

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG
CENTRO DE HUMANIDADES – CH
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS – UACIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS

ELENILDA SINÉSIO ALEXANDRE DA SILVA

**SUBINDO A SERRA DE MOÇA E ENCONTRANDO OS CABOCLOS:
OS DESAFIOS PARA A CONSTITUIÇÃO E MANUTENÇÃO DE UMA UNIDADE
SOCIAL BASEADA NO PARENTESCO E NA TERRITORIALIDADE (SÃO JOÃO DO
TIGRE – PB)**

CAMPINA GRANDE – PB
2019

ELENILDA SINÉSIO ALEXANDRE DA SILVA

**SUBINDO A SERRA DE MOÇA E ENCONTRANDO OS CABOCLOS:
OS DESAFIOS PARA A CONSTITUIÇÃO E MANUTENÇÃO DE UMA UNIDADE
SOCIAL BASEADA NO PARENTESCO E NA TERRITORIALIDADE (SÃO JOÃO DO
TIGRE – PB)**

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Sociais – PPGCS, da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista

CAMPINA GRANDE – PB
2019

S586s

Silva, Elenilda Sinésio Alexandre da.

Subindo a serra de moça e encontrando os caboclos: os desafios para a constituição e manutenção de uma unidade social baseada no parentesco e na territorialidade (São João do Tigre – PB) / Elenilda Sinésio Alexandre da Silva. – Campina Grande, 2021.

132 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2021.

"Orientação: Prof.^a Dr.^a Mércia Rejane Rangel Batista".

Referências.

1. Identidade. 2. Terra. 3. Parentesco. I. Batista, Mércia Rejane Rangel. II. Título.

CDU 316.37(043)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
POS-GRADUACAO EM CIENCIAS SOCIAIS
Rua Aprigio Veloso, 882, - Bairro Universitario, Campina Grande/PB, CEP
58429-900

FOLHA DE ASSINATURA PARA TESES E DISSERTAÇÕES

ELENILDA SINÉSIO
ALEXANDRE DA SILVA

SUBINDO A SERRA DE MOÇA E
ENCONTRANDO OS
CABOCLOS: OS DESAFIOS PARA
A CONSTITUIÇÃO E
MANUTENÇÃO DE UMA
UNIDADE SOCIAL BASEADA NO
PARENTESCO E NA
TERRITORIALIDADE (SÃO JOÃO
DO TIGRE-PB)

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais como pré-
requisito para obtenção do título
de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em: 26/09/2019

Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista - PPGCS/UFCG
Orientadora

Profa. Dra. Ramonildes Alves Gomes - PPGCS/UFCG
Examinadora Interna

Profa. Dra. Kaliane de Freitas Maia - PNP/PPGCS/UFCG

Examinadora Interna

Prof. Dr. José Gabriel Silveira Corrêa - UACS/UFCG

Examinador Externo



Documento assinado eletronicamente por **JOSE GABRIEL SILVEIRA CORREA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 05/11/2021, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **RAMONILDES AIVES GOMES, PROFESSOR 3 GRAU**, em 05/11/2021, às 17:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **KALIANE DE FREITAS MAIA, Usuário Externo**, em 05/11/2021, às 22:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **MERCIA REJANE RANGEL BATISTA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 08/11/2021, às 08:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <https://sei.ufcg.edu.br/autenticidade>, informando o código verificador **1904475** e o código CRC **2677CB9D**.

*Aos que compartilho desafios:
Sophie Vict3ria, Vin3cius Azrael, Arist3fanes Alexandre.*

Finalmente, deparo-me com a linha de chegada e, ao fazer uma retrospectiva do caminho percorrido, percebo que todo esse trabalho não foi uma tarefa solitária, e sim a união de muitas mãos e pés. Um conjunto de pessoas que acreditaram e vibraram a cada passo e a cada etapa vencida. A eles devo meu reconhecimento e minha gratidão.

Aos meus filhos, Sophie Victória e Vinícius Azrael, obrigada, vocês são o meu melhor.

Ao meu companheiro de várias horas, muitas delas árduas e difíceis, obrigada pela paciência e pelo carinho.

A minha orientadora, Dra. Mércia Rejane Rangel Batista, minha admiração, meu obrigada pela orientação serena, pelos encaminhamentos, pela confiança e pelo ombro amigo sempre de prontidão.

Ao Professor Gabriel Corrêa, obrigada por ter sido o primeiro a acreditar nesse trabalho e pelo olhar cuidadoso nas várias etapas da construção desse trabalho.

