beber, além disso, à exceção do juazeiro, as folhas caem deixando as árvores com aspecto tão ressecado, que parecem não ter vida, e o gado, comendo *bagaço* (restos secos de plantas), não engorda e adocece.

A manga da Ibacipe demarca o limite entre os municípios de Cedro e Serrita. Trata-se de uma área de aproximadamente 4 mil hectares, cujo nome foi atribuído em virtude de uma carvoaria chamada Ibacipe, que durante décadas extraiu a madeira do local. Hoje, o espaço é coberto pela caatinga e, no inverno, o rebanho alimenta-se dessa vegetação. O gado come o capim nativo e folhas das árvores, como a do imbuzeiro (*Spondias Tuberosa*), da favela (*Cnidoscolus quercifolius*), do angico (*Anadenanthera macrocarpa*), a bage (vagem) da agaroba (*Prosopis Juliflora*) e outras.

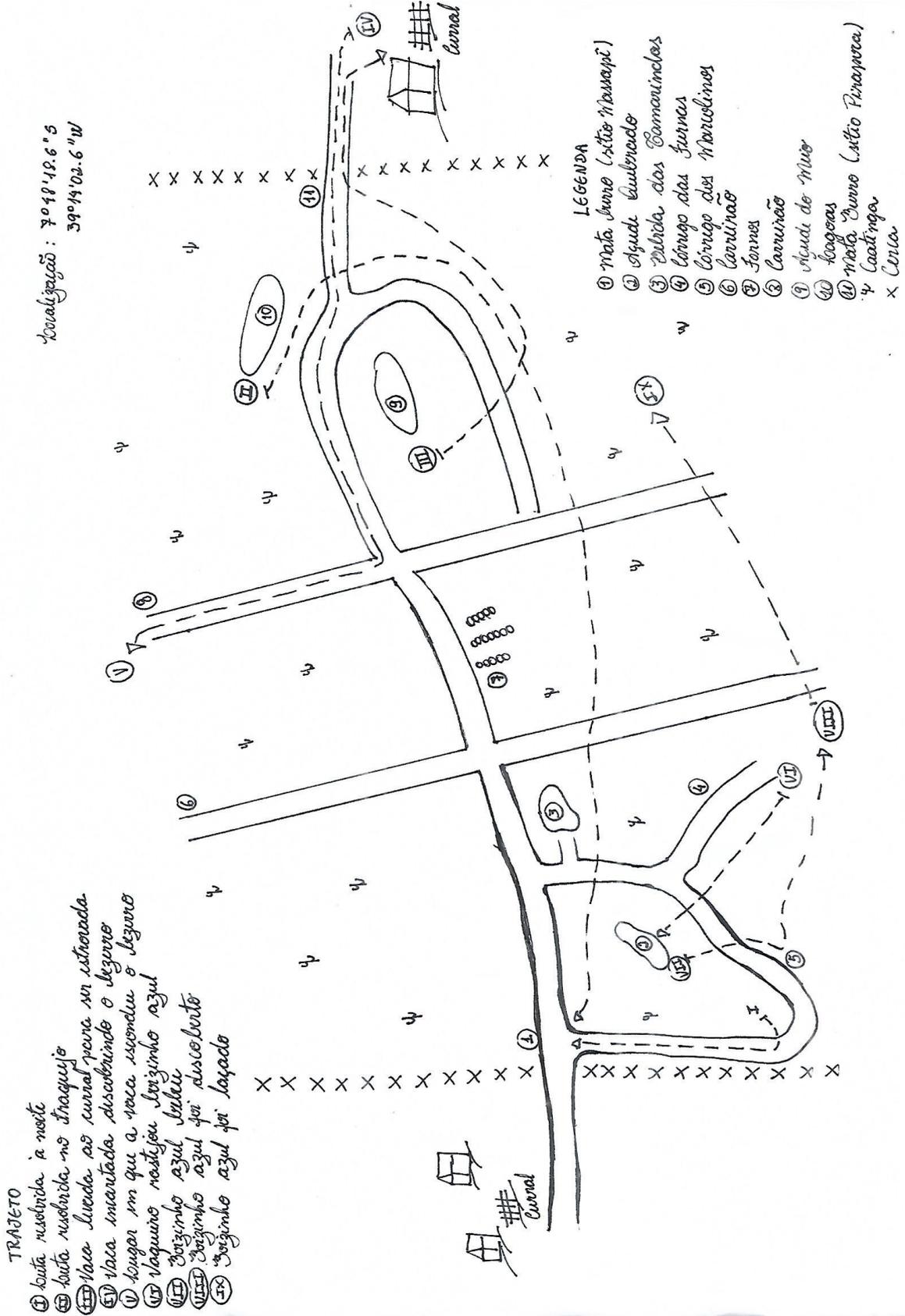
O lugar fica a aproximadamente 30 km de distância do centro urbano de Serrita. No local, há umas *varedas linheiras* – ou seja, caminhos abertos em linha reta – chamadas *carreirões*, que, em outros tempos, serviam para o transporte da madeira extraída.<sup>82</sup> A distância entre um carreirão e outro é de 500 metros. Essa informação ajuda a dimensionar as trajetórias percorridas para resolver algumas lutas na manga, já que as narrativas das lutas conduzirão a análise dos sub tópicos. Ademais, os topônimos e trajetos estão no croqui, que segue:<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Hoje, há, ainda, quem extraia madeira para vender. A minha presença na manga, de início, causava desconfiança em algumas pessoas, em razão da prática ser ilegal.

<sup>83</sup> No croqui omito alguns lugares. Por exemplo, desenho apenas dois carreirões, quando há vários na manga. A minha escolha se deu em função dos contextos espaciais das narrativas e dos trajetos em que vaqueiro, cavalo, cachorro e gado percorreram.

Mapa 2 – Croqui da Manga



Nossa primeira incursão na manga<sup>84</sup> se deu com o vaqueiro Pequeno, que foi chamado por seu Pedro Catinim<sup>85</sup> para pegar uma vaca que estava amojada. Seu Pedro acreditava que o dia da vaca parir estava próximo, por isso precisava ser levada de volta para a roça. Então, porque chegava o tempo de tirar o gado da caatinga, a luta, que era para ser resolvida em uma semana e que se resumia em tirar uma vaca amojada da manga, foi intercalada por outras lutas que foram surgindo e estendeu-se por aproximadamente dois meses (fim de maio, junho e início de julho de 2019), e consistiu em tirar da caatinga mais de 40 cabeças de gado.

Das habilidades e técnicas desenvolvidas na manga, é preciso *descobrir* a rês. Esse é o primeiro passo para resolver uma luta naquele lugar. Trata-se de uma atividade que depende da habilidade do vaqueiro de saber *rastejar*. *Rastejar* depende dos indícios deixados pelo bovino, como as suas pegadas. E, se houver um cachorro, depende dos sentidos desse animal que fareja o rastro. O vaqueiro *estruma* o cão, isto é, incita o animal emitindo alguns sons e gestos para que descubra a rês pelo faro. Ao descobrir, o cachorro avisa ao vaqueiro com latidos, acuando o gado descoberto para que não fuja, e às vezes defendendo esse homem. Portanto, para descobrir através do rastro, o vaqueiro não atua de maneira isolada, mas de forma complementar, num circuito comunicativo (Sautchuk, 2007), com os indícios deixados pelo animal procurado, com o cavalo em que está montado e com o cachorro que fareja, que é estrumado. Por isso a definição do vaqueiro no feixe de relações em que está engajado diz respeito ao processo de interação com os animais.

Quando entra na manga, o vaqueiro deita-se sobre o cavalo agarrado ao seu pescoço e os pés apoiados nos estribos, atento ao chão, para decifrar o rastro desenhado nele. Além disso, no momento da procura, esse homem baseia-se no movimento rotativo das orelhas do equino que dá pista de que há algo na caatinga. A direção da orelha destina e orienta o homem para que confira. Para mais, sendo os pés do vaqueiro, o cavalo seleciona por onde passa, e o seu pescoço serve de escudo para a proteção do cavaleiro, durante a perseguição. Esse animal precisa ser treinado (*feito, açoitado*) e estar *pronto* para a luta, desenvolvendo a técnica necessária para diminuir a velocidade com que o gado corre, projetando a região peitoral no bovino.

---

<sup>84</sup> Nesse período da pesquisa, meu companheiro Ricardo me acompanhava no campo, por isso uso a primeira pessoa do plural.

<sup>85</sup> Pedro Catinim, 69 anos, mora no sítio Molungu, em Serrita e *luta com o que é seu*. Esse homem não veste couro, mas falou algumas vezes que via a necessidade de ter seu próprio gibão. Já o vi sair da manga com a roupa rasgada após ter corrido boi. Seu Pedro Catinim preferia se aproximar do seu rebanho a pé e sem outros vaqueiros para não assustá-lo, pois seu gado é *brabo* (não é acostumado com o trato com humanos), a fim de *correger*, ou seja, *reparar*, o que quer dizer observar para destinar cuidados.

Além de ser engajamento prático, que constitui o vaqueiro pelo fazer, rastejar é valorado como técnica daqueles mais afamados. O chão torna-se moldura difícil de ver o *piseiro* (as marcas das pegadas) e compreender o índice (PEIRCE, 2005; SAUTCHUK, 2007), mas os vaqueiros contam de outros que sabem rastejar até mesmo sobre o lajeiro. Foi o que disse seu Zé Cordeiro sobre Pedro Artur ao comparar o vaqueiro com um cachorro que fareja, pois ele consegue achar a rês por alguma pista deixada mesmo que não seja visível.

Pedro Artur, não é comparando mal não, ele é igualmente a cachorro pra rastejar. Eu não sei como diabo é, porque a rês passa num canto de pedra, que quase não deixa rastro, ele tira, caçando, lá na frente ele acha o rastro. Eu também toda vida fui cuidadoso pra rastejar o gado. Às vezes o gado não tem chocalho né? Aí o camarada tira no rastro daquela rês.<sup>86</sup>

Os corpos de humanos e animais estão em um engajamento sensitivo no mundo, por meio de uma consciência sensorial que inclui percepções como ver do vaqueiro e que é explicada através da relação metafórica com a percepção olfativa do cachorro, como em “Pedro Artur é igualmente a cachorro para rastejar”. E pelo ouvir, pois, o vaqueiro escuta o *tengo, lengo, tengo* do chocalho, bem como está atento ao latido do cão, que metonimicamente é parte que resolve o todo da luta. Dessa maneira, a atividade perceptiva do homem na luta engloba sua interação com os animais e com o ambiente (pegadas no chão, por exemplo), o que nos leva a afirmar que ele é um corpo estendido (SAUTCHUK, 2007). Humanos e animais estão, cada um, engajados em atividades perceptivas complementares (rastejar, estrumar, farejar, descobrir, correr boi e traquejar) e são partes necessárias para que a luta seja resolvida. Essas relações metafóricas e metonímicas existem por ocasião do envolvimento entre os homens, os animais, a caatinga, os tempos e os espaços, e operam num sistema de preceitos da virilidade que valora prática, técnica e a pessoa.

Ao adentrar a *manga*, o vaqueiro encontra outros para os quais pede *informações* sobre a rês procurada. Descreve, se estiver marcada, o desenho do ferro, sua cor, suas pontas, o sexo, se está amojada ou não, e pergunta se não viram o gado procurado nos lugares por onde passaram. Essas conversas acontecem entre uma vareda e outra ou na *bebida*, lugar de grande concentração de vaqueiros, dependendo do mês do ano. A bebida é o açude ou córrego onde o gado encontra água. É comum que nos meses em que se tira o rebanho da manga, haja sempre

---

<sup>86</sup> Entrevista concedida por Seu Zé Cordeiro, aos 71 anos, no dia 05 de julho 2019, no sítio Pinguela. Pedro Artur, de quem seu Zé Cordeiro fala, é um vaqueiro de fama, junto aos seus filhos ganha sempre os primeiros lugares nas pegadas de boi, mora no sítio Melosa, Serrita.

vaqueiros vigiando a bebida, esperando que o gado sinta sede e vá beber para levá-lo de volta à roça onde ele pasta, conforme fotografia 18.

Fotografia 18 – Vaqueiros vigiando a bebida.



Por volta de uma hora da tarde, horário em que os vaqueiros pararam as suas buscas para lanchar, no açude Quebrado, apareceu um rebanho para beber água. A postura dos vaqueiros mostra que estão na espera de encontrar algum gado procurado. Fotografia: Amalle Pereira; 4 de junho de 2019.

Uma vez descoberta a rês, o vaqueiro pode resolver a sua luta correndo boi na caatinga ou *traquejando* um rebanho. Traquejar é conduzir – da manga ao curral ou à roça – a manada (e não apenas correr um único boi) falando com ele, *aboiando*. Essa atividade também participa da construção da reputação de cada homem, torna o vaqueiro afamado, e ensina sobre o circuito vaqueiro-cavalo-cachorro-gado constituidor da pessoa.

Organismo e ambiente são coisas indivisíveis (INGOLD, 2000, p. 19) e são parte de uma totalidade<sup>87</sup> passando de maneira recíproca por um processo de modulação. Em outras palavras, porque a vida é dada num processo de engajamento (INGOLD, 2000, p. 59-60), as pessoas modulam o ambiente, como o ambiente está em sua constituição também modulando.<sup>88</sup> Além do mais, ambiente não pode ser confundido com o conceito de natureza, como algo distante de quem observa. Ao contrário, o ambiente é moldado e molda o humano, num

<sup>87</sup> Ao usar essa expressão não me refiro a uma ideia de plenitude, no sentido que o vaqueiro enquanto organismo-pessoa tem uma identidade plena ao engajar-se no ambiente, ao contrário, ao falar de totalidade, como Ingold, entendo que estamos falando de processo.

<sup>88</sup> No caso de caçadores e coletores, Ingold, em diálogo com outros teóricos, faz a ressalva, ao criticar a antropologia, de que o ambiente não fornece apenas alimento, mas faz parte da própria constituição das pessoas.

processo dinâmico. Ele é histórico (2000, p. 20). É nessa totalidade dinâmica que humanos desenvolvem habilidades, percepções e orientações de engajamento contínuo, sensitivo e prático com outros humanos, animais e com o ambiente historicamente específico, num feixe de relações.

A manga, além de ser o lugar masculino onde um homem realiza a sua luta, na transição do *tempo da folha* (inverno) para a seca, é o ambiente que participa do processo de elaboração de cada vaqueiro, pois não se aparta dele. Por isso deve-se considerar a dinâmica da constituição de um pelo outro. A caatinga, vegetação predominante da manga, bem como a seca são elementos valorados por preceitos da masculinidade. Do mesmo modo, o escuro da noite, enquanto elemento da dinâmica desse sistema de que fazem parte ambiente e organismo, opera consagrando vaqueiro bom. E, mesmo sendo antagonista na luta deste homem, é evocado nos discursos de enaltecimento do vaqueiro que realiza a sua luta com a visão comprometida – assunto que segue.

### 2. 2. 1 *Couro na cara não tinha mais*: a noite, a caatinga e o vaqueiro.

No dia 7 de junho, eu e Ricardo procurávamos, a pedido do vaqueiro Pequeno, algumas reses. Até que escureceu e, exaustos, eu e meu companheiro saímos da caatinga.<sup>89</sup> Quando, por volta das 19 horas, sentados em uma casa próxima à porteira da manga (ponto 1 do croqui), de longe ouvimos o aboio do vaqueiro. Pequeno tocava um boi que fazia dias seu dono e os seus filhos procuravam e não encontravam. No dia seguinte, ao ser questionado pelos vaqueiros, na manga, sobre como havia resolvido a luta, Pequeno respondeu:

Toquei fogo, amarrei (...). Agora pra sair de dentro do mato, chocalho pequeno, ficou arrojado, a careta alta (...) Ele só não foi se embora, modo o cavalo, tacava os peitos dele aqui, e o cavalo barruando nele, não podia botar a cabeceira que não via, nem via o boi, nem via a cabeceira.

*Tocar fogo* é expressão sinônima a dar uma carreira, significa correr atrás do gado, a fim de parar o animal, seja numa pega de boi com a finalidade de pegar uma tabuleta e ganhar premiação, seja na luta, com o propósito de contê-lo, estrovar e em seguida seguir viagem. Já

<sup>89</sup> A manga é grande em extensão, por isso os vaqueiros se dividem e marcam lugares como ponto de encontro. Depois que nos foi apresentado parte daquele espaço, vendo que não nos perderíamos, o vaqueiro Pequeno passou a nos incumbir de procurar as reses também. Íamos de moto nos *trechos do gado* (locais diversos onde rebanhos de proprietários diferentes pastam). Como havia dificuldade em descrever o gado que víamos, porque não tínhamos uma consciência perceptiva oriunda de um engajamento prático que nos permitisse identificar a cor, pontas e ferro, menos ainda conseguíamos distinguir sem nos aproximar se fêmea ou macho, se amojada ou não, como os vaqueiros, e o código que descreve tais características é complexo e, até então, desconhecido por nós, no início, eu fotografava o gado encontrado, para, no ponto de encontro marcado, mostrar a fotografia aos vaqueiros.

*colocar a cabeceira* é ir empareado com a rês para que ela volte para a estrada, quando entrar no mato.

Pequeno não conseguia colocar a cabeceira porque estava escuro. E o boi dava trabalho para sair da caatinga porque a careta estava mal colocada. Ou seja, enquanto o boi via demais, porque a careta não cobria seus olhos, como deveria, e o seu sentido é diferente do sentido do vaqueiro (assunto que abordaremos melhor mais à frente), o vaqueiro não enxergava. No croqui acima é possível acompanhar o trajeto I feito pelo vaqueiro, cavalo e boi.

Em entrevistas e nas conversas informais na manga e feira, é comum os vaqueiros contarem de suas lutas na escuridão, para atestar com palavras, o que fazem ou já foram capazes de fazer. Assim, embora a noite não seja aliada do vaqueiro na luta – pois, como visto acima, o vaqueiro Pequeno disse que não conseguia colocar a cabeceira no boi, ou seja, não conseguia, em virtude do escuro, guiá-lo pelo caminho – contar que o *campo* foi realizado durante a noite, e não durante o dia, é motivo de prestígio e honra para um homem. *Fazer campo* ou *campear* consiste na atividade de ir à caatinga em busca de um rebanho ou de uma rês.

Além do escuro da noite, a caatinga espinhenta e as touceiras dificultam a atividade dos vaqueiros. Por isso, acrescentam à luta uma tensão de estética masculina. A análise dessa tensão por parte de vaqueiros, nas prosas e nos versos, valora os desafios que um homem é capaz de enfrentar e enfatiza o caráter de disputa da relação na qual o vaqueiro está engajado com o ambiente e os animais.

Bastião Domingo, 74 anos, morador do sítio Gato em Serrita, teve a visão comprometida, em virtude dos acidentes enfrentados na caatinga em busca de boi no mato, à noite. O homem narra sua glória contando as vezes em que pegou boi na escuridão. Seguem suas palavras:

Furei os olhos de noite. Escuro. Um dia cheguei na casa de um amigo meu, negócio de meio dia. Aí o cabra tava: “Rapaz, já mandei pegar meu touro e os cabras não pegam não”. O cabra chamava Raimundo Vieira, ele morreu agora faz pouco tempo, morava no Serrote dos Teles. Nesse tempo era muito dinheiro, “dou cinco mil reis a quem pegar meu touro”. Aí eu disse: “Você dá a nota, homem?”. “Dou”. Meteu a mão no bolso e mostrou o dinheiro. Corri de lá até lá em casa. Quando cheguei, disse: “Mãe” (meu cavalo chamava Xexéu) “Xexéu tá aí na roça?”. “Mãe já deu milho a ele hoje?”. “Dei”. Corri na roça, peguei ele, dei um banho, vesti umas perneiras velhas, um gibão velho, não tinha condição de comprar um novo, né? Aí cheguei lá na casa de um camarada. “Pra onde vai?”. Vou pegar o touro de Raimundo, hoje tá com quatro dias que ele bebeu. E ele tá bebendo lá no córrego fundo, que é um lugar que hoje é dum irmão meu. Tá bebendo lá, que tinha dado uma chavinha e tinha juntado uma coisinha d’água. Rapei pra lá. Quando cheguei lá, não tinha caixa de fósforo não, era isqueiro. Rastinho véi, a boca da noite. Fiquei ali esperando que o gado viesse beber pra eu correr com o touro, né? Pra pegar.

Quando foi meia noite, umas pisadinhas, riscou por riba deu, um véi por nome de Mané de Neco. Esse véio nunca perdeu a festa das Lajes, perdeu depois que morreu. Aí “quem é?”. Eu disse “é eu, seu Mané”. “Que que tá fazendo aí?”. Eu disse: “Eu tô esperando o touro de Raimundo”. “Hum! hum! hum!”. Num escuro, agora era escuro mesmo. “E seu Mané vai pra onde?”. “Eu vou matar onça”. Aí subiu e eu fiquei lá, só mais Deus. Pouco eu vi, a sovelada, trup!trup!trup! “É o gado!”. O gado chegou junto, chegou uns dez gados. De oito a dez. Aguinha pouca, pôs a boca nessa água, beberam, mexeram. Espiei, escuro, o touro era preto das pontas brancas. Espiei, minha vista era boa. O touro não veio, não. Aí eu pensei logo: “Os cabras pegaram o touro, perdi minha viagem, perdi minha viagem”. O gado que bebeu voltou. No riacho só tinha laje. Eu montei pra vir embora. Quando eu montei, o outro gado já tinha saído, aí eu vi aquele negócio fazendo trup! trup! trup! trup!trup! Eu disse: “É o touro”. Chegou, pôs a boca nessa laminha véia. Puxou cinco goles, que eu contei. Quando ele puxou cinco goles, ele levantou a cabeça, eu soltei o cavalo nas costelas dele. “Ô touro!” Lá em cima tinha um córrego. Não deu tempo nem ele correr aqui, nem aqui. Isso era subindo, e o cavalo era bom. (...) Quando acabamos de subir o cavalo encostou nele. Aí eu senti um cheiro, touro tem um cheiro forte. “Ê touro!”. Aí eu fui e disse uma prosa: “Te endireita, seu filho de uma égua, que aqui é Bastião, mas não é Bastião Januário, não, nem é Lusival, não. É Bastião Domingo”. O touro entrou pra dentro da quebra faca. Aí eu perdi as rédeas da mão aqui. Perdi. E fiz isso em cima do cavalo [faz um gesto com as mãos para dar entender que deslizou, como quem vai cair], sem nunca conseguir me aplumar. Quebra faca, quebra faca. Aí eu me lembrei da prosa, digo: “Vai embora! Pra que foi que eu disse aquilo?” Eu me ajeitei, e esse cavalo véi dando soco nele. Um escuro. Demos pra diante. (...) Escuro. Ele virou, quando ele virou botei a corda. Aí eu passei ele, num pau branco. Ainda hoje está o pau lá, porque eu pedi a doutor Rone de Barbalha pra não cortar esse pau, ainda hoje tá lá o pau. Amarrei. No outro dia fui tirar e entregar. Cheguei lá, uma hora da tarde, eu disse: “Peguei ou não peguei?”, ele disse: “Mas ganhou”. Me passou o dinheiro, eu saí pábulo, mas, menino, desse tanto de dinheiro. Couro na cara eu não tinha mais (19 de julho de 2019).

Havia, além do escuro da noite e da caatinga<sup>90</sup> (*quebra faca, quebra faca* – presente na fala de seu Bastião – é uma planta resistente capaz de rasgar o gibão) outra agrura que provavelmente levaria o vaqueiro a não conseguir resolver a luta: a prosa. Bastião Domingo entende que sua falta de humildade ao dar a carreira no touro tornou a luta mais difícil. Por isso, perdeu a rédea do cavalo, quase caindo. Ao perceber que não foi humilde<sup>91</sup> dizendo, no

<sup>90</sup> Euclides da Cunha, em os Sertões, relata: “Ao passo que as caatingas são um aliado incorruptível do sertanejo em revolta. Entram também de certo modo na luta. Arman-se para o combate; agridem. Trançam-se, impenetráveis, ante o forasteiro, mas abrem-se em trilhas multívias, para o matuto que ali nasceu e cresceu. E o jagunço faz-se o guerrilheiro-tugue, intangível... As caatingas não o escondem apenas, amparam-no.” (1902, p. 106). Euclides da Cunha observa que as tropas encaminhadas para combater Antônio Conselheiro, em Canudos (BA) e os seus fiéis voltavam para Juazeiro (BA) após o primeiro combate esgotadas fisicamente. No segundo ataque sofrido pelas tropas, os sertanejos tinham por aliada a vegetação, por isso antes de serem atacados, pegaram de surpresa em meio a caatinga a tropa da república. Os soldados tiveram as fardas rasgadas, feridas no corpo, em virtude da vegetação espinhenta. No total foram quatro expedições para conseguirem por fim em Canudos.

<sup>91</sup> Ser humilde é também umas das características de um vaqueiro bom. Quando, em alguns contextos, um vaqueiro enaltece o outro por ter sido quem pegou a rê, o enaltecido recusa os elogios. Sautchuck (2012) também reflete sobre as categorias humildade e vaidade entre cantadores repentistas.

momento da carreira: “Te endireita, seu filho de uma égua, que aqui é Bastião, mas não é Bastião Januário, não, nem é Lusival, não. É Bastião Domingo”, se arrependeu, pois sabia que havia subestimado outros camaradas seus, amigos vaqueiros, conseguindo em seguida pegar o touro.

Dessa maneira, a prosa e a humildade também são elementos que constituem a luta e o vaqueiro, participando de uma estética da masculinidade, a partir do atributo de ser humilde, e de um aspecto prático, pois a luta só foi resolvida após o vaqueiro ter tomado consciência do desafio dito.

Na luta, o vaqueiro sofre, ele mesmo, as consequências de suas ações (a prosa está incluída aqui), inclusive sendo vigilante de si com relação aos outros vaqueiros, ainda que não esteja em uma interação face a face. Esta vigilância de como deve se comportar e o que deve ou não dizer é referente aos valores e atributos da masculinidade que são, em certo sentido, vulneráveis. Tal vulnerabilidade é expressa até mesmo no seu insucesso na luta (uma vez que o touro ia vencê-lo, em virtude da prosa). Assim, a luta (seu sucesso ou insucesso) se institui num processo em que a pessoa se coloca em relação, seja a outros vaqueiros, seja aos animais.

Considerando as orientações ingoldianas de que é preciso nos desfazermos de dicotomias como natureza e cultura, material e simbólico, vale refletir sobre a poesia e como ela opera, não apenas como representação da vida, mas como ação concreta no sistema de valores e práticas dos vaqueiros, sendo uma experiência de envolvimento poético no mundo, quanto ao assunto abordado: a caatinga e o corpo (em especial, olhos e visão) desses homens engajados em atividades de risco. A seguir estrofes da toada *Os perigos que o vaqueiro enfrenta*, autoria do poeta salgueirense Tião Régis.

Arrisca furar um olho  
 Ou quebrar uma costela  
 Passa por um pereiro torto  
 Desviando da favela<sup>92</sup>  
 Sem o perigo temer  
 E não tem medo de morrer  
 O grande atleta da sela

O vaqueiro do gibão  
 Ele brinca com a sorte  
 Correndo atrás dum garrote  
 Se torna um guerreiro forte  
 Passando em canto apertado

<sup>92</sup> Tanto o pereiro (*Aspidosperma pyrifolium*) quanto a favela (*Cnidocolus quercifolius*) são árvores da caatinga. O adjetivo torto refere-se ao tronco ou algum galho que pode ser enviesado. As duas árvores, no inverno, ficam cobertas de folhas e, na seca, perdem todas elas. Aliás, na caatinga, apenas o juazeiro (*Ziziphus joazeiro*) não tem esta característica, por isso é conhecido como um planta forte que representa o sertanejo e o sertão.

Deus correndo do seu lado  
E na frente vai a morte

Perneira, chapéu, gibão  
São os preciosos bens  
Do vaqueiro nordestino  
E um cavalo também  
Pra correr na ramagem  
E o vaqueiro tem coragem  
Que muitos homens não têm

A poesia é uma maneira possível de habitar e, como a luta do vaqueiro, é também uma forma de engajamento. Por isso, não pode ser encarada apenas como metáfora de como a vida acontece em fluxo, ela integra o próprio fluxo, porque é forma de envolvimento poético num feixe de relações (INGOLD, 2000, p. 57).

Assim, o envolvimento com animais, com a caatinga (pereiro e favela, por exemplo), numa atividade arriscada, e o jogo com os valores da masculinidade atribuídos aos homens e ao ambiente, convertidos em manifestação poética rompem com a dicotomia material/simbólico. Quer dizer, os “negócios práticos da vida” (INGOLD, 2000, p. 57), sendo sempre relacionais, são inevitavelmente simbólicos – e não apenas materiais – pois, são repletos de sentido, lógica, código, conhecimento e técnica.

Da mesma maneira, a poesia, embora vista por alguns como domínio “meramente” simbólico, é sempre ação concretamente situada. É ato que estabelece relações e, no fluxo delas, institui o fazer e o fazedor (seja ele um vaqueiro na luta ou o poeta que cria a imagem poética do vaqueiro, fazendo parte do processo de constituição desses homens engajados em situações de risco em interação com o ambiente).

Assim, a pessoa se institui em engajamento num fluxo de interação prática e simbólica com técnicas e habilidades que têm o seu valor, pois conforme se aumenta o risco enfrentado na relação humano-animal-ambiente-palavra, atribui-se à luta característica de desafio, como também se atribui à capacidade perceptivo-motora desenvolvida nela um valor de estética masculina, e se consagra o homem. A poesia participa desse processo.

As relações com o ambiente, a caatinga, o escuro da noite, o calor dos dias de sol, a seca, a chuva, os animais como o cavalo, as rezes e os cachorros, e também o aboio são fundamentais para entender como se faz um vaqueiro. Todos esses são constituidores desse sujeito, que se coloca em processo subjetivo e corporal de engajamento prático. De igual modo, não podemos ignorar, para uma análise do processo de elaboração desse homem, o valor do vaqueiro, considerando os critérios de um sistema que julga uns como mais homens do que os outros, valorando fazeres, ambientes, espaços, tempos e lutas. Esta análise depende, então, de

entender como a construção da pessoa é concernente ao reconhecimento de sua fama em relação aos demais.

### 2.2.2 Traquejar e aboiar.

A etnologia sobre a caça entre povos ameríndios apresenta dados e reflexões acerca da relação entre o cachorro e o humano. Vander Velden (2010) traz relatos sobre o primeiro cão introduzido no meio dos Karitiana, do estado de Rondônia, sudoeste da Amazônia brasileira. Os Karitiana dizem que o animal foi ensinado a caçar e, como se tornou um bom caçador, pediram mais cachorros aos seringueiros. O autor percebeu que, para esse grupo indígena, os cães eram sinônimo de trabalho, em virtude de suas companhias e auxílio na caça, e que para as mulheres Karitiana, eram “como filhos” (2010, p. 139). João Barreto (s/d) sobre os cachorros de sua mãe, Maria Cléria Rezende da aldeia tukana de São Domingos Sávio, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM, relata que caçavam cotias no rio e na floresta, incitados pelos gritos de sua mãe, que usava uma linguagem estratégica para auxiliá-los na caçada: “Não desistam, acuem a cotia no pau oco”, é um exemplo, segundo o autor. Esses animais tinham tratamento especial para tornarem-se bons caçadores, inclusive com o banho matinal, e eram o meio de subsistência da família do antropólogo, em especial quando o pai viajava. De maneira semelhante, nas caçadas entre os Awá-Guajá, segundo Garcia, os cachorros atendem ao comando das vozes femininas. São as mulheres que guiam as caçadas, analisando o rastro dos animais procurados e colocando o cão no faro certo. Elas comunicam-se com os caninos: “Passa!”, “Quieto, rapaz!”, “Dentro!” (2010, p. 284) são termos usados pelas mulheres Awa-Guajá para dar comando. A comunicação – gritos, falas e assobios – entre elas e os cães é para manter os animais alerta.

Fazendo um recorte sobre a relação desse animal e o humano nas manifestações poético-musicais nordestinas, cabe lembrar a produção voltada para a temática da história do vaqueiro Raimundo Jacó e o seu cachorro, cantada por Luiz Gonzaga (assunto para o último capítulo), mas também por Jorge de Altinho na música *Cachorro Trigueiro*, que diz que o animal morreu de tristeza pela morte de seu dono. Além do mais, Luiz Gonzaga canta e narra a relação desse animal com o humano em *Samarica Parteira* (Zé Dantas) e *Cigarro de Palha* (Klécius Caldas e Armando Cavalcante).

A toada *Patrimônio da fazenda* (autoria desconhecida), cantada tanto por aboiadores quanto por poetas violeiros – havendo variação na letra – descreve a luta do vaqueiro e a sua relação com o cachorro e outros animais. Vejamos:

### Patrimônio da fazenda

No patrimônio da fazenda  
Onde se vê um umbuzeiro  
Macambira, xiquexique  
Catingueira e marmeleiro  
Lá por dentro da campina  
Vivo a cumprir minha sina  
Na profissão de vaqueiro

Das espinhadas que levo  
De sangue sempre me lavo  
Das vaquejadas sangrentas  
Sou absoluto escravo  
Dentro das pedras de bico  
Nas galhadas de angico  
Nas pontas de touro brabo

Sorrindo eu abraço a cruz  
Foi sina que Deus me deu  
A campear pelo bosque  
Meu cachorro anda mais eu  
Dentro deste traquejado  
Quem me ver lutar com o gado  
Pensa que o dono sou eu

Eu nasci junto com o gado  
E todo o gado me quer bem  
Quando me ouve aboiando  
Pelas fachadas além  
Subindo e descendo serra  
Quando eu grito o gado berra  
Quando eu chamo o gado vem

Uma vez um fazendeiro  
Veio a mim aperriado  
Veio denunciar de um boi  
Que se destacou do gado  
Anda solto na madeira  
Daqui pro dia da feira  
Ele tem que ser pegado

Logo no romper da aurora  
Cumprindo a minha missão  
Vesti meu equipamento  
De guarda peito e gibão  
De facão rabo de galo  
Aí montei no cavalo  
De puro sangue alazão

Saí a sua procura  
Escutando se ele berra  
Me aproximei da montanha  
Pelas fachadas da serra  
Pisando em cima do pasto

Olhando se eu via rastro  
Nas peladuras da terra

Escutei apavorado  
O latido do meu cão  
E as orelhas do cavalo  
Me deram demonstração  
Que o boi estava perto  
Com o seu modo esperto  
Quis se levantar das mãos

Ali avistei o boi  
Me preparei para pegar  
Passei logo o barbicacho  
Para o chapéu não voar  
Só se ouvia a quebradeira  
Mororó e catingueira  
Poeira se alevantar

Encostei pra perto dele  
Era um boi grande e pesado  
Tinha vinte três arrobas  
Corria demasiado  
Era um boi grande e valente  
Virou-se e ficou de frente  
E partiu para meu lado  
(...)

Botei careta no boi  
Levei ele acabremado  
Entreguei ao fazendeiro  
Que ficou admirado  
Me disse no mundo inteiro  
Já vi um herói vaqueiro  
Saber traquejar com o gado  
(...)

Essa toada além de trazer uma abordagem sobre os animais presentes na luta do vaqueiro, a rês sendo descoberta pelo cachorro e o cavalo sinalizando com a orelha que o gado estava por perto; narra o ato de correr boi e apresenta toda a ambientação de uma luta, inclusive com a presença da caatinga (umbuzeiro, macambira, xiquexique, catingueira e mameleiro). É, pois, sobre a luta como processo de interação com animais e o ambiente, e sobre as técnicas e habilidades desenvolvidas no traquejo e no rastro – que a poesia tematiza e cria – que continuaremos tratando.

Como vimos, a caatinga e a noite são aliadas da rês, porém, mesmo sendo oponentes na luta do homem, paradoxalmente, favorecem-no, consagrando-o. Já o cachorro é um aliado do vaqueiro, pois, por meio de seu faro, descobre o gado, e em seguida acua o bovino. Neste sub-tópico seguindo o fio narrativo de uma luta resolvida no dia 11 de junho de 2019, na manga,

analisarei a cadeia comunicativa em que o vaqueiro está envolvido, para isso atento ao movimento sensitivo e prático do cachorro na luta.

Depois, refletirei sobre o canto vocalizado, o aboio, que é forma expressiva que estabelece interação dialógica entre a rês e o homem, participando do processo de criação do sujeito. À vista disso, busco compreender a instituição do vaqueiro engajado num feixe de relações com os animais, quando é preciso resolver a luta no traquejo.

Um campo feito com um bom cachorro (e um bom cavalo) torna-se uma história épica, consagrando o vaqueiro. Outro dado interessante sobre a relação entre o vaqueiro e o cachorro é que a escolha deste homem pelo cão, ao invés de convidar outros vaqueiros para fazer campo com ele, é desmoralizante para aqueles que não recebem o convite. O ditado popular citado por quem concorda com isso equipara um homem a um cachorro: “mais vale um cachorro amigo, do que um amigo cachorro”. Portanto, a fim de entender como o vaqueiro se institui em sua prática, é preciso analisar como ele se relaciona com os valores atribuídos a ela e aos animais nela engajados.

O vaqueiro *estruma* os cachorros, ou seja, incita-os, por meio de gestos e sons, a procurar uma rês. Quando percebe que os cachorros estão numa marcha mais lenta, ou na hora da luta mesmo, da ação, quando se precisa do auxílio do cão para acuar o animal, pressiona um lábio ao outro como quem vai emitir um /p/ mudo e prolonga o fonema /r/, fazendo tremer a ponta da língua no palato, emitindo um som decodificado dessa maneira: /prrruuu/. Esperando que o canino fareje e chegue antes dele no lugar onde está o gado, diz ainda o vaqueiro “quíó, quió”,<sup>93</sup> repetidas vezes.

Já o cão *pronto* para a luta, quando acha ovinos e caprinos, não perde tempo, passa adiante, sem chamar o dono com latidos. Se é uma rês que o cachorro encontra, ele late e não sai *do pé* do gado, enquanto o vaqueiro confere se o bovino que procura é o que o cachorro descobriu. É preciso do comando desse homem, chamando o cão, com assobios e fala, para que ele perceba que o gado não é aquele, e que a busca continua.

Os sons e gestos emitidos por humanos e não humanos fazem parte de uma cadeia de comunicação para descobrir a rês na caatinga. É possível ainda constatar que a comunicação entre esse homem e os caninos são histórias de envolvimento prático e contínuo com a constância na voz do vaqueiro e os gestos de apontar, assim como, reciprocamente, com o farejar e intenções do cão.

---

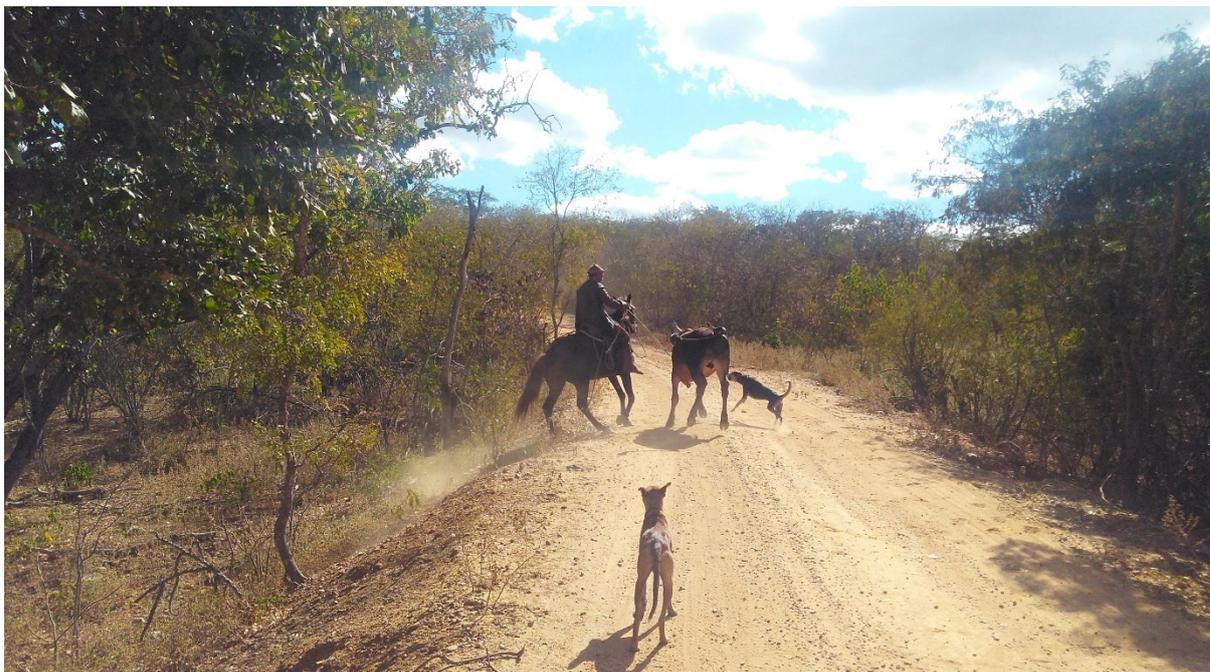
<sup>93</sup> O termo *quíó* sugiro ser a forma reduzida da expressão “Olha aqui, olha”.

Em resumo, *estrumar* o cachorro é comunicar-se com ele, condicionando-o à caça, numa experiência oriunda de engajamento. Não a qualquer caça, ensina-se o canino a descobrir a rês, apenas. Essa relação entre humano e animal é de confiança, principalmente por parte do vaqueiro, visto que ele confia no cão como quem confia em outro homem, valendo algumas vezes não apenas terminar o campo com a luta resolvida, mas também a própria vida. Pois, o cachorro experiente acua a rês, às vezes dando tempo para o vaqueiro tomar fôlego, depois de uma carreira, quando se cansa na luta e o boi insiste em *brigar* – situação em que o gado posiciona-se de frente para o vaqueiro e se prepara para chifrar o homem, ou o cavalo.

Às vezes acontece de o cachorro descobrir a rês, antes mesmo que seu dono. Neste caso, o cão late, avisando ao vaqueiro que encontrou o animal procurado, mas, se a rês tenta se desfazer do canino, tangendo-o com a cabeça, e, se for o caso, com os chifres, o cão irá morder a orelha ou focinho do bovino. Os dentes podem ferir a rês. E como não é intensão do vaqueiro que o gado termine a luta ferido, este homem faz o possível para alcançar os animais, passar a corda nas pontas do bovino, estrová-lo e – se ainda tiver alguma corda à disposição – amarrar o cachorro a uma corda na lua da sela, para que, ao tocar o gado, o cão não fique *no seu pé*, acuando e latindo.

O cachorro e sua história prática, na atividade perceptiva em interação, e integrado ao contexto comunicativo, faz corpo com o homem. Portanto, o vaqueiro não é apenas corpo anatômico (Sautchuk, 2007). Como sua luta se define pela atividade dos animais nela engajados, e esse homem, como já dito, compõe uma totalidade com o ambiente em que está num fluxo de envolvimento, o vaqueiro pode ser entendido como corpo estendido na dinâmica de um circuito comunicativo.

## Fotografia 19 – Relação humano-animal.



Atente ao laço na mão do vaqueiro. Por algumas vezes, ele deita-se sobre o cavalo para segurar a corda e empurrar o boi. Sempre esperto, Trigueiro é o cachorro preto que vai ao lado da rês. Atrás, desacostumado com a luta, o cachorro Espeto. Fotografia: Amalle Pereira; 4 de junho de 2019.

Já eram onze horas, quando o gado de dona Marina Catinim – moradora do sítio Molungu, Serrita, também conhecida como uma mulher disposta – foi descoberto por Trigueiro (cachorro do vaqueiro Pequeno). O rebanho provavelmente já tinha comido e bebido, aproveitava a sombra de uma árvore frondosa e estava malhado, no açude do meio.<sup>94</sup> Com os latidos do cachorro, vimos o gado se levantando. Uma vaca tentava, com o movimento de quem vai chifrar, tanger o cachorro, enquanto o rebanho tomava distância dele.

O vaqueiro Pequeno percebeu, de longe, que era o gado que procurava. Apertou as finas cordinhas de couro – *correias* – que prendiam a perneira ao seu corpo. Ajeitou o chapéu, ajustando-o a sua cabeça, passando o barbicacho. Vestiu o gibão e as luvas. Preparou o laço para laçar. O laço era para uma única vaca: amarela com “alfinete” na testa (uma mancha branca com esse formato na pelagem), que estava amojada. Ela só seria laçada no caso de o rebanho correr assustado.

O laço não foi necessário. Por isso, ainda dentro da manga, o vaqueiro constatou: “parece que o gado quer viajar”. Os vaqueiros, em suas experiências práticas de envolvimento

<sup>94</sup> No geral, o hábito do gado é começar a pastar cedinho, por isso esse é um bom horário para encontrar os animais que, ao comer, sacodem o pescoço e mexem o chocalho. O som do chocalho auxilia o vaqueiro a encontrar as malocas. Às nove horas, quando o dia começa a esquentar, o gado procura um lugar para beber água. Às vezes, na própria bebida, o gado fica malhado – o que quer dizer, deitado. Voltam a comer, mais uma vez, por volta das 13 horas. Quando o dia esfria, às 16 horas, o rebanho procura um malhador – ou seja, lugar plano para deitar e dormir.

contínuo com os animais e a caatinga, sabem quando o gado sente a necessidade de fazer o caminho de volta para a roça onde pasta na parte do ano seco. Uma das causas disso são as folhas das árvores que já estão caindo e o inverno acabando, por isso o açude vai, aos poucos, virando lama. Com a falta de água e comida, e com o comportamento do rebanho, é possível perceber que é hora de tocar o gado para a roça, onde o pasto está recomposto.

Mesmo com o laço na mão, o vaqueiro não laçou. Preferiu aboiar: “Ôôôh ôôôh ôôôh!” Trigueiro latia de um lado, enquanto o vaqueiro e seu cavalo posicionaram-se do outro lado do rebanho, mostrando a direção que queria que a manada seguisse (ou seja, *colocando a cabeceira*). “Bora! Êêeh! Bora! Êêeh!”. Uma rês tentou apartar-se do rebanho. O vaqueiro, posicionando o cavalo em sua frente, e depois na lateral, *atalhou*, dizendo duas vezes: “Vaacaaaa! Uh!”. O gado foi tomando a direção desejada pelo vaqueiro. Trigueiro ainda latia muito, mas não demorou para entender que a luta estava quase resolvida, e quando o rebanho tomou a vareda, e o vaqueiro se posicionou atrás da manada e não mais na sua lateral, ou seja, sendo cada vez menos frequente que o vaqueiro e seu cavalo atalhassem o gado, o cachorro parou de latir com aquele rebanho, procurando outro. O gado passou a responder ao aboio “Ôôôh ôôôh ôôôh! Vaaca! ãh! Ôh!”, tomando o caminho da roça.

O gado “estar querendo viajar” (isto é, a intenção e reciprocidade do animal) e o aboio facilitam na resolução da luta do vaqueiro. Ele não estruma os cachorros e vai falando com o rebanho com paciência, para evitar que eles queiram *brigar* ou fugir. Naquela luta, o vaqueiro Pequeno levou o gado do lado contrário ao que essa *maloca*<sup>95</sup> tinha o costume de pastar, “tirando ela do sentido dela” (vide croqui, trajeto II). O gado tem um sentido e mostra esse sentido ao vaqueiro pelo movimento da cabeça e pelo olhar. Isso quer dizer que o vaqueiro fez o possível para que o gado não atravessasse a estrada, pois, o risco de o rebanho dar trabalho para ser conduzido, correndo espantado, seria maior, se ele fosse tocado no lado que tem o hábito de pastar (para onde se volta, com o olhar e cabeça).

O traquejo é uma prática que envolve contato com o rebanho, desde um carinho passando a mão, e falando com a rês para que se acalme, ao aboio – o canto grave para o gado. Seu Bastião Domingos, aos 74 anos, em entrevista concedida em 19 de junho de 2019, no sítio Gato, em Serrita (PE), por exemplo, disse-me que traquejo “é quando o vaqueiro não corre pra pegar. Vai tirando, aboiando, ajeitando. Toma dum canto, toma do outro até chegar no curral”. Para os interlocutores desta pesquisa, o vaqueiro é bom, não apenas quando corre boi, mas quando consegue resolver a luta no traquejo, porque assim o gado não fica assustado. Às vezes

---

<sup>95</sup> Rebanho.

os vaqueiros objetivam tirar uma única rês da caatinga, porém, para não precisar correr, tiram o rebanho em que ela está no traquejo. Ao chegar no curral, o vaqueiro aparta a rês que pretende deixar na roça, e depois leva de volta a maloca ao campo ou à manga.

Em suma, mesmo que o vaqueiro não lute, há anos, com o mesmo rebanho, mas se aboia e passa a mão no animal, como uma demonstração de carinho, cuidado e confiança, comunicando-se, ele aceitará o comando de ser conduzido. O traquejo é aboio, carinho, acostumar-se e confiar. É uma prática que exige experiência por parte do vaqueiro, que mantém a distância certa e aproximação necessária da maloca para tocá-la, comunicando-se com ela. O seu sucesso, porém, também depende dos estímulos anteriormente recebidos pelo animal em situações concretas de interação.

Há palavras de comando que o gado obedece, que seguem a mesma entonação de voz para todos os vaqueiros, e que fazem parte do traquejo. Como, por exemplo, quando o vaqueiro pretende que o gado dobre para a direita ou para esquerda, ele posiciona o cavalo para *colocar a cabeceira*, ou seja, indicar a direção a ser tomada, e entoa com voz grave: *Viiiira! Viiiira! Ôôôh ôôôh ôôôh*. Traquejar o gado não é considerada uma atividade menos cansativa do que correr boi. Ao contrário, o traquejo exige muita disposição do vaqueiro que, algumas vezes, após a luta, fica cansado e com a voz rouca.

A *sonora* ou *chama de gado* é o canto vocalizado sem versos (*Êêêh ah! Êêêh ih! Ôôôh ih!* Além de outros arranjos com essas vogais, alguns mais prolongados outros mais curtos). É considerada pelos poetas e pelos vaqueiros como o aboio por excelência. Nesse sentido, o aboio é definido como *a fala com o gado*. Na luta do vaqueiro, a melodia vocalizada é acompanhada de vocativos como boi ou vaca e de palavras que indicam comando, ora de chamamento para que o gado siga a voz do vaqueiro (*Chega!*), ora de afastamento, tangendo (*Vai! Vira! Sai!*), sendo que a entonação de voz varia de uma para outra.

Segundo Galego Aboiador<sup>96</sup>: “Existe o aboiador do campo, que é aquele que lida com o gado, aquele não canta improviso. Aquele só faz chamar o gado. Êêêh ah, vai, vai! Êh boi, êêh ih! O vaqueiro aboia para o gado”. Segundo Clesinho aboiador, “o aboio na verdade é esse ôôôh!, que o vaqueiro [entoa] quando vai pro mato, né? Êêêh ôôh vida de gado! Aí desse aboio é que sai o improviso, ali é pra acalmar o gado na luta do dia a dia”.<sup>97</sup> Nas palavras de Diogo

<sup>96</sup> Severino da Silva conhecido como Galego Aboiador é poeta profissional, paraibano, nasceu em 47, em Itabaiana, mora em Ferreiros (PE). Em 77 gravou o primeiro trabalho. Hoje são 9 vinis, 26 CDs, 3 DVDs. A entrevista foi concedida no dia 28 de agosto de 2019, em União (PI).

<sup>97</sup> Clesinho aboiador é de Ouricuri, mas mora em Lagoa Grande (PE), tem 15 anos trabalhando como poeta profissional, já fez dupla com Galego Aboiador. A entrevista foi concedida no dia 19 de setembro de 2019, em Terra Nova (PE).

Aboiador: “o vaqueiro se comunica com o gado através do aboio, o gado entende o vaqueiro, quando ele aboia. Quando ele vai aboiando, tangendo o gado, o gado vai se acalmando. O aboio faz parte do trabalho do vaqueiro.”<sup>98</sup>

Em versos, a definição do aboio, segundo Galego aboiador:

O aboio é improviso  
Da toada do vaqueiro  
Serve pra chamar o gado  
Na casa do fazendeiro  
E alegre o peão  
Quando tá lá no tabuleiro<sup>99</sup>  
Ôôôôh ih

A definição do aboio enquanto *sonora* foi registrada por Câmara Cascudo, em 1954:

Canto sem palavras, marcado exclusivamente em vogais, entoado pelos vaqueiros quando conduzem o gado. Dentro desses limites tradicionais, o aboio é de livre improvisação, e são apontados os que se salientam como *bons no aboio*. O canto finaliza sempre por uma frase de incitamento à boiada: *ei boi, boi surubim, ei lá*. (...) No sertão do Brasil o aboio é sempre solo, canto individual, entoado livremente. Jamais cantam versos, tangendo gado. O aboio não é divertimento. É coisa séria, velhíssima, respeitada. Abóia-se no mato, para orientar a quem se procura. Abóia-se sentado no mourão da porteira, vendo o gado entrar. Abóia-se guiando o boiadeiro nas estradas, tarde ou manhã. (CÂMARA CASCUDO, 1993, p. 21)

Assim, o aboio enquanto canto vocalizado pode ser entendido como instrumento de trabalho, na condução da rês. No entanto, mesmo sendo visto como instrumento, e apesar de ser uma manifestação concreta, não é material, como uma faca ou o gibão, indumentária de couro que resguarda o corpo do vaqueiro da caatinga espinhenta. Ele está no plano da comunicação humano-animal. Logo, para além de defini-lo como um instrumento de trabalho, o aboio é comunicação, porque é um sistema de sons compartilhados por quem emite e por quem recebe, e que tanto o vaqueiro como a rês compreendem.

A linguagem é considerada como humana, por alguns estudiosos. Benveniste, por exemplo, entende que a linguagem se caracteriza pelo diálogo entre dois humanos (2005, p. 65), e, aplicada ao mundo animal, “só tem crédito por um abuso de termos” (BENVENISTE, 2005, p. 60). Esse linguista não chega a conceituar a língua e a fala, como Saussure, mas ao definir linguagem, dialoga com o conceito saussureano apresentando-a “como sistema de

<sup>98</sup> Diogo aboiador mora em Lagoa Grande (PE). Em 2019 estava apenas com 2 anos que havia iniciado a carreira como poeta profissional. A entrevista foi concedida no dia 19 de setembro de 2019, em Terra Nova (PE).

<sup>99</sup> Tabuleiro, no Nordeste, é um tipo de solo visivelmente diferente da predominância do terreno pedregoso avermelhado. A cor do tabuleiro é o branco e a areia tem predominância sobre as rochas.

signos e (...) assumida como exercício pelo indivíduo” (*op. Cit.*, p. 281). Para esse autor, a condição dialógica da linguagem em exercício define, tanto ela mesma, como faz dela constitutiva da pessoa (2005, p. 286).

Já a comunicação animal (mais especificamente, a abordada pelo autor a das abelhas)<sup>100</sup> caracteriza-se por: “fixidez do conteúdo, invariabilidade da mensagem, a referência a uma única situação, a natureza indecomponível do enunciado, a sua transmissão unilateral” (*op. Cit.*, p. 67). Apesar de Benveniste reconhecer algumas semelhanças da comunicação entre animais com a linguagem humana – por exemplo: a comunicação entre as abelhas acontece em sociedade, elas acionam a memória da experiência e possuem capacidade de interpretar e decodificar um signo – reproduz a ruptura entre humano-linguagem-símbolo, de um lado, e animal-comunicação-natureza, de outro, quando define a comunicação como limitada no aspecto simbólico<sup>101</sup> e dialógico para que tenhamos linguagem.

Com base nos dados etnográficos, como também no debate levantado pelo linguista, entendo que essa ruptura entre linguagem e comunicação não tem limites tão bem delimitados. Além do que, a natureza da relação que analisamos é outra que não a discutida por Benveniste, pois não se estabelece apenas entre um humano e outro, nem entre uma única espécie de animal.

A comunicação entre humanos e animais (seja a estabelecida entre o cavalo e o vaqueiro, seja estrumar ou aboiar) tem particularidades que não nos permitem caracterizar essa relação como comunicação unilateral, descartando a possibilidade de que nela se constitui o humano pela interação.

Uma dessas particularidades é que a comunicação entre humano e animal se caracteriza por ser dialógica. O caso, aqui já apresentado – mas, em que ainda me aprofundarei – é o da relação entre o vaqueiro e a rês, cuja condição dialógica se dá em virtude da intencionalidade e reciprocidade desse animal. No entanto, desse circuito comunicativo não se exclui o cachorro e o cavalo, como tenho mostrado.

Assim, se a linguagem ensina a própria definição do homem e o homem nunca foi encontrado reduzido a si mesmo, mas sempre em relação a outrem (BENVENISTE, 2005, p. 285), seja a outro homem (e eu acrescento) seja a um animal (o cachorro, o cavalo e a rês), o que encontramos no mundo são homens em interação com humanos e com não humanos.

---

<sup>100</sup> Benveniste faz a diferenciação entre linguagem e comunicação, partindo da pesquisa realizada por Karl von Frisch sobre a comunicação entre as abelhas. Com essa pesquisa em zoologia, Karl von Frisch ganhou o prêmio Nobel em 1973.

<sup>101</sup> Sobre o simbolismo como não exclusivamente humano há o artigo “Symbols are not uniquely human”. Seus autores levantam a hipótese de que a sintaxe pode ter sido antecedida pela competência simbólica, a partir de experimentos feitos com chamadas de alarmes de macacos africanos *vervet*, a aquisição de símbolos vocais desses animais simulados em computadores e de uma discussão com a semiótica de Peirce e a classificação dos signos.

A análise de técnicas, como estrumar, nos ensina sobre como, num processo comunicativo dialógico, a luta e o vaqueiro são feitos em relação aos animais. O aboiio também, nos dois sentidos em que se manifesta (seja versificado ou a chama de gado), participa do processo de constituição de homens, pois estabelece relação concreta entre aboiadores e vaqueiros, e entre esses e os animais, valorando e criando interações, que modulam a existência humana.

Voltando para a narrativa do dia 11 de junho de 2019, o trabalho que exigiria inúmeras carreiras tornou-se uma única luta no traquejo. Enquanto correr boi resolveria a luta tirando da manga apenas uma única cabeça de gado, nesse dia, foram conduzidas no traquejo 26 cabeças de gado. Mas até esse momento da narrativa, o vaqueiro tocava apenas 11 reses. As outras 15 foram também descobertas por Trigueiro, o cachorro, que esperava o vaqueiro no mata-burro<sup>102</sup> do sítio Massapê (conforme croqui, entrada e saída da manga), vigiando o rebanho para que não fugisse.

Entre o rebanho vigiado por Trigueiro havia algumas reses brabas. Quando elas perceberam minha presença e a de Ricardo na porteira da manga, levantaram as orelhas, sinal de que poderiam se espantar e alvoroçar o rebanho. O risco era de uma rês correr e dispersar toda a maloca. Mantivemo-nos parados, esperando Pequeno, que não estava longe.

Quando o vaqueiro chegou, aboiou repetidas vezes “Ôôôôh!” para juntar um rebanho ao outro. A maloca que o vaqueiro tocava misturou-se à manada que Trigueiro vigiava. Isso facilitou a luta, pois, as reses que já estavam condicionadas a ouvir o canto que conduzia o rebanho deram a direção àquelas que poderiam se assustar. “Viira! Viiiira!” aboiava Pequeno e posicionava o cavalo colocando a cabeceira para que o gado não colocasse as patas no mata-burro, e para que saísse da manga pela porteira, seguindo viagem para o curral mais próximo. Carlos E. Sautchuk analisando na caça ao pirarucu, em lagos amazônicos, a maneira como o comportamento do proeiro engloba as ações e os elementos do esquema técnico de arpoar, entende que o corpo não é apenas anatômico, mas um corpo estendido num circuito comunicativo (relação do proeiro com o índice e o peixe, que também tem intencionalidade). Para o autor, no acoplamento técnico, tudo faz corpo com o proeiro: o piloto, o arpão, a montaria (canoas), eventuais passageiros. Cada um desses elementos, bem como a relação dialógica do

---

<sup>102</sup> Quando o gado coloca uma das patas no mata-burro, fica preso por barras de ferro que estão ali para evitar a entrada e saída dos animais da manga. Portanto, há uma porteira ao lado do mata-burro que fica fechada e que os vaqueiros abrem e fecham para a condução dos animais.

proeiro com o pirarucu individualizam<sup>103</sup> esse homem. “De modo que a pessoa do proeiro indica uma gênese técnico-perceptiva, que o institui pela interação com outros seres” (2007, p. 123).

Nesse processo de arpoar em que o proeiro é feito, o autor observa que o sucesso da atividade não depende apenas da eficiência interpretativa e motora, mas considerar o arpoar no lago como um ato dialógico é considerar a intencionalidade do peixe, pois não há passividade do animal nessa relação. Segundo o autor, o proeiro se instaura pela eficácia do vínculo com o pirarucu, num circuito informativo, onde estão envolvidos humanos e não humanos.

Somada a essa análise, destaco que Bakhtin (1997; 2003) considera dialógica a cadeia da comunicação,<sup>104</sup> porque do outro com quem se interage, espera-se uma compreensão responsiva ativa que faz parte do próprio processo de significação.

Com base nessas lições, ressalto ainda que compreendo, como Strathern, que “agir individualiza os agentes como sujeitos” (2006, p. 429).<sup>105</sup> É, pois, nesse sentido que afirmo que o vaqueiro é feito agindo, num processo, sendo corpo estendido num circuito comunicativo de interação dialógica com a rês, os seus sentidos, o cachorro e o cavalo, traquejando, aboiando, estrumando, rastejando, correndo, estrovando (o gerúndio traduz bem a relação em curso, e consequentemente o indivíduo nela, agindo e estando em processo comunicativo), bem como em interação valorativa com outros vaqueiros e os julgamentos acerca do sucesso de sua prática.

Pedro Catanim, quando chegou no curral onde estavam as reses, já foi dizendo, referindo-se a Pequeno: “o homem é mandingueiro”. Pedro de Dozinha<sup>106</sup> completou: “ele tem uma reza boa, esse negócio aí de dizer que os vaqueiros da Serrita são dispostos é conversa, o homem tem uma reza boa”.

Já ouvi os vaqueiros amigos de Pequeno chamando-o de vários nomes, em tom de brincadeira, ao comentarem lutas resolvidas por ele. Mandingueiro, cigano, de reza forte, mas também *o homem*. Após ter corrido e pegado uma vaca procurada fazia semanas, os vaqueiros

---

<sup>103</sup> O conceito tem inspiração na teoria de Gilbert Simondon. Sautchuk (2007), ao usar a ideia de individualização, salienta que entender os pescadores não é compreender identidades estáveis, mas os contextos em que eles se relacionam e as coisas com que mantêm um fluxo de interações, ou seja, segundo o autor, o sujeito emerge de um fluxo de relações. Por isso ele não é um resultado, ele é o próprio processo de individualização pelo qual passa.

<sup>104</sup> Adapto o conceito de comunicação dialógica aos propósitos dessa tese, mesmo quando o outro é um animal, porque compreendo, à luz dos vaqueiros, que há intencionalidade no comportamento dos não humanos. A não passividade de alterar (e mesmo sua atividade) faz com que eu entenda que a cadeia de comunicação em que o vaqueiro se institui em interação com os animais é dialógica.