À Professora Kaliane Maia, obrigada pela valiosa contribuição nas várias etapas desse trabalho e pelas palavras de carinho e incentivo.

À Professora Ramonildes Gomes, obrigada pelos maravilhosos direcionamentos.

Aos Professores (as) do PPGCS, obrigada por contribuírem com o refinamento do meu aprendizado.

À Marizelna Neves e seus familiares, obrigada pela companhia nos caminhos da Serra, pela recepção e pelas palavras de incentivo.

Aos moradores de Serra de Moça, que sempre me receberam com muita consideração, a minha mais valiosa gratidão, sem vocês esse trabalho jamais existiria.

A todos que contribuíram para a realização e concretização desse momento, meu muito obrigada.

“Em tempos difíceis é preciso reinventar a vida.”

(Mércia Rejane Rangel Batista)

RESUMO

Essa dissertação visa discutir a constituição de uma unidade social: os *caboclos da Serra*, descritos a partir de seus lugares, suas paisagens, sua história, suas memórias e suas relações sociais entre as famílias em movimento. O *locus* da pesquisa é o sítio Serra de Moça, localizado na zona rural do município de São João do Tigre – PB. Situado num cenário de lutas e desafios, de múltiplas imagens identitárias, onde a história da terra se confunde com a história do próprio homem. Contudo, a Serra não é apenas uma rocha cinzenta e única. São as pessoas que no entrelaçamento de suas múltiplas vidas, marcadas pela tensão dos encontros entre variadas e diferentes categorias, que ao longo do tempo foram construindo as evidências de sua própria história, produzida pelas memórias de pessoas que experimentaram dificuldades, mas também grandes realizações. Para descrever a constituição dessa unidade social: os *caboclos da Serra* tomei como base as pesquisas antropológicas de cunho qualitativo, com o objetivo de deslocar a atribuição destes enquanto um grupo étnico, destacando a forma pela qual se identificam, discutindo os elementos que os levam a se identificar dessa forma: trata-se, então, de uma pesquisa que enfatiza os caminhos de construção de uma identidade que sustenta os laços para a produção de uma coletividade. Como metodologia optei pelo uso da pesquisa de campo etnográfica, empregando a pesquisa qualitativa, utilizando conversas informais e formais, além das entrevistas não-diretivas, as quais coletei andando pelas estradas, caminhos e veredas, visitando casas e participando dos encontros de famílias nos domingos, para perceber como ocorrem as relações sociais que existem entre eles, sua história, suas memórias e seu modo de viver. Procuo mostrar que os *caboclos da Serra*, como os defini, não são apenas um ponto num mapa geográfico, mas um livro de história, inacabado, cheio de vida, porque, como eles mesmo dizem: quem foi plantado na Serra, sempre faz sua viagem de volta, e quando volta sempre tem algo para ensinar e algo para aprender. Muito mais do que fazer uma descrição, essa dissertação é o compartilhar vivências de um lugar ainda pouco conhecido.

Palavras chave: Identidade. Terra. Parentesco.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the constitution of a social unit: the caboclos da Serra, described from their places, their landscapes, their history, their memories and their social relations between families in movement. The locus of the research is the Serra de Moça site, located in the rural area of the municipality of São João do Tigre - PB. Situated in a scenario of struggles and challenges, of multiple identity images, where the history of the earth is confused with the history of man himself. However, the Serra is not just a gray and unique rock. They are the people who, in the intertwining of their multiple lives, marked by the tension of the encounters between different and different categories, who over time have been building evidence of their own history, produced by the memories of people who have experienced difficulties, but also great achievements. To describe the constitution of this social unit: caboclos da Serra used qualitative anthropological research as a basis, with the aim of displacing their attribution as an ethnic group, highlighting the way in which they identify themselves, discussing the elements that lead them to identify in this way: it is, then, a research that emphasizes the ways of building an identity that sustains the bonds for the production of a collectivity. As a methodology, I opted for the use of ethnographic field research, employing qualitative research, using informal and formal conversations, in addition to non-directive interviews, which I collected walking along roads, paths and paths, visiting houses and participating in family gatherings on Sundays. , to understand how the social relations that exist between them occur, their history, their memories and their way of living. I try to show that the caboclos da Serra, as I defined them, are not just a point on a geographical map, but an unfinished history book, full of life, because, as they say: whoever was planted in the Serra, always makes their trip back, and when he comes back he always has something to teach and something to learn. Much more than just describing it, this dissertation is sharing the experiences of a place still little known.