<sup>105</sup> A autora afirma isso com base na sua pesquisa sobre relações de gênero em uma das ilhas da Melanésia, mais especificamente considerando relações de parentesco. Um exemplo que clareia a afirmativa é o de uma mulher (agente) que realiza a atividade de colher tubérculos para o esposo (objeto dos atos de outrem) realiza esta atividade tendo uma causa: a pessoa, que é o seu esposo, com quem tem uma relação que será transformada pela sua ação de agente.

<sup>106</sup> Pedro de Dozinha é morador do sítio Massapê, tinha, durante a pesquisa, 36 anos de idade. Ele havia promovido uma pega de boi no dia 19 de maio de 2019 e, desde então, tinha uma novilha solta na caatinga. Contratou alguns vaqueiros que desistiram das buscas. A novilha estava entre o rebanho tocado por Trigueiro.

repetiam em tom de brincadeira enquanto estrovavam e cerravam as pontas da vaca (vide fotografia 20): “O homem daqui é Pequeno”. Os risos em virtude da ambiguidade jogam com o sistema de valores da virilidade. Ademais, essa caracterização: o homem, nos leva a pensar, por que não optam por dizer: o vaqueiro daqui é Pequeno? É porque vaqueiros, todos são. São ágeis, são hábeis, têm destreza, força e jeito. Mas homem, homem mesmo é o vaqueiro que resolveu a sua luta e a dos demais.

Fotografia 20 – Luta na Manga.



Iderlânio Cardoso desatando o nó para separar o bezerro da vaca. Flávio de Freitas contendo a vaca com uma mão no chifre a outra no nariz. Janailson Catinim serrando as pontas do animal. Cícero Barros (o vaqueiro responsável por estes dois animais) desatando a corda usada por Pequeno para laçar a rês, para devolvê-la ao dono. Atrás de Flávio está Pedro Catinim que chegava para auxiliar os demais vaqueiros. Fotografia: Amalle Pereira; 04 de junho de 2019

Retornamos, mais uma vez, às questões principais desta etnografia. O que faz de um vaqueiro, vaqueiro? Como o engajamento prático – com habilidades e técnicas – num circuito comunicativo de interação entre humanos e animais participa do processo de constituição da pessoa do vaqueiro? O ambiente: a caatinga, as touceiras, os topônimos, os trajetos, a noite escura, o cavalo, o cachorro e a rês; as indumentárias: o laço, o gibão, os estrovos (careta e chocalho); as técnicas: colocar a cabeceira, traquejo, carreira, o aboio são fazedores do vaqueiro, estão na própria constituição dele. Ele conhece, investiga, se auto orienta, descobre. Ele não está só, não é só, é todas essas coisas, o seu corpo está no mundo, num engajamento sensitivo, envolvido em práticas que englobam relações com não humanos e com valores da virilidade. Todas essas coisas, em processo, configuram a pessoa.

### 2.2.3 A Vaca descobrindo o bezerro: os sentidos.

Este subtópico, como os anteriores, atém-se à noção de pessoa constituída num fluxo de relações com não humanos, mostrando que a pele não é um limite para essa construção. Ao contrário, o vaqueiro se faz num circuito comunicativo em que dele participam não humanos, como animais, tempos, espaços, os couros e instrumentos da luta, a caatinga, os arranjos vocais e as palavras do aboio, etc. O fio narrativo da análise será conduzido por uma luta do vaqueiro Pequeno (acompanhada por mim) que faltava ser resolvida. Trata-se de uma vaca amojada de dona Marina Catinim que no dia 13 de junho de 2019 ainda estava na manga.

Dona Marina tinha pressa que o vaqueiro encontrasse sua rês, pois queria que ela parisse no curral. Porém, quando encontrada, a vaca evidenciava que já tinha dado cria. Olhava para trás, provavelmente na direção onde havia escondido o seu bezerro e não queria seguir viagem, sempre tentando fazer o caminho de volta. Naquele horário, próximo ao meio-dia, a progenitora tinha escondido o filhote, para protegê-lo do sol, de interferências humanas e de predadores.

O rebanho em que a vaca estava foi levado no traquejo até o limite da manga que faz fronteira com o sítio Pirapora (ponto 11 no croqui). Ali, a vaca foi apartada do restante da manada e, em seguida, foi conduzida a um curral (ver trajeto III no croqui). Após amarrar a rês no mourão (fotografia 21) e encaretá-la, o vaqueiro conferiu o colostro, sua textura e sua cor. As quatro tetas já estavam com o leite fino e branco, o que quer dizer que o bezerro tinha alguns dias de vida. O tamanho das tetas e sua textura enrugada também indicavam que o bezerro havia mamado naquele dia. Ao constatar isso, o vaqueiro explicou: “O úbere não está muito preservado.”

Fotografia 21 – Amarrar a rês no mourão.



É possível ver a aparência das tetas da vaca, que não estão rígidas, pois ela já havia amamentado. E o vaqueiro amarrando-a ao mourão. Antes de amarrar a vaca, ela correu atrás do vaqueiro que precisou subir nas paredes do curral. Fotografia: Amalle Pereira; 13 de junho de 2019.

Todas essas constatações – inclusive a de que a vaca já havia parido – referentes a como agir em relação à rês são conhecimentos inerentes às experiências oriundas de engajamento prático imanente à vida. Nesse sentido, o processo de ser feito, pelo qual o vaqueiro passa, se caracteriza por essas experiências adquiridas, que são históricas (resultado), porém contínuas, por darem-se em engajamento (em processo de configuração); e também são ilimitadas, porque ocorrem em circuitos comunicativos entre não humanos-ambiente-humanos, e não apenas no vaqueiro.

No outro dia, mesmo encaretada, a vaca, depois de solta, passou a conduzir a luta. “Agora é deixar ela seguir o sentido dela, o destino é o dela agora”, disse o vaqueiro. Assim, em silêncio (inclusive, sem aboio), a vaca foi seguida (ver trajetos IV e V no croqui), os cachorros foram presos por uma corda e amarrados ao cavalo para que não “tirassem a vaca do seu sentido”.

A rês, no entanto, antes de descobrir o bezerro, estava ficando cada vez mais irritada, perdendo o sentido, por causa dos latidos. A nossa presença também atrapalhava a luta de Pequeno, que seguíamos de longe em uma motocicleta, até uma parte do percurso. O som do motor da motocicleta irritava a vaca. Por isso – mas também porque o caminho ficava cada vez mais acidentado – eu e Ricardo seguimos uma parte do percurso a pé, até bem próximo de onde

estava o bezerro. Como a vaca ia mudando o comportamento, querendo se virar para brigar, subimos em uma árvore, esperando que já estivéssemos próximos do animalzinho.

Então, numa interação dialógica, o vaqueiro berrou – ato proveniente de experiências anteriores e de envolvimento imediato, ou seja, de um engajamento prático perceptivo, que mobiliza uma reação, pois, quando a vaca escuta, no mesmo instante mostra o filhote, o que indica a reciprocidade desse animal no circuito comunicativo dialógico que constitui o vaqueiro.

Fotografia 22 – Vaca e bezerro.



Em uma outra luta, já havia observado essa comunicação entre humanos e animais. A vaca da fotografia, por exemplo, pertence a Júnior, filho de Manoel Rodrigues, que pretendia levar os animais para uma roça na fazenda de seu pai, devido à necessidade do manejo no curral. Naquela ocasião, depois dessa fotografia, quando o bezerro tinha acabado de nascer, Júnior berrava com o bezerro no colo, a fim de que a vaca o seguisse, enquanto Pequeno aboiava, tocando a rês. Fotografia: Amalle Pereira; 15 de maio de 2019.

Você pega uma rês lá na caatinga. Bota uma careta aqui na cara. Tira ela aqui pra um curral. Uma vaca de bezerro novo. O bezerro fica lá no mato, que ela não está com ele. Isso aconteceu comigo, está com poucos dias, né? Não foi aqui, foi lá na outra fazenda. Botei ela no curral, a noite todinha. De madrugada, começou a urrar. A hora do bezerrinho amamentar, né? De manhã, eu fui na frente. Cacei o bezerro até 9 horas. Nem aparência, não achei. É eu vou voltar. Cheguei cá. A vaca com a careta nos olhos, chocalho aqui. Cheguei, soltei a vaca. Fiquei atrás dela, sem ela me ver. Foi, viajamos muito, só dentro da caatinga, né? Quando vai chegando perto de onde tá a cria dela, ela dá um urro. Viajamos muito. Longe, longe. Quando deu o urro. O bezerro tá bem pertinho. Ela sem me ver. Porque se ver, ela se vira e não mostra o bezerro. Quando ela parou e lengo, lengo, lengo lengo, lambendo, o chocalhinho batendo lengo, lengo. A vaca estava lambendo o bezerro. Quer

dizer que, veja, eu sem a careta, vi água de batismo em mim, e sem a careta, com os dois olhos não achei o bezerro. E a vaca encaretada foi pra caatinga e achou o bezerro (...). Escuro de você só ver a luz do vagalume, de noite. É o mesmo caso. A vaca deu bezerro, você está com ela no curral. Você caça de dia e não acha o bezerro. De noite, escuro de meter o dedo no olho, você pode soltar, que ela vai pra cima do bezerro, ou que esteja com careta ou sem careta. (...) Eu vou soltar, de madrugada eu vou atrás. Aí quando é de madrugada, porque tem disso, quando o sol sai, de manhã ela já escondeu o bezerro de novo. Aí eu chegava lá antes do sol sair, estava ela deitada e o bezerrinho debaixo do peito, de noite, escuro (09 de julho de 2019, sítio Uruguai, Serrita)

Ilumino com as palavras de seu Júlio Duquera, a luta do vaqueiro com a vaca e o bezerro escondido, para a compreensão do que se passa quando a rês é aliada do homem, pois, sem ela e seu sentido, a luta não é resolvida. A oposição colocada por seu Júlio: o vaqueiro que tem a visão em perfeita condição, que tem Deus, pois é um cristão – “[eu que] vi água de batismo em mim, e sem a careta, com os dois olhos” – dotado de simbolismo, não descobre o bezerro sozinho, em contrapartida, a vaca, com a visão comprometida (encaretada), um animal bruto, é capaz de encontrar o bezerrinho, porque ela tem sentido próprio, remete-nos, não apenas à oposição natureza e cultura, mas à noção de pessoa como ser relacional, que se constitui num fluxo de interações com animais pelo fazer.

Não estamos falando de dois processos distintos de engajamento, ou de duas atividades perceptivas, mas de uma. É dessa maneira que é preciso entender o vaqueiro como totalidade, pois, considerando-o no seu aspecto prático, para além de compreender que os sentidos da vaca resolvem a sua luta, faz-se necessário considerar que os sentidos (inclusive ações, percepções e intenções) desse animal, não se dão isoladamente, mas, na caatinga – onde o bezerro com alguns dias de vida nunca é encontrado, a menos que esteja com sua progenitora –, num fluxo de relações inerente a um circuito comunicativo (com o homem berrando, imitando o bezerro e a vaca descobrindo o animalzinho) que constitui o vaqueiro.

#### 2.2.4 Boizim azul: rastejar.

Há ainda uma outra atividade realizada na manga que também ensina sobre o circuito comunicativo no qual o vaqueiro está engajado, tema deste subtópico: o rastro. *Rastejar* é uma das habilidades do vaqueiro e exige uma educação perceptiva da visão e experiência para saber: quando o gado passou naquela vareda, se há muito tempo ou se recente; o tamanho do gado, se bezerro, garrote ou já adulto; se macho ou fêmea. Alguns vaqueiros dizem que é impossível ter esse último discernimento analisando o rastro, outros dizem que, pelo formato do casco, é

possível constatar o sexo da rês.<sup>107</sup> Ademais, através dos índices produzidos pela rês no contexto semiótico da caatinga, há vaqueiros que dizem que pelo rastro e a urina diferenciam o sexo do bovino, pois, uma vez que as pegadas estão sobre a urina, o animal é macho, por outro lado, a vaca urina para trás e não pisa sobre o excremento.<sup>108</sup>

Proponho pensar o rastro<sup>109</sup> como um dos aspectos do jogo de percepções e como atividade da cadeia comunicativa em que estão envolvidos humanos e animais. O rastro, no seu sentido denotativo, significa *piseiro* – categoria usada pelos interlocutores dessa pesquisa, que quer dizer pegada. Além do mais, o rastro é um índice, por isso as relações dele com o que está sendo representado (a rês) para a pessoa (o vaqueiro) tem uma associação por contiguidade (PEIRCE, 2005, p. 76). Portanto, a compreensão de como o vaqueiro é instituído depende de entender o contexto semiótico e a conexão que se dá no corpo estendido desse homem com os animais (seus sentidos e intenções), os índices e o ambiente, numa relação de comunicação dialógica.

Em 22 de junho de 2019, a maioria dos proprietários já tinha tirado seu gado da manga, o açude quase não tinha mais água, e o vento que prenunciava a seca dificultava o trabalho do vaqueiro de ouvir o chocalho. O boi azul de Pedro Catinim, que o vaqueiro Pequeno tentara descobrir na manhã daquele dia, às 14 horas, foi para a bebida. Não havia nenhum vaqueiro vigiando o açude (item 2 do croqui), apenas eu e Ricardo. Para nós, o boi que vimos tinha a cor branca e preta, e a categoria azul nos era totalmente desconhecida como cor de uma rês.

O vaqueiro Pequeno estava campeando na caatinga e, através do rastro que seguiu do boi, encontrou-se conosco no açude. Mostrei, então, a foto da rês para o vaqueiro, o que deu a certeza a Pequeno de que o rastro que interpretava era o do boi azul de Pedro Catinim. Como

---

<sup>107</sup> Cabe destacar que a etnologia que se atém ao estudo da caça entre os ameríndios tem a contribuir neste debate sobre a relação humano-animal e o engajamento destes no mundo. Caçar à noite, estar atento ao rastro deixado pelos animais, como pegadas, fezes e urinas encontradas no chão são temáticas presentes na etnologia com as quais esse capítulo se afina. Os Awá-Guajá, na aldeia Jurití, identificam características dos guaribas, um de seus alimentos mais consumidos, através do som produzido por esse animal, conforme nota Garcia (2010). Os planos estratégicos para caçarem, um dia após ouvirem os guaribas, são traçados durante a escuta, além disso, distinguem pelo ouvido, se fêmea ou macho, se adulto ou filhote.

<sup>108</sup> O documentário *No rastro* (direção: Marcus Moura, 2009), produzido pelo IPHAN, apresenta alguns rastejadores que não eram vaqueiros, mas pessoas que eram como detetives, no Ceará, que procuravam crianças perdidas, criminosos foragidos e reses através do rastro. Os rastejadores conseguiam identificar se homem ou mulher, se vaca amojada ou parida, e o tempo em que a pessoa ou animal passou por dado lugar. Já o documentário *Rastejador* (direção: Sérgio Muniz, 1970) aborda a vida de dois homens que trabalharam na perseguição a bandos de cangaceiros na década de 30. Seu Batista, um baiano que procurou cangaceiros no rastro, conta que, porque conseguia saber se o animal ou a pessoa havia passado até mesmo em lajeiro – estrutura de pedra onde não fica marca de pegada – o bando de cangaceiros, por conhecer a sua fama em rastejar gado, ficou com medo do rastejador e entregou-se à polícia.

<sup>109</sup> Cabe considerar que não ignoro estudo sobre o vaqueiro que antecede a esse. Renan Pereira (2017), que fez pesquisa de campo em Floresta (PE), por exemplo, intitula sua dissertação de *Rastros e memórias* e joga com o sentido da categoria *rastro* usada pelos vaqueiros, atribuindo a ela um valor metafórico de caminho a ser trilhado como método de pesquisa.

eu havia seguido o gado dentro da caatinga até determinado ponto, aponte a direção que ele tinha tomado, porém o boi arraigado de intencionalidade, segundo os vaqueiros, me enganou. Foi na direção do córrego dos Marcolinos e mudou a direção. Quando não o via mais foi para o córrego das furnas (os trajetos VII, VIII e IX são referentes a essa luta e podem ser conferidos no croqui).

Não fossem os indícios percebidos pelo vaqueiro, por meio da decifração do rastro do animal, a luta teria sido dada por perdida. A inabilidade em saber o que é um boi azul, assim como ter mostrado a direção errada que o gado tinha tomado, evidencia uma lição, a de que: “existe uma dimensão da experiência nativa que a antropologia não pode abordar simplesmente pela visão e pela linguagem, pois requer que o pesquisador esteja vinculado ao registro cinestésico pelo qual ele se dá a conhecer” (SAUTCHUK, 2007, p. 20).

Portanto, a compreensão do processo pelo qual passa a construção da pessoa só é possível em contextos como este estudado, se nos colocarmos em situação de experienciar, cometendo erros e percebendo nossos limites (até mesmo físicos) a fim de entender nossas diferenças (através da aproximação).

Nesse encontro (entre aproximação e diferenciação) e por meio dele, foi possível compreender como o vaqueiro se constitui no seu engajamento prático, com a rês, seu cachorro e seu cavalo envolvidos no ambiente, imersos em movimentos, interligados por circuitos que perpassam os limites entre corpo e mundo. Ademais, a atividade perceptiva de rastejar e farejar orienta a prática do vaqueiro (por exemplo, a vareda a seguir a fim de procurar a rês) em oposição à inabilidade (da antropóloga e de seu companheiro) em perceber.

Lucas Santos reflete sobre os desafios em engajar-se para levar adiante seu projeto de conhecimento. De maneira semelhante ao processo de aprendizagem em que eu estava envolvida, que exigia uma educação perceptiva, esse autor teve dificuldades em perceber as diferenças na coloração e comportamento do mar em relação ao vento, ou seja, no estado do mar, se manso ou grosso, se claro ou escuro. Em suas palavras: “confesso que não foi uma tarefa muito simples, e que em campo demorei muito para conseguir um melhor engajamento” (2017, p. 130).

Além da máquina fotográfica ter auxiliado a entender as diferenças do estado do mar, de maneira sensível, o autor consegue, entre os pescadores da vila do Pontal do Leste (Cananéia/SP), perceber que as observações sobre o mar, estando os interlocutores com os pés na areia, eram também estar no meio do mar, sentindo o frio que se sente quando se está em mar aberto. “Ao mesmo instante em que observam o azul-escuro na água, sentem o frio, a canoa balançar em demasia e as correntes fortes puxarem as suas redes” (2017, p. 135).

O engajamento sinestésico dos seus interlocutores o leva à compreensão de que o frio que se passa quando se está no mar azul-escuro não é o mesmo de quando se está em terra firme, mas observar esse estado do mar é evocar essa sensação. Isso explica o calafrio de seu interlocutor, mesmo estando com os pés firmados no chão.

À noite, no retorno para casa, o vaqueiro Pequeno narrou a Pedro Catinim como encontrou o boizinho azul. Este relato é indêxico (não apenas em virtude da leitura que faz do rastro, mas de como ele situa o “eu” para que o ouvinte o perceba nos espaços, através de expressões como “lá, cá e aqui”, “desci e atrepei”) e descreve um contexto semiótico e a interação comunicativa dialógica com os animais.

Quando eu subi um pouquinho no córrego das furnas, o cachorro passou por eu, vinha atrás aqui, passou com a boca no córrego, quando eu olhei estava o rastro do boi, descendo. [Pedro Catinim perguntou] “aonde?” [o vaqueiro respondeu:]vindo do córrego das furnas, descendo pro açude, indo pro açude beber. O cachorro ia no faro, no rastro, assim, no faro do rastro, mas não sabe, não entende se é pra lá ou pra cá. Aí quando eu vi que o rastro era pra cá, aí eu peguei o cachorro e desci. Cheguei na água, os meninos [Amalle e Ricardo] disse: “Não, ele bebeu aqui, teve na água aqui (só que eles falaram do jeito deles, não sabe?) virou pra trás”. Aí entrei um pouquinho, o rastro dele pra lá, tu acredita que ele fez que ia pra lá, atrepou no lombo aqui, aí olhei, não vi o rastro, voltei, achei o rastro, atrepei no lombo. Aí o cachorro em cima. Aí mais ou menos onde estava aquelas garrotas de Pedro, naquele dia, onde eu fiquei segurando o gado mais Pedro. Lembra? [Pedro:] “Sei, sei. Aí ele tava em riba da sentada<sup>110</sup> ali”. Entre um córrego e outro. Aí eu toquei fogo. Pedro, logo na entrada, o cavalinho já cansado de tanto rodar muito, né? Laçou logo um cipó, uma torcera nas mãos. Aí levou daqui pra lá. Jogou pra trás. Ficou só a bunda no chão. Mas eu não saí de cima não. Agarrei na boca da cia.<sup>111</sup> Ele se levantou com eu. Aí cobri de peia. Aí até pra ele acompanhar, não deu trabalho, não. Mas aí também quando acompanhou. Aí nós sustentemos. Aí nem o cavalo barruava nele, nem passava pra eu laçar. Eu sei que de um carreirão pra outro não é 500 metros? Faltava mais ou menos umas 10 braças<sup>112</sup> pra chegar no primeiro. Tirou naquele carreirão ali. Encruzemos mais ou menos umas 20 braças do outro carreirão pra lá. Mais de 500 metros.<sup>113</sup> Eu sei que o boi cansou, aí o cavalo cansou, aí eu atrás, com a corda do cavalo aqui. Deitei aqui por cima do pescoço do cavalo, passei no boi aqui. Aí puxei na rédea, o cavalo botou uma forcinha, aí o boi começou a querer ficar botando força pra ir, não sabe? Ele vai encangado com o cavalo. Eu digo: Se ele for agora (?) Aí só passei a corda nas orelhas dele, botei na cabeça.

<sup>110</sup> *Em riba da sentada* é o mesmo que dizer que o boi havia subido um relevo alto e procurou um lugar plano para ficar. Esse lugar plano chama-se sentada.

<sup>111</sup> O vaqueiro, ao dizer que agarrou na boca da cia, está afirmando que, com as esporas, fez o cavalo levantar e prosseguir a busca. Nesse caso, quando o cavalo caiu, as botas do vaqueiro onde estão as esporas estavam próximas a cia, que é um instrumento que prende a sela no cavalo e que passa por debaixo do animal.

<sup>112</sup> Uma braça em Pernambuco equivale a dois metros e vinte.

<sup>113</sup> O vaqueiro correu 20 metros para chegar no carreirão. Depois de um carreirão para o outro ele correu mais 500 metros. E em seguida mais 20 metros.

A partir da fala acima e do fato empírico, é possível compreender que o rastro se evidencia ao vaqueiro, não como um código a ser decodificado apenas, mas como algo a ser revelado, um índice, o qual, quando lido no circuito comunicativo dialógico, redireciona a atividade perceptiva e a prática de humanos e não humanos na busca pela rês, colocando-os em “conexão dinâmica (espacial inclusive)” (PEIRCE, 2005, p. 74) com o ambiente, no que se refere à luta.

O boi azul, mesmo deixando o rastro, não tinha a intenção de ser pego. “Fez que ia” para uma direção e tomou outra. Esse animal se diferencia dos outros porque não anda em bando, e isso leva ao entendimento de que ele prefere viver na caatinga. Tal intencionalidade é o que torna a relação entre humanos e não humanos dialógica e, sobretudo, é nesse fluxo que a luta ganha o significado de ainda mais desafiadora, não apenas porque é preciso correr boi, mas porque é preciso descobrir um animal (que pretende não ser descoberto), o qual não tem chocalho, e que muda o rumo intencionalmente.

A luta recebe uma estética masculina dada pelos desafios encontrados, em virtude da reciprocidade do boi, pois se trata de um bovino que não anda em rebanho – por isso, dificilmente será tirado no traquejo – e que, quando todo o gado já tomou o caminho da roça, ele é um dos únicos que resiste em sair da manga. Ainda que o animal deixe índices no espaço, e isso faz dele um dos envolvidos no circuito comunicativo, o boi não é aliado do vaqueiro, tem a intensão de enganá-lo e de não ser encontrado.

Essas características do bozinho azul não podem ser consideradas apenas como arbitrariamente dadas por humanos e nem como particularidades biológicas. É preciso analisar o processo de envolvimento na atividade específica em que homens e animais estão, pois esse processo e as interações particulares tecidas em cada atividade caracterizam humanos e não humanos (SAUTCHUK, 2007, p. 198).

Essas características, assim como os temperamentos, sensibilidades e intenções de animais, são conhecidos pelos homens ao se relacionarem. Conforme Ingold, “they participate as real-world creatures, endowed with powers of feeling and autonomous action, whose characteristic behaviours, temperaments and sensibilities one gets to know in the very course of one’s everyday practical dealings with them.” (2000, p. 52).<sup>114</sup>

Nesse sentido, o vaqueiro está num circuito comunicativo cujo fio informativo sofre tensão e está envolto em relações dialógicas de propriedades extremamente agonísticas, além

---

<sup>114</sup> “Eles [os animais] participam como criaturas do mundo-real, dotadas de poderes de sentimento e ação autônoma, cujos comportamentos característicos, temperamentos e sensibilidades são conhecidos no curso das relações práticas cotidianas com eles.” (2000, p. 52)

disso, esse circuito atravessa outros corpos engajados, intensões e contra intenções, sensibilidades e ações.

A percepção “ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo” (INGOLD, 2008, p. 2). Ver, ouvir, e eu acrescento, o cheirar, referindo-me à atenção sensitiva do cachorro de farejar, são atividades realizadas por todo o corpo – seja do vaqueiro, do cachorro ou de seu cavalo – não apenas “dentro da cabeça”, menos ainda executadas sobre o material bruto das sensações, mas são potenciais de interação. Ao ver, ouvir, como também tatear e aspirar, se descobre.

Dessa maneira, “a percepção sensorial tem iminência no movimento mesmo de vir-a-ser do mundo” (2008, p. 3). Com Ingold, aprendemos que olhos e ouvidos (e outros órgãos) “não devem ser entendidos como teclados separados para o registro de sensações, mas como órgãos do corpo como um todo, em cujo movimento, dentro do ambiente, consiste a atividade de percepção” (2008, p. 28).

Santos (2017) mostra como, segundo os pontalistas (na região da Cananéia/SP), pela observação dos animais, os pescadores sabem que o tempo muda, não sendo propício sair para pescar. As andorinhas passam o bico na água do rio com frequência. Os mosquitos hematófagos atacam com mais regularidade em picadas as pessoas. A sororoca, a tainha e a arraia, chamadas peixes boiados, intensificam os pulos para fora da água. Os ventos mudam, conseqüentemente, os animais se alvoroçam, advinham, por serem “inteligentes demais” (2017, p. 81), e anunciam o mau tempo. A atividade pesqueira depende da relação de interação do pescador com esses animais, com o vento, com água, ou seja, com o ambiente.<sup>115</sup>

Considerando, então, aspectos da atenção perceptiva (ensinada por Ingold) de humanos e animais em contextos de diferentes fazeres (como o da etnografia de Santos), que situam as ações conforme relações tecidas com outros seres e com o ambiente, entendo rastejar como uma habilidade adquirida por meio da atividade interativa, que exige uma educação sensitiva. Pois, com seus sentidos (em especial ver e ouvir), o vaqueiro investiga e se orienta no espaço, escolhendo a direção a ser tomada para resolver a luta, decifrando os indícios deixados pelo rastro. Nessa atividade, a percepção e movimento do cavalo, assim como o farejar do cachorro mantêm uma relação dialógica com o homem. Eles não aceitam comandos, apenas. São dotados de intenção, descobrem a rês, são parte no todo que é resolver a luta.

---

<sup>115</sup> No artigo *Movimento dos bichos*, Luzimar Pereira (2015) mostra que os animais adquirem uma dimensão de subjetividade, e que alguns humanos se relacionam com eles como dotados de agências próprias. Ele destaca, por exemplo, que o gado que puxa carroça pode ser caracterizado como preguiçoso. Ou seja, para os criadores da área rural do município de Uruçuaia (MG), os animais têm características psíquicas como sem-vergonhice, bondade, maldade ou inteligência.

O vaqueiro, engajado na atividade de rastejar com o cachorro e o cavalo, não é um corpo, apenas, mas um corpo estendido, pois, sua atividade de percepção e o processo que o constitui dependem da interação com os animais e com o ambiente (modificado em virtude do rastro deixado pela rês). É nessas circunstâncias que o vaqueiro se integra ao contexto semiótico, compreendendo a rês, a direção por ela tomada, os seus sentidos e intenções na caatinga e, ao mesmo tempo, num circuito que atravessa outros corpos e ações, constituindo-se como pessoa em sua luta na manga.

A poesia participa desse processo, quando, por exemplo, poetas aboiadores dão voz à rês, criando a perspectiva dela, suas intenções e sensações, tornando-a primeira pessoa do discurso.<sup>116</sup> Como na toada *Boi da Torre*:

Sou boi da torre  
 Minha fama se acabou  
 Alguém tirou  
 Fui vítima de traição  
 Sem precisão  
 Me fizeram crueldade  
 Sem haver necessidade  
 Sofri muita humilhação

Foi numa aposta  
 Que eu sem saber corria  
 Mas logo eu ia  
 Cair em uma emboscada  
 Era marcada  
 A minha sina, meu drama  
 Que pra tirar minha fama  
 Num dia de vaquejada

Eu no curral,  
 Escutava a gritaria  
 Alguns dizia  
 Boi véi chegou sua hora  
 Não me apavora  
 Ao ouvir vaqueiro esparrar  
 Que pra poder me pegar  
 Tem que vir a mil por hora

Quando eu estava no jiqui  
 Para correr  
 Eu pude ver  
 O que foi que me jogaram  
 Me atiraram  
 Um pó branco envenenado

---

<sup>116</sup> Há, espalhados por todo o Nordeste, romances em que o boi conta sua própria estória. Câmara Cascudo (1956) relata alguns deles, como *O romance do boi da mão de pau* de Fabião Hermenegildo da Rocha e *A-Bê-Cê do boi das espinharas*.

E eu saí contrariado  
E só assim, me pegaram

A resistência que eu tinha  
Foi se acabando  
Eu fui parando,  
Pois o meu corpo doía  
Eu me tremia  
O meu fôlego faltava  
Aquele pó sufocava  
Eu sem ter forças sofria

Eu fui pegado  
E os vaqueiros esparrava  
De mim zombava  
E fazia mangação  
E eu no chão  
Sofrendo de fazer dó  
Se eles me correr sem pó  
Eles não pega eu não

Para os que fez comigo  
Essa covardia  
Marque outro dia  
Hora e o lugar  
Que eu vou mostrar  
Pra eles que eu sou melhor  
Esses vaqueiros sem pó  
Só me pega se eu deixar

Os valores semânticos de expressões como humilhação, fama, traição, mangação, covardia e melhor, acionam um sistema de preceitos da virilidade para julgar a trapaça que sofreu o boi, não pela perspectiva do público que assistia à aposta, nem mesmo de seu dono que perdeu, mas pela perspectiva do próprio animal. Ao fim da toada, o boi desafia aqueles que o pegaram, sendo desonestos, para uma nova aposta, porém, sem trapaça.

A poesia aciona valores da masculinidade como a injustiça e o desafio, por isso é um lugar de acesso a um sistema de preceitos criados por vaqueiros. O aboio, as narrativas que as toadas apresentam e a própria avaliação feita por vaqueiros a despeito de suas práticas mostram que o boi está também neste sistema, desafiando, correndo, enganando, tendo intenção. Dessa maneira, a toada ao trazer o ponto de vista do boi apresenta uma luta que não é assimétrica, a não ser quando há trapaça. O boi é dotado de capacidade de julgamento, e, como um homem, também tenciona a luta desafiando, acentuando as propriedades agonísticas da relação humano-animal.

A poesia nos ensina sobre o processo de constituição em que o vaqueiro está engajado e sendo feito, pois ao analisá-la, não apenas entendemos como homens conhecem os animais,

suas características e percepções, mas como na relação com eles, engajados em sua luta, assumem a sua condição de humanos. Ou seja, a poesia que aciona os valores de homens e animais envolvidos numa mesma prática nos ensina sobre como as interações arraigadas de intencionalidades operam na configuração do vaqueiro, num circuito comunicativo que não é marcado pela passividade, mas pela responsividade dos elementos que a constituem, sejam humanos ou não humanos.

Voltemos à narrativa de Pequeno, para pensar ainda sobre um outro animal. O cavalo não sabia trabalhar, por isso o vaqueiro, ainda montado, passou a corda que amarra esse animal (geralmente presa às rédeas) em uma das patas traseiras do boi. Um cavalo *feito* tem habilidade, oriunda de engajamento prático, contínuo e histórico, para jogar o seu peito contra a rês (batendo na traseira ou na lateral do bovino), no momento da carreira, e diminuir a velocidade com a qual o boi corre, ou, pelo menos, se posicionar na lateral, para o vaqueiro colocar a corda em suas pontas. Essa habilidade não só nos ensina apenas sobre o equino, mas também comunica sobre como o envolvimento do animal na luta percorre circuitos que integram e o conectam ao vaqueiro.

Na luta que narro, o cavalo corria, alcançava a rês, mas, devido à sua inexperiência, não sabia o que fazer, por isso coube ao vaqueiro resolver a luta. Diante disso, o vaqueiro amarrou a rês ao cavalo, como ele mesmo narra acima, passando a corda na pata traseira da rês, integrando-se, através de um movimento perceptivo e prático, ao circuito de interação. O boi, cansado, não aguentou correr puxando o equino.

Pequeno passou uma corda na cabeça do bovino e no intuito de conter o animal, *piou* as duas patas traseiras, para evitar que o gado tentasse correr e arrastasse o cavalo, já que um estava preso ao outro. Colocou o chocalho e encaretou o boi. Em seguida, despreendeu o bovino, inclusive tirando a peia, para tocá-lo.

Essa é uma luta *atrapalhada, toda errada, desmantelada*. A inabilidade do cavalo é uma das razões para esse julgamento. Como disse o vaqueiro no fragmento acima, o cavalo “laçou logo um cipó, uma torcera nas mãos. Aí levou daqui pra lá. Jogou pra trás. Ficou só a bunda no chão. Mas eu não saí de cima, não”. Ou seja, o equino, desacostumado com a luta e com a caatinga, chegou a cair. Porém, o que provocava comentários e risos, inclusive com as adjetivações “atrapalhada” e “desmantelada”, era a técnica de ter passado a corda na pata da rês e depois ter piado, quando o próprio vaqueiro narrava a luta aos amigos interlocutores, durante a noite, após ter saído da manga em direção ao curral de Pedro Catinim.

Portanto, a luta do vaqueiro, sendo prática, técnica e habilidade, é inevitavelmente também significado. Os sentidos e os valores atribuídos em versos e prosas ao vaqueiro e à sua

luta dependem, não de um saber-fazer individual, mas da integração desse homem ao contexto da luta, com quais técnicas e com que animais.

Assim, o vaqueiro se define pela relação com os animais e as técnicas usadas, se define pelo rastro que se revela como orientador, no que se refere à direção a ser tomada para resolver a luta, como também pelo aboio que está no centro da relação entre ele e a manada, quando se pretende traquejar o gado. O vaqueiro é constituído num processo de relações de engajamento prático e sensitivo, que tece quando está resolvendo a sua luta em um circuito (que perpassa humanos e não humanos), cujo fio de informação tem caráter agonístico e propriedade dialógica (em virtude da intencionalidade dos animais). Além do mais, esse homem se institui nos juízos que faz quando avalia o seu fazer e o de outros homens.

### 2.3 A seca e o *tempo da folha*.

Quando me proponho a compreender o processo de constituição do vaqueiro em sua luta, considero a ideia maussiana de pessoa, do “eu”, para entender o vaqueiro, uma noção, mas também um homem de “carne e osso”. Parto da análise da maneira como essas pessoas se relacionam (com humanos e não humanos) e se engajam em atividades práticas, bem como do que elas comunicam a respeito de si e dos outros (até mesmo de mim, e da minha condição de aprendiz, mulher) para compreender como se institui, no aspecto relacional e prático, o vaqueiro.

Um vaqueiro é feito num emaranhado de palavras ditas – que se fazem atos, na sua capacidade de elaborar uma prática, o aboio – e não ditas – as rezas. Também se constitui nas relações de gênero que se expressam em um sistema de valores da masculinidade, que julga os espaços, quem os frequenta e o que se faz neles. Assim como, o vaqueiro é construído na relação que tece com o tempo, ou seja, nas responsabilidades e desafios encontrados em sua luta, em cada período, seja na seca, no tempo da folha (inverno), ou no intermédio dessas duas estações, como na luta na manga, analisada acima.

As toadas ritualizam os fazeres dos vaqueiros como prática que se orienta pelo tempo em que o vaqueiro está engajado em sua luta. Como exemplo, temos as toadas *Trovoada* de Vavá Machado e Macolino e *Vaqueiro bom é assim*,<sup>117</sup> cuja transcrição de algumas estrofes segue abaixo.

---

<sup>117</sup> *Vaqueiro bom é assim* (MACHADO, Vavá; FRANCISCO, José). LP: O grito do camponês: Sertanejo, chatecler; 1981.

Quando um vaqueiro sente  
 Cheiro de terra molhada  
 Pega o potro, bota a sela  
 Deixa a vaca encurralada  
 Se vai dormir é sonhando  
 Com festa de vaquejada

Quando amanhece o dia  
 Pega o cavalo castanho  
 Antes de botar a sela  
 Dá água, ração e banho  
 Corre o campo, junta o gado  
 Por ser chefe do rebanho

Um vaqueiro paciente  
 Trabalha não se aborrece  
 Prende vaca, tira leite  
 Satisfeito permanece  
 É bastante dar um grito  
 O gado já lhe conhece

Bezerro não adocece  
 Nem fica no atoleiro  
 Porque recebe os cuidados  
 E atenção do vaqueiro  
 Que é um veterinário  
 Da casa do fazendeiro

Após situar nos versos que o tempo cantado é o inverno, como nas primeiras linhas: “Quando um vaqueiro sente/ Cheiro de terra molhada”, usa-se como recurso linguístico os verbos: pega, bota, deixa, marcando o tempo do trabalho realizado nessa estação. Do mesmo modo, quando indica que o tempo descrito é “quando amanhece o dia” recorre-se aos verbos: pega, dá, corre, junta, indícios de ação contínua que ritualiza a luta do vaqueiro. Outros verbos são ainda artificios para dar ritmo poético à toada e apresentar o ritmo da luta – trabalha, prende, tira e recebe – para, então, conceituar o vaqueiro: “que é um veterinário”.

Assim, o engajamento prático do humano com os tempos e os espaços e o seu saber-fazer, que tem relação com um movimento de envolvimento e conhecimento, fruto de uma comunicação dialógica, de relações indécias e da sua conexão com um contexto semiótico dos animais e da caatinga, são descritos e ritualizados pelos aboiadores na poesia com a recorrência de verbos que remetem à ação prática, ou seja, à luta do vaqueiro a qual engloba a dinâmica do próprio processo de construção desse homem.

Evans-Pritchard escreve sobre os Nuer que:

(...) a passagem do tempo é percebida na relação que uma atividade mantém com as outras. Já que as atividades dependem do movimento dos corpos

celestes e que o movimento dos corpos celestes é significativo somente em relação às atividades, muitas vezes pode-se fazer referência a qualquer deles quando se indica a época de um acontecimento. (2011, p. 115)

O autor tanto faz observações sobre a rotina dos pastores cujo “relógio diário é o gado” (2011, p. 114), ou seja, a sucessão de tarefas cotidianas são uma das referências do tempo nuer, como, na passagem acima, se remete a espaços de tempo maiores, observados pelos nuer quando consideram a época de um acontecimento a partir do movimento dos corpos celestes. É como as pessoas se relacionam com o tempo, no que concerne a suas atividades (época da colheita, dos primeiros acampamentos, do casamento, etc) que o tempo é marcado. Nas palavras de Evans-Pritchard “o tempo para eles consiste numa relação entre várias atividades” (2011, p. 113).

Em contrapartida, a atividade nos contextos pesquisados por Woortmann “é construtora do gênero” (1998, p. 198). A presença feminina, como por exemplo, no seringal do Acre, estudada pela autora, resultou numa nova articulação com espaços e atividades, ainda que não haja um reconhecimento público da participação das mulheres nas redes de relações produtivas e reprodutivas intra e inter-seringais.

A autora observa também a relação entre gênero e ambiente: “intensifica-se a descaracterização do ambiente, o que atinge as relações de gênero” (1998, p. 193). No caso das mulheres no litoral nordestino, Woortmann (1992) conta que tiveram os seus espaços produtivos suprimidos ou degradados, com o avanço do capital agroindustrial e da indústria turística. Prejudicadas em suas atividades, passaram então a ser vistas como preguiçosas. Por outro lado, os seringueiros, no Acre, com as transformações ambientais, inclusive o desmatamento, a presença cada vez maior do gado e poluição dos locais de pesca, tiveram os lugares masculinos deteriorados. Com atividades de caça e pesca comprometidas, passaram também à situação de degradação da condição masculina.

Considerando a articulação tempo-atividade-espaço tão viva nas etnografias citadas, busco compreender como vaqueiros se relacionam com lugares, períodos e fazeres no processo prático, sensitivo e comunicativo, que é a luta. As interações do sertanejo (inclusive das mulheres) com os indícios de chuva e com o próprio fluxo pluvial que coordena suas atividades e, de maneira mais específica, a relação do vaqueiro com o ambiente e os animais, engajado em práticas valoradas com preceitos da masculinidade, que têm um ritmo temporal (como aborda a toada) é o tema desse tópico. Para tal compreensão, situemo-nos.

Ao longo de todo o ano, analisa-se o tempo. Em junho, os ventos são observados por meio dos padrões da fumaça produzida pelas fogueiras das festas de São João, a fim de prever

se o inverno será bom. Em outubro, observam-se os imbuzeiros, que ficam floridos, e para que frutifiquem, é preciso que chova até o fim desse mês ou no começo de novembro. Dona Francisca, aos 80 anos, me explicava, no anoitecer, sobre a passagem da lua, do nascente para o poente, na espera da *chuva do imbuzeiro*:

Quando ela [a lua] não sai mais assim, 8 horas da noite até 9 horas, é porque ela já está voltando pra perto do poente. Desde a semana passada ela já estava saindo meio tarde já. Agora nós só vamos ver ela quando ela estiver pro poente. Quando ela sai no poente, é bem fininha, bem baixinha, aí de três dias em diante é que a gente vê ela no poente. Ela fica bem fininha, aí é que vai engrossando, aumentando. Ficando redonda. Semana passada ela estava saindo tarde no nascente. A semana que entra ela já está no poente. Sempre quando está na véspera do inverno, de novembro pra dezembro, sempre quando ela passa gosta de dar uma chuvinha. A gente tem fé agora no mês de novembro chover, porque não é possível (...). E aqueles preparos acolá [aponta para o céu, onde havia umas nuvens brancas e baixas]. Já é, estou pensando que vai ser agora pro começo de novembro, porque outubro já está terminado quase, domingo já é o dia 20. (18 de outubro de 2019, sítio Lagoinha dos Martins, Serrita)

A avó do vaqueiro Pequeno esperava uma chuva no fim do mês de outubro e início de novembro, porque acreditava que a chuva do imbuzeiro cairia na passagem da lua. Segundo as suas observações, da data daquela conversa a mais uns dias, veríamos a lua no céu no poente. A passagem da lua é observada para marcar o tempo, com base em observações anteriores, “sempre quando está na véspera do inverno”, e também observações atuais, como as nuvens no céu, no dia em que conversávamos. Isto é, aquelas observações, feitas com base em experiências, somadas a alguns indícios, como formação de nuvens no céu, indicavam que aproximava-se o inverno. Dona Francisca fazia essa leitura preocupada a todo momento com a falta de água. A filha, dona Jacinta, mandava que ela se acalmasse, que uma hora a chuva chegaria. Quando venta, as mulheres reclamam, não apenas porque o vento é forte e leva poeira para dentro de casa, mas porque o vento, segundo elas, arrasta a água da superfície do açude, fazendo secar.

Mesmo com a chuva do dia 19 de outubro (um dia após a conversa com dona Francisca), o mês de novembro foi um mês extremamente doloroso. De casa, as mulheres mostravam-se preocupadas, e a ausência de pasto era motivo de comentário, ainda mais que não paravam de nascer bezerros. O gado aumentava, mas a chuva é *variada*. O que quer dizer que não há constância na chuva, por isso nem sempre há garantia de água para cuidar dos animais. A preocupação era a de que o inverno poderia não ser *controlado*.

No mês de novembro, os vaqueiros providenciaram tirar os peixes do açude, que virou lama. Recorria-se à água do poço. Para isso, da caatinga, foram tirados *caibros* (varas de madeira) a fim de estender a instalação elétrica até a casa, e instalar a bomba que puxaria a água do poço. A luta do vaqueiro tornou-se mais intensa. Todos os dias, pela manhã e pela tarde, era preciso encher os cochos de água para os bovinos beberem, e levar água na *cangaia* para a roça onde estavam os caprinos, conforme fotografia 23.

A frequência de animais mortos nas estradas aumentava. Numa das fazendas onde realizei a pesquisa, nos piores dias, foi preciso dar xerém de milho e água à vaca que eu desleitava, após a termos encontrado na roça, caída de fraqueza. A tudo se recorreu, em especial aos chás e às rezas para *escapar* o gado.

Fotografia 23 – O jegue, a cangaia, a água e o homem.



Seu Francisco despejando a água para abastecer os cochos dos caprinos. A cangaia é essa estrutura de madeira encaixada no lombo do jegue. Fotografia: Amalle Pereira; 19 de outubro de 2019.

Como Sautchuk observou, no Sucuriju, “a lua é a referência geral, interconectada temporalmente à região” (2007, p. 55), em sua relação indéxica com a maré. Em Serrita a observação da lua, do vento, das nuvens e nevoeiros, além de acionar a memória de outros tempos (ora a bonança, ora a triste realidade da seca), regula, orienta e coordena a atividade dos vaqueiros. Se a vaca estiver amojada, como já explicado anteriormente, conforme a leitura que

se faz da lua, é que se sabe se a rês está em tempo de parir, então, redobra-se o cuidado em vigiá-la, seja noite ou dia, para, no caso de precisar, o vaqueiro fazer o parto.

Além disso, a relação indéxica estabelecida entre a prática do vaqueiro e o conhecimento acerca do tempo e dos fenômenos da natureza regulam a atividade desse homem que toca o rebanho para roças distintas, avaliando o pasto, sendo parcimonioso com o alimento dos animais durante a seca.

Se em Sucuriju há “um fluxo temporal referenciado na percepção sofisticada dos movimentos fluviais” (SAUTCHUK, 2007, p. 52), os serritenses interpretam os fenômenos da natureza (o vento como anúncio da seca, por exemplo), têm expectativas sobre quando chove e têm suas atividades reorientadas, bem como o local para onde devem se dirigir e realizar a sua luta (exceto a atividade matutina do curral, que é anual), conforme o movimento pluvial.

No mês de outubro, por exemplo, o sertanejo broca, queima, ara e planta, à espera da chuva. Brocar é um processo. Começa com o corte dos galhos das árvores. Em seguida é feito o *acero* de todo o terreno. O *acero* é a separação do terreno onde se quer fazer a queimada. Algumas pessoas usam a vassoura para separar galhos e folhas que serão queimados, do restante da vegetação, evitando que o fogo se espalhe. *Amoitam-se* (juntam-se) todos os galhos, para que não se perca o controle do fogo.

Feito o preparo da terra (inclusive com a queimada), o que é plantado, no geral, é pasto para o gado – capim buffel e corrente. Em Serrita, dificilmente se vê roça de legumes. Quando há, é para a subsistência das famílias. Quando questionados a esse respeito, os vaqueiros dizem que a não frequência de chuva é o que fez com que eles desistissem do plantio de grãos e verduras.

Se a seca for muito intensa, trata-se o mandacaru, quando não há mais o que dar para o gado comer e, até mesmo, quando o recurso financeiro começa a ficar escasso faltando condições para comprar ração. As mãos dos vaqueiros comunicam sobre a relação do homem com a vegetação local, especialmente com cactos, como o mandacaru (*Cereus jamacaru*) e a palma (*Opuntia ficus-indica*). São mãos grossas, calejadas e marcadas por cicatrizes. Alguns vaqueiros não conseguem abrir e fechá-las, consequência do esforço repetitivo de desleitar.

Suas mãos nos ajudam a perceber o engajamento corporal desse homem em atividades, tempos e lugares. Não é apenas porque corre boi na caatinga que tem cicatrizes (essa é uma das razões e ater-me-ei sobre o seu significado no próximo capítulo), mas também em virtude da seca e da necessidade de alimentar o gado, tendo que expor as mãos ao contato direto com os espinhos do mandacaru e da palma.

O seu envolvimento temporal-espacial na luta em interação com os animais e a caatinga marca o seu corpo, ao passo que esse engajamento corporal dinâmico, coordenado em relação ao tempo da folha ou da seca e aos espaços, integra o próprio processo de construção desse sujeito, uma vez que o humano assume formas derivadas das variadas interações e dos contextos práticos (SAUTCHUK, 2007, p. 201).

Seu José Agra Pereira, conhecido como Zé Silvino, 92 anos de idade, morador do distrito de Guarani, Terra Nova (PE), contou duas situações em que se viu desesperado com a seca. As duas envolvem a fé do sertanejo, sempre invocada quando a chuva demora a cair. Numa, ameaçou dois santos desenhados em um papel, de enterrá-los no caso de não chover. E na outra, cansado de queimar mandacaru para o gado, pediu ao cão que mandasse chuva. Nas entrelinhas, é como se ele estivesse birrando com Deus, pois já que Ele é maior e bom, como se diz, por que não resolveria o problema do sertanejo mandando chuva?

Em 58, estava um tempo ruim, aí eu levei dois santos pro mato. Eu digo “Olha, eu vou a festa em Terra Nova, agora se eu chegar...” Aí eu levei, botei lá nas moitas de xiquexique. “Se eu chegar e não tiver chovido, eu boto vocês dois dentro da coivara de fogo e toco fogo”. Era noite de festa. Aí fui pra Terra Nova, eu estava lá, quando começou uma chuvinha. Quando eu cheguei tinha dado uma chuvinha, que os córregos tinham botado. Aí quando eu cheguei, eu fui lá no xiquexique aonde eu tinha botado, só achei um santo. O outro? Deve ter ido buscar a chuva [risos]. Aí o outro não achei, não. Cacei, fui na moita, não achei não. Não sei se derreteu com a chuva. Era de papel. O santo era de papel.

Agora uma vez eu disse uma besteira, uma burragem. Eu estava pinicando mandacaru e esses garrotes em cima de mim pra comer mandacaru. E eu com raiva. Um dia de quinta-feira. Eu digo “Eu só queria que o cão mandasse uma chuva, fosse de que jeito fosse, pra eu ficar livre desses garrotes”. Quando deu sexta-feira de tarde, eu fui pro mato, porque tinha que cortar o mandacaru, quando eu estava cortando o mandacaru, apresentou uma chuvinha, aí eu cortei o mandacaru, acendi o fogo, quando comecei a acender o fogo, começou a pingagem. Aí eu comecei a sapecar o mandacaru. Aí caiu chuva mesmo. E o fogo dessa altura e eu assando mandacaru. Aí eu fui me assombrando, fui me assombrando com aquele fogo aceso. Aí a água correndo e não apagava o fogo. Aí eu botei o mandacaru que estava sapecado no jumento e dobrei pra casa, cheguei lá todo molhado, aí tirei a cangalha do jumento. Agora eu vou na roça, eu tinha um bando de ovelha. Tinha muita ovelha. Quando eu cheguei lá tinha 12 ovelhas estiradas. Tudo estirada com a chuva. Aí eu tirei essas ovelhas pra casa. Aí eu botei tudo numa casinha velha que tinha lá. E fazia mingau de farinha pra dar às ovelhas. Finalmente, não escapou uma, morreu todas as doze. Eu digo: “Nunca mais eu digo besteira. Achei foi um castigo. Agora chova lá quando Deus quiser. Quando Deus quiser mandar pode mandar, mas eu pedi besteira, eu não digo mais não”. Eu fiquei bem aperriado. Eu olhava de lá e via o fogo assim. Que era num tabuleiro. E eu via mesmo. Que a gente se agonia, quando vê tanto bicho com fome, a gente se aperreia. Esse ano aqui já morreu meio mundo de bichinho, e é com fome. Os bichinhos só comendo talo velho seco. (25 de novembro de 2019)

As divindades católicas a quem se recorre nunca estão numa condição de superioridade em relação aos vaqueiros, a ponto de serem respeitadas e esses homens consentirem calados com alguma situação de martírio e sofrimento, por exemplo a da falta de água. Os valores da masculinidade também encontram lugar nas relações que estabelecem com os santos, com Deus e com Jesus.<sup>118</sup>

Ora os vaqueiros se identificam em martírio com o filho de Deus – assunto abordado no último capítulo –, ora se relacionam de maneira simétrica, como na fala acima, com os santos (ameaçando queimá-los, caso não chovesse), ou desafiando o cão; tornando expresso que a simbólica da crença não se dissocia da prática, do curso da luta coordenado pelo fluxo da falta de água, e menos ainda dos valores e sentidos de virilidade. É dessa maneira que entendo que um sistema de valores da hombridade engloba práticas, lugares, tempo, crença e, principalmente, a maneira como homens se relacionam entre si e com não humanos.

Entendo ainda que o modo como os valores sobre a interação humano-animal e entre homens e divindades, sobre a sazonalidade e a espacialidade, e sobre as habilidades e técnicas realizadas na luta se relaciona com vaqueiros configura o processo em que a pessoa é elaborada em seus fazeres.

Em novembro, os serviços aumentaram nas fazendas, e a chuva, bem como a observação do vento, da caatinga e de outros fenômenos da natureza, foram temas das conversas nas feiras. O sertanejo, num engajamento prático que envolve a leitura de um contexto semiótico de observar signos, esteve atento se a imburana (*Commiphora leptophloeos*) e a aroeira (*Anacardiaceae*) chumbavam, ou seja, colocavam cachos de flores, como sinal de que o inverno seria bom, assim como se o tronco da catingueira (*Cenostigma pyramida*) soltava a casca. Também foram observados a lua, o céu, as estrelas e os nevoeiros.

No dia 25 de novembro choveu. Após três dias que a chuva havia caído, o capim já estava crescendo na roça. No dia 26, já víamos os brotinhos verdes saindo em meio à vegetação de aspecto seco, porém molhada. No dia 28, o verde amarelado do mameleiro (*Croton sonderianus*) começava a substituir o seco da caatinga. A catingueira (*Caesalpinia pyramidalis Tul*) enverdecera depois do mameleiro. Na feira do dia 2 de dezembro, várias vozes diziam: “o inverno começou”. Porém, depois disso, só um sereno no dia 7 de dezembro.

As experiências de seu João Cazuzza sobre a lua, ou “dos mais velhos”, como enfatizou seu João, anunciava um inverno bom. A chuva do dia 25 veio com a força da lua. A fase da lua se iniciou no dia 26 de novembro, e foi a força da lua nova, sua aparição no poente, ao lado da

---

<sup>118</sup> O mesmo não acontece com Nossa Senhora, a padroeira dos vaqueiros.

estrela d'alva que contribuiu para que a chuva caísse na noite do dia 25 de novembro. Mas havia outras preocupações com a posição da lua no poente e a estrela d'alva ao seu lado.

Conforme Seu João, naquelas circunstâncias em que a chuva caiu, havia o risco de, em breve, as lagartas se alastrarem no pasto. No dia 12 de dezembro, a conversa dos vaqueiros nos currais e feira era sobre a ausência da chuva novamente. O pasto tinha ficado verde, mas agora começara a amarelar de novo com a falta de água. Além do mais, como previu seu João Cazuzza, as lagartas danificavam o capim, alimento do gado.

A observação de homens e mulheres sobre a lua, as estrelas, a caatinga e o pasto gerava expectativas de que a chuva não seria *variada*, desejava-se um inverno *controlado*. Após a chuva da noite, no dia 26 de novembro, o ritmo das atividades na casa, por parte das mulheres, e com os animais, por parte dos vaqueiros, no curral e na roça, mudou, tomando como referência as atividades desenvolvidas na seca.

Com a chuva, a luta das mulheres implica consertar rachaduras em recipientes para, no caso de chover novamente ter onde armazenar. A água, durante uma chuva, chega a ser armazenada também no chão, enquanto se providencia reparo em bacias e cochos. Depois, mesmo não servindo ao consumo humano, servirá para regar as roseiras e demais plantas ornamentais, quando a chuva se fizer rara outra vez. Já no curral, feita a ordenha no primeiro dia de chuva, as vacas leiteiras são tocadas até a roça, coberta de pasto, que havia sido reservada para o caso de a chuva não cair.

Segundo Mauss (2003c), no inverno, os grupos esquimós se organizam em estabelecimentos onde mais de uma família se aloja em uma unidade doméstica, com efeito religioso e jurídico próprio, distinto do verão, período no qual, ao invés de uma moral coletiva, tem-se uma moral particular, e uma organização espacial em tendas. Mauss entende que a organização social dos esquimós não se dá apenas em virtude da variação sazonal e conseqüentemente da ocupação territorial. Contrapondo-se a abordagens deterministas, o autor considera que a noção espacial e a telúrica deve ser relacionada ao social e vista em sua totalidade. Nesse sentido, Mauss pensa em inverno, verão e mudança de habitação em relação a um sistema de ideias (moral e religioso).

À luz de Mauss e de outros antropólogos aqui citados, podemos compreender a articulação tempo-espaco-atividade a partir de um conjunto complexo de valores da masculinidade. A luta na manga, por exemplo, pode ser entendida a partir da ideia de que é na conjunção da presença do vaqueiro na caatinga, e das atividades nela desenvolvidas (rastejar, descobrir, aboiar e traquejar, estrumar, correr boi e estrovar) em interação com os animais, no

período do ano de transição entre o tempo da folha e o seco, que reside a dinâmica de um sistema prático que é valorado e que valora o homem a partir de preceitos da virilidade.

Dessa forma, a análise da luta na manga no período de transição do tempo da folha para a seca, e também das noções telúricas e espaciais (inclusive no curral), de maneira geral, levamos a perceber que, em torno dessas noções e da interação do homem com elas, gravita o sistema de valores de virilidade. E é nesse movimento de envolvimento subjetivo (com valores, juízos e fé), corporal (de práticas e habilidades de capacidade interativa e disposições de caráter agentivas e perceptivas em relação ao ambiente) e relacional (que abrange interações de gênero e humano-animal) que se faz o vaqueiro.

### 3 Pega de boi: a competição, o corpo e a dádiva.

Quando vaqueiro falece  
Em festa de apartação  
Se acaba a diversão  
E o prazer desaparece  
Logo tudo entristece  
No Nordeste brasileiro  
A falta de um guerreiro  
Que os amigos não esquecem  
Todo o Nordeste entristece  
Quando se acaba um vaqueiro.<sup>119</sup>  
(Galego Aboiador)

As experiências corporais de ver e ouvir e, mais precisamente, rastejar, descobrir, traquejar e aboiar, uma vez entendidas como processo sensitivo de engajamento prático num circuito comunicativo de interação com os animais, constituidoras da luta do vaqueiro, abrem uma *vareada* para entendermos o sistema de valores da masculinidade, pois, ante a prerrogativa de serem uns mais homens que os outros, vaqueiros valoram-se julgando técnicas e habilidades por meio dos sentidos dados à sua luta. Na pega de boi, essas experiências corporais, e todas as práticas que elas implicam, são espetacularizadas. Esse é o assunto deste capítulo.

Todas as modalidades de pegas de boi – *solta*, *pé de porteira*, etc. – têm em comum *correr boi*, o vaqueiro encourado e o cavalo.<sup>120</sup> As pegas são competições em que os vaqueiros, em dupla ou sozinhos (na solta), numa corrida contra o tempo, têm que alcançar o gado, retornar ao curral ou ao palanque onde estão os *cronomistas*<sup>121</sup>, e entregar a esses, ou ao promovedor da

<sup>119</sup> *Todo nordeste entristece, quando se acaba um vaqueiro*, CD *Raízes Nordestinas*, EMI 1998.

<sup>120</sup> O vaqueiro não pode ter o auxílio do cachorro na competição. Se descoberto que o vaqueiro conseguiu alcançar o objetivo da competição com o cachorro, não recebe a premiação.

<sup>121</sup> Os cronomistas e o locutor, no pé de porteira, são os olhos do evento. Eles ficam em palanques suspensos e conseguem ver a atividade dos vaqueiros mais do que o público que fica no chão. Os cronomistas marcam em

pega (no caso da solta), a *tabuleta*<sup>122</sup>, outrora presa ao pescoço da rês. Nessa competição, estão apostando a vida e desafiando a morte, ao expor seus corpos (integridade física), como sacrifício ao culto da masculinidade, numa interação com os animais e com a caatinga.

Gadamer, ao tratar sobre a liberdade de jogar (de decidir e ter estratégia, por exemplo) considera os riscos que o jogo fornece ao jogador. “Usufruímos com isso de uma liberdade de decisão que, ao mesmo tempo, está correndo um risco e está sendo inapelavelmente restringida” (1999, p. 181). É nessa natureza paradoxal (de liberdade e restrição) fornecida pelo risco que está o atrativo do jogo. Para o autor, o jogo se assenhora do jogador, por isso o sujeito do jogo não é o jogador, mas o próprio jogo, que tenta o jogador. Entendendo a pega de boi por essa perspectiva, é possível afirmar que o caráter de voluntariedade, em que parecem estar envoltas as escolhas por correr boi dos competidores, é limitado pelos riscos assumidos na competição que jogam com os jogadores. São os riscos “de saber se ‘vai’, se ‘dá certo’ e se ‘voltará a dar certo” (1999, p. 181) que tentam o vaqueiro a se envolver e exercem o atrativo do jogo. Portanto, uma vez que “todo jogar é um ser jogado” (1999, p. 181), competir na pega de boi é colocar-se em jogo, além de ser um jogo com valores da virilidade.

Por outro lado, sobre a natureza voluntária da escolha de colocar-se em risco, Goffman afirma:

Arriscar-se seriamente de forma voluntária é um meio de manter e de adquirir caráter; isto é um fim em si mesmo apenas em relação a outros tipos de propósitos. Considerar a ação literalmente como um fim em si mesmo seria trivializar e truncar a explicação social. (2011, p. 226)

Se, como sugere Gadamer, a competição encerra algum sentido em si mesma e o competidor, ao engajar-se, experiencia tal sentido, colocando-se em jogo; como ação social, à luz de Goffman, ela tem propriedade relacional, pois quando o sujeito insere-se voluntariamente em situações de riscos (inclusive para sua integridade física) coloca-se em condição favorável de apresentar informações sobre si, sobre sua reputação a outrem. Nesse sentido, a escolha de participar da pega de boi e, conseqüentemente, de obter sucesso, implica valor atribuído ao vaqueiro. Ou seja, se pensada conforme teoria interacionista, por mais arrebatadora que pareça ser a competição, ela é um meio para a construção da imagem pessoal do vaqueiro, que se evidencia nas técnicas e habilidades com que se engaja na interação com os animais, no ritual

---

cronômetros o tempo que os vaqueiros levam para cumprir a prova. No tópico sobre o pé de porteira, explano melhor essa definição.

<sup>122</sup> A *tabuleta* é um pedaço de couro preso a um cordão, que é amarrado no pescoço ou nas pontas (chifre) da rês. No couro, se escreve um numeral ordinal que indica, na solta, a colocação alcançada na competição. Também se escreve, no pé da porteira, em numeral cardinal, a ordem das senhas recebidas por cada vaqueiro no ato da inscrição.

da premiação e, em especial, nos versos improvisados por poetas que aclamam vaqueiros frente a uma audiência.

Portanto, atenta aos sentidos que a pega de boi assume por si mesma, por ser arrebatadora, e também aos significados a ela atribuídos em virtude de seu caráter relacional, considerando ainda lição deixada por Damo de que jogo “é evento que enseja a significação, mas é suficientemente aberto para comportar uma pluralidade delas” (2006, p. 35), pretendo investigar a apreciação estética da pega de boi e sua plurissignificação. Para tanto, a estrutura da competição, a sua propriedade agonística e desafiadora e as suas regras são temas debatidos. Também se faz necessário compreender a razão estética desse evento, considerando práticas, habilidades, técnicas, engajamento corporal e os sentidos de cada uma dessas coisas. Consequentemente, é preciso refletir sobre o motivo pelo qual vaqueiros dramatizam as suas lutas nessa competição e investigar que valor estético é atribuído a esse ritual por parte desses homens e do seu público, para, então, entender como o vaqueiro, enquanto se apresenta e dramatiza a si mesmo, constrói uma noção de pessoa.

O problema que move o capítulo é como a compreensão da pega de boi em sua pluralidade de significados e o entendimento dos valores de virilidade – os quais operam na produção do sentido atribuído ao evento como espetáculo – contribuem para refletirmos sobre a imagem pessoal construída pelo vaqueiro, sobretudo com a análise dos riscos enfrentados na luta ritualizada, quando o corpo torna-se dádiva. Esse problema se desdobra em outras perguntas, quais sejam: como compreender que força há na coisa dada (MAUSS, 2003b) quando o que é dado é o próprio corpo do vaqueiro (sua integridade física, seu sangue, sua visão, seus membros e até a sua vida) e a sua imagem pessoal? E quando o corpo é sacrificado em culto à masculinidade, a morte sobrepondo-se à vida, na aposta do vaqueiro ao entrar na caatinga, qual o lugar do choro e do lamento entre homens? Como, analogamente à construção da imagem e da pessoa do vaqueiro, o aboio e o aboiador são definidos no ritual cerimonial de sacralização do eu, ocorrido durante a pega de boi, ao enaltecer vaqueiros vivos e mortos, onde há a licença para a expressão do lamento concedida pelo sistema de valores da masculinidade? Como essa linguagem ritualizada (a celebração poética improvisada) joga com os valores da hombridade, ora um poeta profanando o eu alheio e tentando salvar a sua face num jogo de honra, ora com um repertório linguístico reparador da tensão, prestando deferência ao outro num ritual onde a palavra dada deve ser obrigatoriamente retribuída a fim de se alcançar a fama?

O aboio não é analisado aqui apenas para compreender aspecto da vida do vaqueiro – seus feitos dentro da caatinga a fim de ter uma reputação e ganhar fama. Entender seus feitos como matéria prima do que é essa manifestação poética é um dos objetivos. No entanto,

pretende-se também compreender o aboio como fazedor de relações de aliança e, dependendo do valor semântico da palavra improvisada, de inimizade. A poesia está ancorada na produção da sociedade e da linguagem, ela é manifestação concreta da língua, ou seja, criadora de relações, o que quer dizer que fazer um verso implica engajar-se em prática social.<sup>123</sup>

Aliada à linguagem poética, a fim de compreender a gramática corporal da pega de boi, a linguagem fotográfica se revelou como um caminho, mesmo porque havia alguns limites, corporais e perceptivos, em estar em um processo de envolvimento nas atividades dos vaqueiros, no que se refere à competição. Ter uma atenção perceptiva educada pelo visor da câmera fotográfica, foi uma maneira possível de ter uma visão que se articula, através de um sistema de sensibilidades, aos aspectos da interação desse homem com não humanos e ao jogo de percepção em que está engajado, num circuito comunicativo quando a luta é ritualizada na pega de boi. Assim, o processo de composição da fotografia não é constituído apenas pela câmera e por quem fotografa, mas por tudo que compõe o jogo de interação em que o vaqueiro está envolvido. Um desses elementos é a caatinga, vegetação que desafia o vaqueiro com seu emaranhado de paus e espinhos voltados para os olhos, prontos a cegá-los, e que, por ser assim desafiadora, é agente no ritual masculino que o consagra, às vezes sendo moldura nas fotografias, em outras está mesmo no primeiro plano, encobrindo uma rês, o vaqueiro encourado e seu cavalo.

### 3.1 Solta

Neste tópico descreverei a estrutura da solta – modalidade da pega de boi. Mais especificamente, destaco as suas regras, as trapaças e as regularidades corporais dos vaqueiros sobre seus cavalos em busca das reses, para refletir sobre como a estrutura aliada à ação e, conseqüentemente, à imprevisibilidade do jogo, pela lógica de uma estética da masculinidade que se apropria dos significados da tensão, contribuem com uma maneira de ver e apreciar a competição e seu caráter desafiador num processo ritual de atribuição de sentido ao homem e à sua luta.

A solta é praticada todos os fins de semana em Serrita. Nela, os vaqueiros montados em seus cavalos devem correr em busca do rebanho que fora solto 20 minutos antes dos

---

<sup>123</sup> Caton (1990) oferece lições quanto a essa maneira de analisar a poesia. Na pesquisa que realizou em uma comunidade no norte do Líbano, onde a poesia ocupa um papel central nas relações sociais, esse autor diz não fazer etnografia da poesia, porque não pretende compreender aspectos da realidade sociocultural a partir dela, mas pretende antropologizar a poética. Seu objetivo é entender a poesia e o que ela produz enquanto linguagem e sociedade. Assim a poesia é vista por ele como prática artística, mas também social.

competidores serem autorizados pela organização do evento a entrar na caatinga. Os vaqueiros concentram-se, às 14 horas, assistindo ao gado ser solto, calculando para onde a manada pode ter ido, analisando as direções tomadas pelas reses, em especial observando o rumo dos animais que valem a primeira e a segunda colocação; pensam em estratégias para, em meio a tantos vaqueiros, ser aquele que vai alcançar uma das novilhas,<sup>124</sup> contê-la, estrová-la, devolver ao dono do evento no curral, a fim de receber a premiação e homenagens em versos improvisados. Após 20 minutos, com o gado solto na caatinga, a vaqueirama – coletivo de vaqueiro, vide fotografia 24 – espera que uma porteira se abra ou uma corda estendida à sua frente, que delimita o espaço da competição, seja tirada e, assim, todos, ao mesmo tempo, corram caatinga adentro em busca do rebanho.

Fotografia 24 – Vaqueirama.



Vaqueiros reunidos minutos antes de correrem no mato. Fotografia: Amalle Pereira; 07 de julho de 2019, fazenda Moreno, Serrita (PE).

<sup>124</sup> Na situação específica da pega de boi, os vaqueiros chamam novilha qualquer um dos bovinos – seja fêmea ou macho –, atrás dos quais correm na competição. É comum um carro de som circular, no sábado, na zona urbana de Serrita, comunicando sobre a pega de boi que ocorrerá no domingo. A frase: “Solta das novilhas às 14:00” informa que o rebanho da competição será solto nesse horário. Os áudios e vídeos que circulam nas redes sociais também usam a mesma frase para manter a vaqueirama informada. Algumas vezes, neste capítulo, refiro-me ao rebanho (constituído por fêmeas ou machos) conforme a maneira dos interlocutores, usando a expressão “novilhas”.

A velocidade empreendida é grande, e a poeira toma de conta do terreno. Os vaqueiros montados têm por objetivo, assim que entram na caatinga, engajar-se no circuito comunicativo com a rês, analisando o rastro antes dos demais chegarem e pisarem por cima das pegadas, apagando os índices. Eles se separam dentro da caatinga fazendo a análise, e quando um dos competidores tem a sorte de encontrar uma novilha, persegue-a, esperando que nenhum dos concorrentes o veja, para não ter que dividir a premiação. Se outro vaqueiro escuta o colega lutando com a rês, pode correr para saltar nela. E, em cima mesmo do gado, já decidem quem pegou, quem fica com o troféu e quem fica com a quantia em espécie.

As fotografias 25, 26 e 27 mostram a partida dos vaqueiros, que correm no momento da liberação. Nesse contexto, o público emite o enunciado: “a gente escuta os estribos se tacando um no outro”. O que quer dizer que a velocidade empreendida pelos vaqueiros sobre os cavalos é tanta que os estribos – onde ficam apoiados os pés dos cavaleiros quando estão montados – se chocam com os outros no momento da largada. Essa escuta é uma maneira de observar a agressividade dos competidores.

Fotografia 25 – A solta.



No início da competição, a liberação dos vaqueiros. Fotografia: Amalle Pereira, 7 de novembro, fazenda Mandassaia, Serrira (PE)

Fotografia 26 – Poeira



Atente à poeira nos pés dos cavalos, elas dão alguma noção sobre a velocidade imposta aos animais pelos vaqueiros. Além da percepção visual da ação dos vaqueiros sobre os cavalos, que resulta em poeira, há a percepção sonora, os gritos, nesse momento, são muitos. Fotografia: Ricardo Júnior; 27 de outubro 2019, sítio Logradouro, Serrita (PE).

Fotografia 27 – Correr no mato.



Um dia depois, na feira, na zona urbana, os vaqueiros comentavam que a competição foi acirrada, que no momento da partida (esse da imagem) ouvia-se os estribos. Fotografia: Ricardo Júnior; 27 de outubro 2019, sítio Logradouro, Serrita (PE).

O promovedor do evento quase não tem o que resolver sobre a competição fora da caatinga. Havendo sempre em palavras a interpelação de que o que os vaqueiros fizerem dentro da caatinga (que resulte em algum tipo de confusão, como a trapaça) que resolvam por lá, pois o promovedor quer apenas receber o gado *estrovado* no curral e pagar a premiação. A prova de que a rês foi pega pelo vaqueiro é a tabuleta, antes presa ao pescoço desse animal, indicando a colocação em número ordinal, e que deve ser entregue ao promovedor no palco durante a premiação. As confusões e mal-entendidos dentro da caatinga não se agravam, em especial, porque quase todos os vaqueiros promovem pegadas de boi, e se indispor com outro resulta em quebra de aliança e menos apoio, assim como menos inscrição feita na pega do vaqueiro que ofende ou que é ofendido.

A inscrição do vaqueiro na modalidade solta varia entre 40 e 80 reais. A premiação varia de acordo com a colocação, entre 100 e 1000 reais,<sup>125</sup> e cada uma é acompanhada de troféu (vide fotografia 28). Como na maioria das vezes os vaqueiros terão de dividir a premiação entre si, há aqueles que optam por ficar sem a quantia em espécie, apenas com o troféu, que, segundo esses homens, é mais importante do que o dinheiro, havendo quem diga que, quando faltar aos filhos, ou seja, quando morrer, os troféus ficarão para lembrar-lhes do pai que tiveram. Além disso, na negociação de cavalos, costuma-se dizer quantos troféus o vaqueiro já ganhou montado no animal que se pretende vender.

O número de gado solto varia, podendo haver apenas 6 cabeças de gado para a competição. Por outro lado, numa das maiores festas da região, em número de pessoas, inclusive de vaqueiros inscritos, que acontece no município de Verdejante, são soltas 30 cabeças de gado, sendo 15 *enchocalhadas*. Quando a rês está com chocalho, torna-se mais fácil encontrá-la na caatinga, por causa do ressoar ouvido quando a novilha se movimenta, o que é um atrativo para esses homens e uma das razões pelas quais algumas festas superam em número a quantidade de inscritos em relação a outras. Há pegadas de boi com apenas 30 inscrições, como há pegadas que chegam a quase 300 o número de vaqueiros inscritos. A premiação, a quantidade de gado, a caatinga e, principalmente, as relações de aliança e amizade são fatores importantes quando se quer avaliar o número de vaqueiros que comparecem ao evento, mesmo porque as inscrições são dádivas que endividam.

---

<sup>125</sup> As quantias em espécie da solta e do pé de porteira variam. No pé de porteira da fazenda Melosa, ocorrido no dia 7 de abril de 2019, na organização dos filhos de seu Pedro Artur, por exemplo, o primeiro lugar ganhou 500 reais, o segundo 400, o terceiro 300, o quarto, o quinto, o sexto, o sétimo, o oitavo e o nono, 200 cada, e o décimo, 100. Já a solta ocorrida no mesmo lugar, porém na organização de Adriano, no dia 26 de maio de 2019, foram 2000 reais divididos igualmente para os 10 colocados.

Fotografia 28 – Premiação.



Da esquerda para direita, Pequeno, Ailton, Mizim e Toim de Valdimiro, todos vaqueiros serritenses, exibindo premiação ganha no pé de porteira. Sempre que os interpelava para uma fotografia, ao fim dos eventos, vaqueiros pediam que esperasse um momento, e se preparavam tirando algum dinheiro do bolso, exibindo-o junto com o troféu. Fotografia: Amalle Pereira; 14 de julho de 2019, fazenda Chagas de São Francisco, Serrita (PE)

Feita a exposição de como acontece a solta, mais especificamente, apresentado de que é composto o evento: vaqueirama, seus cavalos e um rebanho, além de promovedor e sua família, público, dentre outros; exposto como se configura a competição, com base em uma estrutura com regras: como a solta das novilhas vinte minutos antes da liberação dos vaqueiros, a tentativa de alcançar o gado, estrová-lo e pegar a tabuleta presa ao seu pescoço; e esclarecidas algumas informações como valores em espécie das premiações e valores das inscrições, cabe refletirmos sobre os sentidos assumidos pela solta e pelo vaqueiro durante a disputa que ritualiza a luta desse sujeito, segundo uma lógica da estética da masculinidade, possibilitando-lhe ocasião propícia para apresentar uma imagem de homem *testado*.

Entendo a solta e seu processo de significação a partir de uma análise do caráter relacional do embate, o qual se caracteriza pela simetria (dada a reciprocidade e intencionalidade da rês) e cinética da luta, no que se refere à interação entre humano e animal; pela disputa entre um vaqueiro e outro, pois na tentativa de não precisar aliar-se com os outros vaqueiros e ter que dividir a premiação com os demais, cada um tem sua estratégia para correr

o boi sozinho; e pela relação entre competidores e o público, em especial pela maneira como esse também se engaja na competição atribuindo-lhe sentido. Portanto, pensemos sobre essas relações para delinear algumas partes de uma lógica da estética da masculinidade que atribui valor aos homens, constrói uma noção de pessoa e torna a pega de boi plurissignificativa.

Como observa Goffman (2011, p. 196), a fim de testar limites, o equipamento usado em touradas é capa e espada, e não um rifle. Já para transformar a pescaria em luta, escolhe-se anzol e vara, e numa caça substitui-se o rifle até mesmo por arco e flecha. Na pega de boi, pretende-se tornar a competição simétrica. Na solta, por exemplo, o espaço e tempo de vinte minutos dados de vantagem à rês colocam esse animal em condição de igualdade e atribuem-lhe a condição de adversário na competição. Então, além de o gado ter intencionalidade, como observado nos capítulos anteriores, com suas percepções e sensações, sendo o outro na cadeia dialógica em que o vaqueiro é configurado, o bovino é antagônico na competição, fornecendo o campo para ação desse homem.

A exemplo dessa reciprocidade, tem-se o gado *moiteiro*, assim considerado por ser aquele que se *amoita*, se deita sob as moitas da caatinga, escondendo-se e *tomando fuga*, e os vaqueiros não o veem, isto é, além de se esconder muito bem, ele descansa e consegue recuperar o fôlego. Às vezes, o vaqueiro pode passar pelo mesmo boi várias vezes, como eles afirmam, mas não consegue ver o animal, porque ele está escondido embaixo de um emaranhado de vegetação espinhosa. O comportamento das reses, nesse sentido, em virtude de sua intencionalidade, fornece reciprocidade na aposta voluntária, em que o vaqueiro coloca em jogo sua segurança física e reputação, e propicia um campo de atuação simétrico, em que o outro da competição tenciona a disputa.

Um vaqueiro estará sujeito à ação de outro vaqueiro, pois ainda que os seus movimentos sejam sincronizados com o da rês, não independem do fluxo dos outros competidores. Um vaqueiro não pretende ser visto pelo outro, ou pelo menos o que corre boi fará o possível para ser rápido na perseguição a fim de que os demais não tenham tempo de entrar na vaga. Assim, vaqueiros se dividem entre aqueles que procuram dentro da caatinga, de sorte que são considerados mais dispostos do que os outros, pois movimentam-se no espaço com mais chances de descobrir a rês, mas, também, de perder a vaga, uma vez que os outros competidores podem tomar a sua frente e alcançá-la primeiro; e vaqueiro *de rodagem*, ou *garapeiros*, ou *de pista* – termos pejorativos que recebem aqueles que não procuram na caatinga, não investigam o rastro, mas, durante a competição, ficam em silêncio no *limpo*, numa vareda ou na bebida, esperando o gado aparecer, ou esperando outro vaqueiro correr o boi para tomar a frente e ficar com a vaga, ou dividi-la. Portanto, na competição, os movimentos gestuais dos corpos são

relacionais e, nessas relações, o sujeito testa seus limites, ritualiza a luta cotidiana, os perigos e riscos enfrentados nela, assim como ritualiza uma noção de pessoa.

Goffman (2011, p. 233) chama de jogo de caráter a situação em que uma pessoa, em uma competição, é derrotada injustamente, porém com honra. Um exemplo dado pelo autor é no caso de um jogador usar técnicas desonrosas, porém decisivas que o levem à vitória sobre o outro que, apesar da derrota, preserva seu caráter. Em razão disso, chamarei a pega de boi de jogo de honra, considerando a competição conforme sua propriedade relacional, que coloca um homem em relação de concordância e, ao mesmo tempo, oposta ao outro. As trapaças e infrações de regras nesse evento implicam desonra, ainda que o competidor infrator tenha sucesso no embuste.

Um vaqueiro que não fez sua inscrição na solta, mas que entra a pé na caatinga, estando a manada da competição ainda no curral, infringe regra da pega de boi. O investimento que faz é o de ganhar a premiação a qualquer custo, mas jogando com a honra e correndo o risco de tornar seu ato público e seu eu profanado, sua atitude pode ter implicações simbólicas que refletem negativamente em sua reputação, na sua fama.

Sobre esse tipo de trapaça, cabe o registro de um caso. Durante a pesquisa, foi possível ver sair de dentro da caatinga, muito suado, um vaqueiro a pé e *em pano*. O fato de estar a pé e vestido em roupas comuns, e não encourado, indica que o vaqueiro não havia feito sua inscrição. Ele se dirigiu a sua motocicleta e seguiu pelas varedas em outra direção. Ao ver a cena, sabíamos que havia algo de muito estranho. Passados alguns segundos, o vaqueiro voltou com outro, parente seu, encourado e montado, e entraram os dois na caatinga. A acusação feita pelos competidores era de que o vaqueiro a pé havia entrado no espaço da competição antes mesmo que as novilhas tivessem saído do curral. Tão logo essas fossem soltas, ele já as esperava para pegar a tabuleta, amarrar uma delas e aguardar algum vaqueiro encourado aparecer para negociar com ele, entregando-lhe a novilha e a tabuleta, recebendo, em troca, parte da quantia em espécie da premiação. Só que o vaqueiro acusado não conseguiu conter a rês, apenas pegou a tabuleta, por isso foi em busca de um parente que estava na competição que, por estar montado, talvez conseguisse encontrar a novilha que o acusado tentara conter em vão.

Já quase anoitecendo, percebi a movimentação dos vaqueiros no curral. Os homens não faziam brincadeiras, como de costume, e nem conversavam entre si. O avô do vaqueiro acusado de ser desonesto, que assistia à competição, envergonhou-se e se retirou. Chamaram o organizador da festa, que logo se aproximou. Alguns vaqueiros encontraram uma novilha que estava sem tabuleta, mesmo assim pegaram o animal e o levaram estrovado ao curral. O promovedor explicou que a premiação caberia a quem trouxe o gado estrovado, ainda que o

vaqueiro não estivesse com a tabuleta em mãos. Àquela altura todos já sabiam o que havia acontecido e, na segunda, durante a feira, a desonestidade do vaqueiro foi tema de conversa.

É num emaranhado de relações provenientes da interação com os animais e indumentárias, pois é preciso estar montado e vestido nos couros, correr boi, estrová-lo, e levá-lo ao curral, e com humanos (o promovente, outros vaqueiros e até mesmo o público) que se configura uma noção de pessoa do vaqueiro, num processo de significação de uma competição que recebe sentidos múltiplos. Tais sentidos são provenientes não apenas do cumprimento das regras da competição, mas também se configuram em razão das trapaças. Nesse caso, estão em jogo noções como honra e vergonha, bem como as relações de aliança e inimizade e, ainda, a própria face do vaqueiro.

A tensão recebe característica eufêmica na polifonia de vozes que atribui uma dada estética à pega. Para não abalar a coerência do sistema de valores de virilidade, na voz da organização, não se acusa o vaqueiro de ter trapaceado, assume-se o descuido de ter feito um nó frouxo ao amarrar a tabuleta ou mesmo atribui-se à caatinga *carrasca* a justificativa para a novilha ter sido encontrada sem numeração presa ao pescoço. Justifica-se o ocorrido dizendo que a tabuleta deveria ter enganchado em alguma ponta de pau e se perdido, por isso a novilha foi encontrada sem ela.

Os arranjos sociais dentro da caatinga se dão de outras maneiras. Por exemplo, o mesmo vaqueiro pode entrar em mais de uma vaga, ou seja, pode ter participado da pega de mais de uma novilha durante uma solta. É possível que, em uma dessas ações, aconteça de ele sozinho pegar uma rês e não ter mais nem careta e nem chocalho, uma vez que essas peças foram colocadas em outra novilha que foi levada ao curral. Em casos assim, chegando outro vaqueiro para auxiliá-lo com os estrovos, ele poderá dividir igualmente a premiação ou não, principalmente porque o vaqueiro que emprestou careta e chocalho pode recusar-se a receber a premiação, como prova de sua amizade e de hombridade. Por outro lado, pode acontecer de chegarem outros vaqueiros querendo entrar na vaga alegando terem emprestado careta ou chocalho, com a rês já contida, o que pode resultar em confusão dentro da caatinga, uma vez que os vaqueiros que correram o boi podem aceitar ou não dividir a premiação.

O desafio da competição se concentra na relação do homem com o seu cavalo, a rês e a caatinga, mas também agrega toda essa negociação que gravita ao redor das regras internas da competição e que é vigilante das regras sociais, em especial, daquelas que se relacionam com o sistema de valores da masculinidade. Ser homem implica ter honra, não trapacear, ser generoso ao emprestar um instrumento da luta recusando ser recompensado, o que torna ainda mais agonística a aliança entre rivais. A propriedade agonística, nesse caso, que joga com os

valores da honra e da vergonha, da generosidade e da trapaça, tenciona mais ainda o desafio que conota uma estética masculina à pega de boi.

Damo (2001, p. 85) considera que o futebol tem uma estrutura disjuntiva, pois os competidores estão presumivelmente em condições de igualdade no início do jogo e, ao fim, estarão divididos entre vencedores e vencidos. Uma abordagem estética, segundo o autor, deve considerar como o gosto e sensibilidade de jogadores e torcedores são norteados pelo caráter do jogo, como sua característica de ritual disjuntivo, em que parte do interesse do jogo está no seu desfecho. Além disso, o autor ressalta o interesse do público e dos jogadores pela imprevisibilidade. Já na pega de boi, há expectativa, na tensão produzida pela disputa, por parte de vaqueiros, de homens e meninos que compõem um pequeno público no curral, e mesmo de quem está na festa dançando aparentemente sem interesse pelo o que acontece na caatinga.

Enquanto a maioria dos espectadores da solta passa o momento da competição na festa, dançando forró, em frente a um palco improvisado feito no alpendre da casa do promovente, há um pequeno público constituído de homens e meninos junto ao curral, onde as reses devem ser entregues estrovadas, para os quais o vaqueiro faz uma apresentação de si, contando o que acontece na caatinga, ainda montado em seu cavalo, suado e vestido em seus couros. Também dá referências espaciais do local em que alguma novilha foi vista pela última vez. Em contrapartida, esse público contribui dando notícias ao vaqueiro de quantos animais foram tirados estrovados da caatinga e repassam as informações outrora trazidas por outros competidores. O registro fornece uma base ao público para atribuir reputação ao eu, avaliando suas características (GOFFMAN, 2011, p. 160). A fama do vaqueiro é da ordem desse registro que a plateia, mesmo composta de poucas pessoas, faz. Essa é atribuída àquele que tem sucesso em sua prática na caatinga, como efeito de uma apresentação que faz de si a outrem. O público registra as aparições dos vaqueiros com o gado estrovado sendo tocado, ou mesmo perseguido, até o curral, ou seja, o sucesso da luta (fotografia 29 e 30).

Fotografia 29 – Desfecho.



O vaqueiro Pequeno saía de dentro da caatinga, levando a rês estrovada ao curral. Atente que mesmo estrovada a novilha correu em nossa direção resistindo ser conduzida. Fotografia: Amalle Pereira; 14 de julho de 2019, sítio Urubu, Serrita (PE).

Fotografia 30 – Curral da solta e a rês estrovada



Os vaqueiros tocam a rês estrovada até o curral. Fotografia: Amalle Pereira; 24 de novembro de 2019, sítio Sangue Suga, Serrita (PE)

A estética masculina da solta está, em parte, como no futebol, no interesse pelo desfecho da luta, que é ver o vaqueiro saindo da caatinga montado tocando a rês estrovada. Em parte, há algo dessa razão estética presente não só na ação dos competidores, mas na própria ação do público, que interage com os vaqueiros. As crianças, por exemplo, além de terem a expectativa sobre o resultado da competição, estão à espera de uma oportunidade para auxiliar um vaqueiro a conter uma rês trazida da caatinga, ao puxar uma corda no momento de colocá-la no curral (fotografia 31 e 32). Esse senso prático do que fazer mesmo quando se é criança, (impedida de participar da competição entre adultos) mostra como o habitus opera. Aliado à prática está também o colocar-se de alguma maneira no jogo, já que não pode dele participar devido à pouca idade, ou seja, somado ao sistema prático está ainda o sistema de valores da virilidade, pois meninos, em suas experiências e exibições de uma imagem que atesta disposição, coragem e força, colocam-se no espetáculo manifestando uma estética da masculinidade, que não está inscrita apenas nas atitudes dos competidores, mas que é própria do evento que ritualiza a luta: a pega de boi.

Fotografia 31 – Crianças na solta.



O vaqueiro Jao do município Cedro sendo ajudado por crianças que assistiam a pega. Fotografia: Amalle Pereira, 2 de junho de 2019, Verdejante (PE)

Fotografia 32 – O público da solta.



Naquela ocasião, os bezerros foram soltos com chocalho, dada a dificuldade de encontrar os pequenos animais, que correm e se escondem mais do que uma rês adulta. Fotografia: Amalle Pereira; 2 de junho de 2019, Verdejante (PE)

Meninos e homens que compõem o público ritualizam a construção de uma imagem de si na solta, como também ressignificam a luta e as habilidades desenvolvidas nela, e isso implica

uma maneira de ver a pega de boi a partir de um prazer estético de estar na competição, mesmo sem ser um competidor. Esse prazer estético consiste não apenas em contemplar, mas em fazer e contribuir para que se realize a prova. É ser parte do acontecimento. Assim, compreender o processo de significação pelo qual passa a pega de boi em seus vários sentidos é reconhecer o paradoxo de que essa competição é um ritual que espetaculariza a luta, por isso seu sentido está próximo do sentido de drama. Por outro lado, a pega de boi é um acontecimento em si, tem sua própria estrutura e regras e sua imprevisibilidade na ação, sendo cada uma dessas coisas da natureza do que é vivido ao ser dramatizado. Logo, o argumento caminha para a análise de Bakhtin sobre o carnaval, na Idade Média e no Renascimento, no contexto da obra de Rabelais, como uma festividade que exprime uma concepção do mundo, em que os espectadores não assistem, mas vivenciam, engajados antiteticamente na lei da liberdade. Dessa maneira, o palco, onde se apresenta o espetáculo teatral, não define o carnaval, ao contrário, se o espetáculo fosse no palco, não haveria carnaval, porque a audiência não se engajaria. Para o autor, “o carnaval não era uma forma artística de espetáculo teatral, mas uma forma concreta (embora provisória) da própria vida, que não era simplesmente representada no palco, antes, pelo contrário vivida enquanto durava o carnaval” (1993, p. 6). A pega de boi é, da mesma maneira, uma situação limite entre o espetáculo e a vida, nela “o jogo se transforma em vida real” (1993, p. 7).<sup>126</sup>

Todos vivenciam esse limiar entre o jogo e a vida na pega de boi, mesmo aqueles que não se esforçam para acompanhar a competição em tempo real. Abordarei com mais detalhes a maneira como o público da pega de boi experiencia a festa. Antes, cabe ressaltar que é à medida que os vaqueiros saem da caatinga que temos notícias do que lá aconteceu, e, só às 18 horas, quem estava na festa tem um cenário mais claro do desfecho da competição. Pois nesse horário a pega finaliza. Quem ainda está na caatinga retorna, visto que os organizadores priorizam receber as tabuletas que indicam a colocação dos vaqueiros apenas até esse horário. A banda de forró, que tocava desde às 15 horas (geralmente no alpendre da casa do promovente), cede espaço aos vaqueiros que receberão a premiação (troféus e quantia em espécie). O momento da premiação é um ritual de deferência aos homens, considerados por muitos, inclusive pela literatura brasileira, como heróis. E é mais uma parte da apreciação estética do espetáculo da luta e da construção de uma imagem do vaqueiro na pega de boi – tema dos próximos tópicos.

---

<sup>126</sup> Damo também reconhece essa natureza paradoxal nos esportes. Em suas palavras: “Talvez este seja um dos paradoxos do esporte; ele é uma guerra, mas apenas simulada, é um faz-de-conta, e nisto se parece com o teatro. De outra parte, ele não pode parecer uma montagem premeditada, o suspense deve produzir-se ao longo do próprio espetáculo, sendo, portanto, um acontecimento” (2001, p. 86)

### 3.2 Pé de porteira

Na solta, há uma razão estética na partida dos vaqueiros que consiste na ação de um coletivo denominado vaqueirama, como também há, nessa modalidade da pega de boi, uma apreciação estética sobre o que acontece na caatinga, em especial sobre a tensão entre humanos e animais e entre um vaqueiro e outro. Neste último caso, um competidor tentará realizar a prova sozinho sem interferência de outros humanos, mas, no geral, tendo que aliar-se com rivais na divisão da premiação. Há, ainda, uma outra razão estética que se resume na expectativa de homens e meninos de assistir e engajar-se na luta do vaqueiro, que fará uma aparição saindo da caatinga tocando uma rês estrovada. Por sua vez, para o público no pé de porteira, a apreciação concentra-se mais no momento da partida da dupla de vaqueiros encourada e montada do que na sua chegada.

Nessa modalidade da pega de boi, homens, mulheres, meninas e meninos transitam no espaço da festa e da competição num fluxo contínuo, se comparado com a solta. Mesmo porque, o curral de onde saem a novilha e a dupla de vaqueiros competidora fica muito perto da *latada*,<sup>127</sup> onde se dança o piseiro – estilo musical e dançante.

No pé de porteira, a tensão do desafio também configura valor à pega de boi e ao vaqueiro. A exemplo disso, estão as condições de igualdade do jogo, que atribuem à luta um sentido de simetria, pois, de um lado, está a rês com intencionalidade e a caatinga como sua aliada; e de outro lado, uma dupla de vaqueiros montada e encourada. Como na solta, no pé de porteira cria-se regras que colocam a rês em vantagem temporal e espacial na competição, o que torna o embate recíproco. Além do mais, no intervalo entre a luta cotidiana semanal e a luta ritualizada do domingo, numa atividade chamada *passar o gado*, que ocorre aos sábados, o vaqueiro procura dar condições de igualdade ao bovino, treinando o gado que não está acostumado a correr no mato.<sup>128</sup>

Outras características próprias da tensão são a simultaneidade e a cinética dos corpos no instante da largada. Nesse momento, o público contempla a velocidade, habilidade e técnica com que vaqueiros e cavalos cortam o tempo e o espaço, orquestrados pelos movimentos e intensões da rês. Configura-se uma polifonia geradora de sentido do pé de porteira proporcionada pelas vozes do público e também pela compreensão dos vaqueiros, ao interpretarem a comunicação corporal criativa que ocorre entre animais e homens, e os atos de

<sup>127</sup> Espaço coberto por uma lona de plástico em frente ao alpendre da casa do promovente. Não diferente da solta, do alpendre faz-se um palco, onde as bandas tocam.

<sup>128</sup> Referência à caatinga, bioma do sertão.

fala que criam linguagem entre humanos, estruturando a competição. Antes de explicar essa abordagem estética sobre o desafio e o processo de significação pelo qual passa a pega de boi, bem como sobre a apresentação que o vaqueiro faz de si, colocando-se no nexos de interação da linguagem através do gesto e da fala entre um humano e outro, e da comunicação entre humanos e animais, configurando uma noção de pessoa, apresento o pé de porteira, suas regras e estrutura. Viso com isso compreender a pega de boi como processo de significação da luta e do valor do vaqueiro.

O pé de porteira é uma modalidade de pega de boi em que os vaqueiros competem em duplas, cada um sobre o seu cavalo, em busca de alcançar a novilha e tirar a tabuleta presa ao seu pescoço. Não há a necessidade de *estrovar* a rês, apenas desatar o nó da tabuleta, e entregá-la aos *cronomistas*, que marcam o tempo que a dupla demandou para cumprir a prova. Há duas faixas de cal marcando o ponto de partida dos vaqueiros, que correm cada um de um lado do *breque*. A primeira é chamada faixa de tolerância, pois o vaqueiro não é punido se o cavalo sobre o qual está montado tocá-la com as patas. Por outro lado, o locutor e juiz, que está sobre um palanque, observa se as patas dianteiras dos cavalos pisam na segunda faixa, distante da primeira aproximadamente 70 centímetros (há variação nessa medida), antes que a rês ultrapasse uma terceira faixa de cal, que marca a saída do bovino na frente do breque. Se um dos vaqueiros *queimar o cal*, isto é, se um dos cavalos pisar na segunda faixa antes de o juiz autorizar, *o boi é zero*, ou seja, a dupla perde a vez na competição e poderá concorrer novamente, porém mediante pagamento de uma nova inscrição. Após a dupla sinalizar que está pronta para correr, o locutor profere a frase: *manda boi!* Logo em seguida, o *canceleiro* abre a cancela e a rês deixa o breque. Uma vez que a novilha ultrapassa a faixa que está à sua frente, o locutor profere a palavra: *autorizou*. Só então, os vaqueiros podem ultrapassar a segunda faixa correndo em busca da tabuleta presa ao pescoço do bovino.

Fotografia 33 – Pé de Porteira.



O vaqueiro é Pequeno, apresentado no capítulo 1. As patas dianteiras do seu cavalo ultrapassaram a primeira faixa, e a rês ultrapassou a terceira faixa. O lugar estreito, semelhante a um corredor de onde a rês saiu é o *breque*. Sobre o *breque*, em um palanque, está Gleidson, com o microfone, sendo o locutor e juiz do evento. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE)

Fotografia 34 – Vaqueiro, cavalo e gado



A terceira faixa, riscada rente ao limite do curral, marca a saída da rês. Apenas quando o gado ultrapassa essa faixa, o locutor profere a expressão “autorizou”. Só então é permitido ao vaqueiro ultrapassar a segunda faixa. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE).

Fotografia 35 – Correr o gado.



A dupla de vaqueiros se distancia do público em perseguição à rês. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE)

Fotografia 36 – Técnica.



O vaqueiro deita o corpo sobre o cavalo, se preparando para diminuir a velocidade da rês segurando em seu rabo. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE)

O locutor do evento fica em um palanque sobre o breque, conforme a fotografia 33. Além de locutor, ele é também o juiz, pois julga o que acontece na partida dos vaqueiros no início da competição, assim como as ações que acontecem na caatinga, desde que estejam ao alcance de sua visão. O locutor tem o auxílio de três ou mais *cronomistas*, também posicionados sobre um palanque na lateral do evento que, por estarem suspensos, conseguem ver o que ocorre dentro do mato melhor do que o público. Assim, se um vaqueiro que está voltando de dentro da caatinga após ter corrido o boi, ou seja, ter participado da competição, resolve auxiliar outra dupla segurando a rês ou tirando a sua tabuleta, a dupla de vaqueiros é punida, perdendo a vez de competir, sem que haja punição para o vaqueiro que foi em seu auxílio.

O locutor é o olho e a voz do evento. Sobre o assunto, Claudemir Miranda da Silva, conhecido como Neném, locutor do pé de porteira da Festa do Jacó, já na 7ª edição, afirma: “Na pega de boi eu só acredito em duas coisas. Primeiramente em Deus, e depois no que eu vejo com os meus olhos” (18 de setembro de 2019, Serrita). Além de julgar se a dupla *queimou o cal*, ou seja, se partiu no momento em que foi autorizada, respeitando as faixas, ele julga se a dupla tem direito a uma segunda chance. A isso dá-se o nome de *retorno*, e só ocorre quando a dupla de vaqueiros entende ter sido injustiçada porque a rês tomou a direção do público.<sup>129</sup> A fim de evitar acidentes, a dupla resolve parar e pedir *retorno*. Havendo o juiz ou um dos *cronomistas* visto o acontecido, os vaqueiros têm direito a competir novamente com a mesma inscrição. Se, na partida da dupla, uma rês se recusa a correr e deita-se dentro do breque, também é dado *retorno* aos vaqueiros da vez.

Fez a inscrição o vaqueiro tem que tá preparado. Preparado como é? Tá com terno de couro, já vestido no gibão, barbicacho do chapéu passado. Chamou, tem que chegar. Não pode demorar, é um minuto de tolerância. Se passar de um minuto, ele perde a inscrição. O boi dele é zero. (..) Segundo, tem as normas. (...) [São] cronometrados todos os bois corridos pra tirar a tabuleta. (...) Cada boi corrido, autorizado na cancela, é cronometrado. Do primeiro (na Missa do Vaqueiro correram 502 bois).<sup>130</sup> Do primeiro ao 502 foram todos cronometrados. Aí tem o tempo de tolerância. O tempo de tolerância é dois minutos. Autorizou o boi, tá em dois minutos, o vaqueiro não chegou, pode zerar o cronômetro automaticamente, que o vaqueiro já está desclassificado.

<sup>129</sup> Cercas também são razão para o retorno. Porém, há promoventes que não concordam com essa regra, argumentando que, se o vaqueiro quiser mesmo a tabuleta, deve colocar o cavalo para pular a cerca, pois, assim como a rês passou por ela, o cavalo também passa. Essa regra sofre variação, dependendo de quem promove a festa.

<sup>130</sup> Pé de porteira realizado um dia antes da Missa do Vaqueiro de Serrita (PE). O conjunto dos três dias de festa, com forró, pé de porteira, missa e vaquejada, chama-se Jacó ou Festa do Jacó. Esse pé de porteira teve 481 senhas vendidas, ou seja, inscrições feitas, e 21 retornos, totalizando 502 corridas. Isso não quer dizer que houvesse 502 reses no curral. Um mesmo animal pode correr até 3 vezes em um pé de porteira. Por isso, há uma pessoa responsável para fazer o retorno do gado. Ou seja, depois de ter corrido uma vez, o gado é levado de volta ao curral pra correr novamente. Há pé de porteira menores em quantidade de boi corrido, variando entre 100 e 150 carreiras.

O tempo máximo pro vaqueiro percorrer, pra ir lá, tirar a tabuleta, voltar pra entregar, é dois minutos. Passou de dois minutos, zerou. Abaixo de 2 minutos são marcados todos os tempos. No final da festa, é que a pessoa sabe quem são os classificados. Tem a norma de botar a tabuleta. Tem que ser só uma pessoa específica. Tem que começar a colocar e tem que colocar o dia todinho, pra que? Porque bota os nós iguais, pra todo mundo, porque o nó se for um nó pra primeira dupla, tem que ser o nó pra última. (Neném, 18 de setembro de 2019, em Serrita)

*Equipe de curral* ou *peçoal do curral* é o nome atribuído às pessoas que trabalham para que o evento aconteça. As pessoas dessa equipe *acendem as faixas*, repondo a cal para sinalizar aos vaqueiros o limite das linhas da competição, amarram a tabuleta na rês com a numeração (ver fotografia 37), colocam o gado no breque e fazem o retorno desses animais, pois as novilhas que já correram devem voltar ao curral para correr mais uma vez.

Fotografia 37 – Tabuleteiro.



Miúdo trabalhando no curral, colocando as tabuletas. Fotografia: Amalle Pereira; 14 de julho 2019, fazenda Santo Antônio, Serrita (PE).

Conforme fala de Neném, o *tabuleteiro*, aquele que tem a função de amarrar a tabuleta no pescoço da rês, é alguém da confiança do promotor da festa, para que não exista a chance de dar um nó diferenciado, facilitando a competição para uma dupla de vaqueiros, evitando trapaça. Há também o *canceleiro*, que abre a cancela para que o boi saia quando o locutor enuncia “manda boi!”. Cada um desses fazem parte da equipe do curral. A equipe conta também

com os *travadores*, responsáveis por colocar uma trava – um pedaço de madeira – entre uma rês e outra no breque, evitando que elas retrocedam e voltem para o curral. Há, ainda, um vaqueiro montado dentro do curral responsável por colocar o gado no breque.

O locutor enuncia o número da senha que consta na ficha de inscrição e na tabuleta presa ao pescoço da rês. Esse número coordena a atividade da equipe de curral, que confere se a numeração é a mesma da tabuleta. Coordena também a ação dos *cronomistas*, que ao ouvirem-no perguntar “tem cronômetro?”, sabem que devem estar a postos com a ficha, com a mesma numeração e com os dados dos vaqueiros em mãos, a fim de prepararem o cronômetro e marcarem o tempo de prova cumprido, evitando confusão. Só então o locutor profere as expressões “manda boi” e “autorizou”, dando início a competição. Já, a dupla de vaqueiros fica atenta à chamada do locutor, pois, uma vez anunciado o seu número, esta deverá estar encourada e montada, pronta para a competição. Além disso, os vaqueiros devem saber os números de suas senhas, para evitar que capturem por engano a tabuleta presa na rês de outra dupla.

Fotografia 38 – Locutor.



Neném, Locutor e Juiz da 7ª Pega de Boi da festa do Jacó, na modalidade pé de porteira, em Serrita (PE). Atrás, o vaqueiro mirim Aleandro. Fotografia: Ricardo Júnior; 27 de julho de 2019, sítio Lajes.

Os verbos *mandar* e *autorizar* proferidos na terceira pessoa pelo locutor não descrevem e nem declaram, eles fazem. Possuem uma força ilocutória, dada pelo contexto da pega de boi,

que permite alguém, ao microfone, enunciar realizando (AUSTIN, 1990).<sup>131</sup> Esses verbos estão interligados a uma cadeia de atos. 1) o vaqueiro faz a inscrição; 2) o escritório a recebe e preenche duas fichas (uma colorida e outra branca, conforme fotografia 49, com os dados dos vaqueiros e número da senha que deverá constar na tabuleta) e o mapa de controle (fotografia 48), que será entregue ao dono da festa, para que ele saiba quem participou de sua pega, para quem deu desconto e quem desistiu; 3) 10 fichas coloridas são levadas do escritório para o palanque dos *cronomistas*, a quem são entregues, com a finalidade de terem em mãos o nome dos vaqueiros competidores, números das respectivas senhas, e possam anotar o tempo que a dupla levou para cumprir a prova; 4) 10 fichas brancas são levadas do escritório para o locutor com os mesmos dados; 5) o locutor enuncia os números das senhas para a equipe de curral; 6) a equipe coloca as novilhas de 10 em 10 no breque, amarrando as tabuletas nos pescoços desses animais, em ordem de numeração; 7) o locutor pergunta se “tem cronômetro”, ou seja, se pelo menos um dos *cronomistas* está com os seu cronômetro zerado com o propósito de dar início à competição; 8) observa se não há vaqueiros vindo de dentro da caatinga; 9) a dupla de vaqueiros competidora avisa ao juiz que está pronta; 10) o juiz enuncia: “manda boi!”; 11) a porteira do breque se abre; 12) a rês ultrapassa a faixa de cal; 13) “autorizou”, emite o locutor que tem a permissão naquele contexto para não apenas dizer, mas realizar; 14) o cronômetro é acionado; 15) os vaqueiros disparam em seus cavalos; 16) no caso de ter sucesso em pegar a tabuleta, um dos vaqueiros da dupla retorna ao palanque onde estão os *cronomistas*, entregando-lhes a tabuleta; 17) o *cronomista* para o cronômetro, anota e anuncia quanto tempo a dupla levou para cumprir a prova.

Portanto, um compasso de atos comunicativos (de fala e gestuais) compõe a competição. O verbo *mandar* da expressão *manda boi* é motivado pelo comando dos vaqueiros, ao avisarem que estão prontos para a competição, e, também, pela equipe de curral, ao sinalizar que a novilha está com a tabuleta amarrada ao pescoço e pronta para correr. O mesmo acontece com o verbo *autorizar*, motivado pela saída da rês do breque – e por tudo que o antecede –, só proferido quando o gado atravessa a faixa que está a sua frente. As palavras tornam-se, então, uma

---

<sup>131</sup> Verbos como “autorizar” são chamados por Austin de “executivos”. São próprios de situações onde há um juiz ou alguém a quem é conferido um poder. Como as pegas de boi, as vaquejadas também são permeadas de verbos com força ilocutória. “Valeu boi”, expressão usada na vaquejada, quando o boi cai entre duas faixas após ser puxado pelo rabo, tem um verbo “vereditivo”. Naquele contexto, o verbo caracteriza-se por dar o veredito. Ressalto a importância de se ter um estudo voltado para as locuções de vaquejada. Cabe lembrar que alguns aboiadores são exímios locutores, como Muderno Aboiador, que mora em Ouricuri (PE). Apesar de haver semelhanças entre algumas modalidades da pega de boi e a vaquejada, os interlocutores apontam diferenças entre uma e outra, a exemplo da pega de boi no Piauí, onde é proibido segurar o boi pela cauda, enquanto essa técnica é definidora da vaquejada, pois o boi só vale nessa competição (ou seja, só se alcança o objetivo da prova) se o vaqueiro *puxador* conseguir derrubar o boi pela cauda entre uma faixa de cal e outra, situadas no fim da pista onde a dupla de vaqueiros montada corre.

sequência de atos, às vezes visíveis ao público, outras vezes dentro da caatinga. No primeiro deles, o vaqueiro afrouxa as rédeas para que o cavalo corra, *cutuca* o cavalo com as esporas ou usa o chicote, impondo velocidade ao animal (retornarei a esse assunto adiante). Esses atos, se bem sucedidos, tornam-se feitos que atribuem fama aos vaqueiros, atributo do sistema de valores da masculinidade.

A prova é cumprida em menos de dois minutos por aqueles que ganham na competição. Conforme a fala do locutor, transcrita acima, após a dupla completar os dois minutos dentro da caatinga, o cronômetro é zerado, ainda que esteja perseguindo a rês. O cronômetro é uma demonstração de que o tempo é idêntico e vazio (CAVALCANTI, 2002)<sup>132</sup> para todas as duplas de vaqueiros, entretanto, é preenchido por cada uma dessas, em suas vivências, ao apresentarem a si mesmos montados em seus cavalos, exibindo técnicas e habilidades. Assim, o vaqueiro procura ser exato, como o tempo é, mas a caatinga não permite, por ser o espaço de curvas e empecilhos que deve ser enfrentado.

O vaqueiro se apropria da duração do tempo e da extensão do espaço atribuindo um sentido dramatizado a essas fontes de significação, experimentadas de outras maneiras que não a do ritmo da luta rotineira desse homem, numa competição de pega de boi que ritualiza a luta e o que a constitui, como a interação entre humano e animal.<sup>133</sup> Portanto, a relação entre espaço e tempo é de outra grandeza, dessa vez a reelaboração dessas formas diferenciadas de estar no mundo se dá pela razão de um pelo outro, o que resulta em velocidade. O produto da razão do espaço de curvas e empecilhos cortado por quatro corpos (dois vaqueiros e dois cavalos) competindo em busca de uma rês, pelo tempo preenchido por técnicas e habilidades que se relacionam a um sistema de valor da masculinidade, no sentido que assumem, resulta em velocidade que é física, mas também é de outra natureza, pois é ritualizada.

Qual é então a função gerativa da estrutura acima apresentada? Dito de outro modo: como a ação de vaqueiros engendra criações corporais de técnicas e habilidades, com significados e valores em relação à estrutura da pega de boi e tudo que a constitui, as pessoas,

---

<sup>132</sup> A autora faz essa observação a partir da análise do ritual do carnaval, quando as escolas de samba têm 80 minutos para a execução do desfile. No caso da solta (ou do pé de porteira), o tempo é homogêneo e o espaço linear é homogêneo, neutralizado e vazio, ao passo que o desenvolvimento do desfile é uma revolta contra a linearidade espacial e subverte o tempo, tornando-o uma duração cheia.

<sup>133</sup> Para um debate sobre o tempo e o espaço em jogos, ver Damo (2005). Em sua tese, o autor observa como a estética do futebol não se limita apenas ao jogo. O interesse de torcedores não está apenas em que o seu time ganhe ou perca, mas nas performances e preparação para o espetáculo. O futebol é apreciado no que diz respeito a uma rede de afetos masculina, que está na base do clubismo. Todas essas coisas atribuem sentido ao futebol de espetáculo. Ademais, o tempo e o espaço têm durações às quais também são atribuídos sentidos. Nas palavras do autor: “É preciso estar impregnado por determinadas disposições de usos do corpo, uma modalidade de *habitus*, portanto, pois as configurações de jogo são essencialmente práticas. Sob muitos aspectos, o futebol é um espetáculo que dramatiza a propriedade do tempo e do espaço.” (2005, p. 303)

os animais, as relações e as regras? Um dos pontos para refletirmos sobre esse problema está posto acima, diz respeito ao tempo e ao espaço como processo de significação da pega de boi. Isto é, em dadas condições estruturais (contexto com presença do público, regras e cadeia de comandos dados pela voz do locutor) e a partir da ação da dupla de vaqueiros sobre os seus cavalos em sincronia cinética com a rês, cria-se velocidade e uma sequência comunicativa corporal que preenche tempo e espaço com valores e significados. Portanto, para responder a esse problema, ao menos parcialmente, devemos continuar esclarecendo do que se trata essa comunicação corporal entre humanos e animais. Para tanto, é preciso analisar os gestos de vaqueiros por meio da linguagem fotográfica e a ação do público sobre o aspecto criativo da luta e sobre a sequência estrutural do pé de porteira descrita acima, que diz respeito aos atos em práticas discursivas e corporais, como meios para investigar os significados da luta e o valor dos vaqueiros ritualizados na pega de boi.

A linguagem corporal do vaqueiro, principalmente no que se refere a uma estética de práticas masculinas, inclusive a da competição, será abordada aqui considerando o gesto como ato dentro de uma cadeia cinética (no sentido físico de corpos que se movimentam no tempo e no espaço, geradores de velocidade) e de sincronia ritualizada, pois há simultaneidade no movimento dos corpos, que comunica um sentido atribuído à luta do vaqueiro e que configura uma noção de pessoa. Esse sentido atribuído não é uno, depende do fio comunicativo, em que humanos e animais se engajam na competição, que, por sua vez, se constitui de uma sequência de movimentos da dupla de competidores, orquestrada pela atuação corporal e sensitiva da rês, de propriedade recíproca e arraigada de intencionalidade, que dá margem aos vaqueiros encourados e montados a produzirem uma linguagem corpórea de capacidade criativa e de livre improvisação. A sequência de movimentos da dupla de competidores é parte da natureza das disposições interiorizadas de habilidades e técnicas a partir de um senso prático e de valores, e também recebe influência das regras, da estrutura da competição e da expectativa do público.

Quando o locutor profere a expressão “manda boi!”, o vaqueiro segura as rédeas de seu cavalo, a fim de não ser eliminado da competição porque “queimou o cal”. Nesse momento, alguns vaqueiros precisam colocar *parea* em seus cavalos, ou seja, precisam que outro vaqueiro montado fique rente ao seu cavalo, evitando que este corra antes da hora. Quando o locutor enuncia “autorizou”, o vaqueiro afrouxa as rédeas e *cutuca* com as esporas o equino. As esporas são um instrumento preso às botas do vaqueiro, que, no movimento de abrir e fechar as pernas, roçam-nas na barriga do equino, esporando-o, despertando-o e impulsionando-o à frente, impondo velocidade ao animal. Essa é a sequência sempre vista pelo público.

Entendo, como Turner (1992, p. 14), que o ato é realizado não para expressar o propósito, mas para cumpri-lo, por isso considero o estudo do processo de significação da pega de boi, que passa sempre por negociação de significados, a partir da análise do ato que realiza, em palavras ou gestos. Somado a isso, sobre a maneira de observar os jogos, estéticas e sentidos como narrativa, Damo, ao inverter o pensamento de Austin sobre como fazer coisas com palavras,<sup>134</sup> considera que “o corpo e o movimento dizem algo ao fazerem” (2006, p. 20). Assim, entendo ser possível observar o corpo do vaqueiro, em sincronia com o cavalo e a rês, como expressão manifesta de uma cadeia de comunicação em que cada ato produz uma significação para o espetáculo e para a pessoa. Ao considerar esse processo, é preciso refletir sobre a rês e o fluxo que seu movimento coordena, quando o objetivo da competição é alcançá-la.

Havendo elementos que atuam na sua produção de sentido, como o público com expectativas, os atos corporais dos vaqueiros são relacionais, além disso, são também da ordem de um senso prático, pois as regularidades corporais emergem de uma gestão do corpo, do tempo e do espaço em sinergia com a rês, com o cavalo e com o outro vaqueiro da dupla, e são, ainda, oriundas das disposições interiorizadas inerentes à incorporação de ações e percepções de experiências vividas. Essas regularidades e sua maneira sistemática de, em um ritual, comunicar com o corpo são da natureza das “infinidades de propriedades específicas, ínfimas e invisíveis para aquele que não tem as categorias de percepção e de apreciação apropriadas” (WACQUANT, 2002, p. 138), ou seja, o habitus.

A linguagem fotográfica dá acesso, ainda que limitado, à regularidade gestual do vaqueiro. Através dela, e mesmo das conversas com vaqueiros, é possível ter a sensibilidade de perceber que, no momento da partida, os dois competidores e os seus cavalos tentam se posicionar nas laterais da rês. Porém, haverá, ao entrar na caatinga, um cavaleiro à frente do outro. Ali, engajados numa corrente de movimentos cinéticos, os vaqueiros tecem uma relação de confiança uns com os outros, pois jogam com o risco de acidentarem-se. O vaqueiro que corre na frente espera que o de trás consiga, a tempo, controlar as rédeas de seu cavalo, no caso de risco iminente de uma queda. Ou seja, embora ambos tenham suas ações guiadas pelos movimentos da rês, também estão em sincronia um com o outro e com os seus cavalos. Quando, por exemplo, um dos vaqueiros alcança a novilha e tem os seus movimentos voltados para

---

<sup>134</sup> Caillé faz algo semelhante ao pensar sobre a coextensividade do dom e do símbolo. O autor considera que fazer, no ritual, é dizer, assim como dizer é fazer para Austin. Em suas palavras: “definiremos os rituais como *encadeamentos de atos prescritos que fazem sentido na medida em que fazer é dizer*” (2002, p. 240, *italico do autor*)

contê-la, o outro competidor pode ter seus gestos regidos pela ação do primeiro e apenas esperar sobre o seu cavalo. Enquanto isso, o vaqueiro que conteve a novilha desamarra a tabuleta e a entrega para o que espera, que, por sua vez, retornará ao local da partida a fim de apresentá-la aos cronometristas para conferir o tempo de prova cumprida. Em outras palavras, durante toda a competição os movimentos são relacionais, seja entre um humano e outro, seja entre um humano e o animal.

A rês tem estratégias corporais que tornam a luta recíproca, e essa reciprocidade é também gerativa de uma comunicação gestual que informa os múltiplos sentidos desse ritual, pois atribui à luta caráter de simetria. A título de exemplo, esse animal *risca*, quer dizer, projeta seu corpo para um lado e toma a direção contrária, levando os vaqueiros a redirecionarem a corrida, conforme mostram as fotografias 39 e 40. Portanto, as variações gestuais e comportamentais de habilidades e técnicas de vaqueiros e seus cavalos, direcionadas à busca pela novilha, são muitas, algumas mais previsíveis (como tentar segurar a cauda da rês, fotografia 41) do que outras (como alcançar a tabuleta antes de entrar na caatinga, conforme fotografia 42, ou saltar do cavalo e ir pro embate com o animal na vista do público), mas sempre relacionais. Quando os vaqueiros acompanham o movimento da rês, *riscando* o cavalo junto (fotografia 39), o público reage elogiando a habilidade: “cabra cabresteiro” ou “vaqueiro cabresteiro” ou mesmo “cavalo cabresteiro”. Isso demonstra a apreciação por parte das pessoas no instante em que técnicas do quase centauro são ritualisticamente realizadas. Tais técnicas dizem respeito não apenas a como o vaqueiro conduz as rédeas, mas também a como o cavalo está pronto para a luta, resultado de treinamentos intensos aos quais o animal é submetido.

Fotografia 39 – Riscar e o redirecionamento da perseguição.



Naquela ocasião, os vaqueiros da fotografia, Mano Bila e Emanuel Bila, conquistaram o 7º lugar. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE).

Fotografia 40 – O risco da rês e os vaqueiros no chão.



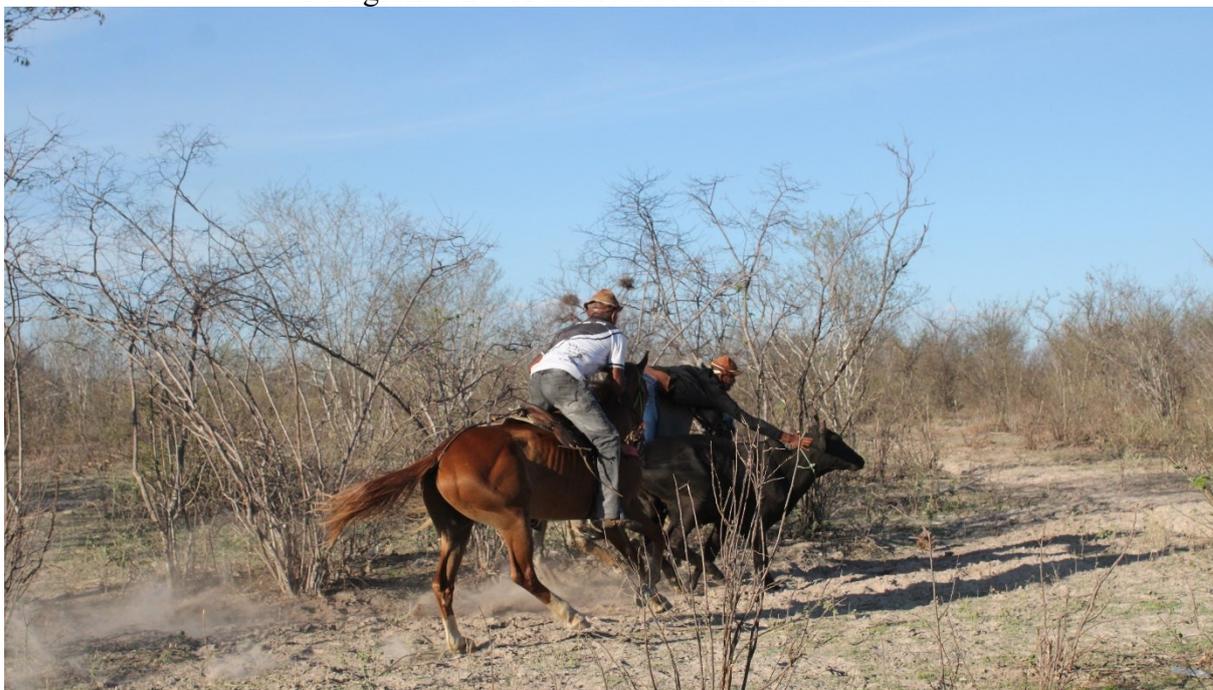
Os vaqueiros terminaram a competição correndo atrás da rês com os próprios pés. Pois, como é possível conferir, um competidor está no chão enquanto o outro está descendo de seu cavalo, o que aconteceu no momento em que alcançaram a novilha. No entanto, a rês riscou, dando por perdida a competição para essa dupla. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE).

Fotografia 41 – Sincronia.



O vaqueiro é Mayslã aboiador. No momento da competição, o vaqueiro procura segurar a cauda da rês para diminuir a sua velocidade de corrida. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE)

Fotografia 42 – A tabuleta ao alcance das mãos.



Os vaqueiros são Antônio de Zuca e seu neto Everaldo, de camisa preta. O que os vaqueiros desejam mesmo não é alcançar o rabo, mas a tabuleta presa ao pescoço da rês e, se possível, ainda sobre o seu cavalo, desamarrar o nó que a prende. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE).

Uma vez que a rês entra na caatinga, abre o caminho para o cavalo e o vaqueiro passarem. Estes não devem permitir que ela se distancie, para que possam passar pela vegetação espinhenta antes que essa se feche e os paus voltem no cavaleiro e na sua montaria. Como nos disse o vaqueiro Mizim: “Que o gado correndo frouxo, ele defende e fica jogando pau pros cavalos. E o de nós foi imprensado, a gente foi correndo perto dele todo o tempo e ele não tinha tempo pra se defender, ele quase não se defendia” (Valdimiro Filho, conhecido como Mizim, 14 de abril de 2019, sítio Mulungu, Serrita). A rês, ao passo em que direciona a competição, cria o espaço e o tempo, tencionando a disputa, pois tem o propósito de defender-se. Seus movimentos, repletos de intencionalidade, geram uma sincronia, uma sinergia e uma simetria que regem o circuito vaqueiros-cavalos-gado. Essa comunicação corpórea do circuito vaqueiros-cavalos-gado coordenada por uma gestão do corpo, do tempo e do espaço, é gerativa de uma estética masculina que atribui um sentido ritualizado à luta e, até mesmo, à noção de pessoa, que se configura na tensão – propriedade da competição. Decerto, essa tensão é que garante uma situação favorável ao homem para atestar sua virilidade, pois, se a rês estivesse em condição de desigualdade, ao invés de coragem, teríamos covardia, um atributo não masculino.

Se o vaqueiro luta rotineiramente num engajamento prático com os animais e no domingo frequenta uma festividade que ritualiza a sua luta, em alguns sábados, em especial o da semana que antecede o pé de porteira, esses homens se reúnem para *passar o gado*. Essa atividade intermediária, entre o cotidiano e o ritual, consiste em correr boi em dupla no intuito de treinar a rês. Nela, comenta-se sobre a caatinga e aconselha-se aquele que promoverá a pega de boi a fazer modificações no terreno, como cortar árvores e tampar buracos no chão, para evitar acidentes durante o evento. O gado *mobral*, aquele que não está condicionado a correr, em virtude da pouca experiência em pega de boi, recebe treinamento. Dessa maneira, assim como as faixas – que marcam o lugar de onde a rês sai e sinalizam para o vaqueiro o momento de partir – indicam vantagem espacial e temporal da novilha, durante o pé de porteira; a atividade de passar o gado, intermediária entre a rotina e o rito, oferece um treinamento aos animais, para que saibam o que fazer durante a pega de boi, a fim de tornar simétrica a disputa.

A tensão, tanto em relação à dupla de vaqueiros e à rês, quanto entre uma dupla e outra, e a sua simetria geram a expectativa sobre o que ocorrerá ao longo da competição e sobre o seu desfecho. Essa igualdade de condição do início da competição e as imprevisibilidades que ocorrem em seguida, em especial, por causa da caatinga e dos riscos enfrentados, somadas às tensões próprias da disputa nos levam a entender que parte da estética da pega de boi não está

apenas na estrutura e em suas regras, mas em como a sucessão de acontecimentos, caracterizada pela novidade e pelo improvisado gestual, é parte do ritual produzindo sentido.

Considero a pega de boi como um processo de ritualização da luta, em que o gesto tem lugar central na cadeia relacional e de ritmo simultâneo que gera comunicação, cuja significação está na própria realização concreta da luta do vaqueiro. Nesse ponto, inspiro-me na teoria bakhtiniana, pela qual, a significação da palavra não se encerra na norma da língua, nem na palavra como tal, nem na alma do falante, “só a corrente da comunicação verbal fornece à palavra a luz da sua significação” (BAKHTIN, 1997, p. 135). Conforme esse ensinamento, entendo que o estudo do processo de significação da linguagem corporal de vaqueiros deve perceber uma de suas principais características, qual seja a sua propriedade relacional, pois, como a palavra, o gesto não tem sentido encerrado em si mesmo. Parafraseando o autor, a significação pertence a um gesto enquanto traço de união (BAKHTIN, 1997, p. 135).

Ou seja, a compreensão dos gestos em atos da comunicação corporal na competição se dá numa cadeia de movimentos interligados que engloba vaqueiro, cavalo e gado, como também, público, locutor, cronometristas etc., e toda uma estrutura com regras. Ademais, como compreender o signo “trata-se de perceber seu caráter de novidade e não somente sua conformidade a norma” (BAKHTIN, 1997, p. 94), a nós coube, uma vez explanadas a estrutura e as regras, a análise da ação e do seu aspecto criativo, com o entendimento contextualizado de alguns gestos. Essa é uma possível via para estudos que pretendam compreender o caráter polissêmico de jogos, competições e festas, e que, por serem criativos, possuem possibilidades ilimitadas de serem entendidos.<sup>135</sup>

Assim, como as ações corporais comunicam sobre vaqueiros e sobre a pega de boi, e considerando que há piscadela e piscadelas (GEERTZ, 2013), antes de finalizar este tópico, faremos um exercício comparativo a fim de perceber como indumentárias (chicote, guarda-peito, botas etc.) usadas por vaqueiros são ressignificadas no espaço da festa da pega de boi, por mulheres e suas ações. O gesto produzido, quando o vaqueiro dispara sobre o seu cavalo e usa o chicote visando acelerar o movimento do animal de busca atrás da rês, não é o mesmo gesto das mulheres quando dançam o piseiro com o mesmo chicote preso ao seu braço. Se, no momento da largada na competição, o chicote é estendido para cima para ser impulsionado contra a traseira do cavalo, numa demonstração de uma agressividade competitiva, símbolo de um valor estético masculino, e seus pés calçados em suas botas fazem um movimento de

---

<sup>135</sup> Brussi (2015) tem um trabalho relevante sobre o estudo dos gestos e a noção de pessoa. Em sua tese, a autora analisa a cadeia operatória dos gestos de rendeiras a partir do estudo da técnica, considerando que tudo, almofada, rendeira, bilros, são integrados e configurados pelos gestos e as sequências gestuais.

*cutucar* as esporas no equino (vide fotografia 43), nas mãos das mulheres o chicote não é colocado para cima, no geral, ele arrasta no chão, enquanto suas botas levantam a poeira dançando o piseiro. As dimensões significantes dos gestos, ainda que com os mesmos instrumentos (botas, chicote, e mesmo a poeira) de homens e mulheres, devem ser entendidas em contexto, que, por sua vez, deve ser considerado plurissignificativo, posto que os nexos entre as coisas, os animais, os gestos, as pessoas são fluidos e significam em várias direções.

Fotografia 43 – Comunicação corporal e instrumentos da luta.



Os pés de Pequeno cutucam o cavalo num movimento de abertura, enquanto que o pé direito de Garrincha está fechado com as esporas no animal. Observe também o chicote na mão de Garrincha. Fotografia: Amalle Pereira; 30 de novembro de 2019, sítio Cabeceira, em Serrita (PE)

Portanto, as mulheres também estão no espetáculo (fotografia 44) e ressignificam gestos e indumentária de couro no ritual da pega de boi. Ouvi-las, quando compunham a plateia, trazia à reflexão os sentidos assumidos pela pega de boi quando as vozes não são masculinas apenas. Não pretendo afirmar aqui que elas torçam pelo time contrário, ou seja, pelo gado, mas algumas vezes percebi um tom de brincadeira e de provocação da parte delas quando, por exemplo, mandavam que os vaqueiros desistissem da carreira se a rês que sairia do curral aparentasse ser *braba*, característica denotada pelos gestos de cavar o chão e sacudir a cabeça. Outro exemplo, foi de uma menina que, ao ver a competição parada por muito tempo e percebendo que a novilha

da vez se recusava a correr, lamentou a atitude da novilha e dos vaqueiros, comovida pela situação de estresse a que o animal era submetido.

Fotografia 44 – Mulheres na pega de boi.



Josiele Bringel e Sandra Lavor, usando um guarda-peito. A indumentária do vaqueiro, que resguarda seu corpo na luta, é ressignificada na festa. Veja também que elas usam fardas, as quais representam as suas famílias e pega de boi. Fotografia: Amalle Pereira; 29 de setembro de 2019, 1º Pé de Porteira da Fazenda Jiboia, em Serrita (PE).

As vozes são múltiplas, podem indicar reclamação, como no caso da menininha que acabei de citar, mas homens também são exigentes na apreciação que fazem. Se um vaqueiro que não está participando da competição usa o chicote, no intuito mesmo de açoitar o cavalo, as vozes são de descontentamento. “Quero ver ele fazer isso no mato”, disse um rapaz ao reprovar a velocidade que um vaqueiro, que não competia, impunha ao seu animal com o uso do chicote. Essa frase é desafiadora, porque supõe que o cavaleiro açoite seu cavalo *no limpo* para se exibir correndo sobre ele, mas é provável que se acovarde, caso esteja dentro da caatinga.

Os elogios também geram uma polifonia sobre a apreciação da estética da masculinidade na competição. “Testado, aprovado e passado na casca do alho”, frase dita pelas múltiplas vozes que dão sentido à pega, e que ecoa entre os vaqueiros amigos no aplicativo Whatsapp, no dia seguinte à competição, ao comentarem sobre quem recebeu a premiação na

pega do domingo. A expressão exprime uma hipérbole sobre o vaqueiro que é mais do que testado, e é usada para parabenizar e elogiar aqueles que se destacaram na competição.

A pega de boi, enquanto ritual da luta, potencializa diferenças entre humanos e animais, vaqueiros e público, bem como as diferenças entre homens e mulheres, e reforça o sistema de valores da masculinidade. Para analisarmos essas diferenças, cabe refletirmos sobre o fato de que há, em Serrita, uma única mulher que corre boi em competição.<sup>136</sup> Importante, também, registrar que, em 2019, a vaqueira Francinilda Martins, de 25 anos, filha de dona Jacinta e seu Francisco, apresentados em capítulos anteriores, não se inscreveu em competição e nem mesmo lutava mais com animais, porque estava morando na zona urbana do município e, além disso, estava grávida durante o período da pesquisa.

Conta-se que a vaqueira, antes de casar-se com o atual marido, exigiu que ele corresse boi, pois, uma vez que ela, que era mulher, participava da competição, queria uma prova de hombridade do noivo. Esse caso nos leva a pensar que, na disputa, o jogo livre de participar encontra sua obrigatoriedade em ser homem, e essa participação opera sobre suas relações, sobretudo na construção do self e na manutenção da honra. Portanto, o que está em jogo não é apenas ganhar, mas o próprio jogo, que é uma fantasia masculina, porém também almejada por mulheres, no que se refere aos homens com quem se relacionam.

Francinilda não é a única mulher que corre boi na caatinga. Há outras em outros lugares do nordeste brasileiro. A presença de mulheres vaqueiras em competições, bem como a habilidade que elas apresentam, apontam para o caráter arbitrário da classificação das técnicas desenvolvidas para correr boi na pega e na luta de maneira geral como atributos masculinos. Por outro lado, a exigência feita ao noivo nos coloca no limite da questão, pois, apesar de a prática e habilidade desenvolvidas terem propriedade arbitrária, são imbuídas também de caráter motivado, porque, naquele contexto específico, os homens são convidados a provarem sua masculinidade correndo boi. A prática confere um certo status, e, ainda que alguns negociem com o sistema de valores da masculinidade, ao não se colocarem em risco na competição, a maioria aceita, ao menos uma vez, entrar no desafio de correr boi. Dessa maneira, ações e atitudes, tanto de homens quanto de mulheres, relacionadas a um sistema de valores da virilidade criam e recriam uma estética da aposta com a vida e da pega de boi.

---

<sup>136</sup> Vi, no entanto, uma única vez Fátima (neta de seu Luís Ferreira, sítio Alto Alegre, Serrita) fazendo abertura de um pé de porteira. Naquela ocasião, ela correu ao lado do pai, Maninho, e com o seu namorado, Tales, posicionado com seu cavalo atrás da vaqueira para auxiliá-la. Também já vi Fátima tocando o rebanho de seu pai a cavalo, enquanto este a acompanhava de moto. Mas Francinilda é a única da região que compete em pega de boi.

Para finalizar este tópico, ressalto duas lições de DaMatta que nos ajudam na compreensão da pega de boi enquanto ritual e no entendimento da noção de pessoa. A primeira diz que “os ritos devem ser estudados tendo como contraponto o cotidiano” (1997b, p. 138). Conforme ressaltei, a presença de um público é o primeiro contraste da festividade, que ocorre no fim de semana, em relação à lida cotidiana, compartilhada com um cachorro e algumas vezes com um ou mais vaqueiros, mas nunca com a presença de uma plateia, e menos ainda de mulheres. A outra lição se refere à operação que, no ritual, faz o indivíduo tornar-se pessoa (1997b, p. 223). Aquilo que é empiricamente dado, a exemplo das práticas, dos gestos e do próprio corpo humano, é ritualisticamente elaborado através de relações marcadas por valores, como a que acontece entre o humano e o animal. É nesse sentido, que, mesmo aqueles que não se dedicam cotidianamente a vaqueirice, mas que possuem outras ocupações (no garimpo ou na construção civil, por exemplo), correm boi na pega, no domingo, e se identificam como vaqueiros. Ou seja, no ritual, a construção da pessoa, bem como a luta e tudo que é inerente a ela, como os animais, indumentárias, técnicas, passam por um processo de significação na medida em que ser um vaqueiro, agir como um, ter a coragem e disposição para enfrentar a luta, é um desejo (uma fantasia masculina, talvez) alcançado, não apenas no cotidiano, mas na pega de boi.

### 3. 3 A Lógica da reciprocidade, a configuração da pessoa e os sentidos da pega de boi.

A pega de boi e o vaqueiro assumem outros sentidos quando a abordagem não contempla apenas a competição interna ao jogo. Nesse caso, a competição, a tensão do desafio e o jogo de honra ainda são o nosso foco, não somente durante o ritual, mas antes e depois dele também, quando o caráter aparentemente livre, porém obrigatório, de dar, receber e retribuir coisas, dinheiro, palavras, datas, animais e pessoas, opera uma força em tudo que circula na culminância do evento, estabelecendo e desfazendo alianças, como também colocando a masculinidade de homens, e mesmo sua integridade, à prova em relação a uma rede de reciprocidade.

A análise das inscrições de vaqueiros na modalidade solta, por exemplo, nos leva a entender redes que se estendem para além da pega de boi, e que jogam com um conjunto complexo de preceitos da virilidade. Para compreendê-las, veja a explicação de Fernando Carvalho da Silva, conhecido como Garrincha, vaqueiro e promovedor de pega de boi:

Toda pega que tem, o cabra vai pra pega dos outros, né? Aí eles ficam devendo. Fica devendo a gente. O cabra vai pra deles e eles vem. Mas mesmo que eles não venham, eles mandam a inscrição, pra pega do cabra. (...) Tem muita gente que nem na pega não vai, só manda a inscrição por outra pessoa. Está em casa, manda só a inscrição ou então vai pra outra festa. Mas tá valendo, porque se ele faz a pega dele, o cabra vai pra dele e paga a inscrição, né? No próximo ano o cabra já está devendo a ele. Todo mundo que vai pra minha [pega] eu tenho que ir pra dele. O cabra nem sabe regular o gasto que tem não, porque o cabra vai pra muita pega. (...) É um compromisso que o cabra tem, né? Se o cabra vai pra minha pega, eu tenho que ir pra dele. É um compromisso que tem, pra mim pagar, porque ele veio pra minha. (...) Fica tudo guardado no papel ali, pra no final eu ver quem veio pra minha e quem não veio. Porque o que veio pra minha, eu tenho obrigação de ir pra dele. (16 de maio de 2019, Serrita)

Na solta, logo após as novilhas entrarem na caatinga, o dono da festa faz a *chamada* dos vaqueiros, ou pede que algum amigo o faça (vide fotografia 45 e 46). Nesse momento, faz-se a leitura dos nomes dos competidores e dos respectivos sítios de origem, autorizando-os a se juntarem aos demais, a fim de correrem boi. Além de convocar os inscritos para a competição, a chamada tem também a finalidade de saber quem compareceu à pega, quem não está presente ou, ainda, de conferir quem, mesmo não tendo ido, mandou o valor de sua inscrição, e, se for o caso, mandou um vaqueiro o representar. Como diz Garrincha e conforme fotografia 47, fica *no papel* o registro de quem apoiou financeiramente a pega, num ato de prestação e memória, lembrando ao dono da festividade que este está em dívida e deverá apoiar eventos futuros.

Fotografia 45 – Momento antes da chamada.



Júnior de Bao conversa com os vaqueiros explicando que está encarregado de fazer a liberação e Edvaldo Barbosa, locutor de pega de boi, na modalidade solta, está com os nomes dos vaqueiros escritos em um caderno. Fotografia: Amalle Pereira; 22 de setembro de 2019, sítio Quixaba, Serrita (PE)

Fotografia 46 – Chamada.



Edvaldo Barbosa fazendo a chamada para, em seguida, fazer a liberação dos vaqueiros. Fotografia: Amalle Pereira; 22 de setembro de 2019, sítio Quixaba, Serrita (PE).

## Fotografia 47 – Inscrição

data: 16/06/19

Inscrições

4ª Pega de boi no mato: Faz. Serrote dos Januários

Nome:	Sítio	Pago	Valor
1. Canção +	Serrote	Pago	50,00
2. Cleiton +	Serrote dos Januários	Pago	50,00
3. Pequeno +	Casão dos Martins	Pago	50,00
4. Carlos Casuza +	Sítio Biboca	Pago	50,00
5. Múcio de Valdemiro +	Barricó	Pago	50,00
6. Benedito +	Serrote do Telis	Pago	50,00
7. Rafael +	Pombo	Pago	50,00
8. João Aguiar +	Cabau / Salgueiro	Pago	50,00
9. Adriano Aires +	Bobonura	Pago	50,00
10. Francisco Aluis +	Bobonura	Pago	50,00
11. João Camp +	Crúz	Pago	50,00
12. Juarez Sbrimano +	Bobonura	Pago	50,00
13. Maurício +	Vazão Cercada	Pago	50,00
14. Washington Januário +	Vazão Cercada	Pago	50,00
15. Antônio Januário +	Vazão Mepe / Terra N.	Pago	50,00
16. Felipe Siqueira +	Serrote J. / Sumarano	30 <sup>00</sup>	(Nels)
17. Antônio de Serte +	Cabeceira	Pago	50,00
18. Ze Vaquero +	Caçimba Nova	Pago	50,00
19. Mero +	Caçimba Nova	Pago	50,00
20. Mano Bibi +	Urugari	Pago	50,00
21. Mané de Zuzi +	Vatapá	Pago	50,00
22. Fernando do Lourenço	Urubiá	Pago	50,00
23. Antônio de Luca		Pago	50,00
24. Evaristo Callau	Caçimba Nova	Pago	50,00
25. Neguim	Serrote	Pago	50,00
26. Chico Arthur	Melosa	Pago	50,00
27. Pedro Arthur	Melosa	Pago	50,00
28. Téo Paulo	Moxeno	Pago	50,00
29. Camião Oliveira	Enpi dos Anjos	Pago	50,00
30. Daniel Barbosa	São Geraldo	Pago	50,00

Anotações em caderno com nomes, locais de moradia e valores pagos pelos vaqueiros. Fotografia: Amalle Pereira; 16 de junho 2019, 4ª pega de boi do sítio Serrote dos Januários, Serrita (PE).

A dívida a ser paga em inscrição mostra que há uma honra a se zelar, uma imagem construída a ser mantida, assim como as alianças. Aponta para um sistema de prestações diretamente relacionado aos valores e práticas da masculinidade. Dessa maneira, é possível afirmar que a solta é constituída por inscrição e chamada, que são as engrenagens do sistema de prestação e contraprestação, atribuindo um certo sentido à pega de boi, e são, também, uma das dádivas dessa densa rede de reciprocidade.

No pé de porteira, não é diferente. No escritório, lugar onde se realiza a inscrição, há um *mapa de controle* (fotografia 48), que serve para evitar que sejam feitas duas inscrições na mesma senha e o *peçoal do escritório* consiga ter um controle de cada rodízio, mandando as fichas para o locutor e os cronometistas com os números ordenados e o nome dos vaqueiros que irão correr (retratado na fotografia 49). Além do mais, o mapa de controle contribui para a operacionalização das dádivas que, obrigatoriamente, deverão ser retribuídas, pois, ao fim da pega, o dono do evento examina quem esteve presente, para quem ele deu senha, para quem ele

deu desconto, e quem, mesmo não se fazendo presente, mandou o valor de uma inscrição para outro vaqueiro correr. Assim, ao fim do pé de porteira, o promovente pode usar o microfone agradecendo a presença de todos e explicar que cada uma daquelas pessoas pode contar com ele para qualquer pega que promover, que ele saberá retribuir. Carlos Cazuzu, por exemplo, fez isso na promoção do 1º Pé de Porteira da Fazenda Jiboia, inclusive dizendo que os nomes dos vaqueiros que compareceram estão no mapa de controle.

Fotografia 48 – Mapa de controle

No mapa de controle, o “X”, que toma todo o quadrinho, indica os vaqueiros que fizeram suas inscrições, mas, por alguma razão, desistiram de correr, recebendo de volta quantia paga no ato da compra da senha. Há também um “x” pequeno em alguns dos quadrinhos indicando que o dono da pega deu a inscrição para a dupla de vaqueiros. Fotografia: Amalle Pereira; 14 de julho 2019, fazenda Santo Antônio, Serrita (PE).

## Fotografia 49 – Ficha de inscrição e o locutor



Júnior de Bao na locução do 1º Pé de Porteira da Fazenda Jiboia, em Serrita (PE). Atente à ficha branca na mão do locutor. Fotografia: Amalle Pereira; 29 de setembro de 2019

Nem todo vaqueiro que compete na solta corre pé de porteira, porém todo vaqueiro que compete em pé de porteira, corre na modalidade solta. Uma das razões para isso são os gastos mais altos com a compra das senhas no pé de porteira. Enquanto, na solta, o vaqueiro só precisa fazer uma inscrição, ter seu cavalo e couros e correr na caatinga; no pé de porteira, são compradas mais de uma senha, cujos valores variam, de um evento para o outro, entre 40 e 70 reais. Não houve ocorrência, durante a pesquisa, de uma dupla que tenha corrido uma única vez em um único pé de porteira. Por isso, os homens se organizam em equipes,<sup>137</sup> o que lhes permite dividirem os valores em espécie das senhas, fazendo pelo menos 20 inscrições, dividindo a premiação.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> As equipes podem ser compostas por homens e mulheres de uma mesma família, ou por vaqueiros amigos que não possuem nenhum parentesco. Cobra Coral, D10 sem Freio, Vaqueiros da Amizade são nomes de algumas delas, as duas primeiras de Salgueiro e a última de Serrita.

<sup>138</sup> Cabe o registro de que no Piauí há uma pega de boi chamada pega de boi na moita, que se assemelha ao pé de porteira, nela os vaqueiros também fazem mais de uma inscrição. Por isso, fui surpreendida, na primeira visita que fiz a este evento, em 2017, com um vaqueiro dando uma demonstração de sua masculinidade, respondendo às perguntas que eu fazia, sem olhar em meus olhos, mas nos do meu cunhado, Caio, que me acompanhava, mostrando cicatrizes espalhadas por todo o seu corpo, pedindo que meu cunhado as tocasse, e contando histórias de como as adquiriu, para ao fim dizer: “eu respondi a moça ali com todo respeito”, apontando para mim e dirigindo-se ao Caio, “agora se o patrão quiser me patrocinar, eu agradeço”. Em José de Freitas (PI), na ficha de inscrição, há um espaço para o vaqueiro colocar quem ele está representando. Caso esteja sendo patrocinado por

Damo (2001; 2007) observa, sobre o futebol, que o princípio da coletividade e do conflito são estruturados por duas equipes, as quais perseguem o mesmo objetivo durante um jogo. No pé de porteira, há a ocorrência de rivalidade entre uma equipe e outra, mas, curiosamente, ela é mais visível para além do momento da competição em si, ou seja, a sua ocorrência movimenta uma rede de reciprocidade que alimenta a promoção da pega de boi todo fim de semana. Porém, não se observa o enfretamento no momento da competição entre um equipe e outra, nem mesmo por parte da torcida. As mulheres de uma equipe, por exemplo, assistem à competição do pé de porteira no intuito de acompanhar com cronômetros o tempo de prova dos vaqueiros de sua equipe. Se há alguma torcida, essa não é para subestimar outra equipe ou pra rivalizar com ela. Uma possível explicação para isso pode ser porque o outro da competição é o boi e não os demais competidores. Inclusive, há quem torça por ele.

Se houver, simultaneamente, três pegas de boi (solta ou pé de porteira), em Serrita ou nos municípios vizinhos, os vaqueiros da equipe se dividem para participar das três pegas realizadas num mesmo fim de semana. Por outro lado, se o vaqueiro não faz parte de uma equipe, mandará para as três pegas o valor de sua inscrição ou um patrocínio. Assim, gera uma dívida que obriga o promovente da vez a, futuramente, pagar inscrição em sua pega.

É, pois, para alimentar uma rede de reciprocidades que vaqueiros aliam-se uns aos outros formando equipes. Ao se juntarem em equipe, vaqueiros tornam agonística a relação para além da festividade, dando sequência ao ritual de prestação e contraprestação em que circulam homens, serviços, alguns tipos de bens, animais e dinheiro. Nisso, reside um dos aspectos do caráter ritualizado do modo de vida de vaqueiros que está para além da inscrição e da culminância da pega de boi, porque a tríade, dar, receber e retribuir, coexiste com alianças e inimizades, assim como com a fama, honra, generosidade e vergonha – relações, noções e valores que não são próprios apenas da competição.

Para a realização da pega de boi, empresta-se gado e, até mesmo, a manga para aqueles que não têm onde fazer o evento. Além da inscrição, do dinheiro e da pessoa, circulam ainda patrocínios de alimento para o almoço oferecido aos vaqueiros a cada evento, troféus, premiação em espécie, indumentárias de couro feitas por um artesão a fim de sortear na pega do vaqueiro amigo e transporte para os animais.

Aqueles considerados pouco dadivosos estão sob pena de exclusão social, não apenas no que diz respeito à pega, mas no que se refere a outros eventos, como reuniões feitas entre

---

um fazendeiro, de quem é o empregado, deve colocar o nome do patrão ou de sua fazenda. Essa lógica não é predominante nos pés de porteira de Serrita, como tenho demonstrado. Apesar de ser muito parecida com a de vaquejada, em que há um patrão.

esses homens com a finalidade de organizar *circuitos*<sup>139</sup> de pega de boi. Para exemplificar, um homem conhecido por ser *ganancioso*, ou seja, pouco dadivoso, foi excluído de um encontro anual em que participam apenas organizadores do pé de porteira. Cada vaqueiro com que conversei tinha uma reclamação sobre a masculinidade dele, porque um homem deve cumprir com a obrigação de retribuir. As acusações que pesavam sobre ele eram muitas. Apesar de ser o único homem em Serrita que tinha duas datas para a realização de eventos, pois num mesmo ano promovia uma solta e um pé de porteira, não abria mão de nenhuma dessas datas para que outros fizessem suas pegas. Acusavam-no também de querer desconto em toda inscrição que fazia nas pegas que frequentava, abusando da obrigação de retribuir de outros. Isso acontecia especialmente quando ele havia emprestado seu gado ao promovedor, pois exigia dádivas elevadas da parte do donatário, endividando-o. Estas e outras acusações acabaram determinando a sua exclusão, e também colocaram em jogo a sua honra e virilidade.

As lógicas, como a da masculinidade, da reciprocidade e a do jogo, operam em favor do conjunto, e configuram sentido à pega de boi. Aliás, há uma equivalência entre o dom agonístico, o jogo e a atividade simbólica, sendo que jogar e rivalizar implicam na mesma coisa e, nos dois casos, “joga-se para dar e manejar símbolos” (CAILLÉ, 2002, p. 248). Caillé afirma que os símbolos trocados “só valem em princípio graças ao valor das pessoas que os possuíam e doaram” (2002, p. 231), inspirado na lição deixada por Mauss, segundo a qual coisas e pessoas se misturam (2003b, p. 212). Com base nesse debate, surgem perguntas norteadoras: o que ocorre quando o símbolo e o dom, coextensão um do outro, não são mais as coisas, bens e serviços e os vínculos que geram, porém a própria pessoa? Para além do dom em inscrições, o que ocorre quando a pessoa – seu corpo, em especial sua integridade física – torna-se dádiva?

Para prosseguir com essa análise, vale considerar lição deixada por Mauss de que coisas e pessoas se misturam: “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas...” (2003b, p. 212), e eu acrescento, misturam-se coisas e corpos. Na pega de boi, esse movimento de ir e vir das coisas (em especial do dinheiro com que se faz a inscrição e dos descontos a ela relacionados) misturando-se com as pessoas é da mesma natureza da circulação do sistema de prestação total, em que “apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (2003b, p. 200). Nesse sentido, fazer uma inscrição ou várias, de maneira paradoxalmente gratuita e interessada, entrando na aposta de correr boi, é colocar-se a si mesmo em jogo, sendo dom e símbolo.

---

<sup>139</sup> Um circuito é um conjunto de pega de boi, geralmente de uma única modalidade. Em cada evento, além da premiação, os competidores acumulam pontos para, na última pega, disputarem uma premiação mais alta, como uma moto.

Para Geertz, os balineses colocam-se em público de maneira alusiva e metafórica apostando no galo de alguém. Nas suas palavras: “O que torna a briga de galos balinesa absorvente não é o dinheiro em si, mas o que o dinheiro faz acontecer, e quanto mais dinheiro mais acontece: a migração da hierarquia de *status* balinesa para o corpo da briga de galos” (2013, p. 201). Se, conforme o autor, a briga de galo “não modifica realmente o status de ninguém” (2013, p. 206), sendo real apenas para os galos, o contrário se dá entre vaqueiros, principalmente devido à lógica da reciprocidade em que dom e corpo jamais se apartam. Ao analisar as falas dos serritenses sobre as inscrições e a própria maneira como esses homens entram na competição, numa rede complexa em que circulam do dinheiro à pessoa, é possível perceber que a relação entre esses sujeitos e o desafio da pega de boi não está no plano da analogia e da metáfora apenas, pois os próprios vaqueiros (sua integridade física e moral) estão em jogo.

Perceber esse jogo de sentido, símbolo e dom, e sua coextensão, é estar atenta ao nexo das relações entre coisas e ação que elabora o humano. Dessa maneira, uma ideia de pessoa que se dá no nexo das relações dádivas, que incluem desafio, competição, riscos assumidos e valores, é, por sua vez, o símbolo que enseja um processo de significação para a pega de boi. O sentido que esse evento assume em sua coextensão com um sistema de prestação e contraprestação diz respeito a uma estética masculina particular, a qual tem relação estrita com uma noção de pessoa sacrificial, que se coloca à prova numa competição assumindo riscos num desafio agonístico, no qual estão em jogo a honra e a própria integridade física. Portanto, a morte do vaqueiro não condiz com a morte do nexo, do dom, do símbolo operador de sentido na pega de boi, ao contrário, quando um vaqueiro perde a vida na aposta com a morte, seu insucesso na competição é reparado no ritual de sensibilidade estética que permite o lamento e choro entre os homens por intermédio do aboio.

Assim, se nesse tópico abri o foco para olhar a pega de boi não apenas observando o que acontece na culminância do espetáculo, mas antes e depois dele, a partir da análise das dádivas e das relações tecidas numa rede de reciprocidade, agora é hora de ajustar mais uma vez a percepção sobre o assunto para compreender a unidade mínima do ritual: a vida e integridade física e moral do vaqueiro como dádivas quando se propõe, ao fazer sua inscrição, a correr boi num ritual viril, colocando-se em jogo.

Parte da apreciação estética da masculinidade desse homem e da pega de boi está nos riscos assumidos. Se não fosse assim, eles fariam suas inscrições alimentando a rede de reciprocidades, mas não entrariam na caatinga. A lógica de reciprocidade, no entanto, opera no

próprio sacrifício de estética masculina, que leva homens a ritualizarem a sua luta e a si mesmos, tornando o corpo uma dádiva na competição.

### 3.4 Premiação: quando o dom é a vida.

Neste tópico, continuaremos pensando sobre o valor polissêmico da pega de boi, a partir da análise da unidade mínima da festividade: o corpo do vaqueiro. Para tanto, apresentarei a cerimônia<sup>140</sup> da premiação e a apreciação estética do evento a partir do risco assumido na luta, que é ritualizado por vaqueiros, ao fazerem uma apresentação de si, e pelos aboiadores. Analisarei o limite do ritual, quando o aboio torna-se lugar de lamento e a festa transforma-se em pranto com a morte de um vaqueiro.

A cerimônia da premiação ocorre geralmente às 18 horas, quando os vaqueiros já saíram da caatinga. Nela, são ganhos troféus e quantias em espécie. O troféu é motivo para que o cavalo aumente seu valor, inclusive comercial. Durante o evento, é comum observar vaqueiros que ganham o primeiro ou o segundo lugar em um cavalo e, em razão disso, recebem propostas de compra acima do esperado, ainda durante a pega. Também é possível ver proprietários de cavalos que não competem levarem o animal para a pega de boi e pedirem a um competidor que monte sobre o equino para exibi-lo e, assim, conseguir algum *rolo*. O troféu também comunica sobre o vaqueiro, no âmbito de sua reputação, do reconhecimento que passa a ter. Como nos fala o vaqueiro e aboiador Mayslã de França:

O consolo do vaqueiro maior é quando ele pega um prêmio, não é o dinheiro, é o troféu. É o reconhecimento. Porque aquele troféu ali, ele levando pra casa, ficando numa estante ali, ele vai estar a todo momento recordando aquela carreira que ele deu naquele boi. Vai estar sempre dando o orgulho do cavalo dele que conseguiu pegar aquele boi, que foi o destaque da festa. O cabra chegar e pegar um boi de primeiro lugar, você foi o destaque da festa. Foi o melhor vaqueiro daquele momento de ter a sorte de ter tirado o primeiro lugar. Porque sempre conta também com a sorte. (...) É um trio. Tem que ser bom, tem que ter experiência e a sorte. (21 de junho de 2019, Salgueiro)

No momento da cerimônia de premiação, em especial quando os vaqueiros estão de frente para o público, com o rosto ainda marcado com sangue pelo impacto do seu corpo contra

---

<sup>140</sup> Considero a premiação um ritual cerimonial, à luz de Goffman (2011). Segundo esse autor, a atividade cerimonial é referente à conduta em que pessoas expressam a si e transmitem uma apreciação acerca dos outros. A premiação da pega de boi é um momento de ritual cerimonial, e quem nele se envolve segue a regra de se comprometer tanto com a sua autoimagem, quanto com a do outro, que pode não estar mais entre os vivos. Neste caso, quem nele se envolve (inclusive os poetas) compromete-se com a restauração da integridade moral de quem teve a integridade física afetada.

a vegetação (conforme fotografia 50), recebendo troféus, quantia em espécie e sendo aclamados em versos improvisados por aboiadores, é possível perceber que o valor do homem é o valor de sua luta, das técnicas desenvolvidas e dos efeitos dela sobre o seu corpo. Nisso reside parte da apreciação estética da pega de boi, bem como da reputação dos vaqueiros. Isso porque o corpo marcado pela caatinga com feridas e cicatrizes é exibido como um troféu, por ser a comprovação de que os limites do jogo foram testados com sua própria vida.

Fotografia 50 – Feridas e sangue como troféu.



Atente ao rosto do vaqueiro conhecido como Duda do Bezerro, que naquela ocasião recebia a premiação do 7º lugar. O locutor é Neném, apresentado no tópico anterior. Os versos feitos por Jair Aboiador em homenagem ao vaqueiro, naquela ocasião: Esse vaqueiro Duda/ Que bota em boi pra pegar/ É véi mas é caprichoso/ E daqui eu tenho que saudar/ Lá pra fazenda Bezerro/ Leva em sétimo lugar. Fotografia: Amalle Pereira; 7 de julho de 2019, fazenda Moreno, Serrita (PE).

Na pega, o objetivo de correr o boi, alcançá-lo, capturar a tabuleta presa ao seu pescoço e cumprir com dado manejo com a rês (por exemplo estrovar, no caso da solta) joga com o valor do homem, que é atribuído por colocar-se em jogo numa competição que não é estática, mas que também tem a sua mobilidade e, por isso, é geradora de fluxo. Portanto, ao tentar alcançar uma rês na competição, o vaqueiro é tentado pelo jogo, por suas regras e fluxos. E, ao assumir riscos enfrentando perigos, é jogado, pois ele mesmo, sua integridade e vida, está em jogo.

Como afirma Gadamer “entregar-se a tarefa do jogo é, na verdade, um colocar-se em jogo” (1999, p. 183).

Leiris, em um trabalho seminal publicado em 1938, ressalta a necessidade de “incorporar a morte à vida” (2001, p. 75), através de um estudo atento aos riscos assumidos numa atividade humana que, segundo ele, é mais do que esporte e que se compara a uma arte trágica (2001, p. 59): a tauromaquia. Segundo esse autor, tudo na tauromaquia envolve apreciação estética: o movimento ritmado do *torero* com sua técnica e a ameaça do touro contra o *torero*, “à revelia de todas as regras” (2001, p. 32), mas “o elemento capital – isto é, aquele que determina a *emocion* – é o grau de exposição do homem ao animal e o tempo dessa exposição” (2001, p. 32). Em diálogo com Baudelaire, Leiris considera que uma condição fundamental da beleza da relação entre o touro e o *torero* é o infortúnio, a tendência ao paroxismo: a morte (2001, p. 59-60).

A análise da premiação nos ensina sobre rituais que, como a tauromaquia, são apreciados a partir dos riscos, ou seja, dessa tendência à morte, à maneira de um sacrifício (LEIRIS, 2001, p. 60). No momento em que vaqueiros são recompensados e reconhecidos na pega de boi, exalta-se não apenas os competidores vitoriosos que alcançaram o gado e cumpriram a prova, mas os homens, de maneira mais ampla, que assumiram o risco de honra e de vida. Ou seja, o momento da premiação é parte de uma apreciação estética, num espetáculo que tenciona vários tipos de relações (humano-animal-ambiente é uma delas), e que, num circuito comunicativo, cinético e de sincronia com a rês, tem como condição o engajamento de cada vaqueiro que, ao passo em que exhibe práticas, técnicas e habilidades, também apresenta-se como homem colocando-se em risco.

Antes de pensarmos sobre o aboio como licença concedida para expressão do lamento de homens, comecemos refletindo sobre o jogo de palavras improvisadas por aboiadores quando intercalam a entrega da premiação feita aos vaqueiros que conseguiram cumprir a prova da competição. Para isso, cabe considerar a lição, segundo a qual, lidar com a incerteza da vida é a chance para mostrar habilidades de improvisação em várias esferas sociais (HERZFELD, 1988, p. 162). Os vaqueiros improvisam a vida, incerta e passageira. Na partida, sobre o seu cavalo, colocam o corpo em uma aposta durante a competição da pega de boi, considerando a morte o oponente digno. O poeta, por sua vez, com palavras, improvisa o improviso do vaqueiro. Portanto, o improviso desses homens, enquanto poética da masculinidade, atribui valor à aposta da competição, ao vaqueiro, e também ao poeta. Ele é a oportunidade do aboiador para entrar no desafio diante do novo, dessa vez não a caatinga, mas o jogo de improvisação com palavras.

No dia 16 de junho, na solta promovida por seu Nelson, no sítio Serrote dos Januários, na entrega da premiação do 5º lugar, Luciano Major, 71 anos, do sítio Serrote dos Teles, Serrita (PE), cantou:

Este pegou a novilha  
 É vaqueiro inteligente  
 Entra dentro da caatinga  
 Não respeita o mato quente  
 Corre o boi no matagal  
 Passa em aperto de pau  
 Leva pancada e não sente

Ao vaqueiro que ganhou o quinto lugar, naquela ocasião, foi prestada a deferência com a estrofe em sete linhas poéticas, chamada setilha, cujo esquema de rima é ABCBDDDB. Nesse caso, o repertório linguístico faz uso, no primeiro verso, do indicador da dêixis “este”, que organiza as relações em torno de quem se fala (BENVENISTE, 2005, p. 288). O aboiador refere-se, na estrofe, ao vaqueiro ganhador. Aliado ao discurso, estão os gestos, pois o poeta pode apontar ou colocar a mão no ombro do vaqueiro, atitude que indica, além de uma relação amistosa, uma honraria.

Esse jogo de honra implica tanto a preservação da sacralização do “eu” do vaqueiro competidor, que recebe a homenagem por ter se destacado dentre os demais em virtude de sua prática e habilidade na competição, como também implica, da parte do aboiador, promover uma imagem de si, fazendo uma apresentação pessoal por ser poeta e saber fazer versos improvisados. As duas coisas não se apartam uma da outra. O improviso opera na construção da relação entre vaqueiros e poetas como jogo com imagens e valores. Sobre essa relação, Mayslã Aboiador diz: “estou dando valor a ele e depois ele vai dizer o meu valor, vai me abraçar, me dizer que eu sou bom. Esse é o prazer do poeta”.

Assim, o aboiador, ao colocar-se no ritual, sabe as regras que deve seguir. A principal delas diz respeito à dinâmica social do aboio: cantar os feitos dos vaqueiros na caatinga, comprometendo-se com o homenageado. Isso aponta para a noção de fama, enquanto reputação, como algo relacional. O público tem parte nessa relação e valoriza a imagem pessoal de vaqueiros e poetas construída no ritual. Desse modo, o momento da premiação e, conseqüentemente, o aboio feito em louvor ao vaqueiro é uma extensão da reputação construída por esses homens e mantida pelo aboiador e pelo público.

O repertório linguístico refere-se ao vaqueiro e a toda a situação de disputa que este homem passou correndo em busca da novilha na caatinga. Além disso, produz uma estética acerca do risco assumido por cada homem, traduzido nos verbos assim conjugados: *entra*, *não*

*respeita, corre, passa e leva.* Cada um desses indicador de ação evoca a luta feita pelo homem homenageado, caso em que é possível fazer o caminho inverso ao da teoria dos atos de fala, de Austin: o feito tornou-se palavra. E isso não pode ser visto como um encarceramento da ação, ou seja, do feito, que é algo dinâmico, em algo de natureza menos fluida, o dito. Ao contrário, o dito, por ser ato, tem a propriedade de criação, ainda mais quando se trata da palavra improvisada. Ou seja, o aboio é a poetização dos feitos do vaqueiro na caatinga, mas isso não quer dizer que ele se caracterize por um aspecto de passividade, como se apenas refletisse uma prática, ao contrário, entendo que ele é uma prática concreta. Por isso, é possível afirmar que a cadeia da invenção não tem fim, pois, uma vez que os feitos do vaqueiro na caatinga foram improvisados em versos, os valores da masculinidade são acionados e ao vaqueiro, como também ao aboiador, atribui-se fama, presta-se deferência, mantém-se sacralizado o “eu”, a partir do compromisso com imagens pessoais construídas, cria-se e recria-se laços e alianças, ou seja, outras dinâmicas são inventadas.

Além de ser definido como poetização dos feitos do vaqueiro na caatinga a partir de sua concretude e capacidade de criar, o aboio pode ser entendido pela lógica da reciprocidade. Dessa maneira, o aboio é dádiva, pois o caráter agonístico do ritual cerimonial da premiação permanece, mesmo quando apenas um poeta aboia uma estrofe a cada colocação anunciada. Nesse caso, o poeta deve comprometer-se em ser generoso em palavras dadas, em especial no que se refere ao conteúdo do que diz e, como objeto da tensão, a contraprestação é o reconhecimento do aboiador, no âmbito da reputação, por parte dos vaqueiros e do público. Conforme fala de Mayslã, transcrita acima, o aboiador espera do vaqueiro homenageado o agradecimento e a amizade.

Houve uma única situação em que os feitos do vaqueiro na caatinga não foram cantados por outro aboiador, mas pelo vaqueiro que também é poeta:

**Mayslã Aboiador**

Êêêêi

Ô vaqueirama me escute  
Mostrando sou verdadeiro  
Meu repente aqui divulgo  
Pra todos os brasileiros  
Pra mim mesmo tiro o chapéu  
Levo dinheiro e troféu  
Lá pras terras de Salgueiro

Mayslã havia ganhado o 6º lugar na pega de boi, modalidade solta, realizada na fazenda Moreno, Serrita. Naquela ocasião, foi o próprio locutor que anunciou que, por ser o vaqueiro

também aboiador, esse faria os seus próprios versos. Tanto a fala sobre si, exaltando-se, quanto o ato de pegar no boné, simulando o que se diz sobre tirar o chapéu, prestando deferência de si para si, são permitidos no aboio, mas é importante a ressalva de que o ritual cerimonial exige um compromisso do poeta com outrem, mesmo porque palavras são dádivas dadas a outro aboiador ou ao vaqueiro encourado. Como Jair Araújo<sup>141</sup> havia feito, naquela ocasião, os versos para todos os demais vaqueiros vencedores da competição, ele mesmo teve a iniciativa de, após a estrofe de Mayslã, homenageá-lo:

**Jair Aboiador**

Êêê  
 Esse sim é verdadeiro  
 E mostra o seu valor  
 Montado em seu cavalo  
 Pra pegar boi corredor  
 Eu faço a rima completa  
 Que além de ser vaqueiro  
 Ele é um aboiador

Ao escolher aboiar, Jair Araújo está colocando-se frente a um receptor, que não é uma ilha isolada. A promessa de manter a imagem pessoal de homem, construída por Mayslã, que tanto está no desafio do verso improvisado como na luta do gado, é mantida durante a premiação por Jair Aboiador. Este sabe as regras do ritual de tratar o receptor com honra e o caráter de promessa que assume quem presta deferência (GOFFMAN, p. 63, 2011), por isso, mesmo sem ter sido concedida a palavra a ele pelo locutor, como das outras vezes, ao microfone cantou a estrofe acima. Desse modo, a intensão discursiva de Jair aponta para o fato do poeta querer estar no ritual, desejando permanecer envolvido com o outro, mantendo o projeto pessoal de Mayslã acerca da construção de sua imagem de homem ao fazer uma apresentação dupla de si: vaqueiro e poeta.

Analisemos agora o aboio como expressão poética do luto. Nos troféus que vaqueiros recebem como reconhecimento de sua vitória na competição, são estampados, além do número ordinal da premiação, o nome do evento, com indicações de quem realizou, o sítio onde aconteceu a pega e a fotografia de um vaqueiro homenageado. No pé de porteira realizado em homenagem a Daniel Lopes, vaqueiro que morreu afogado correndo boi na caatinga, além de

---

<sup>141</sup> Jair Araújo ou Jair Aboiador, como é conhecido, mora em Jardim (CE), mas é natural de Serrita (PE). É conhecido pelos demais poetas porque se diverte em provocar os outros com versos improvisados. Corre pega de boi e vaquejada. É produtor musical da banda de forró Fábio Solon, que anima as pegas de boi. Em 2019, tinha 20 anos.

ter seu rosto estampado no troféu e sua família ter sido convidada para receber a homenagem durante a premiação, Mayslã, em versos improvisados, prestou honra ao vaqueiro:

### **Mayslã Aboiador**

Êêêi  
 Para o vaqueiro Daniel  
 Meu abraço eu vou mandar  
 Está com Deus de Abrãao  
 Está no melhor lugar  
 Partiu pra eternidade  
 Quem parte deixa saudade  
 Quem fica tem que lutar

Ôôï  
 Meu abraço vou mandar  
 No momento verdadeiro  
 Que Daniel, ele partiu  
 Deixou o povo de Salgueiro  
 Eu sei que chorar não é feio  
 Mas hoje a D10 sem freio<sup>142</sup>  
 Perdeu um grande vaqueiro

Êêi  
 Mas ele está com o Senhor  
 E pra ele eu tiro o chapéu  
 Foi um vaqueiro na terra  
 Ganhou dinheiro e troféu  
 Mas hoje ele é pastor  
 Nas vaquejadas do céu

Os dois primeiros versos das duas primeiras estrofes transcritas referenciam o eu lírico em relação ao homenageado. Diferente das outras situações, Daniel, para quem se canta, não está presente. Manda-se um abraço porque há distância. Essa distância, ou seja, a ausência do vaqueiro, devido à sua morte, desperta, em quem fica, os sentimentos de choro, perda e saudade, caros à apresentação que um homem pode fazer de si, porém, necessários, pois as atividades mortuárias e suas expressões, como o choro, se opõem ao horror do esquecimento (Feld & Fox, p. 40, 1994)<sup>143</sup>. Por isso, cria-se o ritual para a atividade mortuária e atribui-se ao poeta licença para o lamento. O aboiador tem o atributo de homem em seu aspecto moral, pois a expressão da saudade e da perda, por meio do dom da palavra, paradoxalmente, o enobrece como homem.

<sup>142</sup> Equipe salgueirense da qual o vaqueiro fazia parte.

<sup>143</sup> Os autores fazem uma síntese do pensamento de Hertz, para quem as atividades mortuárias honram a natureza social da morte. Baseados nisso, observam que esses rituais envolvem ações expressivas e físicas, as quais se opõem ao horror do esquecimento daquele que morreu. Porém, em seguida ressaltam que a literatura ritual mortuária não descreveu nem analisou completamente o gênero lamento.

Dent (2009, p. 73) observa como a música rural (sertaneja e caipira) do sudeste e centro-sul brasileiro, ao revelar a vulnerabilidade da masculinidade, no lamento pela mulher que foi embora ou pela terra de onde se partiu, realiza inversões históricas. Segundo o autor, a textualidade musical, a recepção e produção dessa música rural combinam características indexadamente ligadas a aspectos da vida cotidiana. Tais combinações poéticas constituem e comentam sobre o mundo social, pois apontam para tudo que é inerente ao comportamento humano (lugar, tempo, história, gênero, classe social), em virtude da sua natureza indexical (2009, p. 45-46). De maneira semelhante, o aboio aponta para um jogo estético de intensões masculinas onde se permite o lamento e, conseqüentemente, os valores da masculinidade são invertidos, pois cada homem não se pretende mostrar forte ou disposto, porém se concede licença para o pranto. Diante da vulnerabilidade da masculinidade, ritualiza-se o respeito, a deferência por quem foi vencido, mas morreu como homem, não apenas porque homens choram, mas porque no contexto da competição, lugar onde é possível fazer uma apresentação de si, se morre.

Nesse caso, a poesia, mais do que expressão do sentimento, é o lugar do lamento de homens que não se expressam cotidianamente (VALE DE ALMEIDA, 1995, p. 142). O choro e o sofrer são constantemente ritualizados em lugares cerimoniais, como a pega de boi,<sup>144</sup> por meio da poesia que, quando improvisada, cria relações, atribui honra, ameniza inimizades, amplia a solidariedade e generosidade e abranda a tensão do sistema de valores da masculinidade, que outrora acusou o vaqueiro morto de ganancioso.<sup>145</sup> Portanto, o aboio produz uma sensibilidade estética masculina que não diz respeito apenas ao desafio, mas que atenua disputas inerentes às lógicas da masculinidade, de dádivas e de práticas, as quais se interseccionam a partir das relações entre vaqueiros e suas ações, na elaboração do evento plurissignificativo que é a pega de boi.

Além de tudo isso, a consumação da morte simboliza o heroísmo do vaqueiro que morreu como homem, lutando. Nesse caso, o “eu” merece homenagem em razão da sua sacralidade pelos feitos na caatinga, ou seja, pela imagem construída acerca de si e também por

---

<sup>144</sup> O ritual acerca da memória de vaqueiros ocorre em várias ocasiões, não apenas em premiações como essas. Cavalgadas e missas são feitas e as homenagens, em especial, em versos improvisados viram status de whats app e se fazem presentes também nos sites de relacionamentos. Como exemplo dessas homenagens virtuais, imagens do enterro do vaqueiro Daniel Lopes podem ser vistas em <https://www.facebook.com/watch/?v=395290484471717>

<sup>145</sup> Conforme conto no primeiro capítulo, o referido vaqueiro morreu correndo o gado numa pega de boi. Naquela ocasião houve comoção por parte de alguns, em especial o promovente que discursou lamentando o ocorrido. Porém, em uma roda de conversa alguns interlocutores comentavam que o vaqueiro morreu por *ganância*. No outro dia, na feira, os comentários ainda evocavam essa categoria. No entanto, por hora, pensemos mesmo na poesia.

ter sido sacrificialmente entregue à morte no culto à masculinidade. O sacrifício “é uma amplificação do dom em todas as suas dimensões” (CAILLÉ, 2002, p. 208). Todos os paradoxos estão contidos nele: vida e morte, presente e veneno, liberdade e obrigatoriedade, interesse e desinteresse. O aboio, como lugar da sensibilidade masculina, opera eufemizando essas relações paradoxais, reparando as tensões e restituindo uma integridade moral em troca do dom/sacrifício: a integridade física.<sup>146</sup>

Ondina Fachel Leal (1989), ao analisar a construção da masculinidade entre os trabalhadores de uma estância em Alegrete (RS), observa que, para aqueles homens, jogar era mais importante que comprar e adquirir, pois, no jogo, há o desafio e, por causa dele, a possibilidade de perder tudo. Desafio poético-musical masculino (trova), duelo de dança masculina (chula), briga de galo, baralho (truco), corrida de cavalo e o próprio suicídio são práticas constitutivas da masculinidade desses gaúchos em virtude de sua natureza competitiva. Segundo a autora, apostar é uma das características dessa masculinidade. Acrescento à análise de Ondina Leal o caráter agonístico da troca, que é também um tipo de aposta. Apostar, trocar, competir e desafiar, em contextos em que tais valores da virilidade operam, são relações agonísticas nas quais um outro tem obrigação moral de retribuir, e não fazê-lo, lhe custará a honra. Semelhante ao contexto da presente pesquisa, Leal afirma, ao analisar o suicídio, que doar é uma atitude honrosa, e doar a vida é ainda mais honroso (1989, p. 310).

Com base em todo esse debate, é possível afirmar que a pega de boi é um jogo que joga com lógicas (da masculinidade e da reciprocidade, por exemplo), com pessoas (integridade física e moral) e com relações. E, embora tenha uma certa natureza arrebatadora, nela o vaqueiro desafia e é desafiado, ou seja, não é apenas jogado, como também voluntariamente escolhe jogar. Sua masculinidade é provada quando assume riscos de vida e corajosamente enfrenta o desafiante, colocando-se em jogo como dom e sacrifício. Além da rês e da tabuleta, que deve ser tirada do pescoço do animal nas modalidades de pega de boi, do tempo e espaço, que devem ser cortados resultando em velocidade ritualística, o vaqueiro é desafiado pela caatinga, por cada ponta de pau, por espinhos e pedras. Desse modo, os desafios são muitos, mas o maior deles é a aposta da vida com a morte. Em todos esses casos, o vaqueiro está sempre num nexo de relações ritualizadas que o configuram e o elaboram. Ademais, em tudo isso, inclusive nesse processo de elaboração do humano, a pega de boi recebe uma apreciação estética que é polifônica, que vai do aboio, que valora riscos assumidos e joga com o valor de aboiadores, da

---

<sup>146</sup> Na leitura que Caillé faz do sacrifício à luz do dom, considera que o sacrifício é o dom do dom (2002, p. 208).

luta e dos vaqueiros, passando pelas vozes do público, até a sua negação, havendo quem dela não goste.<sup>147</sup>

Enfim, mesmo quando não se consubstancia, a morte deixa seus sinais em quem heroicamente sai vivo da caatinga. Esses sinais, evidenciados pelas feridas na pele, braços quebrados, olhos cegos etc., são evocados a favor do vaqueiro para narrar sua saga e mostrar a sua valentia, destreza, força e coragem. São honrosas garantias de masculinidade. Por outro lado, há necessidade de um ritual reparador para restituir integridade moral a quem perdeu sua integridade física, como última consequência morrendo ou sendo morto. Este último caso é o tema do próximo capítulo, no qual analiso a Missa do Vaqueiro, a partir das manifestações poético-musicais, apresentando a história de Raimundo Jacó, morto covardemente por inveja. A sensibilidade estética do ritual masculino, que configura os sentidos assumidos pela pega de boi e pela noção de pessoa, enseja significação, também, à Missa do Vaqueiro, a partir da experiência de injustiça e inveja.

Antes, cabe compreender o sistema de valores da masculinidade a partir da prestação e contraprestação de palavras improvisadas, quando dois aboiadores se desafiam num jogo de honra, frente aos vaqueiros, algumas horas antes destes entrarem na caatinga, durante o almoço oferecido na solta. O improviso é a arma de um homem contra o outro, e, em palavras improvisadas, um poeta põe em dúvida o que o outro é capaz de fazer como improvisador. As habilidades e técnicas são de outra ordem, mas, assim como o vaqueiro está frente ao novo na caatinga, desafiando-se em uma aposta contra a morte, o aboiador está frente ao outro, jogando com palavras improvisadas e com os sistemas de valores da masculinidade, ambos vivem a poética de uma imagem construída sobre si como homem.

Portanto, continuaremos investigando como a sensibilidade de estética viril, em que homens se desafiam no improviso, atribui sentido à pega de boi, ao poeta e ao vaqueiro.

### 3.5 O jogo do improviso: palavras, imagens e valores.

Caton (1990), ao explicar o conjunto complexo de valores e a sua relação com a identidade de uma pessoa numa localidade iemenita, compreende como as virtudes de autodomínio, coragem, honra e outras participam da definição tribal da personalidade. Ali, ao

---

<sup>147</sup> Conheci apenas uma mulher que não gosta de pega de boi, mas que nela trabalha fazendo o almoço dos vaqueiros, e um homem que não aprecia a competição, inclusive por uma lógica utilitária faz críticas ao evento, considerando que o gado *fica judiado*. Esse mesmo homem, porém, é assíduo nos espaços dançantes das festas de pega de boi.

compor um verso, um homem demonstra todos esses valores. Por isso, Caton, ao entender um sistema de valores, relaciona a poesia e os poetas a outras esferas culturais. Segundo ele, “to be a tribesman is to be a poet, and to be a poet is to be a tribesman” (1990, p. 26)<sup>148</sup>. A poesia iemenita é um ato político, e não apenas é moldada pela ideologia local, mas concretamente a constitui (1990, p. 49). Caton confessa a dificuldade de falar sobre a categoria honra, mesmo que esta expressão esteja presente no discurso dos seus interlocutores, então evoca autores como Bourdieu a fim de explicar que se alcança honra quando se desafia com sucesso outra pessoa.<sup>149</sup>

Entre os poetas, na pega de boi, o desafio é de prestação e contraprestação de palavras. O idioma masculino da honra e da coragem é o escolhido por eles quando pretendem jogar com a face um do outro. Este tópico dedica-se a entender qual o valor dos homens, como esse valor opera sobre a noção de pessoa do vaqueiro e qual o significado atribuído à pega de boi quando o foco da investigação é o sentido da poesia improvisada, em especial, quando as palavras dadas, recebidas e retribuídas conotam um jogo com os valores da masculinidade.

O aboio, lugar privilegiado para a compreensão dos sentidos assumidos pela pega de boi e para o entendimento da construção da pessoa no ritual, é uma manifestação poética improvisada, cuja estética é modelada: pelo valor das palavras, as quais jogam no seu aspecto semântico com um conjunto de preceitos da masculinidade compartilhado por poetas e vaqueiros; pelo improviso e as habilidades de um homem ao fazer versos improvisados; bem como pelos homens em interação, os quais colocam-se no desafio, afirmando o seu caráter lúdico, porém jogando no limite entre a brincadeira e a realidade com o “eu” masculino dos dois poetas que estão na disputa.

Essa manifestação poética, além de ser louvor ao vaqueiro e à sua luta, consagrando seus feitos na caatinga, como abordado no tópico anterior, também é o desafio entre dois poetas numa interação face a face de afronta ritual, em que conserva seu “eu” aquele que, na cerimônia, profana o outro. No aboio que analisaremos, os poetas têm duas identidades: vaqueiro e aboiador. Em razão disso, a masculinidade deve ser duplamente preservada. Os aboiadores Mayslã e Jair Aboiador (vide fotografia 51) são conhecidos em virtude dos desafios que cantam nas pegas de boi dessacralizando a face um do outro.

---

<sup>148</sup> “Ser um homem da tribo é ser um poeta e ser um poeta é ser um homem da tribo” (tradução livre)

<sup>149</sup> Contudo, o autor observa que há mais na poesia iemenita do que apenas honra. Ao analisar o balah, por exemplo, cantado em cerimônias masculinas de casamento, considera que a noção de honra nessa poesia oferece ao destinatário uma imagem ideal de si, em especial ao noivo, que passa de menino a homem e deverá cumprir com as obrigações sociais de um adulto. Para o autor, a produção poética cria atos sociais.

## Fotografia 51 – Aboiadores.



De chapéu de couro, Mayslã, e de boné, Jair aboiador. Fotografia: Amalle Pereira; 2 de junho de 2019, Verdejante (PE).

A seguir, algumas estrofes cantadas por Jair e Mayslã, no dia 2 de junho de 2019, na fazenda Pai e Filhos, em Verdejante (PE), no horário do almoço dos vaqueiros, que antecede a solta das novilhas. Essas estrofes foram uma revanche à apresentação do ano de 2018.

**Mayslã Aboiador**

Tua rima tá meio fraca  
 E eu digo que tá sem sorte  
 Faça uma rima planejada  
 Seja no sul ou no norte  
 Que na frente da plateia  
 Vai apanhar de chicote.

Logo nas primeiras estrofes, os poetas tentam humilhar um ao outro usando as imagens poéticas da vida no campo, por exemplo, dizendo que o outro ainda lhe serve de jegue, ou que vai bater de chicote – acessório usado por alguns vaqueiros para impor velocidade ao cavalo – no poeta com quem duela. Assim, durante a apresentação, jogam com os valores dos instrumentos e animais da luta, brincando com os seus significados, criando imagens poéticas que traduzem uma ideia de luta corporal na poesia, pondo à prova a masculinidade de cada um deles, ainda que sem o uso da força física, mas apresentando habilidades com o jogo de palavras

improvisadas, duelam um com o outro.<sup>150</sup> Portanto, a tensão própria do desafio entre homens define a pega de boi, até mesmo quando a observamos pela óptica do duelo improvisado entre poetas. E a característica que a tensão opera ao colocar sempre um em relação ao outro, também no aboio, é gerativa de um nexos que define a própria noção de pessoa, seja a do aboiador, seja a do vaqueiro.

Dessa maneira, ao passo em que jogam com as imagens poéticas, colocam em jogo a si mesmos, suas honras e masculinidades, ou seja, os seus valores, o que gera uma tensão que situa um em relação ao outro e os dois, ou mais aboiadores, em relação a um público que não é passivo, mas de responsividade ativa, pois aprecia a estética da poesia, reconhecendo e atribuindo fama aos poetas, e com expectativas acerca do que será cantado. Logo, os valores internalizados pelos poetas sobre a luta do vaqueiro e as imagens criadas a partir deste contexto e sobre o improviso, e mesmo os modelos estéticos da poesia, como melodia, ritmo e outros, são também compartilhados pelo público. Por isso, os poetas cumprem expectativas no nexos da interação do desafio jogando com a honra um do outro, sendo o que dizem e a prática do improviso coordenados por essa interação.<sup>151</sup>

**Mayslã Aboiador**

Tu não bate meu motor  
 E eu digo que não me engano  
 No verso sou positivo  
 No verso sou veterano  
 Assim alavanco o sucesso  
 E esse pequeno verso  
 Pena que está gaguejando.

Na primeira estrofe, Mayslã evoca a ideia de que a rima do aboiador que com ele duela está fraca. Se colocarmos em contraste as palavras, é possível compreender como o jogo com o sistema de valores da masculinidade produz uma estética da prática poética. Rima fraca, por exemplo, é o contraste de rima forte, assim como poeta pequeno é o oposto de poeta grande. Forte e grande remetem às categorias de valores apreciados por homens. O improviso faz um homem ser capaz de jogar com essas categorias e mostrar suas virtudes masculinas. Portanto, a

<sup>150</sup> Há, nas estrofes, irregularidades de métrica poética. Não pude averiguar se isso é considerado erro, pois aboiadores não são tão ciosos dos padrões métricos e não conversam tanto a respeito, se os compararmos aos repentistas violeiros.

<sup>151</sup> Para entender a habilidade de improvisar, de maneira relacional, vale conferir a análise feita por Sautchuk sobre o improviso de violeiros. Segundo o autor: “Portanto, mais que uma relação com modelos estéticos e padrões de execução, a improvisação coloca o sujeito em interação com o tempo, com as ações de outros sujeitos e com outros fatores da situação. Assim, as habilidades do improviso não são previamente contidas na pessoa: são sempre relativas às interações nas quais o agente toma parte.” (2012, p. 119)

capacidade de improvisar respondendo aos versos é um atributo da masculinidade, e mostra que o poeta é forte e tem a rima grande.

Já na segunda estrofe transcrita, Mayslã diz ainda que o verso do outro poeta é pequeno e duvida da sua capacidade de fazer o improviso, afirmando que ele está gaguejando. A gagueira é uma acusação de que o outro está nervoso ou sente medo. Essa acusação é uma maneira de aboiadores profanarem a imagem pessoal masculina um do outro, jogando com o sistema de valores da masculinidade, pois quem se coloca num duelo expressando nervosismo é porque lhe falta o contrário, a coragem. Se esta é um atributo da masculinidade, a sua ausência tira do outro aboiador a condição de homem. O jogo de dessacralização da face nas estrofes transcritas tem um valor semântico que coloca em questão o que um homem é capaz de fazer como improvisador.<sup>152</sup>

Não só o jogo com o sistema de valores da masculinidade é parte de uma apreciação estética do aboio, mas o “como” se joga, ou seja, através do improviso, atribui um certo sentido de desafio ao aboio, isto é, um valor estético. Destarte, a reflexão sobre essa manifestação e sobre o seu valor tem relação com a habilidade do poeta em responder aos versos do outro, salvando a sua face e sabendo fazer uso de um conjunto de palavras improvisadas que conota um desafio concreto, com padrões e ritmo melódico.

**Jair Aboiador**

Não preciso gaguejar  
Canto de noite e de dia  
Gosto de improvisar  
Dou valor a putaria  
Teu canto não tem progresso  
Minha máquina de fazer verso  
Nunca arreja a bateria.

**Mayslã Aboiador**

Finda noite ou finda dia  
Por isso vou lhe falar  
Se você é bom poeta  
Quero ver hoje aguentar  
Vou dá-lhe um murro em sua venta  
Que eu só sei se você aguenta  
Dos dez minutos pra lá.

**Jair Aboiador**

Bote toada pra cá  
Que eu digo sem ter demora  
Tua garganta é fraquinha

---

<sup>152</sup> Sautchuk (2012) observa na cantoria nordestina o habitus que relaciona masculinidade e enfrentamento levando os participantes, inclusive o público, a compreender e viver a cantoria como disputa. Assim o repentista constrói uma imagem pessoal a partir do desafio, tanto como a partir da criatividade.

Não aguenta duas hora(s)  
 Eu canto dois mil toadas  
 E tu não aguenta uma hora.

**Mayslã Aboiador**

Meu amigo, companheiro  
 Eu digo que não se entrosa  
 Fazendo verso bonito  
 Que hoje tu veio da roça  
 Pra faltar um verso seguro  
 Pra fazer a cara dum burro  
 Só tá faltando a carroça.

**Jair Aboiador**

Eu digo em cima da hora  
 Digo aqui que findou  
 Fazendo improvisado  
 Tô mostrando o meu valor  
 Que eu canto e não mudo os prumos  
 Hoje tu é o meu aluno  
 E eu vou ser teu professor.

A lógica discursiva da desonra fictícia se estende às imagens poéticas criadas. Jair, por exemplo, ao acionar uma orientação defensiva do “eu” de improvisador, explicando, na estrofe, que não gagueja e que gosta do improviso, recorre a estratégia de elaborar imagem poética de que, à semelhança de uma máquina sem falhas, faz os versos improvisados. O poeta diz ainda que o colega não aguenta muito tempo de improviso, e afirma que com o improviso mostra o seu valor, colocando-se na condição de professor do outro aboiador com quem duela. A plateia, além de atribuir fama aos poetas, reage a essa dramatização da luta, no instante mesmo em que os aboiadores respondem um ao outro em versos improvisados, regozijando-se com aplausos e risos. E, assim como entre os repentistas, “o riso [da audiência] é provocado por algo que não acontece: a violência sugerida pelo desafio” (SAUTCHUK, 2012, p. 294), entre aboiadores e o seu público, o fio discursivo que não tem fim, por ser polifônico e dialógico, é caracterizado por essa mesma maneira de responsividade. Ou seja, quanto mais se joga com o valor do outro poeta e com a sua hombridade no improviso, mais tenso o fio discursivo e mais lúdico, maior é o regozijo da plateia.

**Jair Aboiador**

Poeta, tu se prepara  
 Disse que pega boi na rama  
 Agora eu que sou testado  
 Carrego mulher pra cama  
 Eu digo e se completa  
 E hoje esse poeta  
 Se prepare e eu tiro a fama.

Essa estrofe é significativa para pensarmos, através do idioma do status, em homens, poetas e vaqueiros como condições que não se apartam. Nela, Jair ameaça Mayslã mandando que se prepare, pois o aboiador desafia o outro dizendo que vai tirar a sua fama. Assim, Jair aciona o idioma do status em três contextos, com base em três relações. O primeiro contexto é o da luta, que diz respeito à relação entre humano e animal; o segundo tipo de interação é entre homem e mulher; e o último contexto é o do duelo entre um poeta e outro. Jair joga com a imagem pessoal de Mayslã se propondo a tirar a fama dele como poeta, como homem e como vaqueiro.

**Mayslã Aboiador**

A vaqueirama pedindo  
 Eu assim mudo de proposta  
 Poeta foi um prazer  
 Cantar que tu não se entorta  
 É poeta e é testado  
 Mostrou que pega o gado  
 E já correu boi de aposta.  
 (...)

**Mayslã Aboiador**

Nem eu sou melhor que tu  
 Nem tu é melhor que mim  
 Que eu canto improvisado  
 Do começo até o fim  
 Porque se for pra cantar  
 Eu canto o dia todim  
 Fazendo verso ligeiro  
 O poeta do Sagueiro  
 E o outro é lá do Jardim.

Observe que, mesmo com a preferência dos poetas pela setilha, ou seja, estrofes compostas por sete versos, em redondilha maior, sendo o seu esquema de rima, ABCBDDDB, há estrofes com mais de sete linhas, como a última estrofe transcrita, composta de nove versos, que cumprem o seguinte esquema de rima: ABCBDBEEB, em que o segundo, quarto, sexto e nono versos rimam entre si, e a oitava linha rima com a sétima.

Há divergência de opinião entre os aboiadores sobre estrofes com mais de sete linhas. Em uma disputa, como a transcrita, o número de versos improvisados em uma única estrofe é uma estratégia do poeta para desestabilizar o outro com o aplauso da plateia, que reagirá considerando as estrofes de nove linhas de estética mais elevada do que a de sete linhas. Por outro lado, há quem discorde, considerando feios esses versos, em especial porque a tentativa de humilhar pode ser interpretada como falta de humildade.

Pedro Bandeira, sobre o assunto, disse:

Aquilo é uma euforia. É um desejo que a gente tem que o verso fique mais comprido, mais bonito. Que estrofe fique mais comprida pro povo entender mais. É sabedoria do cantador e do aboiador(...) A emenda do verso na antepenúltima linha pra dar mais força, pra os tímpanos, os ouvidos, ser mais apreciado, ser mais gostoso, pra quem tá ouvindo. É um aumento dos versos pra se aparecer mais. Se empolga porque sabe que é rico de rima, de métrica e de oração (25 de outubro de 2019, Juazeiro do Norte/CE).

Quando se refere à emenda do verso, o poeta está tratando sobre as rimas da quinta e da sexta, na setilha, e da sétima e oitava, na nona. Observe que ele valora as estrofes compridas como uma euforia, e explica que tal estratégia é uma sabedoria do poeta. Para Pedro Bandeira, o poeta se empolga por saber que é rico de rima, de métrica e de oração, ou seja, por saber que tem a habilidade e dom de improvisar.

Além do tamanho das estrofes ter certa apreciação estética no desafio, o jogo semântico das palavras – em especial, quando elas traduzem uma luta corporal, fazem mangaço ou revidam um desaforo – gera tensão apreciada pelo público. Assim, a ofensa entre os poetas, que dizem no ritual o que é indizível no plano real, é encarada de frente, mas não é levada a sério. E ao fim do desafio é permitido e desejável o uso de uma linguagem cerimonial de deferência, restituidora da honra e do respeito, como reforço da condição de que o que se disse foi de brincadeira e não é o que se pensa.

Um aboiador de fama do Nordeste, Severino Pereira da Silva, conhecido como Galego Aboiador, em 2019, com 72 anos, contou-me que, certa feita, nos anos 80, se desentendeu com outro poeta, numa vaquejada, em Limoeiro. Segundo ele, foi preciso colocar o revolver na boca do colega com quem cantava, porque em versos o poeta falou de sua família, disse que a mulher de Galego era dele e dos outros, chamando-o de corno. Entre os violeiros, Galego não tem ressalvas em relação ao duelo, mas entre os aboiadores, sim, e considera que é preciso manear na brincadeira. Essa sugestão de Galego se deve ao fato de que o jogo improvisado é um jogo de fronteira entre o que está no plano do real e da brincadeira, e por isso a ofensa pode ser concretizada, não havendo eficiência no repertório reparador da tensão, que é elaborado nos últimos versos, após a peleja. O “eu” pode sentir-se profanado, uma vez que as regras do sistema de valores da masculinidade são desrespeitadas além do que é permitido pelo jogo de palavras improvisadas, ou seja, há um limite explorado durante o duelo, amenizado nas últimas estrofes, que geralmente são compostas de elogios que se faz a respeito daquele com quem se duelou.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Sobre esse assunto, durante o meu trabalho de dissertação descrevo um episódio ocorrido entre violeiros, em que um poeta jogou com a masculinidade do outro cantador, que se encontrava debilitado em razão da velhice (PEREIRA, 2017).

Mayslã e Jair têm consciência dessa regra de conduta do aboio, é possível afirmar isso analisando as estrofes, elas ponderam o desafio. Mas, também, vale observarmos a fala de Mayslã quando questionado sobre o assunto:

Têm muitos poetas que quando se encontram [dizem] “vamos fazer uma brincadeira, uma disputa entre os dois”. Só brincando, sem botar palavrado, sem xingamento de família, só brincando, no jogo do repente. Tem vaqueiro que interage, entra em conflito, brinca, mas nada ali de ficar inimigo um do outro, não. Amigo do mesmo jeito. Foi só uma brincadeira. Só querem o reconhecimento do público para mostrar que os dois são bons. Esse é o prazer do poeta, cantar e satisfazer o público. (21 de junho de 2019, em Salgueiro/PE)

Não é porque o aboio tem o caráter lúdico, que não seja um desafio. O aboio é um desafio agonístico em que palavras são obrigatoriamente dadas, recebidas e retribuídas, respeitando regras próprias do improviso, sob pena de desonra e de quebra de relações. E uma vez que o duelo tem manobras defensivas para salvar o “eu” da profanação, tem uma orientação protetora para salvar a fachada do outro após um ritual rimado de dessacralização da face, que jogou com a imagem pessoal e com os valores da masculinidade.

As últimas estrofes restauram a ordem ritualística da interação entre dois homens, que são poetas e vaqueiros. Mayslã, ao dizer que o outro pega boi e corre gado de aposta, está afirmando ter cantado com um homem de honra e de coragem para a luta de vaqueiro, devolvendo ao “eu” masculino de Jair sua sacralidade. Assim, Mayslã joga com os valores do sistema, mas não com sua coerência, pois a brincadeira e o riso sugerem que o desafio e suas implicações – a briga e a profanação – não aconteceram de fato. Para finalizar, a aliança entre esses homens é reafirmada dentro do desafio nos dois últimos versos: O poeta do Sagueiro/ E o outro é lá do Jardim.

Em suma, o aboio é um ritual de interação, onde dois poetas desafiam-se em versos improvisados, colocando em jogo preceitos da masculinidade. Tem um caráter lúdico, porém está localizado na fronteira que divide a realidade da brincadeira. Nele, um aboiador profana a face do outro para, ao fim do jogo, colocar à disposição do público um repertório de versos restauradores e de salvamento da face dos dois poetas. A estética dessa manifestação poética improvisada não se limita ao preenchimento de versos com palavras para cumprir com regras do improviso, como se cada verso não fosse ato, ao contrário, é em virtude do valor semântico do que se diz de improviso, cumprindo regras, que a estética do aboio não se divorcia do seu caráter social de reproduzir um jogo de honra viril, e participa da criação de um complexo sistema de valores da masculinidade, bem como da construção de cada homem, sejam os que

duelam em versos, sejam os que assistem ao ritual, sendo, às vezes, de quem se fala e para quem se presta deferência.

O aboio, dessa maneira, mobiliza uma sensibilidade estética que vai do limite do jogo com valores da masculinidade, colocando a honra do outro poeta em questão, ao culto viril de deferência ao vaqueiro que tem sempre sua integridade física afetada, mas que se envaidece por cada marca que sua luta deixa em seu corpo. Essa sensibilidade estética atribui sentido ao processo de significação da pega de boi que, paradoxalmente, é o lugar do riso, da brincadeira, da festa, de corpos em movimento que competem e que se misturam na dança, de palavras rimadas que jogam com os valores da masculinidade, em especial com a honra, mas também é lugar de palavras que restituem a honra e integridade moral, lugar de licença para o pranto, espaço do lamento e do choro, “quando um vaqueiro falece em festa”, como diz a toada que abre esse capítulo.

A pega de boi é a ritualização de uma prática: a luta, abordada por uma estética masculina do espetáculo. Alguns vaqueiros competidores nem sempre lutam rotineiramente, mas têm na pega de boi ocasião propícia para construírem uma imagem de homem disposto e criarem relações ritualísticas inerentes às técnicas e habilidades desenvolvidas e aos valores atribuídos a estas, como os da masculinidade, com os quais os aboiadores jogam, que são participantes do processo de elaboração da pessoa do vaqueiro.

#### **4 Missa do vaqueiro: “onde o forte aboia a sorte, no seu canto de lutar”.**

A cruz ficou lá. Onde mataram Raimundo Jacó, botaram a cruz. Lá nunca celebraram uma missa, lá nunca lembraram de rezar um terço na cruz de Raimundo Jacó, não. Aí, isso aconteceu comigo. Eu vinha mais padre João Cância do Ouricuri, ele ia celebrar uma missa na casa de seu Joaquim Luís, lá perto do açude onde eles [Raimundo Jacó e o acusado de tê-lo matado] correram com a novilha (...). Tinham feito uma rodagem nova [estrada], passando no local da cruz. Nós vamos passando aqui. Padre João ia dirigindo um fusquinha que ele tinha verde. Chapéu botado assim, quando ele parou e disse: “Oxente! De quem é essa cruz?” Parou o carro. “Essa cruz foi dum vaqueiro, dizem que foi matado aqui, chamado Raimundo Jacó”. O homem se emocionou. Parou o carro. Tirou o chapéu. Eu fiquei dentro do carro. Esse homem foi lá nessa cruz. Reparava. Todo modelo aqui, reparava, espiava. “Mas homem como foi?”. “Raimundo Jacó”. “Foi matado”. “Diziam, eu não sei, porque eu não vi, mas a história é que mataram”. “Quem matou?”. “Dizem que foi Miguel Lopes, mas eu não estou dizendo por prova, porque eu não vi, mas a história”. “Tá bom”. Esse homem ficou emocionado, que eu conheci. (...) [Já na fazenda, após ter ouvido a mesma história contada por outros vaqueiros] “Óh Júlio, vamos celebrar uma Missa pra essa alma esquecida nesse centro de caatinga?” Ele disse mesmo assim. Aí eu disse: “ Oxente, padre João, o senhor é quem é o padre. Quem sou eu?”. Ele disse: “Não, não,

não, eu só quero que você dê o apoio. Eu só quero a sua ajuda de avisar os vaqueiros, que nós vamos criar o dia nacional do vaqueiro, no sítio Lajes, no segundo domingo de julho” (...) A primeira Missa do Vaqueiro, no sítio Lajes, dentro da caatinga, fogo aceso, não tinha energia não tinha nada. (Júlio Correia Saraiva, conhecido como Júlio Duqueira, aos 73 anos, 09 de julho de 2019, Sítio Uruguai, Serrita).

Atualmente, a Missa do Vaqueiro acontece no Parque Estadual João Cândio, localizado no sítio Lajes, Serrita (PE), a aproximadamente 35 quilômetros de distância da área urbana do município. No local, há um monumento em homenagem ao vaqueiro Raimundo Jacó, morto no dia 8 de julho de 1954 após sair para campear com outros vaqueiros em busca de uma novilha. A versão oficial, que funda a Missa, narra que Raimundo Jacó foi morto à traição, porque resolveu a luta de outros vaqueiros, pegando a novilha que esses haviam colocado no mato. Amarrada e estrovada a rês, o vaqueiro esperava o outro que com ele campeava. O companheiro de campo, motivado pela inveja, acertou uma pedra na cabeça de Raimundo Jacó, assassinando-o. O homem foi preso, mas sem provas que o condenassem, logo teve a liberdade restituída.

Durante a pesquisa, no ano de 2019, ocorreu a 49ª Missa do Vaqueiro, celebrada no dia 28 de julho (domingo), no parque. Às 8 horas, houve uma cavalgada que tinha por destino final o local da Missa. E às 9 horas, com a chegada dos vaqueiros a cavalo, iniciou-se a celebração. Um dia antes da Missa, na fazenda Favinha, vizinha ao parque João Cândio, aconteceu uma pega de boi, na modalidade pé de porteira. No parque, do dia 26 de julho (sexta-feira) até a madrugada do dia 28 de julho, houve uma vaquejada. Na sexta e no sábado, ao lado do altar onde se realiza a Missa, havia uma estrutura montada para receber bandas e o público (quem o compõe recebe a denominação de *jacozeiro*), que durante a noite se deslocava ao local para dançar forró. Depois do meio-dia do domingo, a festa continuou na área urbana de Serrita. Todo esse evento de sociabilidade tem por justificativa a memória de um homem: Raimundo Jacó, cuja história mobilizou outros três: Padre João Cândio, Luiz Gonzaga – primo do vaqueiro – e o repentista Pedro Bandeira. A tudo isso se dá o nome de *feira do Jacó*.

A primeira Missa do Vaqueiro foi realizada em 1970. Padre João Cândio, tendo sido informado que Raimundo Jacó era primo de Luiz Gonzaga, procurou o artista, que, por sua vez, recomendou ao clérigo que procurasse Pedro Bandeira, em virtude do programa que ele tinha – na Rádio Educadora do Cariri, no Crato (CE) – a fim de que a Missa fosse divulgada ganhando proporção nacional, conforme relatou o poeta em entrevista.

A figura de Pedro Bandeira – em virtude de seu trabalho na rádio – e a de Luiz Gonzaga – por ser considerado o rei do baião –, assim como a intenção do padre João Cândio de “criar o

dia nacional do vaqueiro no sítio Lajes, no segundo domingo de julho”<sup>154</sup> apontam um caminho para a presente análise: o de que a festa do Jacó deve ser pensada tanto como local (adiante, explico melhor as razões disso), quanto nacional. Pois, desde seu início, a imagem dos seus fundadores e suas intenções vinculavam a Missa do Vaqueiro a uma narrativa que se pretendia nacional. E isso será percebido aqui não apenas em razão da história que se conta sobre a origem, mas porque o jogo entre local e nacional – e entre outros paradoxos como festa e morte,<sup>155</sup> resgate e fim, sagrado e profano – está presente no ritual e é negociado por quem dele participa: os próprios vaqueiros, políticos, fotógrafos que registram a festa, religiosos e até mesmo por *turistas*. Portanto, faz-se necessário refletir sobre esses paradoxos e compreendê-los no fluxo das relações que envolve quem compõe o ritual.

João Cância era conhecido como o padre vaqueiro. Em Serrita, há várias histórias orais e escritas que apontam o interesse do clérigo pela *luta* do vaqueiro. Em *Verdades de um vaqueiro* (2019), Valírio Luciano dedica um capítulo para falar do sacerdote. Dentre suas narrativas, há uma em que João Cância, recém-ordenado, fazia sua primeira viagem pastoral, passando pelo Sítio Mameluco, em Serrita (PE), onde morava o vaqueiro que fazia uma brincadeira de derruba de gado na região, evento semelhante a uma vaquejada. Após o almoço, o clérigo via do alpendre da casa a brincadeira dos vaqueiros. Seguindo viagem para o Cedro, cidade vizinha a Serrita, o padre pediu permissão ao bispo para voltar ao sítio Mameluco. Lá chegando, solicitou a Valírio Luciano que explicasse a brincadeira e perguntou se podia montar em um dos cavalos. O padre disse que não tinha experiência com montaria, e o vaqueiro explicou que ele deveria se segurar para não cair, pois o resto do serviço o animal faria, que era treinado para *bater esteira*.<sup>156</sup> O sacerdote seguiu o conselho. O vaqueiro derrubou o boi na faixa e o cavalo que o padre montava bateu esteira. Lucena (2019) também narra lembranças de João Cância dentro da caatinga. Inclusive, com o rosto machucado porque o cavalo

---

<sup>154</sup> O dia nacional do vaqueiro, instituído pela Lei nº 11.797, de 29 de outubro de 2008, é 29 de agosto, o mesmo dia em que se realiza a missa do vaqueiro da cidade de União (PI). Esta missa completou, em 2019, 75 anos. Registro que este dado é importante porque há orgulho dos vaqueiros de União em terem conseguido aprovar o projeto de lei que pedia a instituição desta data. Ademais, registro também a existência do Coral de Vaqueiros na região e da Associação dos Vaqueiros do Brasil, também criada nesta cidade no ano de 1984 por Chico Teófilo, falecido no ano de 2019.

<sup>155</sup> Morte e fim do Coral Aboio, de Jacó, dos vaqueiros, dos sertanejos, da cultura, dos fundadores, conforme narrativa criada na Missa, como veremos.

<sup>156</sup> Na vaquejada, os dois vaqueiros que correm juntos na pista, visando derrubar a rês no limite entre duas faixas, chamam-se puxador e esteira. Bater esteira é uma atribuição dada ao cavalo e ao cavaleiro, auxiliando a atividade do puxador. O vaqueiro puxador é aquele que derruba o boi entre as duas faixas na pista de vaquejada e o esteira é o que auxilia o puxador na saída do boi na porteira, emparelhando seu cavalo com a rês, preparando a cauda, dando-a na mão do puxador e conferindo se o boi caiu na faixa, posicionando o cavalo para que não permita que as patas ou alguma parte do corpo da rês se projete para fora dos limites da faixa, fazendo valer o boi.

desembestou (disparou). Há, na fundação Padre João Cância, um acervo de fotografias que registra o padre celebrando a primeira Missa do Vaqueiro encourado.

Em complemento à narrativa histórica de que Pedro Bandeira, João Cância e Luiz Gonzaga fundaram a Missa, está uma noção de pertencimento que se pauta no parentesco com esses homens ou na história pessoal de alguns sujeitos que estiveram na primeira Missa testemunhando a sua origem. Inclusive, a organização do evento se apropria da narrativa sobre a origem para homenagear aqueles que se colocam como quem atesta a veracidade dos fatos. É o caso de seu Júlio Duqueira, anunciado como o homenageado da 50ª Missa, ainda que essa tenha sido sem público, em virtude da pandemia de Covid-19. Dos participantes da Missa e dos parentescos, ressalto a presença de Thiago Cância e Helena Cância. Ele, filho de João Cância, e ela, esposa do falecido. João Cância deixou a vida sacerdotal para compor família. Hoje, o filho e a viúva têm participação no momento do ritual e em toda a sua organização. Outra participação é a de Vicente Jacó, filho de Raimundo Jacó, no momento do ofertório. Ademais, Daniel Gonzaga, uma das vozes que cantou o repertório Rezas de Sol da Missa do Vaqueiro – como são chamadas as expressões poético-musicais – junto com Josildo Sá e Sarah Lopes, é neto de Luiz Gonzaga, sendo anunciado no Facebook da Missa do Vaqueiro como primo de Raimundo Jacó. A relação de parentesco não se limita apenas aos fundadores, mas diz respeito também a alguns artistas que vão dando cara, carne e sangue ao ritual. Em 2019, a filha do aboiador Chico Justino apresentou-se montada em seu cavalo, aboiando. E Sarah Lopes é filha de Flávio Leandro, cantor e compositor que também se apresenta na Missa e em uma das noites de show da festa do Jacó. Algumas dessas pessoas, como elas participam da Missa, suas performances e relações com as manifestações poético-musicais serão melhor explanadas ao longo do texto.

De já, cabe observar como a narrativa da Missa joga com valores de pertencimento e origem, assim como aciona uma sensibilidade de medo do fim e da morte. Negocia-se com essa narrativa, às vezes discordando dela, outras vezes dando-lhe pouca importância. Pois, analisando práticas e perspectivas dos vaqueiros que participam da festa do Jacó, é possível afirmar que esses homens não se envolvem na Missa motivados apenas pelo ato de fé, ou por comprometimento com um sentimento de pertença fundado por um discurso histórico de origem. Muitos vaqueiros usam as expressões “dizem” e “diziam” ao reproduzir a narrativa (tanto a da morte de Raimundo Jacó quanto a da primeira Missa), o que aponta talvez para o pouco comprometimento com a veracidade dos fatos.

A participação desses homens no ritual pode ser interpretada a partir da ideia de um jogo de imagens pessoais no qual eles estão envolvidos. A reflexão sobre como eles se relacionam

com o comércio e a competição, e sobre suas interações com turistas e fotógrafos é um viés para a compreensão de suas participações na Missa. Além disso, a análise de como vaqueiros se identificam com a alma de Jacó e com Jesus, o que redundava num relacionamento entre esses homens e divindades, nos ensina sobre o jogo de imagens e sentidos. Cada uma dessas motivações torna a festa do Jacó plurissignificativa, pois não se limita ao significado de uma única narrativa que funda o ritual.

Este capítulo é sobre a Missa do Vaqueiro. Mais precisamente, é sobre a expressão poético-musical dessa celebração, em que encontrei um lugar privilegiado para a compreensão de uma sensibilidade religiosa, que se dá na conjunção entre o universo simbólico do vaqueiro, com manifestações poéticas (o aboio improvisado e as toadas), e com cultura material própria (os couros e os instrumentos da luta, como sela, espora e chicote) e a simbólica do catolicismo. A expressão poético-musical da Missa do Vaqueiro permite acessar uma experiência religiosa católica não-oficial, manifestando em seus aspectos comunicativos e estéticos (por exemplo, a sonoridade) os valores do homem e da sua luta. Assim, este capítulo objetiva compreender como, estando no centro das relações entre o vaqueiro, seus animais, seus couros e outros humanos, a manifestação poético-musical da Missa do Vaqueiro se encontra num processo em que participa da própria construção desses homens, de sua luta e do sistema de valores da virilidade.

A sensibilidade religiosa não é moldada apenas pelos dogmas católicos. Como já dito, ela é proveniente do encontro de duas simbólicas que são negociadas a todo momento. Inclusive, algumas vezes, as expressões poético-musicais que propiciam tal sensibilidade se afastam da ideia católica de um Jesus universal, bem como de uma religião universal, conforme dogma da Igreja. Aproximam-se de um entendimento local associado a um sistema de valores da masculinidade, em especial no que se refere ao idioma polissêmico da justiça presente na Missa. Portanto, ao refletir sobre as manifestações poético-musicais, apresento as sutis diferenças e paradoxos que envolvem as duas simbólicas. Considerando como a perspectiva dos líderes religiosos, a prática dos vaqueiros na realização da festa do Jacó, o todo estético das músicas e poesias (como ritmo, melodia, sonoridade, performance, onomatopeias) e o fluxo dos jacozeiros participam da elaboração de contradições.

A Missa constitui um campo de interseção entre universos semânticos distintos. Por um lado, apropria-se de aspectos da luta do vaqueiro e suas formas de espetacularização (como a vaquejada e a pega de boi). Por outro, recorre a um conjunto de dispositivos estéticos (como seu repertório musical) que traz a vaqueriama a uma experiência com o sagrado e o profano, num ritual de reparação que visa equilibrar e apaziguar um conflito interno ao sistema de

valores da masculinidade, da luta e do idioma da inveja e das injustiças sofridas. E, por fim, a Missa atribui um significado penitente à luta do vaqueiro, que não se aparta de uma narrativa nacional – a da imagem do vaqueiro construída pela literatura, música, teledramaturgia, cinema e historiografia. Em virtude disso, ressalto a importância de entender como a Missa, por ser um jogo de sentidos e de imagens, se fundamenta no discurso nacional sobre o vaqueiro (como também sobre o sertanejo), inventando-o. Por essa razão, a presente análise contempla outras formas de narrativas e de produção de conhecimento, como a artística, política, histórica e literária.

A Missa tem origem no discurso de reparação pelo martírio do vaqueiro assassinado – o que perdura até hoje. Por esse mesmo viés, a cerimônia cria uma aproximação entre a luta e a sacralidade, ofertando aos vaqueiros uma experiência próxima de martírio, por serem esses homens injustiçados e traídos, como Jesus foi ao ser crucificado, por padecerem como Jesus no calvário em terra seca, com a falta de água. Ou seja, a Missa apresenta os vaqueiros como mártires ao lado do Filho de Deus. Ela realiza uma identificação cantada, corporificada e materializada do vaqueiro em Cristo. Esse movimento polissêmico aciona duas simbólicas diferentes (a luta e a religiosidade) e dá sentido aos seus sujeitos (o vaqueiro e Jesus). Desse modo, a identificação de um com o outro, somada a essa maneira de vivenciar o sagrado, sem descartar o profano (o homem, a festa, seus instrumentos da luta, o aboio) ilumina o entendimento sobre o vaqueiro e os seus valores.

Vejo aí uma afinidade com a experiência penitencial nas romarias de Juazeiro do Norte (CE). Rocha (2012) analisa a perspectiva e a prática de pessoas mais velhas, que enfatizam a penitência, e sua recusa pela tendência do mais novo catolicismo, que preconiza regozijo frente ao sagrado. Diante da recusa de entoar os cânticos de penitência, Rocha percebe, nos benditos (cantados aos poucos, nos altares domésticos da Ladeira do Horto, local de peregrinações) e nas imagens das beatas esculpidas em imburana por artistas locais, uma relação sutil com a experiência penitente. Assim, ao observar a forma das beatas esculpidas – expressão facial, a presença de um cajado ou de uma corcunda –, ao conversar com os artesãos, frequentar missas e a Ladeira do Horto, em especial os altares domésticos, percebe que algumas mulheres tinham uma forma particular impressa em seus corpos – o que ele chama de uma elaboração visual penitente (2012, p. 154), em especial quando os benditos eram cantados. Então, compreende que a corporeidade penitente elabora semelhanças visuais com algum santo do altar doméstico e logra compartilhar com a corte celeste e com o Sagrado Coração de Jesus o seu martírio (2012, p. 109).

Portanto, semelhantemente, trato aqui das experiências religiosas de compartilhamento de martírio e injustiça, por parte de vaqueiros, Raimundo Jacó e Jesus Cristo, mobilizadas pelas expressões poético-musicais cantadas durante a Missa. Nesse aspecto, priorizo na análise o sentido da narrativa textual de músicas, aboios improvisados e toada.

Em contraste com missas em geral, a maioria das expressões da Missa do Vaqueiro não é considerada cântico litúrgico. Mesmo assim, essas manifestações poético-musicais possibilitam uma vivência do sagrado, assim como colocam o vaqueiro em relação a Deus, a políticos e outras autoridades, como as eclesiásticas (bispo e padre, por exemplo), bem como em relação aos animais e a alguns símbolos, ritualizando tais interações.

Dessa maneira, a análise dos textos e do contexto (espacial, considerando o fluxo de pessoas no momento em que cada música é cantada no ritual, e o contexto local e nacional, com a produção literária, novelística, histórica e filmica) contribui para a compreensão das relações tecidas por esses homens, mas também de como vaqueiros e os valores da masculinidade sobre a sua luta são construídos (inclusive enquanto narrativa) nesse processo. Ademais, assim como as expressões poético-musicais, o discurso do bispo, as propagandas realizadas nas mídias sociais (sobretudo Facebook e Instagram) sobre a Missa, e a própria perspectiva e prática de vaqueiros nos ensinam sobre esse homem e sua luta em seu aspecto polissêmico, por se constituir em relação à seca ora como quem precisa de justiça (e que clama por ela), ora como um homem “naturalmente” forte, também em virtude dessa relação com a seca, com a natureza e com os animais.

Nesse sentido, ainda que haja uma narrativa oficial sobre a Missa, sua significação não é unívoca. Isso é perceptível especialmente com a análise das manifestações poético-musicais e práticas de vaqueiros. O caráter plurissignificativo encontra-se até mesmo na própria versão do seu mito fundador – a história de Raimundo Jacó. Além disso, as expressões poético-musicais destoam em algum sentido da doutrina católica. Durante o ritual, as pessoas experienciam o sagrado sem uma fronteira nítida com o profano, o que atribui certa polissemia à Missa, em especial se colocadas em contraste as práticas dos vaqueiros (e demais jacozeiros) e as perspectivas de líderes clericais.

Para Seeger (2015), a música, mais que ação baseada em uma matriz social e cultural preexistente, é a vida social performada. Em sua análise dos ritos Kîsêdjê, o autor observa como a performance musical diz respeito às relações entre humanos e animais, aldeia e vizinhança, e até mesmo entre a sociedade e o cosmo. Assim como considera que os cantos e as cerimônias transformam “cada experiência individual do ‘eu’ e das relações sociais” (2015, p. 133). A antropologia musical de Seeger analisa as práticas musicais como criadoras de muitos aspectos

da vida social. Tal perspectiva ilumina a maneira como abordaremos neste capítulo as experiências poético-musicais na Missa do Vaqueiro. Sem isolar a análise das expressões musicais e das manifestações poéticas, procuro compreender tudo o que elas atualizam e criam, no contexto de interseção entre a simbólica católica e os valores masculinos de um sistema, no que diz respeito à vida social, à interação humano-animal, à relação entre vaqueiros e suas manifestações poéticas, suas indumentárias de couro e seus instrumentos de luta, e em especial no que se refere à narrativa criada sobre as injustiças sofridas por vaqueiros (e, de maneira mais ampla, por sertanejos) que verbera em contexto nacional em outras produções de conhecimento.

#### 4.1 Duas simbólicas e uma metáfora: a missa.

O sino tocava. O som cheio do bronze não se ia nunca como de madrugada, mas alcançava longe, atravessava o bate-boca dos feireiros, passava pela tamarineira, entrava e saía pela última casa do Açu e ia chegar no meio do campo, na casa de algum pobre que se lembraria que era dia de santo, que havia um padre no altar e que Deus estava chamando gente para dar alguma coisa, já que a terra, o sol e as chuvas não davam coisa alguma (REGO, 1937, p. 21)

A paisagem sonora do Açu, descrita na ficção de José Lins do Rego, faz lembrar do universo sonoro de Serrita. Todos os dias às 18 horas, a *Ave Maria Sertaneja* (O. de Oliveira e Júlio Ricardo) interpretada por Luiz Gonzaga tocava no alto-falante da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, no centro da cidade. Na “Capital do Vaqueiro”, todas as missas rezadas na igreja ecoavam para todos os moradores ouvirem.

A antítese entre céu e terra e entre homem e Deus é uma figura que sustenta a Missa do Vaqueiro. Na cerimônia, como no fragmento, o céu é retratado como lugar de onde se recebe alguma dádiva, ou mesmo algum socorro aos homens, já a terra é vista como o lugar de onde nada se recebe. Da mesma maneira, as relações metonímicas homem e terra, Deus e céu permeiam as interações simbolizadas na Missa. Mas a figura predominante é a metáfora; nela há espaço para dois sujeitos: a divindade católica e o vaqueiro, de dois domínios semânticos distintos.

Na Missa, as expressões musicais, as toadas e os aboios somados às experiências religiosas constroem uma noção de vaqueiro, de sua luta e dos valores da masculinidade, através de um mecanismo analógico de compartilhamento de injustiça e martírio do homem e da divindade católica. Noções, ideias e imagens são negociadas num jogo de sentidos oriundo das duas simbólicas. A luta, por exemplo, é ressignificada no contexto de um catolicismo penitente. Cria-se, então, a ideia de um homem (naturalmente) forte que penitencialmente (como Jesus)

sofre na sua relação com a terra, o sol, a seca, como também na relação com outros humanos (como políticos), e que precisa de justiça. Essa imagem criada do vaqueiro (e acrescento também do sertanejo) se fundamenta e se relaciona com um discurso nacional literário, histórico e artístico. Dessa maneira, entendo que a Missa é arraigada de vários sentidos, por isso é analisada como um ritual polissêmico, sendo ilimitados os significados atribuídos a ele, à luta e ao homem, em especial quando consideradas a perspectiva, a prática de vaqueiros e a negociação de significados da qual eles participam.

A luta – processo de engajamento sensitivo e prático com animais (cachorro, rês e cavalo), com o ambiente (a caatinga, o sol e a noite, por exemplo), com a indumentária de couro (gibão, perneira, chapéu e outros) e com os instrumentos de trabalho (sela, espora, manta etc.) – e a inimizade entre os vaqueiros (oriunda, geralmente, dos valores que uns atribuem aos outros ao julgarem suas práticas), são ressignificadas com a história de Raimundo Jacó – motivo da Missa – e com o idioma da masculinidade: a inveja, assim como com a proposta católica do perdão. Dessa conjunção entre domínios semânticos (religiosidade e luta do vaqueiro), surge, em um ponto de interseção, um sentimento de justiça expresso em uma experiência musical e religiosa na Missa do Vaqueiro.

Ao longo do texto, a fim de compreender o sentido de justiça presente na Missa, será possível ler falas de líderes religiosos, no intuito de que, a partir da análise do seu discurso, possamos apreender o significado dessa categoria para a simbólica católica. Ademais, as músicas e a toada cantadas que serão analisadas trazem uma percepção musicalizada sobre uma sensibilidade jurídica presente na Missa, mas que nem sempre condiz com os dogmas resguardados por uma oficialidade católica.

De início, vale refletir sobre o senso de justiça dos vaqueiros como uma retórica que comunica sobre o sistema de valores da masculinidade. Certo dia, na manga da Ibacipe, na hora do almoço, após terem ido em busca de alguns bovinos na caatinga e não terem encontrado os animais, os vaqueiros ajuntaram-se embaixo da sombra de um juazeiro e lancharam: queijo e rapadura, biscoito, refrigerante, doce de goiaba, cuscuz e pão. Alguém pediu que um vaqueiro contasse uma situação em que ele deu cabo da vida de um cachorro, porque o animal matou seus caprinos. O homem contou a história e começou a pedir a opinião dos demais sobre o assunto. Todos comentavam que é assim que tem que ser. Um policial, que não é vaqueiro, mas que estava na manga, porque havia ido deixar sal para o seu gado, não respondeu ao apelo do senhor que narrava a história. Ele nem reprovou a ação e nem concordou, apenas disse que não sabia. O vaqueiro se colocou frente a ele, pôs a mão em seu ombro, e disse que estava certo sim em matar o cachorro que havia matado seus caprinos e insistia que o policial concordasse. Não

apenas o seu senso de justiça que comunica sobre o sistema de valores da masculinidade, mas a sua apresentação de si, colocando-se frente a uma autoridade policial, que está em um ambiente de homens (no meio da caatinga) onde o que vale é a palavra, codificavam e comunicavam os significados construídos por vaqueiros (sobre si, suas subjetividades e sobre os valores com os quais jogam).

Em Serrita, quando um cão mata um caprino durante a noite, o dono da criação deve procurar o proprietário do cachorro e falar sobre o ocorrido. Se o dono do canino *for homem* ele mesmo (como prova de sua masculinidade) deve matá-lo, mas se não tiver coragem para tal ato, deve entregar um pau, como porrete, ao delator e mandá-lo matar o cachorro. Se, porém, o proprietário do cão insistir que seu animal não cometeu o delito, saberá que o dono do caprino matará o cachorro acusado, caso ele seja pego no flagra.

Esse é apenas um exemplo, mas são incontáveis os casos em que me deparei com leis locais dentro da caatinga ou mesmo na área urbana de Serrita, onde a palavra de um homem vale muito. Herzfeld (1985) apresenta a poética da masculinidade entre moradores de um povoado cretense, com base na principal característica da função poética: o foco na mensagem, tomando como referência Jakobson. Assim, pode-se compreender que não são as manifestações puramente verbais que interessam, mas o conjunto (referente, emissor, receptor e todos os outros elementos da comunicação) que se move em direção à mensagem. O “eu”, ao fazer uma apresentação de si, busca a partir da relação dele com os outros (bem como com os animais e o ambiente), focar na mensagem, ou seja, na poética da masculinidade em benefício próprio. O vaqueiro da narrativa acima se coloca em relação ao policial exigindo que ele concorde com a sua atitude de homem. Levanta-se, posta o corpo em frente ao policial com o dedo no ombro deste e repete toda a história, exigindo que o homem da lei concorde. Faz uma apresentação de si (numa efusão de gestos e atitudes) colocando-se em relação ao sistema de valores da virilidade ao evocar o idioma da justiça próprio desse sistema.

Geertz, ao tratar do sentido de justiça, considera que sensibilidades variam de uma sociedade para outra, “no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir” (2014, p. 177). O homem do evento relatado, mesmo tendo prestado serviço comunitário como pena de ter matado o cachorro alheio, porque confessou frente ao juiz que “com raiva a gente mata até um cristão, imagine um cachorro”, reforçava uma sensibilidade que tratava de como as coisas devem ser para ele, que se diferencia da maneira como é para a justiça representada pelo policial com quem dialogava. O sentido de justiça daquele homem é tido como uma virtude masculina e tem estreita relação com outras, como a honra, que participam da definição do que é ser homem, em especial do que é ser um vaqueiro.

Quem matou Raimundo Jacó? Como já dito, a versão que fundamenta a Missa afirma que Raimundo Jacó foi morto à traição por inveja, após ter pego a novilha que outros já haviam colocado no mato. Em epígrafe, por exemplo, Seu Júlio Duqueira conta que a ideia da Missa foi do padre João Câncio que, no caminho que fazia a fim de ir celebrar uma Missa em um sítio, viu uma cruz e perguntou quem havia morrido no local. Júlio Duqueira foi quem explicou ao padre que a cruz era de Raimundo Jacó. Comovido, o padre afirmou que celebraria uma missa para aquela alma esquecida. Segundo seu Júlio, “nunca lembraram de rezar um terço na cruz”, ou seja, era preciso pedir justiça, ao menos celeste.

Cabe registrar que, mesmo sendo quase unânime a acusação de que Raimundo Jacó havia sido morto por inveja, há quem duvide disso. Numa tarde, ainda no início da pesquisa, presenciei o debate entre dois homens. Um dizia que Raimundo Jacó não tinha sido assassinado. A sua hipótese era a de que talvez tivesse tido um infarto, falava isso afirmando que sua família conhecia o acusado, que era um homem calmo e que contra ele não havia provas. Enquanto o outro afirmava com veemência a versão de que Raimundo Jacó havia sido covardemente morto e, como quem apresenta uma prova, dizia que a pedra com a qual o vaqueiro foi assassinado estava guardada na delegacia da cidade.

A dúvida parece permear a certeza. Dono do relato com o qual inicio este capítulo, seu Júlio Duqueira responde ao padre João Câncio sobre quem matara Raimundo Jacó: “Diziam, eu não sei, porque eu não vi, mas a história é que mataram”. Semelhantemente, Bastião Domingo aos 74 anos, conta:

Aí dizem, dizem, não sei se é verdade, né? Dizem que esse colega dele, esse camarada dele, tinha inveja dele que o patrão puxava mais pra ele, né? Todos dois trabalhando numa fazenda. Aí aconteceu esse negócio, né? Dizem que esse outro matou ele. Dizem, eu vou pra festa e escuto, né? (...) Dizem que acharam um pedra, que um largou no outro. Ninguém viu, mas contam assim, né? Eu não vi. Tô contando história que outros contam. (19 de junho de 2019, sítio Gato, Serrita)

A dúvida com que me deparei no campo – a qual alguns vaqueiros colocaram nas entrevistas com o uso do *dizem*, que se tornou um debate entre dois homens numa tarde e a qualquer hora poderia se transformar em tema das conversas mais calorosas de feira –, sobre quem havia matado o vaqueiro, passou a ser objeto de reflexão, convertendo-se no problema: quais os desdobramentos socioculturais da morte de Raimundo Jacó? A resposta parcial é: a Missa – que ganha significado nas histórias, nas vivências e na festividade como um todo e em como sua narrativa se relaciona com um discurso nacional –, analisada neste capítulo como interseção entre dois domínios semânticos de valores distintos. Por isso, nela há várias

proposições simbólicas que propiciam experiências, como as poéticas, as musicais e as religiosas, que não apenas comunicam, permitindo-nos acionar sistemas de valores, mas também são agentes, na medida em que fazem esses homens. Assim, nesse encontro, a Missa é um pedido de justiça estendido, pois além de rezarem pela alma esquecida, vaqueiros e fiéis cantam a justiça para o sertanejo (reivindicam a falta de água, por exemplo), na medida em que compartilham o sofrimento com a divindade católica, que sofreu no calvário. Ou seja, o cenário da seca do sertanejo identifica-se com o cenário de dor do calvário, onde Jesus padeceu. Clama-se, a partir de uma experiência sonora e religiosa, a um Jesus sertanejo, mas “tão sertanejo que entende até de precisão” (conforme letra de uma das músicas analisadas), assim como clama-se por um Jesus justiceiro que perdoa os pecados do vaqueiro quando esse morre.

A cruz estava no meio da caatinga, no local em que o corpo fora encontrado e onde foi construído um monumento em homenagem ao vaqueiro. Ainda hoje não há muitas casas nas redondezas do parque João Cândio, onde Raimundo Jacó morreu, fato explorado nas narrativas dos vaqueiros para atribuir experiência religiosa de martírio sobre eles mesmos que fazem a festa do Jacó com e em sacrifício. A cruz simbolizava de início que alguém havia morrido, sendo um elemento do domínio semântico religioso que comunica a morte. Mas atente que, se percebida de maneira diacrônica, em torno do símbolo há outras informações que o significam. Não era qualquer cruz, mas a de um vaqueiro, Raimundo Jacó. Assim, o símbolo cruz (onde Cristo foi morto e que simboliza que alguém morreu em um determinado lugar) e a história de Raimundo Jacó, permeada de valores da masculinidade (correr boi que já foi colocado no mato por outros e, por causa disso, ser morto por inveja), se relacionam e a extensão deles resulta na criação da Missa do Vaqueiro.

Os símbolos – palavras, imagens, gestos – não possuem significados em si mesmos, se isolados. Porém, ao serem associados ou opostos em contextos, sentidos lhes são atribuídos. Ou seja, o que atribui significado aos símbolos é a sua propriedade de se relacionar em contexto<sup>157</sup> e as experiências que eles proporcionam em humanos (ROCHA, 2012, p. 43). Sendo os contextos vários, seus referentes e símbolos também o são; por isso, opto por chamar de domínio semântico os campos de interação da experiência (a religiosidade e a luta do vaqueiro) gerativos da Missa.

A relação entre esses domínios semânticos se dá por apropriação, por associação e pela contiguidade dos símbolos. A cruz se tornou um monumento construído em homenagem a

---

<sup>157</sup> Cabe lembrar que neste estudo entendo que o contexto não é vazio, mas composto por tudo o que nele se relaciona ao atribuir significado. O remetente e o destinatário, por exemplo, não são elementos da comunicação fora do contexto.

Raimundo Jacó, no Parque João Cândio, e a narrativa sobre a morte do vaqueiro se transformou em mito fundador da Missa. Além do mais, durante o ritual, o couro também é ressignificado, bem como os instrumentos da luta do vaqueiro e o seu aboio. E nas músicas, é possível ouvir uma releitura de um Jesus (símbolo do catolicismo) que se torna sertanejo. Ao senso de justiça dos vaqueiros, que no dia a dia é um valor da masculinidade, atribui-se um sentido religioso, bem como a sua luta é associada ao sofrimento de Cristo no calvário.

É importante perceber a Missa, seus símbolos materiais (sejam os da luta, como gibão, sela e espora, ou os católicos, como a cruz), suas músicas e aboios tendo em vista as experiências que provocam, quando situados no centro das relações entre o vaqueiro e os animais, o vaqueiro e as deidades católicas, entre o vaqueiro e outros homens (inclusive *turistas* e fotógrafos), e até mesmo entre as noções de vaqueiro e de sertanejo em relação a uma narrativa sobre cultura brasileira no contexto nacional. Em outras palavras, é preciso compreender não apenas o que cada coisa (música, indumentária, aboio) diz, mas também o que ela faz (ROCHA, 2012, p. 42) num processo em que uma noção de pessoa do vaqueiro está sendo construída em interação com humanos e não humanos. Tal processo diz respeito à prática do vaqueiro, mas também à Missa, quando a sua luta e ele passam por uma experiência poético-musical que aciona sensibilidade religiosa e penitente.

Nesse sentido, ao refletir sobre a Missa em seu aspecto criativo, ou seja, considerando os seus sujeitos, é possível adentrar o campo das relações e perceber as sutilezas de como vaqueiros relacionam festa e ritual fúnebre, profano e sagrado sem delimitarem uma linha que demarque esses paradoxos, mas em seus comportamentos e discursos está impressa a fluidez dos opostos. Por isso, o ritual também é analisado considerando o contexto da festa. Estando a Missa intercalada entre a competição da pega de boi, a vaquejada e shows de bandas no parque João Cândio e na zona urbana do município.

#### 4.2 “Bom vaqueiro nordestino morre sem deixar tostão”

Neste tópico reflito sobre a cavalgada, as músicas e aboios tocados nela e a organização das pessoas no espaço de transição entre a festa e a Missa, num movimento dialético entre estrutura e *communitas*. Para tanto, analiso como as pessoas se distribuem no Parque Estadual João Cândio nos três dias de festa do Jacó e quais os sentidos que vaqueiros dão a essa organização, em especial o orgulho que se tem por realizar o evento em condições desfavoráveis. Assim, retomo o debate sobre noções como justiça, e valores como o da

humildade para compreender o vaqueiro e as relações que tece com não humanos e outros humanos, considerando contexto e narrativa construída na Missa.

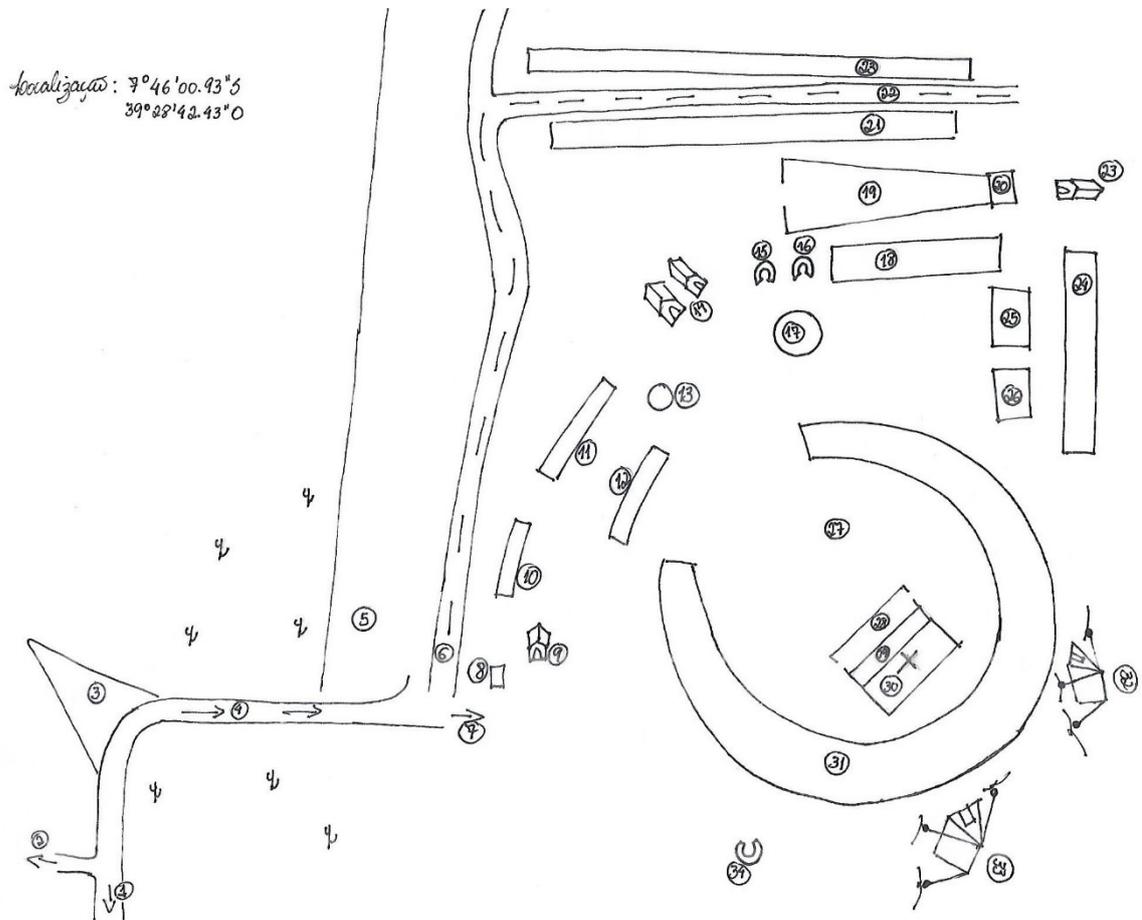
Os jacozeiros fazem do parque sua morada e há orgulho dos vaqueiros quando falam sobre a festa que agrega pessoas durante três dias no centro da caatinga, pois a apreciação estética do evento reside, em parte, no fato de que esses homens fazem a festividade em condições desfavoráveis, sem água, sem rede de telefonia e nem internet, num lugar inabitado, no alto sertão pernambucano. Essa ambientação, as músicas cantadas, o aboio e os aboiadores, as competições e o ritual da Missa aproximam turistas, fotógrafos, políticos e mesmo autoridades religiosas do modo de vida dos vaqueiros, da caatinga e da sua luta.<sup>158</sup>

Ao lado do parque de vaquejada, vaqueiros competidores dessa modalidade fazem do parque sua casa, com carros equipados com fogão e frigobar, camas, redes, e, inclusive, uma piscina de plástico montada por eles mesmos para se divertirem banhando e bebendo. Há ainda a equipe de seu Júlio Duqueira, que se abriga na cozinha, pois são os responsáveis pela alimentação dos vaqueiros e até mesmo dos familiares desses homens durante toda a festa, e duas casas que abrigam os vaqueiros. Ademais, há barracas montadas no parque por vaqueiros e seus familiares, por turistas e por comerciantes. É possível ter uma visão geral desse fluxo de pessoas no Mapa 3.

Nele, mostro como o espaço, que é vazio, descrito como abandonado, segundo vaqueiros, durante o ano inteiro, é preenchido no período do evento por relações humanas.

---

<sup>158</sup> De maneira semelhante, Dent (2009, p. 196), ao explicar o espaço de um restaurante em Campinas/SP – Via Roça – onde havia shows de música caipira, mostra o quanto a ambientação meche com as experiências do artista e do público por passar a ideia de uma grande varanda de uma casa mineira onde se escuta música caipira.

Mapa 3: Croqui do Parque Estadual João Cândio.<sup>159</sup>

- 1 Direção da cidade de Serrita.
- 2 Direção da fazenda Favinha, onde acontece a 7ª pega de boi.
- 3 Local de concentração da cavalgada.
- 4 Trajeto de aproximadamente 700 metros e direção da cavalgada.
- 5 Estacionamento.
- 6 Estrada de acesso à pista de vaquejada.
- 7 Entrada do Parque Estadual João Cândio, conhecida como Cabeça do Boi. “Me encontre na cabeça do Boi”, diziam meus interlocutores, combinando dia e hora, pois não há internet e nem rede de telefone, então os encontros eram previamente marcados com referências aos topônimos do parque.
- 8 Carro com teatro de bonecos.
- 9 Casa para comércio de instrumentos de couro. Em dias de festa, há bandas de forró no alpendre dessa casa.
- 10 Barracas com a venda de peças feitas de couro.
- 11, 12, 18 e 24 Barracas com a venda de comida e bebida.
- 13 Monumento com a estátua de Jacó montado em seu cavalo. Não há esculpido o cachorro.
- 14 Alojamento para a vaqueirama.
- 15 Banheiro feminino. Vale ressaltar que a estrutura semelhante a um semicírculo nos banheiros e no próprio local onde acontece a Missa representa a ferradura de um cavalo.
- 16 Banheiro masculino.
- 17 Espaço de convivência.
- 19 Pista de vaquejada.

<sup>159</sup> O Parque tem aproximadamente 16 hectares.

- 20 Curral.  
 21 e 23 Espaço destinado para as caminhonetes dos vaqueiros de vaquejada, onde eles passam (vivem) os três dias de festa. Os cavalos ficam também neste espaço.  
 22 Estrada com trânsito de caminhões de vaqueiro de vaquejada.  
 23 Cozinha responsável por preparar a refeição da vaqueirama nos três dias de festa.  
 25 e 26 Estrutura montada para as bandas de forró.  
 27 Local de realização da Missa. Espaço destinado para a vaqueirama montada em dias de missa.  
 28 Corredor separado por uma grade para fotógrafos e imprensa de maneira geral (TV vaqueira, Cia do Vaqueiro e Guia Pernambuco, são as mais conhecidas na região).  
 29 Rampa de acesso ao altar.  
 30 Altar com uma cruz no centro.  
 31 Nestes espaço há algumas árvores que sombreiam o lugar. Alguns fiéis se abrigam embaixo delas.  
 32 Alguns vaqueiros e suas famílias acampam neste local, inclusive vaqueiros encourados.  
 33 Área destinada para camping, geralmente deste lado ficam os *turistas*.  
 34 Banheiro.

Para a análise de como pessoas habitam o espaço, vale considerar três teorias inspiradoras. A primeira é a etnografia de Dent (2009), que observa, a partir do mapa da festa do peão de Barretos, como o trato com os gêneros musicais rurais (música sertaneja e caipira) se distingue por várias razões, como na diferença de composição do público e na própria maneira espacial como as apresentações desses gêneros são organizadas. O autor considera que a música caipira acrescentava um senso de legitimidade e tradicionalismo a um ambiente espaço-temporal marginal, onde acontecia uma competição de culinária no horário da tarde, com um público reduzido. Afirma isso em comparação com a multidão que a música sertaneja atraía, em um palco central, à noite. A etnografia de Dent é rica em detalhes, tendo sido realizada não apenas em Barretos, mas em Campinas e outras cidades; porém destaco essa análise, em especial, em virtude da maneira como o autor percebe a relação entre os gêneros musicais, a organização do evento, a relação com o público, e o espaço onde acontece a festa.

A outra etnografia é a de Carvalho (2013), que analisa a rota dos romeiros descrevendo suas atitudes, observando como o profano e o sagrado não têm fronteiras bem delimitadas nas romarias à Santa Cruz dos Milagres (PI). As escadas da igreja, a igreja em si, os abrigos improvisados e mesmo os prostíbulos da cidade são analisados considerando o movimento das pessoas e como elas se relacionam e habitam esses lugares.

E, por fim, Seeger (2015), em pesquisa realizada com os Kísêdjê no Parque Nacional do Xingu, descreve a festa do rato. Em especial, no seu desfecho, o autor desenha o movimento no espaço (sem perder de vista o tempo) durante o ritual, considerando como grupos onomásticos, mulheres, homens, crianças e velhos (palhaços) cantam, dançam e comem na festa do rato. E observa como o movimento dos homens, ao entrar na aldeia ou na casa pelos fundos (2015, p. 227), durante o ritual, tem relação com a metamorfose do homem em animal (ou seja, no rato). O deslocamento por diferentes espaços na dança tem significados relevantes. Por

exemplo, a entrada do menino na casa dos homens (no centro da aldeia, em contraste com as casas familiares dispostas ao redor do pátio) tem relação com sua iniciação na vida social masculina. Ademais, na festa, valores da masculinidade e relações como a do homem com sua irmã eram reafirmados pela cantoria, comida, dança, pelo tempo e espaço.

Apesar de todos (turistas, fotógrafos, vaqueiros de vaquejada,<sup>160</sup> vaqueiros encourados e outros) se alojarem no centro da caatinga – e isso fazer parte da narrativa que sustenta a festa, da qual vaqueiros se apropriam com orgulho – e apesar de uma ideia de que todos experienciam o sertão e a festa sob as mesmas condições, é possível ver estrutura na *communitas*, ao analisar como as pessoas se organizam e ocupam o espaço.

De início, cabe ressaltar que não registrei hotel ou pousada em Ipueira, distrito mais próximo do Parque. Assim, durante a festa, o distrito é ocupado pelos “filhos da terra” que moram em outros locais e aproveitam o momento festivo para visitar a família alojando-se nas casas de parentes. Em contrapartida, os turistas – no sentido de que os vaqueiros fazem menção, ou seja, aqueles que não têm laços de parentesco na região, mas querem vivenciar os três dias de festa – alugam casas em Ipueira ou Serrita, porém há aqueles que acampam no parque.

Portanto, há uma seta indicando o local do camping logo na entrada do parque (Mapa 3, item 34). O camping é destinado aos turistas, que ficam em um espaço um pouco menor do que os vaqueiros, espalhados por todo o parque. Ao pedir explicações a um grupo de vaqueiros sobre a organização do local, tive a seguinte resposta: *Do palco* [altar de realização da Missa] *pra direita é o acampamento dos turistas; do palco pra esquerda é da vaqueirama* (itens 32 e 33 do Mapa 3). No mapa 3, é possível ver que do altar para a direita há um espaço bem amplo e nesse local estão inclusas duas casas destinadas aos vaqueiros (item 14). Certa feita, ao conversar com vaqueiros e perguntar se poderia me alojar em uma dessas casas, tive a resposta de que mulheres não podem frequentar o lugar.

A estrutura está em toda essa organização. As diferenças se mostram não apenas na relação entre homens e mulheres e nem somente entre turistas e filhos da terra, mas na própria organização de como vaqueiros se alojam. Pois se, por um lado, há aqueles que fazem do parque sua morada nos três dias de festa, por outro, há aqueles que dormem na fazenda Favinha, onde ocorre a pega de boi, vigiando o gado. Ademais, os vaqueiros de vaquejada têm também um lugar reservado para a sua estada, ao lado da pista de vaquejada, dividindo espaço com os seus

---

<sup>160</sup> Vaqueiro de vaquejada não veste couro, as principais indumentárias usadas por esse homem na competição é um capacete semelhante a um boné, para a proteção da cabeça, a caneleira que resguarda as pernas, e uma luva, que protege a mão do *vaqueiro puxador* do atrito que sofre ao puxar a proteção da cauda da rês.

cavalos (itens 21 e 23 do Mapa 3). Já os artistas, clérigos e políticos são recebidos nas fazendas próximas de onde ocorre o evento.

Não era sempre que se tinha à disposição banheiros disponíveis, e experienciar a festa era também ter que entrar no mato, que, além de espinhento, aos poucos foi sendo ocupado por excrementos. Nessas ocasiões, na escuridão da noite, é preciso ouvir, porque sempre há vozes indicando que o local para o qual alguém se dirige já está ocupado. Nesse sentido, se há orgulho de vaqueiros em fazer uma festa em condições desfavoráveis na caatinga, há vozes de desaprovação e descontentamento. Em 2020, na minha cidade natal, Teresina (PI), ao observar ano após ano, na sala de atendimento de um hospital, um quadro com uma fotografia de vaqueiros tocando um rebanho, comentei durante a consulta médica sobre a presente pesquisa, assim tive acesso a uma outra voz. Meu médico, contando-me de sua experiência na festa, reclamou das condições precárias, em especial da falta de água, completando: “é uma festa que só tem nome”. No sentido de que a fama do evento se espalhou e tornou-se grande. Porém, em virtude das condições do parque, ele mesmo não pretendia retornar.

Considerando essa multiplicidade discursiva, algumas vozes me ajudavam a constituir os sentidos da festa antes mesmo de sua realização. Por exemplo, entre uma pega de boi e outra, encontrava um grupo de vaqueiros do Cedro (PE) que havia conhecido na manga. E dentre os convites que me faziam, um deles era o de durante a festa procurá-los para confraternizar. Esse convite remetia à comensalidade como pretexto para a confraternização, ou melhor dizendo, como modo de estabelecer reciprocidades, pois era composto pelas palavras: “não deixe de me procurar no Jacó para comer um churrasco”. A culminância da festa confirmou minhas suspeitas. A aparente igualdade de uma *communitas*, que desagradou o médico teresinense – porque todos sentem a falta de água, devido uma estrutura física do parque considerada por alguns precária, mas que tem o intuito de fazer experienciar o sertão e a luta –, era a mesma que fazia com que todos dividissem o mesmo espaço bebendo e comendo em torno de suas churrasqueiras, defecando na caatinga, e dormindo no Parque nos três dias de festa.

Ajustemos o foco e pensemos sobre a cavalgada, por essa mesma perspectiva.

Como já dito, antes de adentrarem o ambiente da Missa no Parque Estadual João Cândio, os vaqueiros participam de uma cavalgada (item 4, mapa 3). Nela, há um carro de som que leva aboiadores os quais conduzem a cavalgada com aboio, saudando as pessoas presentes.

**Antônio Santana**  
Repente mandar eu vou  
Eu vou seguindo a jornada  
Abraçar todos vaqueiros

Nessa festa organizada  
 Com fé, aboio e coragem  
 Deixo a minha homenagem  
 Aos vaqueiros da cavalgada

**Pedro Brígida**

Ao lado desse poeta  
 Eu não vou fazer besteira  
 Abraço todos os vaqueiros  
 Nessa festa altaneira  
 E também quero abraçar  
 No ritmo de aboiar  
 Quem segura as bandeiras

Embora a temática da Missa seja o vaqueiro encourado, a sua luta e tudo que dela participa, como os couros e instrumentos, há na cavalgada, montadas em cavalos, outras pessoas, inclusive mulheres, políticos e até mesmo vaqueiros que *fazem profissão* em vaquejada.

Cavalgada é uma forma de se juntar os amigos. Por exemplo, tem o vaqueiro do mato, tem o vaqueiro da vaquejada e tem o cara que gosta de andar a cavalo. E a cavalgada, ela se define pra juntar tudo. É uma prática que todos podem ir, num canto só. Ou seja, você junta o homem bruto do campo, você junta o vaqueiro de vaquejada, o patrão, o doutor, e você junta a pessoa da zona urbana que apenas admira o cavalo, que tem amor pelo cavalo, que gosta de montar, se junta todos numa só. (José Barbosa Lima Júnior, conhecido como Júnior de Bao, aos 30 anos, 22 de setembro de 2019, Sítio Várzea Cercada, Serrita)

Como destaca Júnior de Bao, é nesse ritual que o caráter agregador se evidencia. Nele, aqueles que fizeram do parque sua morada: homens, mulheres e crianças, patrão e vaqueiro, vaqueiro de vaquejada e de pega de boi se juntam para, como em uma procissão, ir à Missa. Como a *communitas*, em que o “Eu e Tu” defrontam-se, na cavalgada, as fronteiras do outro “coincidem idealmente com as da espécie humana” (TURNER, 2013, p. 127).

Isso não quer dizer que não é possível ver estrutura na cavalgada. Como observa Turner, “a vida social é um tipo de processo dialético” (2013, p. 99). Homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade e outros paradoxos ensejam significado ao ritual. Por isso, mesmo a cavalgada agregando pessoas, existe “o confronto direto, imediato e total de identidades humanas” (2013, p. 127). É em virtude disso que na cavalgada facilmente se identifica o vaqueiro da caatinga, aquele que luta rotineiramente com a rês, ou seja, o vaqueiro encourado. Esse não dispensa o uso do gibão ou da perneira durante todo o evento. Além disso, o chocalho,

que geralmente numa luta está preso à sela do cavalo, vai durante toda a cavalgada nas mãos desses homens, que o sacodem em louvor aos santos e ao próprio vaqueiro.

Sobre a natureza dialética do evento, vale considerar a contribuição de DaMatta (1997b), ao analisar o triângulo: Estado, igreja e povo no ritual do Carnaval, Dia da Pátria e Procissão. À luz de sua análise, é possível perceber que na cavalgada, do mesmo modo que as fronteiras da hierarquia e diferenciação são suspensas – pois nela estão humanos e santos, políticos e cidadãos, mulheres, crianças e homens, patrão,<sup>161</sup> vaqueiro de vaquejada e de pega de boi, todos montados e seguindo na mesma direção –, as bandeiras (do Brasil, de Pernambuco e de Serrita), que vão à frente da cavalgada levadas por um vaqueiro,<sup>162</sup> um político e uma criança, representam alguma hierarquia. A cavalgada pode, assim, ser entendida como um discurso sobre a estrutura social (1997b, p. 71). Nesse sentido, a igreja (talvez representada pelo menino) assume um papel agregador, pois, une povo e Estado. A cavalgada pode ser vista também como um ritual disjuntivo, uma vez que políticos e vaqueiros podem ser considerados elementos concorrentes na sua realização (assunto para o qual voltarei adiante).

Ainda sobre os sentidos paradoxais e dialéticos do evento, cabe notar que o sagrado e o profano fazem os três dias de festa do Jacó, dando significado à luta do vaqueiro. Nesse cenário, a cavalgada constitui um momento de transição, em que os jacozeiros brincam, dançam, cantam, competem (no caso dos vaqueiros) durante a festa e, no domingo, dedicam um tempo, um espaço, seus couros e instrumentos da luta e a si mesmos ao sagrado.

Porém, durante esse rito é possível perceber que há aqueles que ainda estão no ritmo da festa e não no ritmo da cavalgada, inclusive ocupando carros que seguem em direção contrária ao da cavalgada, às vezes dando por encerrada a sua participação na festa do Jacó. A exemplo disso, no momento da concentração da cavalgada, alguns vaqueiros saíram de dentro do parque em dois carros, buzinando, bebendo e cantando, depois desceram do carro, reboaram e, após terem os olhares voltados para si, partiram num sentido contrário ao da cavalgada, em direção à zona urbana de Serrita.

---

<sup>161</sup> Esta categoria tem recorrência na vaquejada, em que há um patrão que patrocina os vaqueiros na competição, inclusive sendo o dono dos cavalos que os vaqueiros montam, do carro que transporta esses animais, aquele que paga as inscrições, nem sempre sendo um competidor. Já a ocorrência da categoria patrão, como o fazendeiro criador de gado, em Serrita, é mais rara, sendo que foi desaparecendo junto com a seca. Como explicado na introdução, os padrões devido à seca levaram o gado para outros estados e aqueles que ainda moram em Serrita são identificados como políticos. No caso de seu Chico, apresentado no primeiro capítulo, o patrão mora fora da cidade, em São Paulo.

<sup>162</sup> Antônio Mendes foi quem levou a bandeira. Ele era o organizador da vaquejada da festa do Jacó. Morava na cidade, era proprietário de gado e terras, dono de um parque de vaquejada e lutava com o que é seu. Quando os vaqueiros falavam dele a mim, diziam tratar-se do homem mais rico de Serrita. Também sempre consideravam a habilidade desse homem em resolver lutas. Seu Antônio tanto tinha fama de ser um vaqueiro disposto que luta na caatinga com animais, como um bom vaqueiro de vaquejada.

Na concentração da cavalgada, há também vaqueiros que dela participam tomados pela emoção da festa, que bebem e cantam, além de imporem velocidade aos seus cavalos, riscando os animais. Essas atitudes invadem também a Missa, num visível contraste e mistura entre o profano e o sagrado, pois a maioria, em especial o vaqueiro encourado, tem um comportamento devoto, de deferência, havendo aqueles que levam sobre o cavalo a imagem de Nossa Senhora Aparecida, considerada padroeira dos vaqueiros, e que se deixam ser conduzidos pelo aboio que ecoa.

A estrutura do parque João Cândio, bem como da cavalgada, quando pensada a partir do fluxo das pessoas, nos ensina sobre a natureza paradoxal das festas, não apenas no que diz respeito a como o profano e o sagrado se misturam, mas também porque é na “festa que tomamos consciência de coisas gratificantes e dolorosas” (DAMATTA, 1986, p. 54). Na festa, a luta do vaqueiro, motivo de honra para esse homem e que lhe dá prazer e orgulho, passa a ser identificada com a dimensão penitente do catolicismo. As expressões poético-musicais e discursos produzidos têm participação nesse significado atribuído à luta.

Vaqueiros destacam em conversas o lado prazeroso de suas lutas, e mesmo da própria organização da festa. Por exemplo, seu Antônio Mendes, ao falar da vaquejada organizada por ele e sua família durante a festa do Jacó, disse: “Aquilo que a gente faz com prazer, que gosta, não cansa não”. Neném, locutor de pega de boi, expressou algo semelhante ao falar da atividade de tocar o gado para a realização da festa do Jacó (vide fotografia 52), ocasião em que o juiz de pega de boi não estava montado, mas de moto, e não dedicava-se a tocar o gado, porém acompanhava os vaqueiros e o rebanho levando um lanche oferecido por ele: “Ali pra mim que eu tô na melhor festa do mundo. Melhor prazer da vida ali”.

Nessa atividade, outros vaqueiros contribuem com Miúdo e Mizim, responsáveis pela pega de boi da festa do Jacó. Alguns tocam o gado por todo o percurso, como seu Valdimiro de Né – pai dos vaqueiros – e Riquinho, criança apresentada no primeiro capítulo. Outros vaqueiros, como Adriano, Seu Pedro e seus filhos, aparecem em determinados trechos a fim de ajudarem a atravessar o gado nos lugares onde não há cercas e o rebanho corre o risco de dispersar-se na caatinga. Todo esse fluxo, as falas, risos e comportamentos, os gritos, quando uma rês se desgarra e o vaqueiro corre em sua busca, nos ensinam sobre uma dimensão prazerosa da luta do vaqueiro. Na minha percepção, extremamente cansativa; na deles, um estado de contentamento de estética masculina. Porém, pelo viés da Missa e considerando como homem e divindade se relacionam, a luta e o modo de vida do vaqueiro se identificam com o sacrifício, igualando o homem à divindade católica. A Missa ritualiza sensibilidades paradoxais, como prazer na dor e dor no prazer; e atribui sacralidade à luta, por uma dimensão

penitente. Nesse mesmo sentido, o encontro entre a simbólica da masculinidade e a católica também ressignifica a tessitura das relações em que vaqueiros estão engajados em suas lutas.

Fotografia 52 – Preparo para o Jacó.



Mizim, mais à frente Miúdo e, à sua direita, Ronaldo, tocando o rebanho para a realização do Pé de Porteira da Festa do Jacó. Fotografia: Amalle Pereira; 24 de julho de 2019.

Na 49ª Missa do Vaqueiro, *A morte do vaqueiro*, música de Nelson Barbalho e Luiz Gonzaga em homenagem a Raimundo Jacó, lançada em 1963, era executada para recepcionar cavaleiros e amazonas ao chegarem montados na cavalgada para a celebração da Missa. A interpretação foi de Josildo Sá.<sup>163</sup>

**A morte do vaqueiro**

Numa tarde bem tristonha  
Gado muge sem parar  
Lamentando seu vaqueiro  
Que não vem mais aboiar  
Não vem mais aboiar  
Tão dolente a cantar  
Tengo, lengo, tengo, lengo,  
tengo, lengo, tengo  
Ei, gado, oi

<sup>163</sup> Em 2019, o cantor Josildo Sá (natural de Floresta, PE) fez sua 15ª participação na Missa do Vaqueiro.

Bom vaqueiro nordestino  
 Morre sem deixar tostão  
 O seu nome é esquecido  
 Nas quebradas do sertão  
 Nunca mais ouvirão  
 Seu cantar, meu irmão  
 Tengo, lengo, tengo, lengo,  
 tengo, lengo, tengo  
 Ei, gado, oi

Sacudido numa cova  
 Desprezado do Senhor  
 Só lembrado do cachorro  
 Que inda chora  
 Sua dor  
 É demais tanta dor  
 A chorar com amor  
 Tengo, lengo, tengo, lengo,  
 tengo, lengo, tengo  
 Tengo, lengo, tengo, lengo,  
 tengo, lengo, tengo  
 Ei, gado, oi  
 E... Ei...

Para este estudo e também para turistas, fotógrafos, fiéis e quem, de alguma maneira, experiencia aquele momento de transição entre a festa e a Missa, o uso de elementos do universo sonoro dos vaqueiros – seu aboio e o som produzido pelo chocalho – confere uma estética particular ao xote *A morte do vaqueiro*, pelo qual é possível acessar os valores da interação do vaqueiro com os animais, no âmbito da experiência religiosa.

*A morte do vaqueiro* ao apropriar-se do aboio – forma expressiva central na interação entre o vaqueiro e a rês, criando essa relação e atribuindo-lhe valor – cantando sobre a morte, não apenas expressa forma e conteúdo, mas é uma manifestação concreta da necessidade de cantar a injustiça vivida por Raimundo Jacó. Em outros termos, o aboio – como disse Câmara Cascudo, “gemidos melódicos intermináveis” (1993, p. 23) – “Ê gado ôi!/ Êa êa êa, gado ôi” expressa o lamento sentido com a morte do vaqueiro. Já a onomatopeia “tengo, lengo, tengo”, referente ao som do chocalho, expressa uma sonoridade repetitiva que faz analogia à labuta de todos os dias. A cadência dessa sonoridade também dá ritmo à cavalgada, bem como marca a transição entre a festa e a Missa. E a manifestação musical, que agrega toda essa ambientação sonora, é uma homenagem, com caráter de lamento e pedido de justiça, dedicada a Raimundo Jacó.

A condição social do vaqueiro, a questão ambiental do Nordeste, com a temática da seca, e a ausência de políticas que atendam às necessidades do sertanejo são assuntos enfatizados na Missa como um todo. Na música em análise, o tema é cantado no verso: “Morre

sem deixar tostão”, que aborda a condição social de Raimundo Jacó. Infelizmente, essa é a situação de alguns vaqueiros, principalmente os que lutam em fazendas e vivem com sua família em terras alheias, pois não são proprietários nem mesmo da sua montaria, menos ainda de seu couro. Os próprios vaqueiros abordam esse assunto, a exemplo de seu Assis que, no primeiro capítulo desta tese, adjetiva a remuneração que recebe para correr o gado com a expressão “pequeninho”. Ademais, quando pedia explicações aos vaqueiros sobre a *sorteação*,<sup>164</sup> era comum ouvir respostas sobre esse sistema de remuneração (quase do passado) seguidas de comparações com os dias atuais e avaliação sobre a relação entre um vaqueiro e o patrão. Essas temáticas levavam ao entendimento de como vaqueiros percebem sua condição social.

Trabalhei trinta e três anos com um patrão. Ele me entregava os meus [os bezerros]. O meu eu vendia porque não tinha aonde botar. Tinha que vender pra dar de comida à mulher mais os filhos. Calçar, vestir. Precisa a mulher, calçar, vestir, comer. O cabra calçar e vestir, tudo é despesa. O cabra comprar uma sela, comprar o terno de couro. Tudo é por conta do cabra, né? Não dá pra nada, não. (...) Aí com três anos, já, eu tava aqui, ele chegou aqui. “Epa, compadre!” Somos compadres de filho, né? Ele é padrinho dum filho meu. “Vá buscar uma vaca pra vocês”. Aí eu fui, busquei a vaca, tá aí a vaca. (Bastião Domingo, aos 74 anos, 19 de junho de 2019, sítio Gato, Serrita.)

Seu Bastião Domingo foi enfático ao dizer que, diferente de outros, não iniciou processo judicial contra o patrão, ainda que tenha saído da fazenda sem nada, nenhuma remuneração. Para ele, nem o patrão o devia, nem ele devia ao patrão. O vaqueiro ressaltou a gratidão pelo fazendeiro que após três anos presenteou-lhe com uma vaca. Há uma sensibilidade estética por parte dos fiéis e vaqueiros referente a essa humildade do homem, de modo que este valor, e outros que diz respeito à relação entre o vaqueiro e o patrão, é ressignificado na Missa por uma abordagem penitente católica.

Outra relação que enseja significação à luta do vaqueiro, à qual é atribuído sentido religioso, é a humano-animal. Tal interação se define por sentimentos lamentosos que são provenientes dos *brutos*: o cachorro e a rês.

No contexto Serritense, onde ocorre a Missa, dizem que a rês chora tanto quando o vaqueiro morre, como quando outro bovino é morto. Quando o vaqueiro morre, às vezes, durante o velório, o gado muge no curral. E quando uma rês é morta, se um rebanho passar por perto, ainda que o local tenha sido limpo e o sangue tenha secado, geralmente o touro irá até o lugar onde o outro animal morreu, cheirá, depois mugirá, e a manada se aproximará, urrando,

<sup>164</sup> Sistema remuneratório, que quase não se vê mais. Nele a cada 4 bezerros que nasce na fazenda 1 é do vaqueiro. Porém, o vaqueiro quase nunca pode criar nas terras do patrão, principalmente, porque o pasto pode ser escasso, dependendo da seca. Em razão disso, para sustentar a família, o vaqueiro vende os seus bezerros.

e ficando um de frente para o outro, cabeça com cabeça, na posição de quem vai brigar. Como mostrei ao longo da tese, a rês dispõe de sentimento e intenção, segundo quem lida com ela. A música se apropria dessa ideia, nela o gado lamenta a morte do vaqueiro.

Ainda situando a Missa e as expressões poético-musicais no contexto local, é possível afirmar que a narrativa criada por esse encontro de simbólicas sustenta que a injustiça dos homens não é cantada apenas em virtude da morte de Raimundo Jacó, mas em virtude de todas as mortes dos vaqueiros, de todos os que permanecem em vida na lida com o gado, sob o sol escaldante, em tempos quentes e de falta de água. Tal injustiça é contraposta à consideração que o cachorro tem pelo seu dono. O discurso que funda a Missa é o de que mesmo esquecido no sertão, sem políticas voltadas para a melhoria de suas vidas, sem justiça para as suas mortes, às vezes precoces, às vezes dentro da luta correndo boi, sem beber, sem comer um dia inteiro, o vaqueiro tem quem lembre dele, os animais – também dotados de sentimentos humanos.

Nesse mesmo sentido, pensando sobre o idioma da injustiça, acrescento que, somada a essa expressão musical e a outras, que veremos adiante, ao discurso dos líderes eclesiásticos, que abordo na sequência, e ao conhecimento produzido sobre o vaqueiro, inclusive o literário, a frase escrita no altar, em um memorial a João Cância, fundamenta a narrativa da Missa, em suas palavras: “aqui na terra eu amei e fui amado, clamando por um grito de justiça no sertão”. A frase também é publicada no Facebook da Missa do Vaqueiro (figuras 2 e 3), na íntegra ou apenas um fragmento.

Figura 2 – A imagem de João Cânciao



O logotipo da Missa em cores animadas e o padre João à frente da cavalgada. Postagem, outubro de 2020.

Figura 3 – Grito de Justiça



A imagem traz não apenas o enunciado “Grito de justiça”, mas também a narrativa que funda a Missa, a de que o sertanejo se identifica com a história de Jacó, por ser um povo judiado. Apresenta também a fotografia do monumento de Jacó, que fica no centro do Parque João Cândio, conforme mapa 3, item 13. Postagem, 1º de janeiro, de 2020.

Essa mesma frase, em 2019, estava impressa em um banner conduzido por um homem fantasiado de cangaceiro à frente da cavalgada, que tomou uma posição rente a daqueles que levavam as bandeiras. A figura de João Cândio, conhecido como padre vaqueiro, de um homem animado que gostava de festa, não se aparta da do homem que lutava pelos direitos do sertanejo. A igreja parece apropriar-se dessa imagem fundadora dando prosseguimento ao discurso da injustiça social, inclusive, no ritual, o bispo dirigindo-se aos políticos para cobrar melhorias afirma que empresta a sua voz ao sertanejo. A igreja, por meio do seu discurso, cria um papel para si de mediadora entre o sertanejo e o estado, acionando o idioma da justiça.

Mas que experiências essa narrativa propicia ao vaqueiro?

Eu tava parado [montado sobre o cavalo], eu já tinha tomado um bocado de gado na caatinga. A quebra faca era unida demais. Quando ele [o vaqueiro com quem lutava] gritou, eu joguei a cabeça por detrás pra ver. Só no giro da cabeça, bateu o cipó mesmo na mina<sup>165</sup> [do olho]. Agora isso, véi. Pronto, eu cheguei uma hora dessas aqui, eu vim de lá. De lá é longe. Aí dava gastura de todo tamanho neu, pra *arriar*. Vim de cavalo. Aí eu vim, véa, aí eu me apeguei com santa Luzia. Aí eu dizia: Ou minha santa, não deixa eu cair aqui não, que se eu cair eu morro. Pronto porque o meu amigo mesmo que vinha, era só o meu cachorro, que vinha. Eu montado e um cachorrinho preto que eu tinha. (...) era dor. Eu também já não via mais nada. Meu olho estava da qualidade dessa geladeira aí. Eu só vejo um branco. Aí quando eu cheguei ali, tem um açude, aí eu fui dar água ao cavalo. Eu fui dar água ao cavalo, eu me deitei na buraqueira assim do açude. Rapaz, e aquele mundo rodando com eu e aquela gastura subia e descia. Digo: “Agora eu vou morrer mesmo”. Os pés chega estavam gelados. Aí tinha hora que eu ia agarrando no sono. A dor é tão grande que eu ia cochilando. Aí foi o cachorro chegou, ficou mesmo me lambendo os couros meus. Eu digo: “Oxente, véi”. Aí eu me lembrei do finado Raimundo Jacó, e era mesmo na época mesmo. Digo: “rapaz, será se eu vou morrer que nem Raimundo Jacó?” Aí vinha chegando uns bodes, pra descer pra beber água. Menino, esse cachorro quando viu esses bodes subiu na parede do açude, catando mesmo esses bodes. Aí voltou pro meu lado. Ficou assim, eu deitado, escornado<sup>166</sup> assim com a dor que era demais, e ele em pé assim (...) Aí ele veio, e eu digo, “rapaz, o que é que esse cachorro quer?” A gastura, mas eu vendo. Aí o cachorro começou a me lambar, meus couros todinho aqui. Aí subiu aquele nervoso neu. Vou sair daqui que eu vou é morrer. Só tinha essa rocinha aqui, pra ali, era mato ainda. Aí eu corri, deixei o cavalo aqui, tirei a sela e dobrei, daqui lá na Ingá, longe. Andando de pé, com a sela na cabeça e os couros e a dor matando eu.<sup>167</sup>

Damião Oliveira narra o episódio de quando voltava do campo com um dos olhos atingido por uma rama de *quebra-faca*. Na agonia, à margem do açude o vaqueiro lembrou-se de Raimundo Jacó, e pensou que talvez morresse ali, como o outro, porque o seu cachorro estava junto dele, sinalizando que algo não estava bem. A atitude do seu cachorro lembrou-lhe da história de Raimundo Jacó porque, segundo a narrativa que sustenta a Missa, o cachorro vigiou o corpo de Jacó sem deixar que as aves se aproximassem, antes de ser encontrado por outros vaqueiros. Portanto, a sensibilidade religiosa desses homens não é um sentimento vivenciado apenas no instante da Missa, mas é uma experiência de suas vidas. É possível perceber isso não apenas quando organizam suas cavalgadas e nelas carregam as imagens católicas, mas quando se identificam com a história de Raimundo Jacó e o seu cachorro,

<sup>165</sup> Menina é a parte do olho localizada no centro da íris.

<sup>166</sup> Escornado é a posição em que estava deitado. De braços com as pernas e os braços esticados.

<sup>167</sup> Entrevista concedida em Serrita (PE), no dia 31 de outubro de 2019. O açude a que o vaqueiro se refere fica dentro de uma roça que é de sua propriedade. Na narrativa, o vaqueiro deixou o cavalo na roça e dirigiu-se a sua casa com a sela no ombro. A escolha por não ir montado se dá por um preceito que vaqueiros mantêm, independentemente da situação em que se encontrem devem zelar por seus cavalos, dando água e tirando a sela, após uma luta, para que o animal não fique judiado.

compartilham, através de uma experiência religiosa, um martírio e um sentido de injustiça sofrido pelo vaqueiro esquecido.

Mas, em falando de lembrança e de injustiça, vale também pensarmos no texto em que Gonzaga introduz a música *A morte do vaqueiro*, no álbum *A Vida do Viajante*, de 1981, que diz:

Raimundo Vaqueiro. Raimundo Jacó. Raimundo doído. Raimundo, meu primo, foi o maior vaqueiro que eu conheci na minha vida. Tinha um aboio que era uma beleza. Aquele sim. Aquele sabia aboiar. Aprendi a aboiar com ele. Morreu na luta. Morreu na labuta. Na madeira. Na lenha braba. E, ainda por cima, morreu matado covardemente. A injustiça do homem deu pro mundo, nem inquérito abriram. Só sobrou mesmo essa canção, que eu lhe dediquei: A morte do vaqueiro. Não só a canção, como a missa do vaqueiro que foi criada em homenagem a sua alma. Raimundo, teu primo tá aqui, Raimundo, denunciando a covardia dos homens, o desinteresse da lei para defender um pobre, morto covardemente, por interesses políticos.

Na fala do rei do baião, o humano é colocado em oposição aos animais e à música, porque o homem cometeu injustiça; por outro lado, os animais lamentaram e lembraram, e a música é uma dedicação, uma homenagem, mas também um pedido de justiça, uma denúncia. A manifestação musical tem essa capacidade de homenagear, de mobilizar sensibilidades nas relações entre as pessoas, de não deixar cair no esquecimento o crime e a história do vaqueiro. E todo o ritual tem a proposta de apaziguar com manifestação poética e expressão musical, a partir de uma experiência com o sagrado, um conflito que diz respeito aos homens, a Deus e aos animais.

A morte do vaqueiro e o momento em que é cantada marcam a transição entre festa e Missa, não que uma tenha acabado e a outra começado. É que, na cavalgada com essa música, vivencia-se a experiência da transição do momento, do espaço e do fluxo entre o sagrado e o profano. A letra e a sua sonoridade, que aproximam o ouvinte de uma narrativa sobre o sertão – com o som do aboio, o tilintar do chocalho e o ritmo do xote –, proporcionam experiências de proximidade com um determinado modo de vida a quem, de alguma maneira, participa daquele ritual. O evento, por sua vez, não é apartado de um contexto mais amplo, que aborda história e cultura brasileiras. O próprio rei do baião tem sua participação na década de 40 na construção de um projeto de Estado-nação com cultura e música nordestinas e nacionais. Toda a sua performance falava sobre o Nordeste – as histórias contadas com sotaque nordestino entre uma música e outra, por exemplo –, como também falava sobre o vaqueiro, em suas apresentações, vestindo-se com os couros.

Em outras palavras, além da música tematizar a luta do vaqueiro, a relação dele com humanos e animais e de cantar a morte de Raimundo Jacó, ela também situa o vaqueiro, o sertão e o Nordeste numa história (ou narrativa) brasileira, da qual Luiz Gonzaga foi protagonista. Então se, por um lado, o rei do baião era primo de Raimundo Jacó e cantava a injustiça sofrida pelo vaqueiro, sendo um dos fundadores da Missa, por outro, ao criar o baião, Gonzaga tornou-se um dos símbolos da música nacional. É nesse sentido que entendo que a análise da Missa do vaqueiro não deve ser feita fora de contexto. É preciso compreender como a Missa cria, num contexto brasileiro, noções, ideias e imagens sobre o vaqueiro, o sertanejo, a seca, o sertão e o Nordeste. E como aqueles que constituem a Missa (políticos, religiosos, fotógrafos, vaqueiros, e outros) participam dessa construção de sentidos e de narrativas.

#### 4.3 “Na terra semente agoniza”

Após a cavalgada, os vaqueiros ocupam o espaço onde assistirão à Missa. Josildo Sá canta *Jesus sertanejo* (1976), de Janduhy Finizola, para receber o bispo e os padres de Serrita. Eles entram com suas indumentárias decoradas com detalhes de couro. Em seguida um vaqueiro, um político e uma criança entregam as bandeiras da cavalgada nas mãos do celebrante da Missa – Bispo Dom Magnus. As bandeiras são, como já dito, a do Brasil, a do estado de Pernambuco e a de Serrita.<sup>168</sup>

Os vaqueiros passam toda a Missa montados em seus cavalos, em frente ao altar. Nele, estão as autoridades clericais e políticas, como também aboiadores e músicos responsáveis pela condução do ritual cantado. A disposição das pessoas na Missa comunica sobre a dimensão paradoxal e dialética do rito. Numa ponta, que é o altar, encontram-se as autoridades; à sua frente, os vaqueiros encourados, montados – alguns desses homens, como um pêndulo, sobem e descem do altar sobre os seus cavalos em momentos pontuais, por exemplo durante o ofertório, como abordarei adiante. Atrás dos vaqueiros, há um espaço aberto, onde concentram-se poucos fiéis que não estão montados. Mas, em sua maioria, os fiéis estão nas laterais (das ferraduras, conforme mapa 3, item 31) em busca de uma sombra para proteger-se do sol de julho. No espaço atrás dos vaqueiros, como disse anteriormente, ainda é possível acompanhar os resquícios da festa, na celebração. A exemplo, havia dois jovens montados no mesmo cavalo, sendo que o que tinha o controle das rédeas impunha velocidade ao animal, quase derrubando

---

<sup>168</sup> Vale a ressalva que a bandeira do arco-íris estava incluída entre as bandeiras levadas durante a cavalgada, em anos anteriores a essa pesquisa, porém sendo alvo de polêmico debate, em 2019 não registrei a presença da bandeira.

o outro, enquanto o que estava na garupa rodava um litro de cerveja, derramando bebida em alguns fiéis que buscavam se concentrar na Missa.

Na porteira do parque, uma bandeira vermelha com um retrato do ex-presidente Lula atraía a atenção de alguns vaqueiros, que viravam de costas para o altar para serem fotografados com a bandeira em mãos. Do outro lado, o bispo chamava atenção de quem se localizava no altar, considerando que onde se achava a vaqueirama fazia-se mais silêncio do que no local sagrado em que estavam os dirigentes políticos e clericais. Tudo ali comunica sobre o encontro entre os sentidos do profano e do sagrado como não opostos e como coisas inseparáveis, impressas no comportamento das pessoas.

Nesse início do ritual, a interação entre os vaqueiros, seu modo de vida e o sagrado tem caráter penitente, porém não há pessoas ajoelhadas, subindo e descendo escadas, como em ato de pagar promessa ou alcançar alguma graça. Raimundo Jacó não é um santo e não parece haver a pretensão de fazer dele um.

Raimundo Jacó é descrito, pelos vaqueiros, como alma esquecida. Tornou-se um símbolo, não por ter concedido graça, ou porque com ele se pode trocar benção e oferta (relação comum entre fiéis e santos em algumas formas de expressões católicas), mas porque neste símbolo os vaqueiros se veem. A dimensão penitencial do catolicismo encontra identificação com a própria luta cotidiana, ou mesmo com a realização e organização da festa (tocando o rebanho quase um dia inteiro dentro da caatinga, por exemplo), porém sem pagamento de promessas, como subir escadarias de joelhos.

Além do mais, através desse símbolo, cria-se uma narrativa sobre o vaqueiro e o sertão que não é apenas local, mas que se apropria de um discurso literário, histórico, novelístico e até mesmo fílmico de âmbito nacional.

A análise da música *Jesus sertanejo* nos ajuda a compreender uma lógica religiosa que configura uma identidade aos vaqueiros a partir da relação entre humanos, inclusive Jacó, e as divindades. Nesse caso, a expressão musical traz um Jesus que se relaciona com vaqueiros no compartilhamento de sofrimento. Essa música é também cantada em Serrita em ocasiões como missas antes de pegadas de boi e em dias de noite dos vaqueiros<sup>169</sup> das comunidades. Todas as vezes que a escutei, fora interpretada por Chico Justino, como na missa da Pega de boi da Baixa do Pajeú, realizada no dia 5 de outubro, e algumas vezes cantada em dupla com Cícero Mendes. Na Missa, foi Josildo Sá quem a interpretou.

---

<sup>169</sup> Há, nos nove dias de novena em cada paróquia de cada sítio de Serrita, uma noite dedicada aos vaqueiros. Nessa noite, geralmente antes da novena, há uma cavalgada, e durante a novena os vaqueiros participam, em especial, do momento do ofertório, com o aboio e a entrega dos seus couros e instrumento de suas lutas no altar.

**Jesus Sertanejo**

Jesus, meu Jesus sertanejo  
 Presença maior, minha crença  
 Nestas terras sem ninguém  
 Silêncio, na serra, nos campos  
 Ai desencanto que a gente tem  
 E o vento que sopra, ressoa  
 Ai sequidão que traz desolação  
 Ô ô Jesus razão  
 Tão sertanejo  
 Que entende até de precisão

De sol vou sofrer ou morrer  
 E as pedras resplandem<sup>170</sup>  
 A dureza, a pobreza desse chão  
 João, um menino, um destino  
 Ai nordestino, de arribação  
 Cenário de dor e de calvário  
 Ai muda a face desta provação  
 Do céu há de vir solução  
 Na terra, a semente agoniza  
 Preconiza solidão  
 E a tarde que arde, acompanha  
 Ai tanta sanha de maldição  
 Aqui vou ficar, vou rezar  
 Ai vou amar a minha geração  
 Ô ô Jesus razão  
 Tão sertanejo  
 Que entende até de precisão

O assunto abordado na letra da música *Jesus sertanejo* tem relação com o propósito inicial da Missa, desde sua idealização por padre João Cântio, Luiz Gonzaga e Pedro Bandeira. Além da homenagem ao vaqueiro morto covardemente, a narrativa da Missa aborda a injustiça que resultou no crime cometido contra Raimundo Jacó, e também as injustiças sociais sofridas pelos sertanejos, tão esquecidos como a alma do vaqueiro, mártir na Missa.

Saussure entende que, ao se referir à língua, “tudo baseia-se em relações” (2006, p. 142). Sendo assim, a língua tem um caráter linear e os termos relacionam-se uns aos outros baseados nesse caráter. Eles se encadeiam, combinando-se, *in praesentia*. Essa combinação, o autor chamou de sintagma. “Colocado num sintagma, um termo só adquire valor porque se opõe ao que o precede ou ao que o segue, ou a ambos” (2006, p. 142). Por outro lado, a língua na cabeça de cada indivíduo comporta uma relação que não tem por base a extensão, mas sim a associação.

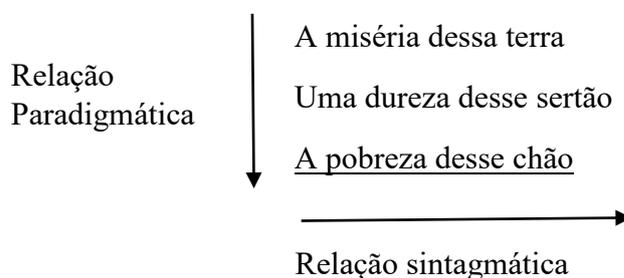
---

<sup>170</sup> Variação da linguagem falada para a conjugação do verbo resplandecer, na terceira pessoa do plural, do presente do indicativo: eles resplandecem.

Nesse caso, os termos se unem *in absentia*, o que, após Saussure, ficou conhecido pelos linguistas como relações paradigmáticas.

Jakobson (1975), em diálogo com Saussure, nos permite entender que a metáfora e a metonímia são expressões dessas relações. As relações sintagmáticas ocorrem quando o que constitui um texto (ou uma mensagem, para usar uma expressão de Jakobson) tem um estatuto de contiguidade, enquanto as relações paradigmáticas ocorrem por seleção e substituição de termos com estatuto de similaridade. Um tema que se relaciona com outro por similaridade tem expressão na metáfora e, por contiguidade, tem expressão na metonímia.

Observe o esquema que ilustra as relações paradigmáticas e sintagmáticas, usando um trecho da música Jesus sertanejo:



É possível perceber que o falante tem o código à sua disposição, ou seja, a língua com os seus signos, representados no esquema pelo eixo vertical; e que os signos devem ser selecionados e escolhidos por similaridade: por exemplo, “a” e “uma” são expressões análogas (no aspecto morfológico, as duas palavras são artigos e no aspecto sintático, adjuntos adnominais) que o falante tem à sua disposição. O mesmo ocorre com o grupo de palavras “miséria”, “dureza” e “pobreza”, assim como com “terra”, “sertão” e “chão”. Já no eixo horizontal, o falante faz uma combinação linear que resulta em: “A pobreza desse chão”.

A Missa do Vaqueiro pode ser entendida como um processo metonímico, porque ela é uma resposta dada como complemento (e não apenas como substituição) a estímulos (religiosos, da luta ou da própria narrativa da morte de Jacó). Ou seja, entendo que a Missa é uma simbólica motivada (PEIRANO, 1995): uma cruz e uma narrativa desencadeiam no ritual; assim como os couros que vestem o vaqueiro em outro contexto, o da luta, vestem na Missa esses homens e os líderes religiosos; ademais, a justiça, valor da masculinidade, é poetizada e musicalizada durante o ritual. Cada símbolo e valor, um em relação ao outro e em interação com os vários domínios semânticos, inclusive os da Missa, motivam-na.

É importante acrescentar a essa ideia a necessidade de compreender – à luz de Turner (2008; 1987), Saussure (2006) e Jakobson (1975) – a Missa como uma criação nutrida pela interseção de dois domínios semânticos de experiência, de retórica e simbolismo distintos. Isto

posto, visto entender a Missa e o seu aspecto metafórico definidor desse ritual, por meio da análise de experiência sonora e religiosa, a fim de compreender como um jogo de sentidos define o vaqueiro (na medida em que o identifica com Jesus, no compartilhamento de martírio), quando atribui valor a sua luta, valorando a relação desse homem com o ambiente, com os animais e com outros humanos.

Portanto, como Jakobson (1975, p. 39), entendo que essa análise pode ser estendida para outros sistemas semiológicos. Por isso, cabe perceber que o discurso sobre os vaqueiros, considerando outras expressões e formas de saberes, é construído também a partir das relações sintagmáticas e paradigmáticas. Pois, assim como na música *Jesus sertanejo*, em que as relações entre elementos da natureza e a existência do humano (pedras estão para dureza, pobreza para chão, homem está para destino, por exemplo) elaboram um possível sentido para a Missa, a luta e o vaqueiro; na literatura brasileira, esse homem é definido a partir dessas interações, por uma perspectiva naturalista, determinista e romântica. José de Alencar, por exemplo, ao falar das atividades dos vaqueiros com a rês, considera que o sertão imenso e as grandes manadas de gado “*obrigava o homem a uma luta constante.*” (1952, p. 963, *italico meu*). Assim, a Missa, as expressões musicais que a constituem e a narrativa religiosa não podem ser entendidas separadas de um contexto mais amplo – o nacional, que também enseja sentido ao ritual, ao vaqueiro e à luta. A essa análise são somadas as vicissitudes da vida, aquilo que encontrei de específico ao conviver com vaqueiros.

Com base nisso e na explanação feita acerca do eixo vertical paradigmático, a música *Jesus sertanejo* pode ser vista como lugar dessa liberdade que cria contexto, a qual Jakobson se refere. Para isso, atentemos à relação paradigmática entre termos da música *Jesus sertanejo*. As palavras do quadro abaixo, tiradas da música em análise, fazem parte dos dois sistemas de valores de produção de sentidos, aos quais nos referimos na introdução deste capítulo: o religioso e o da luta do vaqueiro.

<b>Domínio semântico religioso</b>					
	<i>Divindade</i>	<i>Sentimento</i>	<i>Consequência do sentimento</i>	<i>Lugar</i>	<i>Elementos da Natureza</i>
<b>Relações</b>	Jesus	Crença	Dor	Calvário	Sol
<b>paradigmáticas</b>	Semente agoniza	Amar	Sofrer		Pedras
			Morrer		Vento
			Dureza		Sequidão
			Provação		

Solidão				
<b>Domínio semântico da luta do vaqueiro</b>				
<i>Vaqueiro</i>	<i>Sentimento</i>	<i>Consequência do sentimento</i>	<i>Lugar</i>	<i>Elementos da Natureza</i>
Semente agoniza	Rezar	Dor	Terra	Sol
	Amar	Sofrer	Serra	Pedras
		Morrer	Campo	Vento
		Dureza		Sequidão
		Provação		
		Solidão		

A expressão musical e a Missa possuem uma estrutura metafórica que reúne referentes semelhantes e análogos de sistemas diferentes. Um Jesus que sofreu no calvário – domínio semântico religioso – entenderá a dor e solidão do sertanejo, entenderá a sua precisão. Jesus sertanejo<sup>171</sup> é um símbolo multivocal metafórico (TURNER, 2008), que conjuga um símbolo (Jesus) com outro (sertanejo), estando os componentes (a terra, o sol, a serra, os campos, o vento) de um sistema (religioso) em interação com outro (o da luta). Jesus Sertanejo está arraigado de valor semântico de dois sistemas distintos, porém de referentes análogos, assim, a Missa é compreendida e experienciada em termos outros. Chamamos isso de metáfora (LAKOFF; JOHNSON, 2002).

A segunda e terceira linhas “Nessas terras sem ninguém” e “Silêncio, na serra, nos campos” descrevem um lugar inabitado, esquecido, no qual aqueles que são desse lugar precisam dele sair em busca de sobrevivência. O eu-lírico, no entanto, escolhe permanecer, mesmo sabendo que “Na terra, a semente agoniza/Preconiza solidão”. Nesse caso, “Na terra semente agoniza” é expressão que se refere tanto ao sofrimento de Jesus no calvário, a caminho da crucificação, quanto ao contexto de luta do sertanejo, que sofre com a falta de água. A voz discursiva diz ainda que irá ficar e rezar, pois, não havendo chuva, não há ao que se apegar, no que crer, a não ser a fé em Jesus. Essa divindade que passou pelo sofrimento e pela dor, por amar, é a crença do sertanejo que reza não por mudança, mas para que não passe precisão. Esse

<sup>171</sup> Na sacristia da Igreja principal de Serrita, há a imagem de um santo vestido em couro. A imagem de santos católicos com chapéu de couro e até mesmo gibão, em missas em homenagem aos padroeiros ou noites de vaqueiros, não é algo incomum no Nordeste.

mesmo sertanejo também ama e, por causa disso, na terra ficará, com duas alternativas: sofrer ou morrer. O antônimo “viver” não está no vocabulário, essa não é uma opção. Ainda que a escolha do sertanejo seja ficar na terra – o que preconiza solidão –, ele o faz por amar outro (sua geração). O sentimento de martírio (amor altruísta) sustenta a narrativa dos dois contextos; na experiência musical, é cantado a fim de identificar Jesus ao sertanejo.

A canção, ao criar a metáfora que identifica Jesus ao sertanejo, está fazendo “parte da própria construção e interpretação das relações e dos processos sociais e conceituais” (SEEGGER, p. 15, 2015). Como *A morte do vaqueiro* tem em seu sentido o caráter de homenagem e requer justiça, *Jesus sertanejo* reivindica. A Missa como um todo traz essa noção de justiça. Nela há uma chamada à ação das autoridade, que intervenham, porque, na terra, a semente (o sertanejo metamorfoseado em Jesus) agoniza.

Em conversas com os líderes religiosos, é possível perceber a natureza paradoxal dessa música no ritual católico. Para a igreja, Jesus se identifica com o sertanejo, como também com outros homens de outros locais (com o sulista, com o nortista, o urbano e o rural), pois pretende-se resguardar a universalidade desse Deus corporificado. Ademais, a igreja preza pela universalidade de um Jesus que veio à terra como filho para que todos os humanos se identifiquem pelo parentesco com essa deidade.<sup>172</sup> Em virtude disso, quando questionei um líder clerical sobre a música, a sua resposta, que priorizou a universalidade de Jesus, veio seguida da observação: “Tá bom que aqui é só uma música, né?”, passando a ideia de que talvez não fosse tão importante conversarmos sobre essa expressão musical, que guarda em seu sentido algum paradoxo quanto ao dogma da igreja.

Por outro lado, durante entrevistas e conversas informais com os vaqueiros, não se faz menção a um Jesus universal, mas sim, a divindades (inclusive aos santos) com as quais se identificam e muitas vezes com as quais mantêm uma relação pouco hierárquica (que poderíamos aqui considerar pessoal).<sup>173</sup> Portanto, o ritual é católico, mas passa por negociações expressas nas músicas que não são cantadas em outras celebrações católicas, apenas em eventos relacionados aos vaqueiros. Assim, o que é afirmado do alto como universal é negociado localmente, de baixo, pelo senso que vaqueiros têm de si e do sertão, bem como também por um projeto nacional de como se concebe esse homem.

---

<sup>172</sup> Atenta, porém, ao fluxo das interações entre vaqueiros e deidade, observo que vaqueiros se identificam com Jesus, por causa do martírio sofrido por ambos, e que isso tem relação com valores da hombridade, pois, é de honra o homem que persiste em sua luta, por mais árdua que seja. Neste sentido, concordo com Leach quando diz que o mito como o rito “estabelece categorias e afirma relações” (1983, p. 126). Atenho-me a essas relações.

<sup>173</sup> A exemplo está a situação narrada por seu Silvino, analisada no segundo capítulo, que ameaçou queimar dois santos, caso não chovesse.

Aliás, todos que participam da Missa, de alguma maneira, estão experimentando uma sensibilidade acerca da luta do vaqueiro. Ainda que essa sensibilidade se distancie do que vaqueiros experienciam em suas práticas. Mas, como os vaqueiros (e junto a eles), dorme-se na caatinga, convive-se com os seus animais, com as suas competições, nos três dias de festa. Logo, é proposta da festa que todos se localizem no sentimento de pertença ao sertão – enquanto construção arraigada de valores e crenças.

A Missa, seus símbolos polissêmicos, suas músicas, ou seja, seus vários sentidos não apenas comunicam, mas também, ao passo em que transmitem informações, são parte na construção dos valores dos vaqueiros e na constituição desses homens. Suas expressões musicais possibilitam uma experiência religiosa de compartilhamento de martírio, através da identificação da divindade cristã com o vaqueiro e do calvário com o sertão, onde o vaqueiro faz a sua luta.

Além disso, a Missa comunica sobre as condições sociais e políticas, como a situação de pobreza e esquecimento do vaqueiro (seja com a história de Raimundo Jacó ou com as inúmeras histórias dos sertanejos), como a falta de água e outros aspectos da precisão desse homem. E propõe uma reparação, mediada por uma experiência religiosa, impelindo à ação (de caráter político), que pode ser tomada ou não.

Portanto, o ritual cria uma narrativa sobre um Jesus identificado com o sertanejo. Essa versão não se limita ao território do sertão, pois dialoga com outras vozes que cruzam o Brasil e que comunicam sobre o sertanejo e o vaqueiro. Eloy de Souza, em 1938, publicou *Calvário das Secas*, com apresentação de Câmara Cascudo. Ambos os autores dialogam com um engenheiro da época que sugeriu tirar os nordestinos da terra, como argumento de que não havia solução para o problema da falta de água, a não ser levá-los para “paragens ótimas” (p. 33). A metáfora da seca como o lugar de sofrimento que remete ao calvário bíblico, cenário de agonia, como sugere o título da obra de Eloy de Souza, é de longa data. A Missa, suas músicas e aboios, e o discurso religioso produzem uma verdade que tematiza a construção do homem do sertão. Essa verdade tem relação com a terra seca e com a falta de água e não se dissocia de um contexto social e histórico mais amplo.

#### 4.4 “Por um vaqueiro afamado”

Como dito ao longo deste estudo, a fama é da ordem da reputação, pensar sobre ela requer uma reflexão sobre o outro (por exemplo, o público da pega de boi, como já vimos, ou os turistas e fotógrafos na Missa) e não apenas sobre o vaqueiro. Tendo por referência

Raimundo Jacó, “um vaqueiro afamado”, trato neste tópico dos vaqueiros e da imagem que eles constroem a respeito de si mesmos durante os três dias de festa e como o jogo de imagens se relaciona com a narrativa construída pelas expressões poético-musicais da Missa, bem como com uma narrativa de cunho nacional.

Para tanto, vale considerar que fotógrafos e turistas têm papel no jogo de imagens do qual participam vaqueiros, religiosos, políticos e fiéis. No pé de porteira da festa do Jacó, por exemplo, que ocorreu durante o sábado inteiro, seu Assis Vaqueiro apareceu no evento vestido em perneiras e com chapéu de couro, mesmo sem participar da competição. Interessante notar que esse homem está sempre rodeado de jovens em dias rotineiros, como dito no primeiro capítulo. No entanto, durante os dias de festa, além dos jovens, encontramos turistas em volta de Assis Vaqueiro, escutando seus relatos sobre correr boi na caatinga, e fotografando-o.

Nos anos de 2019 e 2020, respondi mensagens em meu Whatsapp. Além de vaqueiros de Pernambuco em busca de suas fotografias, houve um caso especial que chamou atenção. Durante a 7.<sup>a</sup> edição de pé de porteira do Jacó, um vaqueiro interpelou um fotógrafo que tirasse uma fotografia sua do momento em que ele fosse participar da competição. O fotógrafo, no entanto, explicou as razões pelas quais não poderia ceder os registros ao vaqueiro. Porém, sabendo de minha pesquisa, orientou o vaqueiro que falasse comigo. Naquela ocasião, atendi ao pedido daquele sujeito que não apenas correu boi, mas fechou os olhos, benzeu-se, levantou o chapéu, caiu do cavalo, ajoelhou-se, levantando mais uma vez o chapéu.

Na hora da Missa a gente parte de lá, deste triângulo [referindo-se à cavalgada]. Aí é gente soltando fogos. É gente filmando, zoada por cima, até chegar na hora da Missa. Gente de todo canto. De toda região chega. De São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro. Ninguém sabe de onde diabo vem tanta gente. Tem gente que nós peleja e não sabe nem como diabo é a fala deles. (...) E no mato? Pra falar como era o negócio no mato. Nós não compreendia a fala deles, aí dizia: “nós se abaixa assim”, pra dizer que passa de baixo de pau, né? Pegado no rabo do boi. Fazia só o jeito, não entendia. Aí todo ano quando nós vamos pro Jacó, nós recebe retrato, recebe tudo. Os turistas tira as fotos, quando é no outro ano, já vem com meio mundo, entregando foto. Agora no São Paulo é que tem retrato meu por todo canto lá, diz o povo. (20 de março de 2019, Serrita)

Na fala, Assis Vaqueiro reconstrói sua experiência no momento da cavalgada e da Missa, ressaltando a sua interação com os *turistas*. No seu discurso, é possível perceber o valor dado às fotografias que recebe e que são levadas para outros lugares do Brasil. Esse valor não se dissocia dos significados atribuídos pelos vaqueiros à Missa e à festa como um todo. Durante o evento, vaqueiros pousam com seus chocalhos para diversas pessoas, em grupo ou sozinhos

– sejam estudantes, jornalistas, fotógrafos, ou até mesmo para um fotógrafo que presta serviço imprimindo a fotografia na hora e vendendo a 5 reais. Ademais, quando vaqueiros adentram o espaço da Missa, no momento de transição entre a cavalgada e celebração, imprimem velocidade aos seus animais, a fim de ficarem bem localizados para assistirem à celebração e para serem fotografados. Essa interação de homens montados sobre seus cavalos, vestidos em seus couros, com fotógrafos e turistas, explica a imagem que esses sujeitos constroem de si mesmos, num contexto de encontro de simbólicas, como também num contexto nacional.

O espaço de vaqueiros e das outras pessoas está delimitado, como é possível ver no mapa 3. Durante a Missa, por exemplo, há um lugar reservado aos fotógrafos. A análise dessa espacialidade nos ajuda a perceber a relação nós-eles nesse jogo de imagens. Deliberadamente, fotógrafos ficam entre altar (onde estão líderes religiosos, cantores e instrumentistas, aboiadores e políticos) e vaqueiros. Vale lembrar que, durante os três dias de festa, turistas acampam mais à direita do altar, enquanto vaqueiros, mais à esquerda. Vaqueiros cavalgam, enquanto turistas fotografam ou aguardam para assistir à Missa. Na pega de boi, turistas e público se misturam nas laterais de onde os vaqueiros correm, mas não se confundem, pois turistas estão com máquinas fotográficas. Do outro lado, o vaqueiro encourado corre na caatinga. Dificilmente alguém se distrai invadindo o espaço dos vaqueiros, apesar de casos como o de um fotógrafo atropelado no lugar da competição em 2019.

Acidentes como esse embasam o argumento dos líderes clericais responsáveis por reorganizar a ordem dos acontecimentos da noite do vaqueiro do novenário de Nossa Senhora da Conceição, a qual acontece no centro da cidade, no dia 2 de dezembro. A cavalgada, que em anos anteriores terminava na igreja com os vaqueiros assistindo à celebração montados e encourados, teve horário alterado com a justificativa de que havia riscos de acidentes envolvendo cavaleiros, seus cavalos e pessoas a pé. A comparação entre a Missa e celebrações realizadas pela igreja anualmente permite uma visão que ilumina a estrutura da Missa do Vaqueiro e a atuação das pessoas nela.

No último dia de novena da padroeira de Serrita (Nossa Senhora da Conceição), na noite do vaqueiro – diferente da Missa, e de missas e novenas de noites de vaqueiro dos sítios e bairros –, esses homens participam do ritual encourados, mas não montados. Não há a oferta dos instrumentos da luta do vaqueiro, não há aboio no momento do ritual (apenas antes da celebração da missa) e nem as músicas cantadas no novenário dos sítios, das vilas e da Missa do Vaqueiro são entoadas. Ademais, como já dito, a cavalgada não antecede o ritual, como em todas as outras celebrações católicas referentes aos vaqueiros, em que, após a cavalgada, esses homens participam das celebrações montados.

Quanto mais próximas as novenas e celebrações da zona urbana, maior o controle da igreja católica oficial, conseqüentemente, maior a regulação sobre a atuação das pessoas e da estrutura do rito. A exemplo disso, durante um ritual numa vila de Serrita, na noite do vaqueiro, o padre parecia incomodado com as pessoas que estavam atrás do altar improvisado, dentre elas eu e minha máquina fotográfica. Sem citar nomes, chamou atenção regulando o espaço, as pessoas e os comportamentos, explicando a sacralidade daquele momento, pedia que ficássemos em frente ao altar, não atrás, e que também não transitássemos nele. Naquela ocasião, já havia participado de outras noites de vaqueiro, inclusive indo à cavalgada montada, mas sem a presença do padre da cidade. Até então, havia entendido que as noites de vaqueiros dos novenários dos sítios (ou seja, da zona rural), como também as missas de pegas de boi eram em sua estrutura semelhantes à Missa: as músicas eram as mesmas, havia aboiadores e aboios, a própria atuação dos vaqueiros nas cavalgadas, ofertório e comunhão ensaiavam a Missa do Vaqueiro, e minha atuação com a máquina fotográfica ao transitar no espaço contribuía e interagia com a imagem que vaqueiros constroem de si, ao modo da Missa.

Mais um dado interessante, que nos ajuda a entender a relação entre vaqueiros, profissionais que registram suas imagens ou turistas que fotografam e os valores que estão em jogo nessa interação, é o de que, durante a cavalgada da Missa, a voz do aboiador que cantava uma toada anunciou ao microfone: “Vamos pedir encarecidamente aos motoristas que desocupem a entrada da porteira, que desocupem ali a cabeça do boi<sup>174</sup> para que os vaqueiros passem, para que o trio elétrico passe, e para que os cinegrafistas consigam filmar a festa bem direitinho”.

A todo momento, na cavalgada e na Missa, vaqueiros, aboiadores e organizadores interagiram com fotógrafos e cinegrafistas organizando o espaço para que estes pudessem atuar. O que evidencia que o jogo de imagens e de sentidos não é desvinculado dessas pessoas e das suas ações, pois, naquele contexto, quem fotografa é parte da celebração. Eles não atrapalham o sagrado, podem subir e descer do espaço considerado santo, o altar, sem cumprir com o ritual de benzer-se numa postura inclinada frente a ele, como os demais que do ritual participam. Na Missa, o sagrado agrega ao ritual o orgulho de ser fotografado do vaqueiro, a fama dele de ter sua imagem levada para o restante do Brasil e do mundo, o fotógrafo e sua máquina.

Se, por um lado, a igreja tem o intuito de regular lugares, comportamentos, símbolos e o ritual, e isso é notório quando se percebe o contraste entre a Missa do Vaqueiro e a noite dos

---

<sup>174</sup> Na entrada do parque João Cândio, há esculpida uma cabeça de boi. Esse é um símbolo das fazendas por todo o Nordeste. Por causa dele, há o mote de Delmiro Barros que diz: A cabeça de um boi numa porteira/representa a bandeira do sertão.

vaqueiros do novenário de Nossa Senhora da Conceição, esta última regulada pela igreja oficial; por outro, na Missa do Vaqueiro, o fluxo de pessoas, a festa, as músicas e aboios comunicam sobre a luta e o vaqueiro, às vezes numa dimensão mais profana do que sagrada. A exemplo, está a canção *Jesus Sertanejo*, que não apresenta a deidade como universal, tal qual resguardam os dogmas da igreja católica, e os comportamentos contraditórios de homens que se concentram na Missa enquanto outros continuam tomados pela alegria da festa, bebendo e impondo velocidade aos cavalos.

Ainda sobre a relação entre sagrado e profano, vale considerar que certa feita ouvi de uma mulher assídua da igreja, que colhia plantas nativas para ornamentar a celebração dominical, que “a Missa não é mais como era antigamente” e considerava que havia muito de profano no ritual, inclusive falando do parentesco de João Cância (que trocou a vida sacerdotal para constituir matrimônio) com a sua viúva, atribuindo à relação um valor de pecado católico. Consequentemente, criticando a atuação da viúva como organizadora da Missa.

Desse modo, a polifonia discursiva que atribui sentido à Missa não se limita a sua narrativa oficial e histórica. As vozes são muitas e surgiam ao longo da pesquisa dando sentido ao ritual. Os vaqueiros, por sua vez, também significam o ritual na maneira como se organizam – inclusive, fazendo do parque sua morada nos três dias de festa – em suas competições e nas relações estabelecidas com os animais e com outros humanos, como fotógrafos e turistas. Quando se aproveitavam daquele contexto para fazerem uma apresentação de suas imagens diante de máquinas fotográficas, davam um sentido a si mesmos e às relações em que estão engajados, mas também à Missa do Vaqueiro.

Após cantada a composição *Jesus Sertanejo*, Cícero Mendes e Chico Justino entoam *Toada de Gado*,<sup>175</sup> de autoria de Vavá Machado e Arlindo Marcolino.<sup>176</sup> Ao mesmo tempo, os vaqueiros sacodem os chocalhos e Thiago Cância, filho do padre João Cância, leva ao altar e entrega ao celebrante da Missa as indumentárias de couro do seu pai, que são colocadas sobre a cruz no centro do altar, atrás do celebrante.

---

<sup>175</sup> O estilo de oitava cumpre vários esquemas de rima, mas no caso de *Toada de gado* encontramos o seguinte: AAABCCCB. A primeira, a segunda e a terceira linhas rimam entre si, a quarta rima com a oitava, a quinta, a sexta e a sétima também rimam entre si. A oitava é constituída de 8 versos em redondilha maior, podendo haver variação na metrificação, como na quarta linha da primeira estrofe, na qual ao invés de 7 sílabas, há 8: pe/la/pro/vi/dê/cia/ di/vi/na. A última sendo a tônica, nesse caso, ‘vi’ de ‘divina’. Além disso, o compositor da toada pode inovar, como nas seis primeiras linhas da primeira estrofe, a qual é uma sextilha que se assemelha a um refrão de música. Já a sextilha é composta de seis versos. No improviso, o seu esquema é: ABCBDB. Mas, nas toadas, esse esquema varia, como em *Toada de gado* em que a primeira estrofe tem o seguinte esquema: AABCCB.

<sup>176</sup> A dupla Vavá Machado (Ademar Teles da Conceição) e (Arlindo) Marcolino foi um dos principais nomes do aboio. Ambos morreram em 2012.

**Toada de gado**

(Vavá Machado e Marcolino)

Oh...Vaqueiro do meu sertão  
 Não despreze o teu gibão  
 Nosso destino é marcado  
 Pela providência divina  
 Assim se achou nas colinas  
 Raimundo Jacó assassinado

Jesus é tão justiceiro  
 Humilde, tão verdadeiro  
 Que quando morre um vaqueiro  
 Ele perdoa os pecados  
 São Jorge testemunhou  
 Quando Raimundo chegou  
 Que o Nordeste chorou  
 Por um vaqueiro afamado

Até um dos irracionais  
 Sentiu na própria gravura  
 Seu cachorro na sepultura  
 Passou três dias deitado  
 Seu nome serviu de fama  
 Luiz Gonzaga gravou  
 E o padre João celebrou  
 Uma missa encourado

Os santos também sentiram  
 Enviaram e os poetas ouviram  
 E os nordestinos aplaudiram  
 Uma toada de gado  
 Os santos sentiram tanto,  
 Que derramaram seu pranto  
 Raimundo Jacó nesse canto  
 Por nós é homenageado

Êi! Vida de gado!  
 Êê! Ôô

Feld (1982) faz uma análise acerca da música, da poética e do lamento dos Kaluli, da Nova Guiné. Segundo o autor, os sons dos pássaros são expressos nas canções e lamentos como metáforas da morte ou do sofrimento do abandono que o menino passou ao lhe ser negada comida pela irmã, no mito Kaluli do menino que virou pássaro. É da analogia com os sons da natureza que são constituídas metaforicamente as formas expressivas. Assim, o autor compreendeu a classificação kaluli das aves e o significado das metáforas dos sons dos pássaros nos rituais, percebendo como os Kaluli entendem os sons moldados por combinações de memórias, experiências pessoais e construções culturais. Dessa maneira, o som não é proferido e ouvido apenas para organizar categoria de pássaros, mas principalmente para dar sentido ao

mundo Kaluli. O paradigma estrutural do autor se resume em: provocação (sentimento de isolamento social, fome e abandono), mediação (os pássaros que encarnam a morte, a existência de espírito e a expressão sonora de tristeza) e metáfora (música, lamentação e poesia).

Da mesma maneira, entendo que a metáfora é uma associação arbitrária que efetua uma mistura de contextos. No nosso caso, os contextos são a luta e a religião. O primeiro, com todas as suas implicações: morte, inveja, traição, sertanejo sofrido, cruz do vaqueiro assassinado, é a provocação. A mediação é o contexto católico com um Jesus morto no calvário e um padre que vê a cruz e faz perguntas a seu respeito. A fusão dos dois domínios semânticos metaforicamente expressa em *Jesus sertanejo* (que traz a imagem de um Jesus que não é universal e sim sertanejo) e *Toada de Gado* (com a elaboração de um Jesus justiceiro) é a criação da Missa do Vaqueiro.

Situando essa expressão musical no contexto local, cabe notar que em Serrita é comum escutar sobre crenças do que acontece com humanos no pós-morte. Por exemplo, a existência de uma *derradeira fazenda*, referindo-se a um pedaço de terra no céu vigiado por São Pedro, a que alguns de nós não teremos direito. As crenças sobre o pós-morte de vaqueiros também são temas de conversa. Quando um vaqueiro morre fazendo a luta, é comum acreditar que a sua alma vague na terra. Por outro lado, há aqueles que creem que a alma do vaqueiro, chegando no céu, será perdoada, em virtude de todo o sofrimento que na terra passou. Em *Toada de gado*, é essa segunda crença que predomina. Nessa expressão poética, mais uma vez, a temática da justiça é enunciada. Logo no início da segunda estrofe de *Toada de Gado*, Jesus é adjetivado com a expressão “justiceiro”, e é porque essa divindade é justiceira que um vaqueiro, ao morrer, já tem os pecados perdoados. A crença, em resumo, entende que não havendo justiça na terra, haverá, para o vaqueiro, no céu. Dessa maneira, a expressão poética participa da construção de uma narrativa local sobre o vaqueiro e o sertão, suas histórias e valores, que não se aparta da religião.

*Toada de gado*, além de abordar crenças e valores, tematiza sobre o vaqueiro a partir das relações em que ele está engajado com um animal e dois humanos. O cachorro passou três dias deitado sobre a sepultura de Raimundo Jacó. Em 1970, no segundo domingo de julho, Luiz Gonzaga cantou *A morte do vaqueiro* e João Cândio, vestido em seus couros, celebrou a Missa do Vaqueiro, no sítio Lajes, em Serrita. Homem e animal lamentaram a morte de Raimundo Jacó. Além dos três personagens, a toada evoca santos católicos, quais sejam: os santos que enviaram a *Toada de gado* aos poetas, como também derramaram o seu pranto e são Jorge que testemunhou o luto do Nordeste, quando no céu Jacó chegou. Assim, a relação entre o homem

e as divindades é elaborada na toada como um consolo ao nordestino que sentiu a partida de Raimundo Jacó.

Se a música *A morte do vaqueiro* é uma composição de seu primo, cantada em protesto, em virtude da falta de justiça, *Toada de gado* é poesia (embora cantada, não é classificada como música) dada pelos santos (e não composição humana). Ademais, a toada homenageia o vaqueiro afamado, mas também liga a terra ao céu, no sentido de que os poetas receberam a composição, expressando o pranto dos santos, e também o de todo o Nordeste. A injustiça, nesse sentido, produz uma sensibilidade compartilhada, sendo lamentada no céu pelos santos e na terra, onde a morte de Raimundo Jacó é chorada por homens e animais.

Raimundo Jacó teve seu “eu” profanado ao ser morto, por inveja, à traição, sem possibilidade de defesa. Uma vez dessacralizado o “eu”, há uma ameaça à coerência de um sistema de valores da masculinidade, porque, na interação, um vaqueiro agiu em relação ao outro (um vaqueiro afamado) com covardia (atributo depreciativo da imagem de um homem), motivado por questões de honra. Dessa maneira, os demais vaqueiros buscam justiça, esse idioma é do mesmo campo semântico da honra. E o jogo de honra, de imagem e de fama é uma realidade da luta do vaqueiro, como também da Missa que dele se apropria ao ressignificá-lo.

As expressões poético-musicais cantadas na Missa do Vaqueiro são uma maneira de entendermos os valores da masculinidade dos vaqueiros, como honra e fama. Isso é possível a partir da análise do seu texto, do contexto em que são cantadas e das experiências que propiciam em humanos, como a vivência religiosa, e por meio da compreensão de como se relacionam com a simbólica católica. Em outras palavras, o universo sonoro da Missa produz uma estética particular que permite acessar, através de uma experiência religiosa, os valores da masculinidade e as interações nas quais vaqueiros estão inseridos, como a relação humano-animal; entre esse homem e Deus, um identificando-se no outro; entre vaqueiros, acionando o idioma da inveja; e do vaqueiro em relação a outros homens, quando se evoca o sentimento de injustiça social.

Porém, para além da experiência religiosa, para refletir sobre a fama (temática deste tópico), é preciso considerar todos que constituem a Missa, como já ressaltado: fotógrafos, turistas, políticos, cantores, fiéis e vaqueiros, a fim de entendermos o jogo de sentidos que perpassa toda a Missa e festa. Para tanto, destaco aqui a dimensão política do evento, pela perspectiva de vaqueiros.

“Quer dizer que a festa é do Estado. A festa é do governo. Dinheiro tem sobrando nele. Agora no lugar do governo ajudar nós. Nós estamos trabalhando para o governo de graça”. Disse um vaqueiro organizador do evento, numa conversa informal, em maio de 2019,

insatisfeito com o atraso dos recursos não recebidos em pagamento à festa realizada no ano anterior, enquanto julho, mês de realização da festividade, se aproximava. Outro vaqueiro, em resposta a ele, disse: “Eu vou fazer uma festa pra crescer os outros e eu ficar lá em baixo?” Esta conversa gira em torno de um tema recorrente entre vaqueiros, o de que a festa do Jacó não pode ser feita para a *fama* de políticos (que se aproveitam da ocasião para construir uma imagem pessoal de apoiador do evento), ainda mais quando o estado tem falhado no pagamento oferecido aos vaqueiros que fazem os três dias de festa.

Conversas como essas são recorrentes. Por outro lado, esses mesmos homens se apresentam como *prontos* nos seus discursos. Ou seja, pelo fato de serem homens honrados, não pretendiam falhar com o compromisso de realização do evento, acionando um sentimento de pertença ao fim desses debates. Vaqueiros costumeiramente, após conversas como essas, afirmavam que, se o estado pagasse metade do recurso, eles se comprometeriam em trabalhar para a execução da festividade. “Vamos fechar os olhos e fazer a festa esse ano?” – ouvi um daqueles homens dizerem. Fechar os olhos naquele contexto era o mesmo que fazer vista grossa para o atraso das verbas por parte do estado.

O conceito de localidade (DENT, 2009, p. 187) como o senso de si, de um grupo em relação a um todo, onde o aceitável para o contexto restrito se une e se articula aos contextos mais amplos, nacional e mesmo internacional, nos auxilia, aqui, a refletir sobre esses dados. Se, por uma lado, a festa, como um todo, é feita por esses homens que fazem uma apresentação de si, colocando-se como *prontos* para a sua realização e, no momento dela, vestidos em seus couros, montados em seus cavalos, participam de entrevistas e são fotografados, por outro lado, a festa dá visibilidade a políticos locais e estaduais. Assim, se todos procuram viver uma experiência com o local (montando em cavalo e acampando, por exemplo), isso não significa que as diferenças não sejam ressaltadas. O outro, nesse caso, é colocado como aquele que tem poder aquisitivo para a realização da festa e nós como aquele que tem e lida com o gado, que é o vaqueiro, que tem o cavalo e a mão de obra para que a festa aconteça.

Naquela ocasião, diante da recusa à classe política, como já dito, os vaqueiros acionavam um sentimento de pertença a uma localidade considerando que haveria festa mesmo que essa se resumisse apenas à Missa. E, ainda que alguns políticos locais, ao serem cobrados quanto ao recurso atrasado, respondessem que a festa é do estado, vaqueiros consideravam a festa como deles. Portanto, o paradoxo da sua recusa em realizar o evento, acompanhado da ideia de que a festa “é nossa”, configura-se num jogo de imagens (a de políticos e a de vaqueiros) em que todos que dela participam estão envolvidos.

Na Missa, a narrativa sobre o vaqueiro, a caatinga e as agruras da vida do sertanejo, no sertão de modo mais geral, é experienciada na música, nos chocalhos que balançam, na exposição ao sol, nos acampamentos improvisados (inclusive de vaquejada) pelos turistas e vaqueiros durante a festa, e interpretada pelo visor de câmeras fotográficas e filmadoras que, na Missa, estão espacialmente localizadas no centro da interação entre vaqueiros e o altar. Assim, se o celebrante está entre os políticos e os vaqueiros criando um papel de quem intermedeia essa relação, os fotógrafos e alguns turistas estão entre líderes religiosos, líderes políticos e vaqueiros registrando, interpretando e criando uma narrativa que resulta da negociação com uma história local, com formas de produção de conhecimento nacional e com jogo de imagens, assim como com sentimento de pertença e noções de fama, justiça e inveja. Tal negociação de sentido também resulta da relação de três dias de festa com o sertão, em especial com a falta de água, ausência de sinal de internet, de rede de telefonia e outras condições físicas básicas de estrutura do parque. O visor de câmeras, que passa a fazer parte do circuito de coisas profanas que se tornam sagradas, registrará e levará para exposições, revistas, sites de internet, até *pro São Paulo*, o jogo de sentidos e imagens pessoais, locais e nacionais com o qual negociam vaqueiros, políticos, religiosos, fiéis, sertanejos e fotógrafos.

#### 4.5 “Perdoai o vaqueiro, meu senhor, que ele sempre nas contas lhe perdoou”

“A festa do Jacó é uma festa de missão”, segundo os vaqueiros. Ao explicar um incidente ocorrido na Pega de Boi do Jacó, de 2018, quando, durante a noite, o curral teve a porteira aberta e o gado fugiu, os vaqueiros organizadores concluíram que alguém havia aberto a porteira por inveja da missão que eles têm de realizar a pega. Quando pedi explicações sobre esse assunto, os vaqueiros disseram que o próprio Raimundo Jacó tinha a missão de ir pegar o gado colocado no mato por outros, como eles têm a deles de realizar a festa. Com essa justificativa, é comum ouvir vaqueiros explicando os percalços pelos quais passam em alguma luta, acionando o idioma da inveja. Eles entendem que, quando a pessoa tem missão, como Raimundo Jacó tinha a dele, há sempre invejosos e gananciosos por perto prontos a prejudicar. Por outro lado, a Missa em memória da alma esquecida, como disse seu Júlio em epígrafe, é um ritual para a concessão do perdão.

Neste tópico discorro sobre esses valores, a inveja e o perdão, analisando dois momentos do ritual: o ofertório e a comunhão. Para tanto, procuro identificar tais valores situados nas práticas dos vaqueiros, razão pela qual inicio trazendo à reflexão a maneira como vaqueiros identificam-se com a história de Raimundo Jacó em seu discurso, ao colocarem-se em relação

a outros acionando o idioma da inveja. Isso mostra que a versão que funda a Missa não é lembrada apenas durante a festa, mas está viva e é ressignificada nas práticas rotineiras dos vaqueiros.

Uma outra perspectiva para refletirmos, que analisaremos neste tópico, é quando a igreja, com um caráter pedagógico, aciona o idioma do perdão em dois momentos do ritual, com a finalidade de apaziguar a relação entre um vaqueiro e outro, em virtude da acusação de haver inveja entre eles. Além do mais, o caráter paradoxal dos sentidos encontrados no ofertório e na comunhão, nas músicas cantadas e na prática discursiva clerical, quando comparados ao discurso e comportamento dos vaqueiros – como apreendem e experienciam a festa – também será explorado.

Portanto, cabe entender o perdão segundo a perspectiva da igreja, que não se dissocia do contexto, narrativa e história local. Segundo o padre da cidade de Serrita, “a gente quer demais garantir a paz, a fraternidade, a gente quer garantir essa amizade, essa unidade, que não permita acontecer nunca mais, o que houve naquele 8 de julho de 1954 com Raimundo Jacó, na fazenda Lajes” (Severino Coelho Sampaio, 37 anos, conhecido como Padre Erasmo, 02 de dezembro de 2019, Serrita). A inveja, enquanto experiência profana, deve ser superada, e a Missa tem esse caráter pedagógico<sup>177</sup> de levar o vaqueiro à reflexão para, em uma experiência religiosa, conceder o perdão.

No cântico *Ofertório*, entoado durante a cerimônia, é possível acompanhar como a igreja e a narrativa da Missa significam a história de Raimundo Jacó a partir da pedagogia do perdão:

#### **Ofertório**

Eu te ofereço meu gibão, chapéu de coro e oração  
 Nossa união e decisão nossa melhor disposição  
 Minha surrada montaria onde nela todo dia  
 Eu me escancho e vou no rancho  
 Me encontrar com a luz do dia

(...)

Ofereço as injustiças  
 Que são feitas ao vaqueiro  
 Minha sina que me ensina  
 Correr solto na caatinga  
 Eu te ofereço até meu ganho  
 Do tamanho de um argueiro

<sup>177</sup> Silva (1985) analisa um ritual católico chamado Coroação de Nossa Senhora, numa cidade de Minas Gerais, em que a menina é apresentada à sociedade. A pedagogia do feminino não está apenas no momento do ritual, mas em tudo, na escolha do tecido para se fazer a roupa de anjinho, no lugar em que ocupa na coroação, nos adereços que enfeitam suas roupas, nas lembrancinhas entregues pelas mães às outras crianças, quando a menina aprende com a mãe a gerir o capital simbólico familiar. No caso da presente pesquisa, a Missa tem um caráter pedagógico quando induz ao perdão.

Todos presentes nessa hora  
 Estão lembrados de Raimundo  
 Por essas terras e essas serras  
 Dedicou amor profundo  
 Mas o destino foi ferino  
 Desalmado fez finado  
 Quem em vida era  
 O maior vaqueiro deste mundo

Nosso pranto de saudade  
 Nossa grande amizade  
 Raimundo Jacó morreu  
 Que tristeza aconteceu  
 Nosso perdão pra quem mandou  
 Raimundo para a eternidade

Os homens que se identificam com a luta de Jacó clamam por justiça à alma esquecida durante a Missa, mas, também, concedem o perdão, como diz a música, “nosso perdão para quem mandou Raimundo para a eternidade”. No momento do ofertório, a mensagem de garantia de paz, conforme a fala do padre, de concessão do perdão, convergente com a música, pode ser interpretada como uma tentativa de reparar um dano. A igreja se apropria do idioma da masculinidade, a inveja e a covardia, sentimentos que violam as relações sociais, ou seja, que desencadeiam o drama social,<sup>178</sup> e propõe a Missa, um ritual de pedido de justiça e de concessão do perdão, um ritual de reparação de crise.

Já no momento do ritual, chamado comunhão, a igreja oferece a hóstia aos fiéis em memória de Jesus. Na simbólica católica, a hóstia representa o corpo de Cristo, e o perdão é uma das prerrogativas para o devoto participar da comunhão.<sup>179</sup> Na Missa, circula entre os vaqueiros o seu alimento, o queijo e a rapadura, para que eles comunguem uns com os outros. Para a igreja, essa partilha é uma forma de fortalecimento da condição de irmãos desses homens.

---

<sup>178</sup> Cabe ressaltar que evoco a categoria drama social e as fases do drama, considerando que essa é uma categoria de análise que ilumina as informações encontradas no campo, porém não me restrinjo a ela. Além do mais, não encaro o modelo de Victor Turner como fechado, mas esperando ser reinventado e atualizado por outras pesquisas. Procuo tecer diálogo entre a Missa do Vaqueiro, enquanto ritual de reparação, e o drama social. No entanto, sei que nem sempre o modelo condiz com as informações. Por exemplo, a ruptura, segundo Turner (2008), primeira fase do drama, não se desencadeia em virtude de uma atitude egoísta, mas sim altruísta, o indivíduo age em nome de uma coletividade, como seu representante. Dessa maneira, o autor afirma que o crime não é ruptura. Mesmo assim, sugiro, ao longo do texto, que a morte de Raimundo Jacó, ainda que seja encarada como crime, desencadeia o drama social, chamando atenção, na tese, à narrativa da qual a religiosidade se apropria para nutrir a versão que sustenta a Missa. Entendo que o que faço é uma releitura do modelo científico, procurando os pontos em que há diálogo entre as categorias analíticas, drama e fases do drama, e a pesquisa de campo.

<sup>179</sup> Opto por não analisar o cântico de comunhão, que também é de autoria de Janduhy Finizola. Além dele, há outros cânticos da Missa que suprimo da tese. Mas cabe ressaltar que todos, assim como os textos litúrgicos, dão acesso a valores cristãos e masculinos de vaqueiros, bem como participam da construção desses homens, de suas lutas e de seus sentidos.

Fotografia 53 – Assis Vaqueiro, o queijo e a rapadura e o ritual de comunhão.



Seu Assis Vaqueiro vestido em seus couros, comendo o queijo e a rapadura no momento da comunhão. Fotografia: Ricardo Júnior;<sup>180</sup> 28 de julho de 2019.

Como os sentidos atribuídos aos couros, ao aboio, ao queijo e à rapadura e ao próprio corpo do vaqueiro na Missa se somam às experiências religiosas, inclusive a do perdão, às expressões poéticas e às manifestações musicais? E como iluminam a compreensão sobre o vaqueiro e os valores da masculinidade, a partir da narrativa que identifica esses homens com a divindade católica e a partir do compartilhamento da injustiça e do martírio que identificam vaqueiros com Raimundo Jacó? Como vaqueiros percebem a narrativa da Missa e negociam com ela? Que outras relações – a exemplo as comerciais – são estabelecidas e participam dos múltiplos sentidos atribuídos à Missa?

Antes de refletir sobre essas perguntas, apresento mais algumas informações que nos ajudam a acessar o sistema de valores da masculinidade dos vaqueiros e o processo de ressignificar a si mesmo e a sua luta durante a Missa. Ademais, tais informações contribuem

<sup>180</sup> A maioria das fotografias deste capítulo foram feitas por meu companheiro. Durante a Missa optei por andar pelo evento e experienciar a festa sem a máquina fotográfica. Na época, já havia frequentado várias missas e noites de vaqueiros em novenas em sítios e cheguei à compreensão de que a máquina poderia limitar minha percepção do ritual, pois, ao me posicionar entre vaqueiros e fiéis para fotografar, deixaria de perceber o que acontece entre fiéis nas laterais do altar; o que acontece na movimentação das pessoas que entram e saem do parque; que bebem e se divertem; e não observaria o comércio também. Tinha intenção de retornar à Missa do ano seguinte, 2020, quando faria, eu mesma, as fotografias. Entretanto, em virtude da pandemia de COVID-19, a Missa aconteceu sem público.

para entendermos o processo de apropriação pela igreja do sistema de práticas e valores da virilidade desses homens.

As interações socioculturais dos vaqueiros, com seus artefatos e expressão poética improvisada, são ressignificadas por uma estética sagrada, a partir de uma experiência religiosa. Com base nisso, registro que o padre Erasmo de Serrita, ao saudar vaqueiros, turistas, políticos, corpo eclesiástico e imprensa, cantou:

Não dizemos eu  
 Mas todos dizemos nós  
 Bem vindos vaqueiros queridos  
 Artistas, imprensa e fiéis  
 Nós contamos com nosso bispo  
 Muitos padres da diocese  
 Nesta missa tão bonita  
 Que alegra os corações dos fiéis  
 Êêêi

Durante o ano de 2019, não se viu padre aboiando em nenhuma noite de vaqueiro nas capelas, nem na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, nem mesmo em missas que antecedem as pegadas de boi, apenas na Missa do Vaqueiro. Os versos cantados pelo padre no início do ritual nos dá indícios de como a Missa é um evento de encontro de significados, em que a luta e o seu canto emergem do sagrado, como também o que não é sagrado, a exemplo do aboio, emerge na Missa.

Além disso, no momento do ofertório e da comunhão, a dinâmica religiosa se vale dos sentidos da luta, em especial dos sentidos dos couros, que resguardam o corpo, e do alimento na caatinga, para dar significado a uma Missa do Vaqueiro, onde se manifesta um complexo jogo de intenções particulares, em que cada homem exibe uma imagem masculina, ao fazerem uma apresentação de si, montados e encourados, por horas, debaixo de um sol escaldante.

No momento do ofertório, por exemplo, antes da comunhão, diferente de outras celebrações católicas em que os fiéis ofertam a Deus algum valor em espécie, o ritual ganha outra expressão, poetas aboiadores chamam nominalmente, em versos, os vaqueiros, os quais, montados em seus cavalos, oferecem suas indumentárias de couro e seus instrumentos de luta no altar.

Fotografia 54 – Ofertório.



Seu Júlio Duqueira vestido em sua perneira, com espora nas botas e chapéu de couro na cabeça, oferta a cabeçada. Fotografia: Ricardo Júnior; 28 de julho de 2019.

Pimentel analisa a missa da festa do peão, celebração que dá início à festividade do boiadeiro, na cidade Pirajuba (MG), e observa como, na condensação metafórica de um discurso religioso com um discurso sertanejo, se produz um código inédito “em que um conjunto faz metalinguagem sobre o outro” (1997, p. 240). Para o autor, os significados provenientes do sagrado e do profano recriam o mito do sertão, ora o sertão sendo parodiado pelo sagrado em sua expressão musical, o sagrado procurando encontrar correspondência simbólica no pastoril, ora sendo explorada a identificação entre o profano e o sagrado no momento do ofertório da missa da festa do peão, onde se entrega alimentos produzidos na terra: leite, arroz, milho e soja; como também os instrumentos do boiadeiro: sela e laço. O autor observa ainda que a identificação do peão em relação ao seu padroeiro, São Sebastião, é criada a fim de alcançar a graça pedida. O santo era um cavaleiro, forte e determinado, como deve ser um peão, por isso a ele se pede habilidade e proteção para não cair da montaria.

Como Pimentel (1997), considero que há duas dimensões semânticas que, num encontro processual metafórico, dão sentido à Missa. Tais dimensões são antitéticas (Deus e homem, justiça e injustiça, terra e céu, profano e sagrado), como também metonímicas (homem e terra, Deus e céu). Analisando a Missa como celebração metafórica, compreendo que os valores da

virilidade e o campo simbólico do catolicismo local desenvolveram, a partir dessas relações, mecanismos analógicos de identificação entre o vaqueiro e Deus, e tal compreensão ilumina o entendimento acerca desse homem, de sua luta e do sistema de valores de virilidade.

Nesse sentido, pegar os couros, os instrumentos, o queijo e a rapadura da luta e inseri-los na Missa é passá-los de um estado a outro. Esse movimento de sentido implica sua negociação, pois a experiência religiosa, a expressão poética e a manifestação musical se apropriam dos significados e valores dos bens materiais da luta – seja do alimento do corpo do vaqueiro, o queijo e rapadura, seja dos couros que resguardam o seu corpo da vegetação espinhenta – atribuindo-lhes sacralidade. No entanto, a Missa cria uma narrativa que, por vezes, se distancia de concepções católicas oficiais e tem no seu centro o corpo do vaqueiro identificado com o de Cristo. Na elaboração dessa narrativa, o que resguarda o corpo do vaqueiro (os couros) e o que o alimenta (rapadura e queijo) são igualmente sagrados, assim como sagradas são a cruz e a hóstia. Porém, adiante apresentarei as ressalvas levantadas quanto a essa interpretação pelos líderes da igreja, que resguardam uma oficialidade católica.

Fotografia 55 – O Altar e os couros.



O altar após o ofertório, com os instrumentos da luta e os couros. Na cruz, atrás do bispo e do padre está o gibão de João Cândia pendurado. Fotografia: Ricardo Júnior; 28 de julho de 2019.

Acompanhe alguns dos versos cantados por poetas aboiadores no ofertório:

**Pedro Bandeira**

Heitor Sampaio que traz  
 Um presente verdadeiro  
 Seja espinho de jurema  
 Seja espinho de facheiro  
 O chapéu é como um ninho  
 E é quem defende o espinho  
 Da cabeça do vaqueiro

**Cícero Mendes**

Êêi ôô êêi ôu vida de gado! Êêi  
 Ele oferece as botas  
 Nesse seu itinerário  
 Que defende os seus pés  
 Que na luta é necessário  
 E não troca as suas botas  
 Nas botas de Bolsonaro

**Maria Fernanda**

Ofereço esse chicote  
 E também faço repente  
 Ele é pra açoitar cavalo  
 Pra ele andar pra frente  
 E ainda por desaforo  
 Bater em testa de touro  
 Quando o bicho é meio valente

**Chico Justino**

Êêi  
 Vaqueiro oferece o buzo<sup>181</sup>  
 Instrumento verdadeiro  
 Feito de um chifre de boi  
 Que morreu no tabuleiro  
 E quando vai campear  
 Lhe serve de celular  
 Pra chamar seu companheiro  
 Êêi

**Fernando Aboiador<sup>182</sup>**

Êêi  
 Esse me mostra o chocalho  
 Que eu vou dizer nesse dia  
 Bota no boi, bota na vaca  
 De Pernambuco a Bahia  
 E se enchocalhasse ladrão  
 Do sul ao norte, Sertão  
 De noite ninguém dormia

---

<sup>181</sup> Ao longo da tese, em especial no primeiro capítulo, apresento a indumentária de couro dos vaqueiros. Essa, no entanto, é a primeira ocorrência da palavra *buzo*, sendo esse um chifre de boi que produz um som. Hoje, não é mais usado na luta dos vaqueiros, mas, em outros tempos, servia como celular, conforme a estrofe traz a imagem, pois o som produzido por ele ajudava o vaqueiro a localizar os outros com quem campeava dentro da caatinga.

<sup>182</sup> Fernando Nunes da Cruz tem 38 anos, mora em Petrolina (PE), e há dez anos canta na Missa do Vaqueiro.

**Ronaldo Aboiador**<sup>183</sup>

Vicente mostra essa corda  
Dou parabéns a Vicente  
Filho de Raimundo Jacó  
Que está no meio da gente  
Dando na vida do gado  
E depois do boi amarrado  
Bota essa corda Vicente  
Ôôô

Os aboiadores têm preferência pelas setilhas, ou seja, por estrofes de sete versos e de sete sílabas poéticas. Observe, porém, que Cícero Mendes optou por cantar uma sextilha, que é uma estrofe de seis versos. O artefato que cada poeta deve apresentar em sua estrofe, seja sextilha ou setilha, é dito no altar, pelo dirigente da Missa, aos aboiadores. Assim, o poeta improvisa os versos apresentando o instrumento, ficando a seu critério dizer, ou não, o nome do vaqueiro que oferta a indumentária. Dito o nome do vaqueiro, como na estrofe feita por Pedro Bandeira, o ouvinte tem maior certeza de que o verso é improvisado, e isso é motivo para o enaltecimento do poeta. Além do improvisado, outra razão de aplauso e admiração por parte do público é o aboio com o alongamento do canto vocalizado, como o entoado por Cícero Mendes: “Êêi ôô êêi ôu vida de gado! Êêi”.

Maria Fernanda, filha de Chico Justino, poeta apresentado no primeiro capítulo desta tese, tinha apenas 10 anos em 2019. A pequena poetiza, além de ter feito seus versos oferecendo o chicote, subiu ao altar montada e com o artefato em mãos.

---

<sup>183</sup> Ronaldo Figueiredo de Oliveira mora em Recife (PE), tem 66 anos e, desde de 1987, frequenta a Missa do Vaqueiro, tendo aboiado com Luiz Gonzaga, na Missa.

Fotografia 56 – Vaqueirinha poetisa.



Maria Fernanda, encourada sobre seu cavalo, no momento do ofertório na missa do vaqueiro. Fotografia: Ricardo Júnior; 28 de julho de 2019.

Por sua vez, o poeta Pedro Bandeira, aos 83 anos, foi apresentado como o único fundador daquele evento ainda vivo. Dado às condições físicas enfrentadas pelo repentista, como o mal de Parkinson, e o calor que fazia no momento da Missa, somados à narrativa reforçada no momento de sua apresentação e a qualidade poética dos versos por ele improvisados, houve da parte do público uma responsividade com aplausos e gritos em louvor e admiração ao poeta.

**Pedro Bandeira**

Cícero você traz a maca  
 E essa maca é muito bela  
 Tem uma parte vermelha  
 E uma parte amarela  
 Você chega nesse centro  
 Que essa maca tem por dentro  
 Quem sabe é tu e ela  
 Aê

**Pedro Bandeira**

A rima saiu banguela  
 E Pedro Bandeira matraca  
 Estou muito satisfeito  
 Que estamos nesse dia (?)

Quero uma salva de palma  
 Deixada em cada alma  
 Pra quem trouxe a maca  
 Aêê

Mesmo quando Pedro Bandeira apresentava alguma dificuldade no momento do improvisado, como na estrofe acima, em que não conseguiu pronunciar a palavra “quem” e, genialmente, reconhecia em versos que não havia elaborado bem a estrofe, como quando diz que a rima saiu banguela, as pessoas ovacionavam o repentista.

Pedro Bandeira, ao fim do ofertório da 49ª Missa do Vaqueiro, recebeu aplausos e os chocalhos foram balançados em sua homenagem. “Viva Pedro Bandeira!”, ecoou duas vezes a voz do dirigente da Missa. Naquela ocasião, o poeta retribuiu em versos pela última vez, no palco da Missa, o reconhecimento dado aos seus esforços em dela participar. Ele faleceu em 24 de agosto de 2020 e não participou da 50ª Missa, em virtude da pandemia da Covid-19.

Quero unir essa cultura  
 De baixo de uma *favela*<sup>184</sup>  
 Onde morreu uma vaca  
 E meu cavalo de sela  
 Quero sentir esses troços  
 Pra ninguém saber se os ossos  
 São meus, do cavalo ou dela  
 Aêêê

Agradeço a todo mundo  
 Que aqui se encontra presente  
 Vamos para a cinquenta Missa  
 Do ano daqui pra frente  
 Este ano eu vim alegre  
 No outro já fico entregue  
 Quero voltar novamente  
 Aêê

Muito obrigado, seu bispo  
 Que é bispo diocesano  
 Simpático e homem disposto  
 (?) é veterano  
 Jesus é quem manda em nós  
 E o senhor é quem dá plano  
 Vamos dizer a esse povo  
 Que agora eu volto de novo  
 Na vaquejada para o ano.  
 Ôôô

---

<sup>184</sup> Árvore da caatinga coberta de espinhos. Seu nome científico é *Cnidoscolus quercifolius*.

Com o aboio, o poeta exalta vaqueiros em pega de boi e louva os presentes na cavalgada, e ainda agradece a aprovação do público quanto aos versos improvisados na Missa. O aboio, além de seu caráter de dádiva e contra dádiva de palavras, se caracteriza por tornar concretos sentimentos algumas vezes difíceis de serem exteriorizados, em virtude dos valores daquela sociedade; por terem o cunho mais triste como o lamento e, por isso, desonroso ou que mostra a fraqueza de homens que se apresentam como fortes. A estrofe de Pedro Bandeira parece tornar coletiva uma preocupação presente na Missa, que gira em torno da morte. A morte, por exemplo, de uma cultura do vaqueiro, como também uma reflexão sobre a finitude da vida, em especial a do único fundador vivo do ritual, que ao fim da apresentação mostrava-se ainda mais cansado. Isso era notório na voz do poeta, que ia ficando cada vez mais rouca.

A narrativa que funda a Missa pauta-se na ideia anterior da existência de uma “cultura do vaqueiro”. Poetas aboiadores usam essa expressão em conversas para explicar do que se trata o aboio, e os vaqueiros também, ao se referirem ao aboio e às suas lutas, enquanto processo de engajamento prático com os couros e os animais na caatinga, nominam isso de cultura do vaqueiro. Nas conversas e vivências, pude perceber que o sentido da palavra “cultura” apropriase de elementos de uma definição corriqueira desse termo em antropologia, como a “organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos” (Sahlins, 1997, p. 41). Entre aboiadores e vaqueiros, a noção de cultura tem relação com uma estética da masculinidade, que diz respeito ao vaqueiro encourado, ou seja, às suas indumentárias e à bravura desse homem ao entrar na caatinga. Isto é, a cultura do vaqueiro tem relação com a luta e os seus significados e com o jogo de imagens que o vaqueiro faz de si e de valores sobre sua prática.<sup>185</sup> Num jogo de sentidos, a narrativa da Missa pauta-se na ideia de que a cultura do vaqueiro é algo que merece atenção e que deve ser resgatada para que não morra. Adiante, veremos que a narrativa da Missa materializa a cultura não apenas nos couros, corpo e alimento dos vaqueiros, mas também no coral aboio, e mesmo na pessoa de Pedro Bandeiro, “único fundador vivo” da Missa do Vaqueiro, como era costume ouvir.

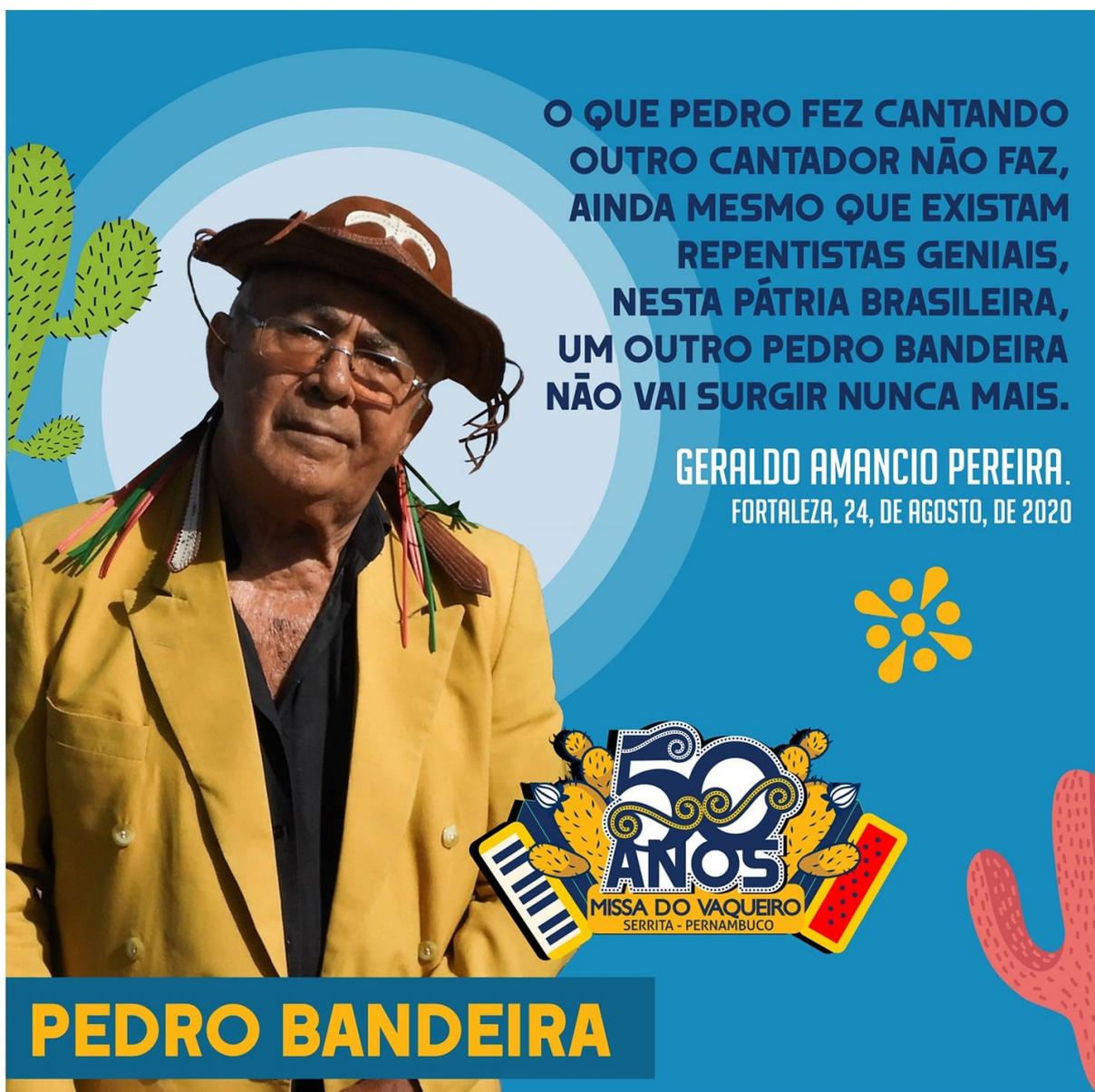
Antes de continuarmos refletindo sobre o aboio, o aboiador e o papel que estes exercem na Missa, participando do jogo de sentidos que define o próprio ritual, cabe aqui, ainda, trazer

---

<sup>185</sup> Chaves (2011) investiga o processo pelo qual passou o maracatu, que antes era *da guerra* e, que, atualmente é *da cultura*. A autora observa esse processo entendendo que o princípio agonístico da brincadeira é atualizado e ressignificado agora pelo valor da cultura e, conseqüentemente, pela espetacularização do Maracatu. Ao acionar a categoria cultura, os brincantes do maracatu, semelhante à maioria dos vaqueiros e aboiadores, não se atêm à noção de resgate e manutenção, mas a uma cultura viva que se reinventa com as mudanças. Na presente pesquisa, é possível afirmar que a narrativa da Missa, ao acionar o processo histórico de sua fundação, agrega à noção de cultura do vaqueiro a ideia de preservação desta.

a homenagem a Pedro Bandeira, feita no facebook da Missa do Vaqueiro, um dia após a sua morte.

Figura 4 – A morte de Pedro Bandeira nas redes sociais



Postagem no facebook da Missa do Vaqueiro, 25 de agosto de 2020.

Como dito na introdução deste capítulo, a imagem de Pedro Bandeira e Luiz Gonzaga atribuíram à Missa um caráter nacional. Pedro Bandeira ficou responsável pela divulgação da primeira Missa do Vaqueiro, como disse o próprio repentista, sua voz alcançava o público através dos programas de rádio da época. Por sua vez, Luiz Gonzaga, com sua imagem e o seu título de rei do baião, contribuiu bastante para a visibilidade da Missa em âmbito nacional. Ademais, o próprio padre João Cância tinha o intuito de criar o dia nacional do vaqueiro. Com base nesse caráter nacional que a Missa assume, ao vincular a expressão religiosa com intenções

e figuras, vale considerar os versos de Geraldo Amâncio<sup>186</sup> escolhidos pela mídia social para comunicar a morte de Pedro Bandeira como um poeta sem igual “nesta pátria brasileira”.

A imagem postada no facebook, que acompanha a estrofe, mesmo diante do comunicado da morte, joga com a alegria da festa, com tons alegres, onde predominam o amarelo, o azul e o vermelho, somados a figuras do xiquexique e o logotipo, usado em todas as postagens referentes à festa do Jacó de 2019, que traz a idade da Missa e a imagem da sanfona.

A Missa tem um caráter paradoxal, pois, ao tempo em que é construída em meio à festa, aciona em fiéis e vaqueiros sentimentos dolorosos, como o da perda, da ausência, da saudade e da finitude da vida. A Missa de 2019, por exemplo, criou uma narrativa que se fundava nos trinta anos de saudade do Padre João Cância e de Luiz Gonzaga. A poesia tem participação nesse jogo de sentidos quando, através dessa linguagem, Pedro Bandeira homenageia quem já partiu ou quem está vivo, assim como percebe que a sua própria morte se aproxima, ainda que diga isso com uma estética particular, acionando imagens da vida do vaqueiro com a morte de um cavalo e de uma vaca, vincula a morte da cultura com o seu próprio fim.

Nesse sentido, a manifestação poética, além de ser o código usado na relação entre humanos e animais, como o aboio do vaqueiro na sua luta, e de consagrar vaqueiro e seus feitos na caatinga, às vezes em versos improvisados na premiação da pega de boi, outras vezes em toadas, compõe o universo sonoro da Missa, que joga com a saudade de quem partiu e alegria de quem permanece fazendo a festa do Jacó.

O aboio deve ser improvisado. Segundo Pedro Bandeira, improvisar durante o ritual do ofertório é obrigatório. O poeta, em entrevista, descreveu o improviso da Missa afirmando que este é uma responsabilidade, o que mostra que o sentido dessa manifestação poética, conformado à experiência religiosa, não se desfaz dos valores da masculinidade atribuídos a ele em outros contextos, como o da pega de boi, porque, mesmo o aboio não sendo um duelo nesse ritual, o improviso em si já é um desafio, e continua sendo e atribuindo o valor do poeta e do vaqueiro.

Portanto, o poeta que canta no ofertório deve:

conhecer profundamente da luta do gado (...) Fazer um verso com chocalho, não é fazer um verso com uma peia, fazer um verso com chicote, não é fazer com o gibão (...) O aboiador não precisa ser vaqueiro, mas precisa entender o que é a vida do vaqueiro e a labuta do vaqueiro (...) O vaqueiro tem que ser desassombrado, entrar na caatinga fechada, arrojada de mameleiro, jurema, pau seco, pau verde, grotta, pedra, ladeira, tudo, lugar que só passa o vaqueiro, o boi passa deixando o buraco pro vaqueiro passar, na mata entranhada,

<sup>186</sup> É um repentista violeiro, que mora em Fortaleza (CE), em 2020 estava com 74 anos.

intricada, o boi passa arrebetando pé de pau seco, pé de pau verde, pé de jurema, pé de angico, no que ele bate, arrebeta, aí fica o buraco pro vaqueiro passar, o vaqueiro tem que passar embolado com o cavalo. É muito pesado. (Pedro Bandeira, aos 83 anos, 25 de outubro de 2019, Juazeiro do Norte-CE)

O aboio participa do processo de significação pelo qual passam os couros e os instrumentos da luta do vaqueiro durante o ritual, ao serem modelados por uma nova estética, pois, na medida em que os versos improvisados apresentam as indumentárias e estas são levadas ao altar, por um vaqueiro montado em seu cavalo, e postas como oferta a Deus, atribuem-lhes uma sacralidade religiosa.

As músicas, toadas e versos improvisados, o ritual em si, as celebrações de Pega de boi e das noites de vaqueiro, que são semelhantes ao ritual da Missa, e as conversas que tive com vaqueiros, antes mesmo de participar da festa do Jacó, tudo transparece a ideia de que os couros e os instrumentos da luta são ofertas dadas a Deus no momento do ofertório. Noto, no entanto, que há, da parte da igreja, ressalvas quanto a esse entendimento em virtude da linha tênue que separa o plano terreno e o celeste, o sagrado e o profano e, nas palavras dos líderes da igreja, “o símbolo e o sacramento”.

Como consequência do fluxo das dicotomias, na linha que sugere uma separação entre opostos, é que o perdão não é dado apenas aos homens – como para aquele que matou Raimundo Jacó – e aos próprios vaqueiros, que devem perdoar e viver em comunhão conforme ensinamentos da igreja, mas também, como uma das expressões musicais sugere, o perdão deve ser concedido ao próprio Deus. O compartilhamento de martírio e injustiça com a divindade cristã, assim como o clamor sem eficácia – pois todos os anos vaqueiros ritualisticamente cantam por justiça, mas os problemas locais não são solucionados, como a falta de água – identificam o vaqueiro com a divindade, a ponto de a relação entre homem e Deus não ser vertical, e sim horizontal, o homem se dirigindo a Deus como se trata com outro homem.

Em *Pai Nosso*, de autoria de Janduhy Finizola, cujo trecho dá título a esse tópico: “Perdoai o vaqueiro, meu senhor, que ele sempre nas contas lhe perdoou”, onde se parodia o trecho do Pai Nosso bíblico: “Perdoa os nossos pecados como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”, a intertextualidade discursiva sugere um perdão concedido a Deus, porque mesmo seu filho tendo sofrido como o vaqueiro, e mesmo se clamando na terra por justiça, não se testemunha a providência divina.

As manifestações poético-musicais jogam com a oposição entre profano e sagrado a partir da relação que cria e recria o vínculo entre homem e Deus. Por outro lado, o discurso dos líderes clericais pontua as diferenças entre o simbolismo e o sacramento. A oferta, por exemplo, dos instrumentos da luta, segundo a igreja, não pode retornar ao vaqueiro, não pode ser

simbólica. Para o catolicismo, a oferta deve ser recolhida por um sacerdote, porém, na Missa, depois que os vaqueiros apresentam seus instrumentos de luta, ao final, eles mesmos os recolhem. Por isso, aquele momento do ritual é considerado pela igreja um simbolismo e não um sacramento. No que concerne ao momento da comunhão, os líderes clericais recorrem à mesma explicação e fazem semelhante diferenciação. Para eles, o sacramento é o pão e o vinho, o queijo e a rapadura são símbolos. Em contrapartida, antes da realização da Missa, os vaqueiros antecipavam em conversas comigo a importância desses momentos no ritual sem fazer nenhuma diferenciação entre o valor de suas lutas e o sagrado. Além de ressaltarem o significado de um ritual feito em três dias dentro da caatinga, onde não há água – e esse desafio ser motivo de orgulho para aqueles homens –, explicavam o ofertório e a comunhão como feitos por eles, recorrendo ao sistema de significados da masculinidade, aos sentidos de suas lutas, de suas comidas na caatinga e de seus couros, atribuindo um valor de estética viril ao ritual religioso.

Nesse mesmo sentido, analisando a fala dos vaqueiros, é possível perceber como noção de fama e valores relacionados à reputação do vaqueiro significam o ritual. Ao falar da importância do evento, consideram que a melhor festa é quando o inverno é bom, o que mostra que a Missa não se limita ao que é sagrado, mas tem valor conforme as condições terrenas. “Aí, quando Deus dá as coisas tudo boa. Pasto muito, sobrando. Aí as coisas é boa. Animal come a noite todinha. Cabra dança a noite toda. Outros, que não gostam de dançar, vão dormir”.<sup>187</sup> Ademais, os três dias de festa são dias de comércio. “De tudo que a senhora precisar, lá tem”, disse Antônio de Coruja. “Lá onde a senhora mora, se não tiver [alguma coisa]. Lá [no Jacó] a senhora compra e pode dizer, aqui foi comprado lá na Missa. Aí só não tem bainha de foice, porque ainda não quiseram fazer”, disse Assis Vaqueiro. Os vaqueiros se envaidecem por conseguirem realizar uma festa no meio da caatinga, num lugar inabitado, e terem nos três dias água, comida, utensílios. Fala-se até mesmo da caixa de fósforo, que é comercializada no local. E quando referem-se ao ofertório dizem:

Na hora da Missa, aí Pedrim vai entregar o gibão. Aí Pedrim sobe e entrega o gibão ao padre. Aí ele lá benze tudo lá. Fica tudo benzido. Aí Pedrim já sai pelo mesmo canto, por onde eu saí. Entra por cá, sai por lá. Tudo é assim. Aí já sai tudo filmado. Filmação. Aí sai pra todo canto.

Assim como destacam a importância de terem o momento do ofertório registrado por fotógrafos, cinegrafistas e turistas, de modo semelhante, falam do momento da comunhão:

Aí você chega tira um pedaço de queijo, tira um pedaço de rapadura. Aí você já passa pro outro vaqueiro que tá ali na frente. Chega lá tira outro pedaço de

<sup>187</sup> As falas são de seu Assis Vaqueiro, exceto a indicada como de Antônio Coruja.

rapadura, come. Pedaco de queijo, pedaco de carne assada. Pouquinho de farinha. Aí em todo canto que você chegar, no Brasil, no mundo aí já tá filmado aquilo.

Como dito, não há diferenciação por parte dos vaqueiros entre o que é sacramento e o que é simbolismo. Esses homens experienciam a festa com os seus códigos e fornecem uma visão sobre a Missa que não se limita ao sagrado. O comércio, onde de tudo se compra: artigos de couro, artigos de vaquejada, comida e bebida, lembranças, como os copos personalizados com o ano e a edição da festa do Jacó, e, até mesmo, caixa de fósforo, como ressaltam os vaqueiros, faz parte do circuito que constitui o sagrado e o profano, a festa e a Missa. Outros serviços são oferecidos. Na entrada do parque, por exemplo, havia um teatro de bonecos com uma caixinha onde as pessoas depositavam dinheiro. E, próximo à estátua de Jacó, um homem cobrava 5 reais para quem quisesse montar em um touro.

Os vendedores circulam em outros locais, além de Serrita. São de Salgueiro (PE), Jardim (CE), Juazeiro do Norte (CE), dentre outros lugares. Cada vendedor paga 1300 reais pelo espaço. Havendo aqueles que não tenham uma barraca, aos 1300 reais acrescenta-se mais 200, pelo aluguel de uma. A maioria deles, ao final da festa, concorda que o lucro é de cem por cento. Diz-se que vende-se mais nos três dias de festa do que em quase um ano de trabalho em Serrita.

A Missa não está apenas dentro dos três dias de festa, ela é a própria festa. Uma festa que não se constitui apenas do sagrado, mas com fogos de artifício, com cavalgada, comércio, turistas e fotógrafos, coisas com as quais os vaqueiros se relacionam.

No fragmento que parodia o Pai Nosso bíblico ao observar como a expressão musical joga com a hierarquia que coloca Deus acima dos homens, é possível notar que o limite entre o sagrado e o profano não é bem delimitado na Missa, como o é no discurso dos dirigentes clericais. Isso porque a Missa do Vaqueiro é polissêmica e ganha seus sentidos no fluxo de interação entre as pessoas e as expressões poético-musicais, as divindades, a cultura material, os animais e o comércio. O vaqueiro não é passivo nesse processo, ele negocia com campos semasiológicos, com imagem, com história e com relações. Ademais, a música também participa da elaboração da dinâmica da vida social, jogando com a fluidez entre o sagrado e o profano e elaborando uma relação entre homem e Deus, que não a católica, pois, nesse caso, o vaqueiro concede perdão à divindade.

O corpo do vaqueiro, que agora figura na Missa, continua sendo o mesmo, com suas marcas e cicatrizes, disposto, tendo a mesma imagem de vaqueiro honrado e de fama que precisa ser preservada, não perde o valor e significado masculino recebido quando resolve a

luta. Na Missa, esse corpo e sua honra permeiam todos os momentos do ritual, ora sendo o seu alimento (o queijo e a rapadura) dado na comunhão aos homens, como elo entre esses e Deus, simbolizando o perdão a quem matou Raimundo Jacó; ora também simbolizando o perdão a outros humanos (como os políticos); ora são os seus couros, os quais abrigam seu corpo, que são ofertados no altar. O corpo do vaqueiro carrega em si a mesma sacralidade arraigada no corpo de Cristo, pois ambos concedem o perdão, fornecendo o alimento para a comunhão: Cristo transmuta-se na hóstia, enquanto o vaqueiro tem servido o queijo e a rapadura no ritual, os dois, em uma terra seca, injustiçados, são ofertas sacrificiais. Pensemos em quem são os seus algozes, segundo a narrativa construída, com a análise da última música cantada na Missa.

#### 4.6 “Eu pensei nunca mais sofrer da seca”.

E antes da benção, eu só queria chamar atenção de vocês e pedir silêncio. Somos de uma terra bendita. Somos da terra do mandacaru. Somos da terra do juazeiro. Somos de uma terra de homens fortes e de fé. Mas uma terra sofrida e tantas vezes esquecida. Mas nós somos perseverantes. As nossas estradas estão precisando do olhar dos governantes. (...) Quantas situações difíceis. E nós continuamos de pé com a nossa consciência tranquila e fortalecidos para lutar e pedir a Deus sabedoria para aqueles que nos governam, que olhem para estas terras todos os anos. Eu gostaria de encerrar recordando a grandiosidade do nosso Nordeste, das nossas terras cantando (bispo Dom Magnus, 49ª Missa do Vaqueiro, Sítio Lajes, Serrita).

##### **Chuva de Honestidade**

Quando o ronco feroz do carro pipa  
Cobre a força do aboio do vaqueiro  
Quando o gado berrando no terreiro  
Se despede da vida do peão

Quando verde eu procuro pelo chão  
Não encontro mais nem mandacaru  
Dá tristeza ter que viver no Sul  
Pra morrer de saudades do sertão

Eu sei que a chuva é pouca e que o chão é quente  
Mas tem mão boba enganando a gente  
Secando o verde da irrigação  
Não, eu não quero enchentes de caridade  
Só quero chuva de honestidade  
Molhando as terras do meu sertão

Eu pensei que tivesse resolvida  
Essa forma de vida tão medonha  
Mas ainda me matam de vergonha  
Os currais, coronéis e suas cercas

Eu pensei nunca mais sofrer da seca

No Nordeste do século vinte e um  
Onde até o voo troncho de um anum  
Fez progressos e teve evolução

Eu sei que a chuva é pouca e que o chão é quente...

Israel é mais seco que o Nordeste  
No entanto se investe de fartura  
Dando força total à agricultura  
Faz brotar folha verde no deserto

Dá pra ver que o desmando aqui é certo  
Sobra voto, mas, falta competência  
Pra tirar das cacimbas da ciência  
Água doce que regue a plantação

Eu sei que a chuva é pouca e que o chão é quente...

Após Flávio Leandro cantar,<sup>188</sup> o bispo continuou, inclusive voltando-se aos políticos presentes e organizadores do evento, dirigindo-lhes a palavra e posicionando-se frente a eles:

Agora eu só queria pedir que o mandacaru da nossa terra ele não morresse. O coral de aboio é nosso. É nossa voz. É nosso canto. O coral aboio também precisa estar presente. O coral aboio precisa cantar. É nosso, é nosso povo (...) Não esqueçam de olhar para o nosso povo. Não esqueçam de olhar para o nosso povo (...) Lutem pelas nossas terras. Minhas saudações, meu respeito, e como pastor, tenho que pastorear o rebanho e tenho que emprestar a minha voz para que a cultura, a fé e a nossa história não fiquem esquecidos.

A figura a que o bispo se refere, que pede que o mandacaru não morra, pode ser interpretada, como analogia, a falta de o mínimo de recurso dirigido ao coral para a sua sobrevivência. Pois o mandacaru é uma planta resistente a condições climáticas desfavoráveis ao cultivo de qualquer outra planta e, como sugere o discurso acima, o coral aboio parece ter resistido a algum descaso. Tentei por várias vezes realizar entrevista com alguns componentes do coral aboio, porém encontrei dificuldades. Entretanto, um deles, informalmente, explicou-me que a ausência do coral na Missa dava-se pela pouca quantia oferecida pela organização do evento em troca de seus serviços. Portanto, o coral, que em 2019 completou 20 anos de existência, não participou da Missa do Vaqueiro, mas foi reconhecido como “a nossa voz” pelo bispo que, por sua vez, considera que “emprestou a sua voz” para que a cultura não fique esquecida.

É possível, a partir da análise da fala do líder religioso, perceber que a narrativa da Missa tem um cunho político, e, ao passo em que delimita nós (nossa voz, nosso povo) e eles

---

<sup>188</sup> Flávio Leandro é cantor e compositor, durante a pesquisa tinha 50 anos, nascido em Bodocó (PE).

(autoridades políticas e organizadores do evento, que distribuem a verba oriunda do governo do estado às pessoas que fazem a festa, inclusive aos vaqueiros e ao coral), a igreja colocando-se no centro dessa relação, considerando que “empresta a sua voz” aos vaqueiros e sertanejos, cria e constrói uma ideia de sertão, e mesmo de Nordeste, jogando com dicotomias e paradoxos. A prática discursiva da igreja na Missa se pauta numa ideia de esquecimento e morte (da cultura, do coral, de Raimundo Jacó, dos vaqueiros e sertanejos) por um lado, e resgate e justiça por outro.

Nesse sentido, neste tópico, objetivo pensar sobre a Missa e a sua participação na construção de uma narrativa sobre o sertão, o sertanejo e o vaqueiro, considerando a abrangência nacional que essa narrativa alcança, na medida em que se apropria da perspectiva euclidiana – que apresenta o sertanejo em seu tempo, com uma visão que contrariava a de sua época, porém ainda determinista –, que considera o sertanejo antes de tudo um forte.

O discurso da igreja constrói, com base em uma ideia que se aproxima do pensamento social brasileiro, a imagem do vaqueiro e do sertanejo forte, mas que, paradoxalmente, *passa precisão*, necessitando do olhar dos governantes. Com base nisso, é preciso notar como a ideia construída varia quando as perspectivas são as dos sujeitos (de suas expressões e significados) que se identificam com essas categorias, algumas vezes negociando com a narrativa que se baseia nessas noções, observando as suas contradições.

A narrativa construída na Missa pauta-se na falta de água e de políticas que resolvam o problema da seca. Sobre esse assunto, cabe considerar um relato etnográfico. Durante a minha estada em Serrita, a falta de água era assombrosa. Tendo havido um mês em que passei 27 dias seguidos sem ver uma gota de água cair da torneira, mesmo morando no centro da cidade. Na melhor das hipóteses, anualmente tinha água de oito em oito dias, no horário entre vinte e meia noite. Nas vilas, a situação é ainda mais precária, e no mês de dezembro se agrava. Nos sítios, no período mais seco, testemunhei moradores telefonando para autoridade política pedindo que mandasse um carro pipa com água para o abastecimento da cisterna, e a autoridade dividir o abastecimento do mês entre duas famílias. Da mesma maneira, vi a admiração das pessoas na 8ª Fenese (Feira de Negócio de Serrita) em 2019, quando haviam expostos, no pátio do CAE (Centro de Atividades Econômicas), equipamentos de perfuração de poço artesiano. Testemunhei a felicidade do sertanejo quando a água jorrou da terra após o poço ser cavado, e a promessa de fazer um bebedouro para os *brutos* – os animais que por ali passassem com sede.

Além do meu testemunho, observemos a fala do padre de Serrita em entrevista:

Sempre que eu presido a Missa que eu participo da Missa, eu estou acolhendo a justiça de Deus e clamando por uma justiça na terra. A Missa do Vaqueiro, ela é sim um grito de justiça. Ela é uma expressão cultural, ela é uma expressão religiosa, ela visa a espiritualidade e quer chamar atenção das autoridades políticas, para com o povo sertanejo, para com o vaqueiro, que nem sempre é visto (...) Clamar por justiça é dizer para os políticos, nós somos porção dessa nação brasileira e nós precisamos ter todos os nossos direitos respeitados, nós somos gente. (...) E nós queremos que a nossa dignidade, ela seja respeitada, seja garantida, conforme a generosidade de Deus. Não se trata de migalhas, não. Ninguém precisa de migalhas. O que a gente quer é o que a gente tem por direito. Aqui tanto a gente clama essa justiça divina, quanto clama essa justiça terrena, aqui seria justiça alternativa. Justiça essa que deve ser garantida por aqueles que nós elegemos como autoridade. Uma vez que autoridade é autoridade apenas para servir, o único sentido de autoridade é esse. É poder servir. Alguém é eleito para isso, é poder sempre servir. (Padre Erasmão, 02 de dezembro de 2019, Serrita)

Leal mostra como a relação entre humanos e bovinos traça uma história de compromisso com um projeto político brasileiro. Mais especificamente, a autora trata sobre a prática de raceamento do gado zebu no Brasil e a sua relação com o nacionalismo. Práticas políticas, econômicas, sociais e genealógicas são criadas a partir da “invenção do zebu como gado tropical” (2014, p. 274). O projeto político de início era o embranqueamento da população e o azebuamento dos rebanhos. Na virada do século XIX para o XX, o almejado embranqueamento da população converteu-se em homogeneidade nacional, e o gado zebu tornou-se o boi dos trópicos, por ter se adaptado ao clima tropical e, também, devido ao seu aperfeiçoamento genético em laboratório. É, pois, a partir da apreensão de conceitos como raça e nação que a autora entende como se deu a invenção e consolidação da pecuária zebuína no Brasil.

Por essa mesma via, cabe pensarmos sobre como o vaqueiro, o sertanejo, o sertão e o Nordeste são imaginados no Brasil e mesmo fora dele, observando a história e literatura brasileira, para refletirmos sobre o respaldo que essas fornecem ao discurso religioso e, assim, analisar os significados atribuídos aos vaqueiros e à sua luta, por uma compreensão que contemple a abordagem discursiva católica e como os vaqueiros a apreendem. Começamos por Câmara Cascudo, que define o vaqueiro afirmando que “[...] Sua atividade determina um individualismo arrogante, autonomia moral, decisão nos atos e atitudes” (1993, p. 900). Semelhante a Cascudo, Euclides da Cunha diz que o “sertanejo é antes de tudo um forte” (1984, p. 51), e considera ainda que “todo sertanejo é vaqueiro” (1984, p. 54). Ou seja, é com base nos modos de vida desses homens, em especial no seu sistema de práticas em relação às condições que enfrentam, sobretudo a seca, que se criou no Brasil uma ideia acerca da pessoa do vaqueiro

e do sertanejo.<sup>189</sup> Essa ideia, além de não se apartar das práticas (como as discursivas), não se separa de valores, tendo-se, portanto, nas definições dadas por literato e folclorista as características: individualismo arrogante, autonomia moral e forte.

Considerando esse jeito de ver o modo de vida do vaqueiro com relação aos seus valores e práticas, assim como influenciada pela reflexão posta por Albuquerque Jr (1994, p. 3): “Por que há quase 90 anos [nós, nordestinos] dizemos que somos discriminados com tanta seriedade e indignação?”; e, considerando ainda o discurso clerical transcrito acima, em que o bispo está espacialmente localizado no centro do altar, tendo à sua frente vaqueiros, sertanejos e fieis, e atrás as autoridades clericais e políticas, coloco as seguintes questões: Como o discurso eclesiástico, ao passo em que formula relações binárias, fortalecendo a relação nós-eles, incita a perspectiva que contempla o vaqueiro e o sertanejo numa condição de miséria, ainda que durante o ritual o discurso clerical considere, a partir da literatura, que esse homem é um forte (a frase de Euclides da Cunha tendo sido citada pelo bispo)? Qual o papel da igreja na invenção do vaqueiro?

Interessante notar que os estudos do pensamento social brasileiro criam uma figura do vaqueiro e do sertanejo como sujeitos indiferentes aos interesses escravocratas, ou como antiescravocratas, que resultam do antagonismo entre litoral (produção de cana de açúcar) e sertão (criação de gado), ainda durante a colonização do Brasil (FREYRE, 2003, p. 46). Câmara Cascudo semelhantemente considera que:

Na criação do gado, a lida unificou os homens ricos e pobres. Os donos e os escravos na mesma linha tenaz de coragem e de batalha. Não pode haver diferenciação específica nas missões de dar campo, para o moço branco e o negro escravo. São dois vaqueiros vestem a mesma véstia de couro. Encontraram o mesmo perigo, o mesmo carrascal, a mesma grota, o aclave súbito e escabroso onde o barbatão galgou, fulminante, encosta acima, sumindo como uma visagem. (1954, p. 900)

Essas análises colocam o vaqueiro no centro das relações ambivalentes (como ricos e pobres), como se esse sujeito e sua prática operassem em favor de uma homogeneidade desses opostos, inclusive em virtude da ideia de que a lida unifica. Nos dias de hoje, pode-se perceber que o discurso do bispo no centro do altar coloca uns em contraste com os outros. Assim, a

---

<sup>189</sup> Segundo Reis, “com a publicação de *Os Sertões* que o vaqueiro foi elevado à condição de tipo social brasileiro” (2012, p. 26). O sertão se vincula a uma sociedade brasileira não como sinônimo de atraso, pois passou a ser positivado. O vaqueiro e o sertão passam a refletir, com *Os Sertões*, a imagem de uma sociedade forte e original. O autor faz um levantamento dos registros que se tem, em literatura e outras áreas do conhecimento, sobre a história do vaqueiro, e se propõe a responder a quem serve a história que, segundo ele, silenciou o vaqueiro, contestando as intenções de historiadores.

igreja inventa uma relação dicotômica entre os que têm poder para transformar a vida de quem, de alguma maneira, não tem.

Desse modo, a abordagem discursiva da igreja – que não diz respeito apenas à fala do bispo, mas também a toda a narrativa que funda a Missa, como a que identifica os vaqueiros, Raimundo Jacó e Jesus – corrobora com significados produzidos acerca da luta e da própria construção do vaqueiro, elaborando uma maneira de ver que é interpretada por turistas, políticos, imprensa e fotógrafos (os de fora), que não se refere à fé penitente do momento do ritual apenas, mas a como a luta cotidiana, entendida como árdua, se caracteriza como um martírio, lugar de dor, e pela falta de justiça.

Portanto, uma certa visibilidade dada ao sertão, e mais especificamente ao vaqueiro, tem relação com a maneira como a Missa elabora um modo de ver, ou seja, há uma perspectiva clerical que não se situa na esfera das experiências de vida desses homens, no que se refere às suas práticas e valores apenas, mas diz respeito a uma hermenêutica católica, que tem parte com uma dizibilidade do Nordeste (Albuquerque Jr, 1994, p. 4).<sup>190</sup>

Tal dizibilidade, que elabora noções como a de sertão e sertanejo, do Nordeste e vaqueiro, não é una. Mas sim constituída por um entrecruzamento de vozes e práticas. A produção novelística brasileira é uma dessas vozes. *Velho Chico* (2016), novela de Benedito Rui Barbosa, tem em um de seus capítulos a encenação de uma pega de boi, em que o protagonista Santo corre boi, contrariando o desejo de seu pai de que o filho não exerceria mais tal prática, e pega o animal. O pai de Santo, por sua vez, testemunhando e o aprovando: “Fui buscar um menino, tô voltando com um homem. Tá traçando seu destino e ainda tá aumentando meu nome”, disse, orgulhoso do filho, não diferente do que analisei no primeiro capítulo sobre o tornar-se homem, ao correr boi.

É possível iluminar a narrativa novelística e sua relação com a realidade à luz de Dent (2009), que considera que a comoção no Brasil sobre a morte de Leandro (da dupla Leandro e Leonardo) se dava não apenas porque as pessoas lamentavam a situação de pobreza que marcou o passado dos irmãos, que haviam sido trabalhadores rurais, e de riqueza, obtida através do sucesso com a música sertaneja, interrompida pela morte, mas pelo teor triste e lamentoso da música sertaneja que se materializava no acontecimento. No caso da novela *Velho Chico* e da

---

<sup>190</sup> Esse autor pensa o Nordeste a partir das “espacialidades como um acúmulo de camadas discursivas e de práticas sociais” (1994, p. 5). Sem objetivar encontrar uma identidade homogênea presente na natureza, pensa o Nordeste como invenção, analisando a “repetição regular de determinados enunciados, que são tidos como definidores do caráter da região e seu povo” (p. 6). As formas de linguagem analisadas são: literatura, cinema, música, pintura, teatro e produção acadêmica. O conceito de dizibilidade e visibilidade são inspirados em Foucault. Albuquerque Jr compreende tais conceitos como um “conjunto de relações sociais e de códigos que fazem ver e dizer de determinadas formas e não de outras” (1994, p. 14).

presente pesquisa entre a ficção e a etnografia, fica o imponderável, o impalpável, o que eu não teria como explicar, pois basta lembrarmos das mortes por afogamento que acometem vaqueiros encourados e da morte de Domingo Montagner (ator que representava Santo, o vaqueiro, em *Velho Chico*) no Rio São Francisco. Mas, para além da coincidência com os relatos explanados ao longo desta tese, entre o vaqueiro da ficção vitorioso que corre na caatinga e a morte do homem real afogado nas águas há uma questão: quais os efeitos que esses discursos (inclusive o novelístico, que pode confundir-se com a realidade) produzem sobre o que se entende pela pessoa do vaqueiro? E, retornando ao nosso problema: Como os vaqueiros constituem a si mesmos diante dessas vozes que atribuem sentidos a eles e às suas lutas?<sup>191</sup>

Antes de o bispo dar a benção, ou seja, de encerrar a Missa, momento em que se situa a fala transcrita no início deste tópico, o discurso religioso, com respaldo na noção de sertanejo forte construída pela literatura, novelas, textos acadêmicos, como também pela expressão musical – que agrega valor na criação dessa ideia, no sentido de que também engaja-se no propósito de um pedido de justiça terrena paradoxalmente para homens fortes – une-se ao político. O vaqueiro, nesse instante, permanece assistindo à Missa, fazendo silêncio e sacodindo o chocalho, como sinal de responsividade, e, ao ouvirem a canção *Chuva de honestidade*, seu comportamento assemelha-se à devoção que se tem a um santo. Mesmo nas pegadas de boi, não importa como os vaqueiros estejam, se animadamente almoçando, dançando forró, tomando um aguardente, eles sempre farão silêncio em uma atitude de deferência, alguns tirarão o chapéu para cantar juntos essa música, enunciada nas rádios e pelos artistas locais como o mais novo hino do sertão.

Por outro lado, os paradoxos do ritual são notados pelos próprios vaqueiros. Se em anos anteriores eram apenas vaqueiros que levavam as bandeiras, em 2019, um político ocupou esse lugar, o que foi motivo de conversas entre os vaqueiros que pontuavam a relação nós e eles,<sup>192</sup> havendo recusa no que diz respeito à importância dada à classe política durante a Missa. Para exemplificar a recusa que se tem a essa classe, certa feita um vaqueiro pediu-me que enviasse-lhe uma fotografia sua recebendo a premiação da pega de boi. Quando recebida a fotografia,

<sup>191</sup> Outro imponderável, trata-se da encomenda de 10 ternos de couro que a rede globo de televisão havia feito a seu Irineu do Mestre (artesão) para a gravação da novela *Velho Chico*. Depois de feitos, mandou que o artesão trocasse os ternos novos por ternos velhos com os vaqueiros, dentre esses estava o do vaqueiro Daniel, que forneceu sua indumentária usada em troca de uma nova, para compor o figurino da novela.

<sup>192</sup> Os poetas repentistas também expressam a relação nós (nordeste) e eles. Veja a estrofe de Ivanildo Vila Nova: Dividindo a partir de Salvador/O nordeste seria outro país/ Vigoroso, leal, rico e feliz/ Sem dever a ninguém no exterior/ Jangadeiro seria o senador/ O cassaco de roça era o suplente/ Cantador de viola, o presidente/ O vaqueiro era o líder do partido/ Imagina o Brasil ser dividido/ E o Nordeste ficar independente.

esse homem recorreu novamente a mim, pedindo que a editasse excluindo dois políticos que apareciam na imagem.

No momento do ofertório de celebrações de pegadas de boi, de novenários em noites de vaqueiros e mesmo na Missa, aboiadores cantam versos que valorizam os vaqueiros em detrimento da desvalorização da classe política. Como exemplo, temos os versos de Fernando Aboiador, transcritos no tópico anterior, que lembra o quanto o Brasil carece de política voltada para a segurança. E a estrofe de Cícero Mendes:

Esse menino vaqueiro  
Traz a peia no sol quente  
Que é pra piar o cavalo  
Ou um garrote doente  
Mas devia ser botado  
Era nos políticos enrolado  
Que vive roubando a gente

Os versos foram cantados na Missa, no momento do ofertório. A responsividade da plateia com gritos e aplausos, quando Cícero entoou a estrofe, também comunica sobre a desaprovação dessa categoria. Ademais, a fala do bispo, que cobra dos organizadores da Missa a presença do coral aboio com um discurso de resgate e pede aos políticos que olhem para o sertanejo, foi recebida pelos vaqueiros e fiéis com aplausos. A maneira como ouvem a música Chuva de honestidade, no sentido de uma estética da recepção de vaqueiros que tiram o chapéu e param o que estão fazendo para apreciá-la e cantar juntos, mais especificamente o trecho que diz “sobra voto, mas falta competência”, comunica sobre a reprovação das autoridades.

A categoria forte presente na fala do Bispo, que se pauta no pensamento social brasileiro, não só diz respeito ao campo semântico religioso ou literário, mas também ao sistema de valores da masculinidade. Assim, considerando que essa categoria permeia a relação do homem com o sertão (condições climáticas, vegetação, solo etc.), bem como do vaqueiro em relação a outros humanos para as três perspectivas aqui analisadas (da igreja, da literatura e do sistema de valores da masculinidade), cabe observar como a expressão musical participa da criação de uma narrativa e discurso religioso que se une a uma imagem e ideia de vaqueiro e de sertanejo como um forte, pela maneira como esses homens se configuram nonexo de relações com humanos e não humanos. Atente ao fragmento da música *Glória*:

Lá na caatinga vinga  
A minha profissão  
Derrubo o gado e me derruba a precisão  
Sertão pelado, esturricado, encandeado

Onde o forte aboia a sorte  
No seu canto de lutar

Um trecho do refrão acima, também cantado no evento, é o subtítulo deste capítulo. A música Glória sugere que é no espaço do sertão (pelado, esturricado, encadeado) que o forte aboia a sorte no seu canto de lutar, o que nos leva a perceber que há o entendimento, na narrativa da Missa, de que uma das condições que faz desse homem um forte é a sua relação com o sertão. No entanto, mais do que uma visão determinista, que relaciona o homem com a terra, a narrativa é uma construção social e histórica, que se relaciona dialeticamente com a definição construída (inclusive pela igreja) sobre o que esse homem é, e com os sentidos, às vezes concorrentes, atribuídos à prática e às condições em que elas são realizadas (como sob sol escaldante), seja a sua luta e até mesmo as experiências religiosas.

A produção fílmica brasileira também participa da elaboração de uma imagem do vaqueiro como um homem forte. Em *O Homem que desafiou o diabo*, filme inspirado no livro *As pelejas de Ojuara*, de Nei Leandro de Castro, pensa-se menos nas agruras que esse homem enfrenta e como a seca “determina” a sua força e condição de homem de coragem, do que nas relações em que ele se envolve com outros homens e mulheres. Na narrativa, o caixeiro-viajante Zé Araújo resolve deixar a vida de submissão à mulher e ao sogro para tornar-se um homem valente. Para isso, precisou vestir o gibão e montar no cavalo. A reviravolta em sua vida traz surpresas, como poetas improvisadores que o avisam sobre os perigos, brigas com outros valentões, a pega de um boi bravo e a peleja com o diabo.

Por outro lado, a literatura e mesmo alguns textos acadêmicos que contemplam a formação do pensamento social brasileiro priorizam, em suas análises, as características forte, coragem, valentia como um resultado das agruras sofridas pelo vaqueiro, ou mesmo pelo sertanejo, especialmente em virtude da seca. Euclides da Cunha, por exemplo, explica que a postura corporal do sertanejo escorado sobre o seu cavalo, ou sempre acorçado, nunca ereto, passa um aspecto de homem fraco, de cansaço ou preguiça. No entanto, para o autor, o sertanejo, como já dito, é antes de tudo um forte. Essa sua consideração, influenciada pelo pensamento determinista, se sustenta na relação desse homem com a terra seca e a caatinga. O tema da relação entre o homem e a terra não pereceu dos tempos de Euclides da Cunha para os dias de hoje. A própria Missa traz em suas expressões musicais essa temática e os seus desdobramentos como definidores do sertanejo. A terra, a serra, a seca, o sol são elementos evocados durante o ritual.

O mesmo Euclides da Cunha considera o sertanejo um forte por ter defendido em Canudos o movimento de Antônio Conselheiro contra as tropas que instituíam a república. De modo semelhante, a relação do sertanejo com outros humanos é assunto da Missa.

A exemplo disso, *Chuva de honestidade* tanto tematiza a relação do homem com a terra, a seca, a falta de água no sertão e as consequências sofridas em razão disso, como também aborda a oposição entre sertanejo, outros homens e outras atividades humanas, quais sejam: “coronéis, currais e suas cercas”, uma referência aos coronéis de terra, hoje, envolvidos em atividades políticas; “mão boba”, uma referência à classe política; “falta competência pra tirar das cacimbas da ciência água boa que regue a plantação”, uma referência aos estudos científicos. Não apenas em virtude das temáticas cantadas, mas do discurso do bispo, da própria narrativa criada pela Missa, que não se dissocia de uma narrativa nacional e da organização espacial dos sujeitos, tudo ali sugere que vaqueiros e sertanejos, os protagonistas da narrativa, estão diante de seus algozes, que, contraditoriamente, podem fazer algo por eles, tendo a igreja como mediadora dessa relação.

Dessa maneira, vários sentidos são atribuídos à interação do vaqueiro com a sua luta, inclusive esse oriundo da interseção do encontro de simbólicas inerentes a uma experiência religiosa – que não pode ser considerada eminentemente católica –, poética e musical, com a qual esse homem se identifica ao compartilhar martírio e injustiça com Raimundo Jacó e com Jesus.

Objetivei, neste capítulo, a partir da compreensão desses sentidos entender como vaqueiros e a luta são construídos num processo de significação metafórico. Mas há algo a mais, uma chamada à ação. Pois, se a Missa pressupõe o senso de justiça e, mesmo com todos os dispositivos estéticos (dentre eles o discurso do bispo e a canção *Chuva de honestidade*) o cisma não é reparado, no desfecho da narrativa da Missa permanece em aberto a ideia de que algo precisa ser feito, pois Raimundo Jacó continua morto, os vaqueiros, de maneira geral, continuam enfrentando as mesmas mazelas, sendo o problema da falta de água a principal delas, não havendo, portanto, reintegração. Ademais, fica a impressão de que o ritual, por ter uma estrutura fixa, anual, no que diz respeito aos sujeitos que dele participam, como se organizam e uma narrativa que se propõe uma em relação a polifonias e modos de vivenciar a festa, ao passo em que parece apaziguar crise, não tem êxito em restaurá-la, tomando em certo sentido uma “forma organizatória típica de um sistema muito preocupado com o ‘cada qual no seu lugar’ e o ‘cada macaco no seu galho’” (DAMATTA, 1997b, p. 53). No sentido de que, ano após ano, a narrativa permanece a mesma e a lógica da miserabilidade e romantização da

pobreza continuam dando sentido ao discurso eclesiástico, que reproduz e cria uma narrativa nacional sobre o vaqueiro, o sertão e o sertanejo.

O desfecho não elaborado, ou mesmo o desfecho desfavorável aos vaqueiros da narrativa, ao final da Missa, cede lugar a um ritual político. Concede-se título de cidadão serritense e o altar é tomado por vozes profanas, como a de políticos locais e estaduais. Os fiéis, em sua maioria, retiram-se do parque, dirigem-se à zona urbana de Serrita, onde há um palco montado para a continuação da festa, com música e aboio. Os vaqueiros, no entanto, permanecem assistindo ao ritual político, não porque tenham interesse nele, mas porque esperam o sorteio de prêmios realizado pela organização do evento. Talvez o sorteio seja uma maneira de garantir quórum para dar prosseguimento à cerimônia política. Terminado isso, o Parque volta a ser lugar inabitado, e vai aos poucos sendo coberto pela caatinga, voltando a ter outra manutenção, água e energia elétrica apenas na festa do Jacó do ano que se sucede.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada um dos estudiosos da linguagem (Bakhtin, Benveniste, Jakobson e Ducrot) que embasam a presente etnografia têm em comum o diálogo com a teoria saussuriana, que, por sua vez, teve notória influência nos estudos antropológicos. Com base nisso, proponho uma continuidade ao diálogo entre antropologia e linguística, explicando, a partir dele, quais os caminhos analíticos escolhidos para pensar o processo relacional e prático de elaboração da pessoa do vaqueiro engajado em sua luta, seus rituais e manifestações.

Benveniste (2005), ao analisar os pronomes pessoais (eu e tu), considera que a condição de pessoa é assumida numa alternância em diálogo, quando o “eu” se institui na instância discursiva como sujeito. Assim, se, por um lado, o corte estruturalista separou a língua da fala, priorizando o estudo da primeira e as oposições internas constitutivas dela; por outro lado, a teoria da enunciação (mesmo mantendo a noção de língua como um sistema) resgatou o sujeito e a referência (o “eu” na instância discursiva, ou seja, no tempo e no espaço), ao mesmo tempo em que instituiu um “tu”. Esses conceitos escapam à sistematização própria da língua e ensinam sobre a linguagem assumida pela pessoa, na atividade discursiva, assim como sobre o humano, que não é encontrado sozinho no mundo, mas sempre em interação com o outro.

Nesse sentido, Benveniste afirma:

A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste. Eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocação um *tu*. Esta condição de diálogo é que é constitutiva da *pessoa*, pois implica em reciprocidade – que eu me torne *tu* na alocação daquele que por sua vez se designa por *eu*. (2005, p. 286)

Para Benveniste, o estudo dos pronomes, advérbios, locuções adverbiais, na enunciação, ensina sobre como os sujeitos se assumem como pessoas no tempo e no espaço. É, no entanto, na antropologia que essa noção de pessoa se amplia para além de um sujeito linguístico, que se institui na atualização da reciprocidade dialógica. Radcliffe-Brown, por exemplo, notou, no texto *Sobre a estrutura social*, que “o ser humano enquanto pessoa é um complexo de relacionamentos sociais” (1973, p. 239), considerando que as pessoas são as unidades que compõem a estrutura social. Assim, se Benveniste buscava as marcas de como o sujeito (o “eu”, no aqui e agora) se situa e se caracteriza na enunciação, visando entender a estrutura das relações pessoais na língua, Radcliffe-Brown não pensava sobre um sujeito linguístico, mas nas relações de pessoa para pessoa, ou seja, nas interações que instituem o humano na estrutura social.

Além da contribuição da linguística e da antropologia inglesa sobre uma noção de pessoa que só se institui quando há um humano em interação, seja na instância discursiva ou na estrutura social, há outro legado deixado pela antropologia que nos leva à compreensão da noção de pessoa. Ele iluminou, na presente tese, a investigação sobre a construção da pessoa do vaqueiro.

Marcel Mauss, em *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, e de “eu”*, não nega, como Benveniste (à época, seu interlocutor) não negou, a existência de uma categoria de autorreferência representada em todas as sociedades humanas (p. 370, 2003d) – o “eu”. Assim como não nega as marcas da enunciação que sugerem temporalidade e espacialidade (como os sufixos de posição) de quem fala em relação ao mundo. No entanto, Mauss considera que sua questão não é linguística, e sim, de direito e de moral (2003d, p. 371).

Apesar de sua visão sobre o tema ser influenciada por um recorte diacrônico ou, como Mauss classifica, “um assunto de história social” (2003d, p. 371) – por ter como ponto de partida o noroeste americano e histórias muito antigas, e como ponto de chegada “nossas sociedades europeias” (2003d, p. 370) –, Mauss contribui com o estudo da noção de pessoa, por priorizar não uma unicidade sobre essa categoria, mas analisando “as formas que o conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades” (2003d, p. 371). Na minha visão, o legado maussiano sobre o assunto não está na transformação que ele sugere ter passado o conceito, mas em como joga luz sobre as categorias do pensamento humano (como a noção de pessoa) por uma perspectiva holística e contextual (2003d, p. 390).

É tomando esse caminho que Sautchuk (2007) investigou a construção da pessoa do pescador em suas práticas no lago e na costa. Os dois contextos sugerem engajamentos técnicos (corporais e subjetivos) distintos, ou seja, para o autor, laguistas e pescadores costeiros estão envolvidos em processos de elaboração de identificação social e passam por modulações nas formas de envolvimento prático no lago ou na costa com não humanos.

Nesta etnografia tencionei as lições sobre a noção de pessoa (em linguística e em antropologia) e as vivências e aprendizados da pesquisa de campo para compreender o processo relacional que institui o vaqueiro. Então, com base nesse encontro entre teoria e prática, ideias e ações, foi possível entender que o vaqueiro se faz em interação com lugares (como a manga e a sua vegetação), com os tempos (como o da folha), com os animais (como o cavalo, o cachorro e a rês), com palavras ditas (o aboio improvisado e as toadas) e não ditas (como as rezas), e com outros humanos (religiosos, políticos, mulheres, crianças, rezadores, aboiadores, pesquisadores, fotógrafos, etc.).

A compreensão da luta do vaqueiro teve como condição a investigação da linguagem a ela associada, analisando relatos, aboios, categorias classificatórias (*mole, disposto e testado*, por exemplo) e expressões (como *tem uns mais que os outros*) usadas por vaqueiros que ensinam sobre a constituição da pessoa engajada em práticas discursivas e que atualizam o jogo de oposições, posições e associações das interações entre esses sujeitos. Tais práticas comunicam sobre os valores da masculinidade, que julgam homens, lutas, técnicas, habilidades e não humanos.

Espero ter realçado etnograficamente a contribuição linguística e antropológica de que não há ser humano individual anterior às relações sociais, mas sempre agentes que se constroem mutuamente. Ou seja, a lição de que há uma propriedade relacional dialógica que opera na própria constituição do sujeito, como também na definição da linguagem. Essa ideia é aprofundada neste estudo sobre a pessoa do vaqueiro com os conceitos de polifonia e de dialogismo de Bakhtin.

O debate em torno do conceito de polifonia, por exemplo, iluminou a análise das vozes que povoam o público da pega de boi e que participam do processo de plurissignificação que atribui sentido ao ritual. De maneira semelhante, os significados que a Missa do Vaqueiro assume são analisados considerando as múltiplas vozes e o fluxo de pessoas que a frequentam. Ao evocar o conceito de polifonia nesses debates, entendo que não recaio em uma definição essencialista que se atém a apenas conceituar os rituais dos quais vaqueiros participam, sem compreender os vários sentidos que esses eventos ensejam. Dentre esses sentidos, destaco o valor de uma estética da masculinidade que atribui beleza à competição ao correr boi, em especial devido aos riscos (físicos e morais) assumidos por homens; e que atribui beleza ao martírio de divindades e vaqueiros, na Missa.

Assim, concordo com Damo, quando diz: “às ciências sociais devem interessar as múltiplas relações estabelecidas por esses agentes ou, dizendo de outro modo, é a polifonia gerada por ocasião do jogo que demarca a sua relevância” (2005, p. 404). E considero a importância de estender o conceito de polifonia não apenas no que se refere aos estudos dos jogos e competições, mas aponto sua relevância para iluminar o estudo dos rituais reforçando o que Turner nos ensina sobre a propriedade dos símbolos de serem multivocais. Entendo que a noção de polifonia alarga o pensamento de Turner sobre a análise dos rituais, pois ao compreender as múltiplas vozes que compõem e dão sentido aos eventos, recaímos mais uma vez no caráter relacional das coisas, sentidos, símbolos e cerimônias, ou seja, recaímos em uma visão processual e conflitiva do rito a partir do interesse das pessoas.

Percebendo a equivalência e a complementaridade entre atos de fala e atos corporais, considero que vaqueiros estão engajados no circuito comunicativo com animais e caracterizo esse circuito como dialógico, pois a rês não apenas tem intencionalidade, como tenciona a disputa, tornando-a simétrica. Por isso, valores como da valentia, da honra e da coragem têm ocorrências na luta e na ritualização da luta (na pega de boi) como atributos da masculinidade do vaqueiro, ensejando valor estético à atividade de correr boi e ensinando sobre o processo prático e valorativo de engajamento em que o vaqueiro está sendo constituído. Evidenciei esse dialogismo ao analisar: as avaliações feitas por vaqueiros sobre a intenção, contra intenção e sentidos dos animais que ora são aliados do homem na luta, ora são rivais; a tensão entre vaqueiro e gado nas competições, em que a atividade do cavaleiro é sincronizada (no tempo e no espaço) com os movimentos das reses; e os versos entoados por aboiadores que descrevem e criam a luta do vaqueiro, participando do processo de constituição desses sujeitos.

Portanto, para a análise das festas, jogos e competições, a linguística tem muito a contribuir com a antropologia, em especial com a antropologia da técnica e dos rituais, podendo a paráfrase e entrecruzamento com os estudos da linguagem (como os do ato de fala e atos corporais, aqui apresentados) ser um elo que liga o que pode em algum momento ter sido separado na história da antropologia: o simbólico da técnica, o concreto do abstrato, o ritual da prática cotidiana.

Tambiah ensina sobre associação entre técnica e rito que “um rito nunca é realizado em um vácuo, mas no contexto de outras atividades e eventos que o precedem e o sucedem” (2018, p. 59). É dessa maneira que entendo a pega de boi e os sentidos que ela enseja não isoladamente, mas em relação à luta, como ritualização desta. Do mesmo modo, a sua unidade mínima: o corpo do vaqueiro engajado em ato (seja de fala ou na ação não verbal) é analisado em relação à cadeia comunicativa em que está envolvido com humanos (locutor/juiz, público, promovente, equipe de curral, pessoal do escritório) e não humanos.

Logo, compreendo que a relação é o que constitui o sujeito em sua luta e é o que configura o sistema aqui estudado. Tal sistema tem valores que são negociados, compartilhados, desejados, sacralizados, em jogos discursivos, nos rituais, e, em certa medida, vividos na luta.

Ademais, baseada na lição deixada por Louis Dumont de que o homem age, não apenas pensa, e tem valores, por isso hierarquiza, mostrei a associação entre os valores de vaqueiros e suas práticas, analisando a luta como um processo de interação entre humanos, animais e cultura material em que vaqueiros estão engajados em tempos e espaços variados. Os valores da masculinidade são desejáveis e uma via de análise para isso é a atenção que dedico aos discursos, como a expressão *nunca botei boi no mato*, e o sentido das palavras rimadas entre

aboiadores. Portanto, por meio da luta e da linguagem sobre a luta é possível observar, em alguma medida, a relação entre os princípios da hombridade, uma dada estética da masculinidade, e as práticas e habilidades de vaqueiros.

Ainda sobre a lição acerca da noção de pessoa, cada um dos processos práticos descritos – seja do corpo do vaqueiro engajado em um circuito comunicativo dialógico, em atos corporais e de fala que comunicam sobre a pega de boi, seja o da luta na manga na transição do tempo da folha e da seca – nos leva a perceber os processos e interações em que o vaqueiro é elaborado. O aboio tem aí participação, pois institui um humano em interação com a caatinga, com as palavras, sonoridades, animais, outros humanos, em práticas, que exigem técnicas e habilidades, como a de improvisar versos. Logo, pensar sobre o aboio como fala com o gado ou como manifestação poética exige uma reflexão sobre essa forma de expressão como prática concreta que faz parte do processo de elaboração do humano (inclusive do aboiador) como também das relações (de aliança e de inimizade) em que esse está engajado.

É importante ressaltar ainda a contribuição da fotografia aliada à poética para entender a linguagem corpórea de vaqueiros encourados – comentada pelo público, na competição e na premiação durante a pega de boi, mas também de estética masculina que enseja significado à Missa. A linguagem fotográfica, no meio do percurso etnográfico, tinha o intuito apenas de complementar o viés escolhido de uma antropologia da prática. Porém, no processo em que me tornei aprendiz de vaqueiro, a fotografia deixou de ser uma técnica complementar e tornou-se uma prática também de envolvimento, conseqüentemente, linguagem de acesso e mesmo agregadora da pesquisa à luta do vaqueiro e seus rituais.

A linguagem poética é sistema de prática, pois em seu aspecto criativo, tece relações e poetiza fazeres sem dissociar engajamento na luta do valor da luta, dos instrumentos, dos animais e do homem. E a linguagem fotográfica, além de proporcionar em certa medida um engajamento do antropólogo e de quem aprecia a imagem em práticas, tem parte na constituição do enredo de uma narrativa composta por várias fotografias que incluem pessoas, lugares e fazeres distintos, produzindo em quem recebe o jogo da alteridade de contraste e aproximação. Especialmente, quando o que se fotografa está em movimento, cada ato corporal se torna um enunciado concreto, e o disparo contínuo é uma maneira de perceber por meio do visor da câmera fotográfica uma seqüência narrativa da prática estudada.

Há muito ainda o que refletir sobre os vaqueiros, suas atividades e suas festividades. Pois em todo Nordeste há competições envolvendo vaqueiro, cavalo e gado, como corrida de prado e outras modalidades de pega de boi, apostas, e a vaquejada – sobre a qual apresento apenas algumas notas. Os valores atribuídos às práticas, habilidades e técnicas também não são unos,

ao contrário, variam de um lugar para outro. Ademais, o *piseiro*, como gênero musical e dança, é objeto para futuras análises. Portanto, entendo que o encontro entre antropologia, linguística, e outras áreas do conhecimento, como a etnomusicologia, pode ainda ser proveitoso para a compreensão do processo de construção da pessoa do vaqueiro, de sua luta, de suas expressões poético-musicais e de seus rituais.

Encerro este trabalho com um ensaio fotográfico, em que as legendas não se prestam a descrever, mas sim a provocar. Trata-se de um exercício de diálogo entre fotografia e poesia como duas metalinguagens da luta. O fio narrativo do ensaio, apesar de apresentar alguma exclusividade na proposta temática (como a velhice), também prioriza uma abordagem dos principais assuntos que conduzem o debate levantado por esta etnografia (como o da infância, a luta, a pega de boi e o correr boi). Porém o tema transversal a todas as fotografias e estrofes é o orgulho que o vaqueiro tem da vaqueirice em qualquer fase da vida.

Fotografia 57 – Luta e infância.



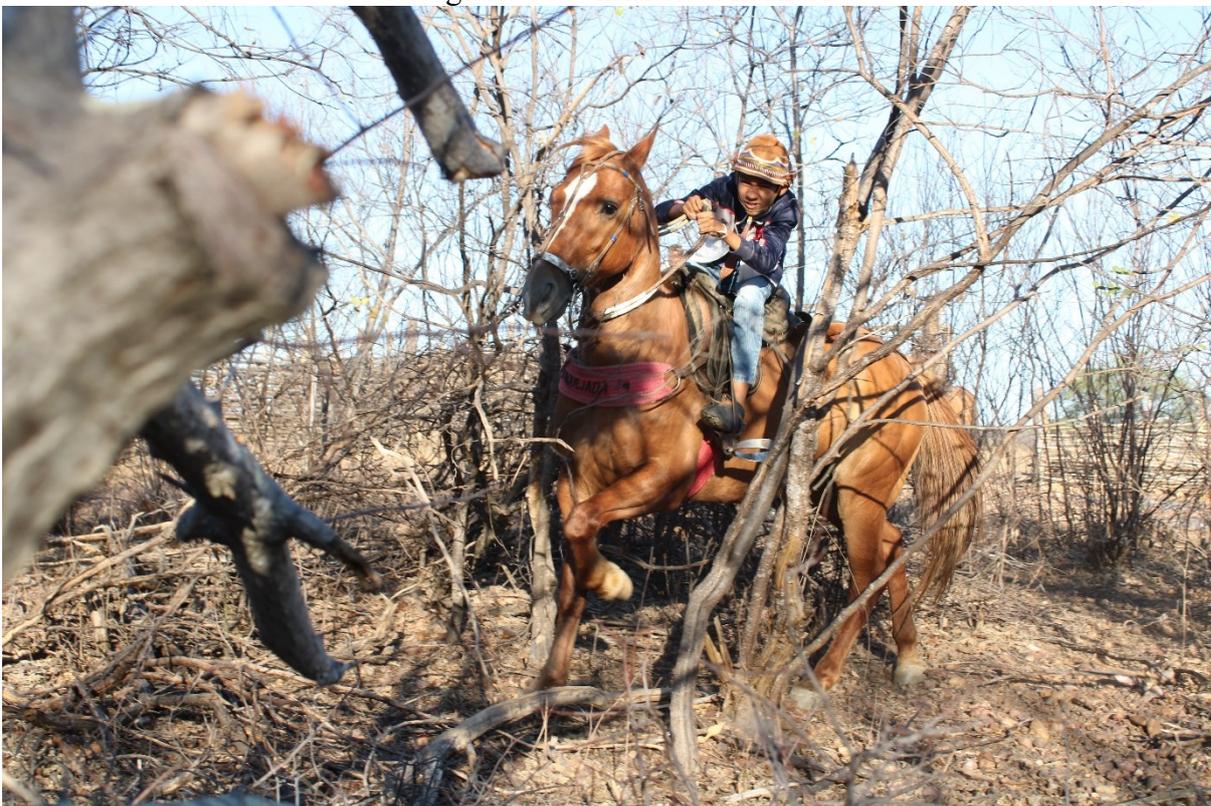
“O vaqueiro é um gênio sertanejo/  
Que desperta a boiada nordestina/  
O aboio é a sua disciplina/  
Ele canta matando o seu desejo/  
Come mel, rapadura, leite e queijo/  
O cuscuz, o angu e a coalhada/  
Se lhe falta a manteiga  
ou carne assada/  
Ele come a buchada de um carneiro/  
Se um dia eu deixar de ser vaqueiro/  
Vou chorar com saudade da boiada” (Se um dia eu deixar de ser vaqueiro. Joãozinho Aboiador)

Fotografia 58 – Infância: Riquinho.



Na época de minha infância / Eu não tive brincadeira/ Eu não andei em colégio/ Minha escola foi cocheira/ Meu professor meu alazão/ Minha farda foi o gibão/ O colégio a capoeira (*Nasci pra ser vaqueiro*, Tião Régis)

Fotografia 59 – Infância: Aleandro



“Me criei pegando gado/ No meu sertão brasileiro/ Correndo pelas caatingas/ Atrás de boi marroeiro/ Enfrentando a própria morte/ Meu orgulho é ser vaqueiro”. (*Meu orgulho é ser vaqueiro*, Galego Aboiador)

Fotografia 60 – Juventude, Sangue e Masculinidade: Jerson.



Desde novo que eu sou acostumado/ Em laçar touro bravo na caatinga/ Comer carne de bode e tomar pinga/ Dançar xote baião e correr prado/ Aboiar, tirar leite e tanger gado/ Ganhar taça e troféu em vaquejada/ Vacinar, camppear e cantar toada/ E namorar com filha de fazendeiro/ Se um dia eu deixar de ser vaqueiro/ Vou chorar com saudade da boiada (*Se um dia eu deixar de ser vaqueiro*, Joãozinho Aboiador)

Fotografia 61 – Velhice: Seu Gino



“Peguei novilha encalhada/ Vaca, boi e barbatão/ Amansei burro valente/ Corri festa de mourão/ Queimei muito xiquexique/ Nos anos de sequidão” (*Vida de Vaqueiro*, Galego aboiador)

Fotografia 62 – Assis Vaqueiro.



“Fui um vaqueiro invejado/ Nos tempos que eu trabalhei/ Na profissão de vaqueiro/ Muitas medalhas ganhei/ E os bois mais encarrerados/ Da profissão eu peguei” (*Vida de Vaqueiro*, Galego aboiador).

Fotografia 63 – Desleitando: seu Louro, Weslei, e Leo.



Ainda sinto saudade/ Da festa de apartação/ Mas com peso da idade/ Eu pendurei meu gibão/ Pra um dia um filho meu/ Ser vaqueiro como eu/ Ou sentir recordação. (*História de um vaqueiro*, Tião Régis)

Fotografia 64 – Correr boi: Pequeno e Carlos Cazuzo.



“Ele entra no cerrado/ Fino que só uma cunha/ Onde não cabe uma unha/ Passa um vaqueiro montado/ Tem que ficar machucado/ Quebradura, luxação/ Hematoma, repelão/ Sempre aparece fratura/ Só quem faz essa loucura/ O vaqueiro do gibão” (*O vaqueiro do gibão*, Júnior Casé)

Fotografia 65 – Tempo e Espaço.



“Perneira, chapéu, gibão/ São os preciosos bens/ Do vaqueiro nordestino/ E um cavalo também/ Pra correr na ramagem/ E o vaqueiro tem coragem/ Que muitos homens não tem”. (*Os perigos que o vaqueiro enfrenta*, Tião Régis)

Fotografia 66 – Premiação, troféu e dinheiro.



Esse diploma eu guardei como lembrança/ É uma prova que no tempo de infância/ Eu fui vaqueiro e tive muita confiança/ Corri no mato e honrei minha profissão (*Boi Cigano, Wilson Aboiador*)

Fotografia 67 – Estrovar: orgulho do vaqueiro.



“O boi corria lá em cima da chapada/ Saiu correndo a procura da baixada/ Deixando pedra e caatigueira arrancada/ Fui pegar ele lá dentro de um grutilhão/ O touro velho não aguentou a carreira/ Amarrei ele num tronco de aroeira/ Ficou o cheiro da casca da caatigueira/ No meu chapéu, na perneira e no gibão”  
(*Boi Cigano, Wilson Aboiador*)

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. 1994. **O engenho anti-moderno**: a invenção do Nordeste e outras artes. Tese - Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-graduação em História.
- ALENCAR, José de. 1960. O Nosso cancionero. In: ALENCAR, José de. **Obra completa**, vol. IV. Rio de Janeiro: Aguilar.
- ARRUDA, Inácio (Org.). 2009. **Patativa do Assaré**: poeta universal. Fortaleza: Gráfica Pouchain Ramos. 180p.
- AUSTIN, John L. 1990. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BAKHTIN, Mikhail. 1993. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. 2ª ed. São Paulo-Brasília: HUCITEC, Edunb.
- BAKHTIN, Mikhail. 1997. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora Hucitec.
- BAKHTIN, Mikhail. 2003. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes.
- BARBOSA, E. L. 2006. **Valeu boi!** O negócio da vaquejada. Teresina: EDUFPI.
- BARRETO, João R. R. s/d. **No rio, No mato**: as técnicas de caça e performatividade indígena. Disponível em: <<http://www.neai.ufam.edu.br/espaco-amerindio-conteudo/249-no-rio-no-mato-as-tecnicas-de-caca-e-performatividade-indigena>>. Acesso em: 04 set. de 2019.
- BATESON, Gregory. 2006. **Naven**: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BENVENISTE, Émile. 2005. **Problemas de linguística geral I**. Tradução de M. da G. Novak. e, M. L. Neri. Campinas: Editora da Unicamp.
- BOURDIEU, Pierre. 2009. **O senso prático**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- BRITO, José R. Feitosa; Brito, Maria A. V. P; ARCURI, Edna F. 2002. **Como (re)conhecer a mastite em rebanhos bovinos**. Juiz de Fora, MG: Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Embrapa.
- BRUSSI, Júlia. D. Escobar. 2015. **Batendo bilros**: rendeiras e rendas em Canaan (Trairi-CE). Tese - Brasília, Universidade de Brasília, Programa de Antropologia Social.
- CAILLÉ, Alain. 2002. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Editora Vozes.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1993 [1954]. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1956. **Tradições populares da pecuária nordestina**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de informação agrícola.

CARVALHO, José. J. de. 1990. O jogo das bolinhas: uma simbólica da masculinidade. **Anuário antropológico**. N. 87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.

CARVALHO, Jucilaine M. de. 2013. **Exaltação do profano na festa do sagrado em Santa Cruz dos Milagres –PI**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina,

CATON, Steven C. 1993. Icons of the Person: Lacan's "Imago" in the Yemeni Male's Tribal Wedding. **Asian Folklore Studies**, Volume 52, 359-381

CATON, Steven. 1990. **Peaks of Yemen I Summon: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe**. Berkeley: University of California Press.

CAVALCANTI, Maria Laura V. 2002. Os sentidos no espetáculo. **Revista de antropologia**. V. 45 N. 1.

CHAVES, Suiá O. A. de Castro. 2011. Carnaval em Terras de Caboclo: Saber e “Cultura” no Maracatu de Baque Solto. **Enfoques - revista dos alunos do PPGSA-UFRJ**, v.10(1), maio 2011. Online. pp. 91-114. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/~enfoques/>>

COHN, Clarice. 2005. **Antropologia da criança**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

CONNEL, Robert W; MESSERSCHMIDT, James W. 2013 [2005]. Masculinidade Hegemônica: Repensando o conceito. **Estudos Feministas**, 21(1): 424, janeiro-abril, Florianópolis,

COUTO, Gustavo. 2016. **Brincando na terra: tempo, política e faz de conta no acampamento Canaã (MST – DF)**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Brasília,

CUNHA, Euclides. 1984 [1902]. **Os Sertões**. São Paulo: Três (Biblioteca do Estudante). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>> . Acesso em: 19 junh. 2019

DAMATTA, Roberto. 1986. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco.

DAMATTA, Roberto. 1997a. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro.

DAMATTA, Roberto. 1997b. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco.

DAMO, Arlei. 2001. Futebol e estética. **Perspectiva**, São Paulo, vol 15, n 3, jul/set, p. 82-91.

DAMO, Arlei. 2006. Senso de jogo. **Esporte de sociedade**, n 1, nov/fev. p. 1-43

DAMO, Arlei. 2007. **Do dom à profissão**: a formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo; Aderaldo & Rothschild. Anpocs.

DENT, Alexander Sebastian. 2009. **River of Tears**. Country music, memory, and modernity in Brazil. Duke University Press, Durham and London.

DUCROT, Oswald. 1987. **O dizer e o dito**. Campinas, SP: Pontes.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp. 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 2005. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 2011. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva.

FARKAS, Thomaz. 1972. **Cinema documentário**: um método de trabalho. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Escola de comunicações e artes, Universidade de São Paulo. São Paulo.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, 13. São Paulo. 155-161.

FELD, Steven. 1982. **Sound and Sentiment**: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

FELD, Steven; FOX, Aron. 1994. Music and Language. **Annual Rev. of Anthropology**, 23:25- 53.

FREYRE, Gilberto. 2003 [1933]. **Casa-Grande e Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48<sup>a</sup> ed. São Paulo: Global.

FROEHLICH, Graciela. 2016. **O bem-estar na carne**: um estudo antropológico sobre as relações entre humanos e animais a partir da categoria de bem-estar animal. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília

GADAMER, Hans-Georg. 1999. **Verdade e Método**: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica, editado por H. Gadamer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.

GARCIA, Uirá Felipe. 2010. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

GEERTZ, Clifford. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara.

GEERTZ, Clifford. 2014. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes.

GOFFMAN, Erving. 2011. **Ritual de Interação**: Ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes.

HERZFELD, Michael. 1988. **The Poetics of Manhood**: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Princeton: University Press.

INGOLD, Tim. 2000. **The perception of the environment**: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill. Londres e Nova Yorque; Routledge.

INGOLD, Tim. 2008. **Pare, Olhe, Escute!** Visão, Audição e Movimento Humano, Ponto Urbe [Online].

JAKOBSON, Roman. 2002 [1975]. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. 2002. **Metáforas da vida cotidiana**. Campinas e São Paulo: EDUC/Mercado de Letras.

LEACH, E. **Nascimento virgem**. In: DA MATTA, Roberto. (Ed.); LEACH, Edmund: Antropologia. São Paulo: Ática. 1983. p.116-138.

LEAL, Natacha Simei. 2014. **Nome aos bois**: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite. Tese – São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa de Antropologia Social.

LEAL, Ondina. F. 1989. **Gauchos**: Male Culture and Identity in the Pampas. Dissertation (PhD in Anthropology) - Department of Anthropology, University of California, Berkeley CA.

LEIRIS, Michel. 2001. **Espelho da tauromaquia**. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac & Naify.

LOPES, Shara de Castro. 2017. **As relações interdiscursivas entre o discurso religioso e o literomusical em canções interpretadas por Luiz Gonzaga**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza.

LUCENA, Valírio Luciano de. 2019. **Verdades de um vaqueiro**. São Paulo: Fontenele Publicações.

MAUSS, Marcel. 2003a. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. p. 399-422

MAUSS, Marcel. 2003b. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. p. 183-314.

MAUSS, Marcel. 2003c. Morfologia social. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. p. 423-503

MAUSS, Marcel. 2003d. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. p. 367- 398

MOURA, Marcus. 2009. **No Rastro**. (Documentário). Disponível em: <  
<https://www.youtube.com/watch?v=Xgc05gVe7SU>> Acesso em: 08 jul. 2019

MUNIZ, Sérgio. 1969. **Rastejador, s. m.** (Documentário). Disponível em: < <http://youtu.be/T4B6VszMvGY> > Acesso em: 08 jul. 2019

OLIVEIRA, Vânia Maria de. *et al.* 2017. **Boas práticas de ordenha na propriedade familiar para obtenção de leite e queijo artesanal de qualidade:** cartilhas elaboradas conforme metodologia e-Rural. Brasília, DF : Embrapa.

PEIRANO, Mariza. 1995. **A Favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

PEIRCE, Charles Sanders. 2005. **Semiótica.** São Paulo: Perspectiva.

PELISSER, Catherine. 1991. **The anthropology of teaching and learning.** Annual Reviews. Vol. 20, pp. 75-95.

PEREIRA, Amalle C. Ribeiro. 2018. **A dádiva e as palavras no cantar dos repentistas:** Etnografia do repente no Piauí. Novas Edições Acadêmicas.

PEREIRA, Luzimar. 2012. Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Urucuia, MG. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(1): 71-96.

PEREIRA, Luzimar. 2015. O movimento dos bichos. Novas Etnografias sobre Animais, Seres Humanos e Espaços em Urucuia, MG. **Rurais**, v. 9, n. 1, pp. 63-84.

PEREIRA, Renan. 2017. **Rastros e Memórias:** Etnografia dos vaqueiros do Sertão (Floresta-PE) Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

PESSOA, M. Lídia. 1992. **A criança, a brincadeira e a vida.** Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PIMENTEL, Sidney Valadares. 1997. **O chão é o limite.** A festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão. Goiânia: Editora da UFG.

PIRES, Flávia F. 2012. Crescendo em catingueira: criança, família e organização social no semiárido nordestino. **MANA**. 18(3): 539-561.

PITT-RIVERS, J. A. 1954. **The People of the sierra.** New York.

QUEIROZ, Rachel de. 1937. **O quinze.** Edição integral.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1973. **Estrutura e função na sociedade primitiva.** Petrópolis: Editora Vozes.

RAMOS, Graciliano. 1969. **Vidas secas.** São Paulo: Martins. Disponível em: <<https://cs.ufgd.edu.br/download/Vidas%20Secas%20-%20Graciliano%20Ramos.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2018.

REGO, José Lins do. 1937. **Pedra Bonita.** José Olympio Editora.

REIS, Alécio Gama dos. 2012 **O que farpa o boi farpa o homem**: campo das memórias dos vaqueiros do sertão de Irecê (1943-1985). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana.

RIBEIRO, S. *et al.* 2007. **Symbols are not uniquely human**. *BioSystems*, 90: 263-272.

ROCHA, Ewelter de Siqueira e. 2012. **Vestígios do sagrado**: uma etnografia sobre formas e silêncios. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ROSA, Frederico Delgado. 2011. O fantasma de Evans-Pritchard: diálogos da antropologia com a sua história. **Etnográfica** (15) 2. 337-360.

ROSALDO, Renato. 2016. Da porta de sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor. In: ROSALDO, Renato. **A escrita da Cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. p. 125-150.

SAHLINS, Marshall. 1997. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**. 3(1): 41-73.

SANTOS, Lucas L. dos. **Entre ritmos**: as habilidades perceptuais de pescadores em paisagens multiespecíficas (vila do Pontal do Leste, Cananeia – SP). Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) – Programa de Pós-Graduação em Culturas e Identidades Brasileiras. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. 2006. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cutrix.

SAUTCHUK, Carlos E. M. 2007. **O arpão e o anzol**: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília,

SAUTCHUK, João M. M.. 2012. **A poética do improviso**: prática e habilidade no repente nordestino. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SAUTCHUK, Carlos E. M.; SAUTCHUK, João M. M. 2014. Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. **MANA**, v. 20, n. 3, pp. 575-602.

SEEGER, Anthony. 2015. **Por que cantam os Kisêdjê**: uma antropologia musical de um povo amazônico. Tradução de Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify.

SILVA, Alice de Oliveira e. 1985. A Pedagogia do Feminino. **Caderno de Pesquisa**, São Paulo (54): 26-36.

SOARES, Simone M. 2011. **Onde há rede, há renda**. Técnica e gênero em Raposa/MA. Dissertação – (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

SOUZA, Eloy de. 1938. **O Calvário das Secas**. Natal: Imp. Oficial. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria. Disponível em: <

<https://colecaomossoroense.org.br/site/wpcontent/uploads/2018/07/OCalv%C3%A1rio-das-Secas.pdf> >

STRATHERN, Marilyn. 2006. **O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Campinas: Editora da UNICAMP.

STRATHERN, Marilyn. 2014. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.

TADDEI, Renzo. 2014. Ser-Estar no Sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. **Interface**. 18(50):597-607.

TAMBIAH, J. Stanley. 2018. **Cultura, pensamento e ação social**. Petrópolis, Vozes.

TRAVASSOS, Elizabeth. 2008. **Um objeto fugidio: voz e ‘musicologias’**. Música em perspectiva 1(1):14-42.

TURNER, Victor. 1987. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications.

TURNER, Victor. 1992. **From Ritual to Theatre: The human seriousness of play**. New York: Paj Publications.

TURNER, Victor. 2005. **Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu**. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense.

TURNER, Victor. 2008. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

TURNER, Victor. 2013. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 1995. **Senhores de Si**. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade. Lisboa: Fim de Século.

VANDER VELDEN, Felipe F. 2010. **Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Campinas, Campinas.

WACQUANT, Loïc. 2002. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

WHITE, Philip G.; YOUNG, Kevin; McTEER, William G. 1995. **Sport, Masculinity, and the Injured Body**. In: Men's Health and Illness: Gender, Power, and Body. London: Sage Publications.

WOORTMANN, Ellen. F. 1981 **Sitiantes e roceiros: a produção camponesa num contexto de pecuarização**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília.

WOORTMANN, Ellen. 1983. O sítio camponês. **Anuário Antropológico/81**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 164-203.

WOORTMANN, Ellen. 1992. **O Ambiente e a mulher**: O caso do litoral do Rito Grande do Norte, Brasil. Latin American Studies.

WOORTMANN, Ellen. 1995. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Brasília: Hucitec/Editora da UnB.

WOORTMANN, Ellen. 1998. Família, mulher e meio ambiente no seringal. In: **Além dos territórios**. Campinas: Mercado das letras.

## REFERÊNCIAS DAS MÚSICAS

A MORTE do Vaqueiro. Interpretete: Luiz Gonzaga e Gonzaguinha. Compositores: Nelson Barbalho e Luiz Gonzaga. Lp/CD A vida do viajante, EMI-Odeon; 1981.

A MORTE do Vaqueiro. Interpretete: Luiz Gonzaga. Compositores: Nelson Barbalho e Luiz Gonzaga. Lp Pisa no Pilão, RCA; 1963.

AVE Maria Sertaneja. Interpretete: Luiz Gonzaga. Compositores: O. de Oliveira e Júlio Ricardo. Lp A Triste Partida, RCA; 1964.

CHUVA de Honestidade. Compositor: Flávio Leandro Furtado. Interpretes: Chico Justino, Cícero Mendes e Flávio Leandro. DVD: Cercadim. Foluz; 2019. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=yQd-EhAXY8Y&list=RDyQd-EhAXY8Y&start\\_radio=1&t=54](https://www.youtube.com/watch?v=yQd-EhAXY8Y&list=RDyQd-EhAXY8Y&start_radio=1&t=54)>

CIGARRO de paia. Compositor: Klécio Caldas e Armando Cavalcanti. Interpretete: Luiz Gonzaga e Fagner. RCA Vik; 1984

GLÓRIA. Interpretete: Janduhy Finizola. Compositor: Janduhy Finizola. Lp Missa Do Vaqueiro, Philips; 1976.

JESUS Sertanejo. Interpretete: Janduhy Finizola. Compositor: Janduhy Finizola. LP: Missa do Vaqueiro, Philips; 1976.

OFERTÓRIO. Interpretete: Janduhy Finizola. Compositor: Janduhy Finizola. LP: Missa do Vaqueiro, Philips; 1976.

PAI Nosso. Interpretete: Janduhy Finizola. Compositor: Janduhy Finizola. LP: Missa do vaqueiro, Philips, 1976.

SAMARICA Parteira. Compositor: Zé Dantas. Interpretete: Luiz Gonzaga. Revivendo; 2005.

TOADA de Gado. Interpretes: Vavá Machado e Marcolino. Lp Missa do vaqueiro, Philips; 1976.

## GLOSSÁRIO

### A

**Aboiador:** é o poeta que canta o gênero aboio.

**Aboio:** som vocalizado por meio do qual o vaqueiro se engaja em um circuito comunicativo e dialógico com a rês. O aboio é também cantado por aboiadores. Nesse caso, é acompanhado de versos improvisados ou previamente elaborados (as *toadas*).

**Açoitado:** é o mesmo que passar por um preparo, ser ensinado. A expressão é usada tanto para uma criança que está aprendendo a luta quanto para o cavalo. O cavalo pode ser, na linguagem do vaqueiro, amansado, por ser brabo, o que envolve técnicas e habilidades por parte de quem amansa, bem como coragem; em seguida pode ser açoitado, que é o mesmo que preparado para uma atividade, como correr dentro da caatinga para pegar a rês, o que exige do animal habilidade, além de força e condicionamento físico.

**Acuado:** é quando o cavalo para, recusando-se a correr.

**Afetar:** o mesmo que amostrar-se. Querer aparecer.

**Amarra do chocalho:** semelhante a um cinto que prende o chocalho ao pescoço da rês.

**Amojada:** é a condição de estar grávida.

**Andar:** o mesmo que copular.

**Apartar:** separar.

**Apojar:** o bezerro é colocado para sugar as quatro tetas da vaca, uma por uma. O vaqueiro o conduz nesse ato, para que não mame todo o leite. Quando apoja, o bezerro esquenta o peito da vaca puxando o leite e deixando as tetas bem inchadas, sinal de que o leite está pronto para ser tirado. Às vezes, o vaqueiro demora a tirar o leite, deixando esfriar (refiro-me à temperatura) os peitos da vaca, ou ela mesma esconde o leite, então é preciso colocar o bezerro para apoiar novamente, o que muda a temperatura, bem como o aspecto das tetas, facilitando o serviço do vaqueiro de tirar o leite.

**Assituado:** característica atribuída à roça. Quando o pasto está grande e a raiz do capim está bem firmada na terra, a ponto de o gado comer as ramas, mas a raiz permanecer plantada pronta para nascer novamente, diz-se que a roça está assituada.

**Atroado:** vaqueiro devagar, que não consegue dar conta da luta sozinho, deixando, às vezes, a rês já estrovada fugir.

### B

**Barbicacho:** são correias finas de couro que os vaqueiros passam por baixo do queixo, deixando o chapéu firmemente preso, evitando que caia da cabeça do vaqueiro e provoque acidentes.

**Bicheira:** é a referência mais comum ao parasitismo de larvas de moscas de míases (*Cochliomyia hominivorax*) em mamíferos, como cachorro e reses.

**Botar a cabeceira:** quando o vaqueiro, sobre o seu cavalo, impede que o gado saia do destino desejado. Havendo uma vareda, o vaqueiro se posiciona com o cavalo de maneira a impedir que a rês saia da vareda e fuja.

**Breque:** é um corredor do curral em que se coloca o gado enfileirado. No breque se injeta remédio e se encareta uma rês. Não havendo breque, o gado deve ser um por um laçado, no caso de um dia de vacinação, o que é extremamente cansativo e arriscado.

## C

**Caatinga bruta ou carrasca:** essa vegetação é preservada, por isso desafia o vaqueiro. Pode ferir e cegar. Em alguns trechos do campo a visão é extremamente comprometida, porque se trata de um emaranhado de espinhos que está à frente de quem pretende enfrentá-la. No chão, há *touceiras* – moitas de pequenos arbustos e ramas – que parecem fios embaraçados que se agarram aos pés e às patas de humanos e animais, levando-os a cair. E se não houver proteção para o corpo, a cortante caatinga e as formações rochosas deixarão suas marcas, ferindo, coçando, ardendo. Algumas plantas têm espinhos menores, mas nem por isso são menos agressivas, como a jurema, que, quando em contato com a pele, arranha e coça. Outras se caracterizam por serem peludas, como o cansação, que tanto coça quanto queima. E outras de estatura mais elevada, como a favela, são cobertas por espinhos extremamente cortantes.

**Careta:** é uma indumentária de couro com correias para serem amarradas às pontas, ou às orelhas, no caso do animal não ter chifres.

**Carreira com a rês ou correr o boi:** quando o vaqueiro entra na caatinga para buscar e correr com a rês, até alcançá-la, vencê-la e levá-la ao curral;

**Chocalho:** emite um som e deve ser colocado para evitar que o animal, conseguindo fugir, o faça em silêncio. O som do chocalho serve para indicar onde encontrar a rês. Cada vaqueiro identifica os seus animais pelo som emitido pelo chocalho, preso ao pescoço.

**Couros:** como os vaqueiros chamam o conjunto de suas vestimentas que resguardam o seus corpos de acidentes na caatinga.

**Colocar no mato:** é o ato de correr com a rês e não pegar. É o contrário de ser bem sucedido na luta de tirar o gado de um lugar para colocar em outro. Colocar no mato é motivo de desonra.

**Correger:** o mesmo que observar para destinar cuidados.

## D

**De possuir:** os vaqueiros classificam os animais – cachorro, bode, cabra, gado, cavalo, porco, ovelha e carneiro – entre os de possuir e os do *rolo*, ou seja, há os animais que são para criar e os que são para comercializar.

**Disposto:** adjetivo usado para designar vaqueiros corajosos que resolvem qualquer luta de gado.

## E

**Em pano:** condição do vaqueiro que não está encourado. Nesse caso, está vestido com roupas inadequadas para a luta, sem nenhuma proteção.

**Encabojar:** o mesmo que mandinga.

**Estrovar:** atividade que envolve *laçar*, *encaretar* e colocar um chocalho. Quando o vaqueiro corre com a rês na caatinga, deve laçar o animal e amarrá-lo, contendo-o. Em seguida, deve encaretar, tapando os olhos com uma careta, precavendo-se para que a rês não fuja.

## F

**Ferro:** instrumento usado para marcar a pelagem do gado indicando a quem pertence o animal. A marca também é chamada de ferro.

## G

**Gibão:** também chamado terno de couro. Resguarda membros superiores e a região do abdome e tórax do vaqueiro.

**Guarda-peito:** semelhante a um avental, protege a frente do vaqueiro, como os peitos e o estômago, de pancadas.

## I

**Ir em osso:** expressão usada para afirmar que o vaqueiro pode montar sem precisar de arreio, nem de sela.

## J

**Jiqui:** é a pista, ou seja, o espaço macio, de areia, onde se treina ou corre vaquejada.

## L

**Ligeira:** é uma corda pequena. Ela é passada no laço que está no chifre – ou no pescoço da rês, no caso da rês não ter chifre – para afrouxar a corda de laçar, com a força que a rês coloca. À medida que a rês tenta se desprender, sacodindo a cabeça, puxando o laço, a ligeira presa ao mourão ou à mão do vaqueiro e ao laço vai afrouxando este até que a rês consiga se desprender.

**Lua da sela:** é a parte alta da sela, que no formato se assemelha à lua, e que fica na frente do vaqueiro quando esse está montado. Nela está enrolada a corda de laçar a rês.

**Luta:** é como os vaqueiros chamam o processo de engajamento prático com animais, a caatinga e seus couros, em que esses homens, envolvidos em um circuito comunicativo cinético e sincrônico (com não humanos), desenvolvem capacidades perceptivo-motoras em torno das quais gravitam um conjunto complexo de valores da virilidade. Vaqueiros lutam *com o que é seu e com o que é dos outros*. Sendo assim, há vaqueiros que têm os seus animais *de possuir*, ou seja, que são deles mesmos, por isso têm suas próprias lutas, como há vaqueiros que lutam com o que é dos outros, resolvendo lutas alheias, às vezes morando na fazenda do patrão.

**Luvras:** são feitas de couro e servem para proteger as mãos dos vaqueiros da caatinga.

## M

**Malhada:** é a expressão usada para dizer que a rês está deitada. Há diferença entre malhada e escornada. Um bezerro quando nasce tem a posição escornado, ou seja, as suas patas dianteiras ficam esticadas. Depois de algum tempo, as patas vão se curvando, até ficar na posição de malhado, que é quando o corpo dele se prepara para se levantar e caminhar. Nesse sentido, malhada é a posição da rês quando está deitada sobre suas patas dianteiras.

**Maloca:** o mesmo que rebanho.

**Mandinga:** é uma reza usada para enfeitiçar o gado. A mandinga tanto para a carreira do gado quanto o faz correr mais.

**Manga:** é um terreno grande, porém com limites delimitados por cercas. A vegetação de uma manga é predominantemente a caatinga, ao contrário da roça, onde se planta o pasto.

**Marrão:** é uma referência à fase da vida do animal, que não é bezerro e nem velho, é jovem.

**Mocó:** chinelo de couro com correias para ser amarrado à perneira. Encontrado com mais frequência no Piauí.

**Mote:** é uma frase de dois versos que deve concluir cada estrofe, delimitando as rimas intercaladas entre os versos. No aboio, o mote pode servir a estrofes de número variável de versos, em contraste com outras poéticas nordestinas, sobretudo a cantoria de viola, em que o mote impõe estrofes de dez versos. O mote também rege a coerência dos versos cantados, ou seja, o valor semântico da palavra improvisada.

**Mourão:** Um tronco de madeira geralmente cravado no meio do curral.

## P

**Passar o gado:** treinar o rebanho e os cavalos, antes das pegas de boi. Nessa atividade, vaqueiros aproveitam para observar a caatinga, se há riscos de acidentes, para fazer os reparos necessários como cortar uma árvore ou tampar um buraco no chão para que nenhum cavalo tropece e caia, evitando acidentes durante a pega.

**Pé de mourão:** semelhante à *pega de boi no limpo*, que acontece no Piauí, os vaqueiros correm com a rês, só que dentro do jiqui, ou pista de vaquejada, com a finalidade de tirar a tabuleta.

**Pega de boi:** competição com regras próprias. Nela, sempre há vaqueiro pronto a pegar a rês, e o seu cavalo. Havendo várias modalidades, como solta, pé de porteira, pega de boi no limpo e pé de mourão, etc.

**Peia:** é feita de coró de gado ou com a própria corda. Tem a finalidade de amarrar os membros anteriores e posteriores, imobilizando a rês, impossibilitando que ela corra, apenas caminhe.

**Perneira:** são calças de couro feitas para proteger as pernas do vaqueiro.

**Piar ou apiar:** ato de conter. Para piar, é preciso de uma peia, que é uma indumentária feita de couro ou corda, em que nas pontas há uma volta própria para colocar as patas da rês. Piar pode ser apenas amarrar as patas dianteiras uma na outra. Ou amarrar as duas dianteiras em uma das traseiras.

**Piseiro:** numa luta, são os índices deixados no chão como rastro pelas patas da rês. Em uma pega de boi, é um estilo musical e dançante.

**Pontas:** mesmo que chifre.

## R

**Rabicho:** é uma parte da sela passada no rabo do cavalo para evitar que o assento vá para frente ou para trás provocando acidentes, derrubando o cavaleiro.

**Rastejar:** ato de perceber e reconstituir o que aconteceu, e por onde passou um animal. Seguir a rês ou uma pessoa, dependendo da situação, pelo rastro. O ato é comparado com o farejar do cachorro.

**Rastro:** uma das maneiras de descobrir onde encontrar a rês é olhando o rastro deixado por ela, nesse caso, a urina, as pegadas do animal, bem como uma pedra emborcada são pistas para *descobrir* o gado.

**Retornar o gado:** juntar o gado que correu, durante uma pega de boi, e colocar de volta no curral.

**Roça:** são terrenos compartimentados delimitados por cercas onde se cultiva o pasto, alimento para bovinos e equinos.

**Rolo:** um tipo de troca, podendo envolver dinheiro ou não.

## S

**Sorteação:** Sistema para a paga do vaqueiro. Nele, a cada quatro bezerros que nascem na fazenda onde luta, um é do vaqueiro.

## T

**Tabuleta:** é um pedaço de couro preso a um cordão. Esse cordão é amarrado no pescoço ou nas pontas (chifre) da rês durante as competições de pega de boi. No couro, escreve-se um numeral ordinal que indica, na solta, a colocação alcançada na competição. Como também se escreve em numeral cardinal a ordem das senhas recebidas por cada vaqueiro no ato da inscrição, no pé de porteira.

**Tocar o gado:** levar o animal de um lugar a outro.

**Tomar:** é o mesmo que atalhar. Ou seja, é tomar a frente e as laterais do gado para que ele tome a direção correta.

**Touceiras:** São moitas de plantas emaranhadas umas nas outras. Os pés do vaqueiro ou as patas do cavalo podem se enrolar nas touceiras, levando-os a cair.

**Traquejo:** É uma habilidade do vaqueiro que ao invés de correr em busca da rês, opta por falar com ela, aboiando, até que ela o obedeça.

## V

**Vaqueiro mole ou atroadado:** adjetivos atribuídos aos vaqueiros que perdem a rês, deixando-a fugir, mesmo ela já estando encaretada e com o laço passado em seu pescoço ou nas pontas. São menos habilidosos do que os demais.

**Vaquejada:** designa um tipo de competição em que dois vaqueiros correm na pista, ou seja, num espaço aberto (chamado em Serrita de jiqui), livre da caatinga. Nela o vaqueiro puxador deve derrubar o boi puxando pelo rabo num espaço, ao fim da pista, demarcado por duas faixas. E o vaqueiro esteira deve preparar o boi para ser derrubado, correndo lado a lado com ele, entrega o rabo ao puxador, e auxilia na queda do boi, alinhando o corpo do animal entre as faixas. As toadas também são chamadas de vaquejada.