Keywords: Identity. Ground. Kinship.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Imagem de Satélite (<i>Google Maps</i>) – Localização do Sítio Serra de Moça.	17
Figura 02 – Croqui da trilha escolhida.....	26
Figura 03 – Casa de Manoel Pereira.....	28
Figura 04 – Casa Redonda – Vista frontal e telhado interno ampliado.....	30
Figura 05 – Cruz de estrada de Manoel Feitosa Ventura e vista ampliada.....	33
Figura 06 – Cerca de pedras com cama de estacas, cerca de estacas e cerca de estaca com arame farpado.....	34
Figura 07 – Seu Paulo e o interior da sua casa.....	35
Figura 08 – Casa de taipa de seu Paulo.....	36
Figura 09 – Capela de Santa Luzia e casa de seu Beinha.....	38
Figura 10 – Casa de pau a pique no alto da Serra.....	39
Figura 11 – Vista panorâmica no alto da Serra.....	40
Figura 12 – Croqui da Serra de Moça e seu entorno.....	42
Figura 13 – Escombros de um dos fornos de carvão no Sítio Cachoeira.....	52
Figura 14 – Escombros de uma das fábricas de prensa de caroá – Tapera do sítio Cacimbas.....	54
Figura 15 – Croqui da Serra de Moça: disposição das moradias e relação de parentesco com as aldeias Xuxuru.....	59
Figura 16 – Tipos de casas de Serra de Moça.....	64
Figura 17 – O interior de algumas casas de Serra de Moça.....	65
Figura 18 – Tipos de “fogareiro” encontrados em Serra de Moça.....	66
Figura 19 – O “tanque”, o “batedor” e o banheiro.....	67
Figura 20 – Os “tanques de água”.....	68
Figura 21 – Primeira cisterna no pé da Serra e demais cisternas no alto da Serra.....	70
Figura 22 – Poço artesiano no alto da Serra.....	71
Figura 23 – Croqui da Serra de Moça: disposição das moradias e de moradores.....	72
Figura 24 – Organograma de Parentesco.....	82
Figura 25 – Árvore onde foi plantada uma criança.....	96
Figura 26 – Vista frontal do Cemitério da fazenda Cachoeira.....	97
Figura 27 – Vista interna do Cemitério Luiz Aguiar na fazenda Cachoeira.....	99
Figura 28 – O terreiro é o lugar dos homens.....	104

Figura 29 – A casa e a cozinha é o lugar das mulheres.....	105
Figura 30 – Arranjos familiares: D. Cida de seu Bica (Acima à esquerda); D. Maria José e seu Luís da Cruz (no centro à cima); D. Da Paz e seu Tica (à direita); Seu Beinha e D. Maria das Montanhas (embaixo, à esquerda); Leodivânia e Edinaldo (no centro, embaixo).....	108
Figura 31 – O roçado da D. Lourdes (à esquerda) e o roçado do Manoel Messias da Silva (à direita).....	113

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APA	Área de Proteção Ambiental
ASPRAL	Associação dos Produtores Rurais do Agrupamento Lavras
BPC	Benefício de Prestação Continuada
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GPS	<i>Global Positioning System</i>
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
P1MC	Programa Um Milhão de Cisternas para o Semiárido
SUDEMA	Superintendência de Administração do Meio Ambiente

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
O Percurso.....	15
CAPÍTULO I – A SERRA E SUAS VEREDAS.....	24
1.1 No rastro da Serra.....	26
1.2 O processo de ocupação da Serra de Moça.....	41
1.3 O ganha pão.....	46
1.4 Raízes herdadas.....	56
CAPÍTULO II – PLANTADOS NA SERRA.....	62
2.1 A casa.....	63
2.2 A água é uma dádiva.....	67
2.3 A quadilha.....	71
2.4 O vai e vem de coisas, bichos e gente.....	83
2.5 Gente plantando gente.....	91
2.6 Do silêncio nos terreiros às conversas de “ <i>beira de fogo</i> ”	102
2.7 “Um casamento <i>mei peda, mei tijolo</i> ”	107
2.8 A troca entre parentes	111
CAPÍTULO III – CONCLUSÃO	114
REFERÊNCIAS.....	117
ANEXOS.....	123

INTRODUÇÃO

Subi a Serra. E, mensalmente, durante o período dessa pesquisa, andei por estradas, caminhos e veredas e aprendi sobre o modo de vida, a história, a memória, as relações sociais e a identidade dos caboclos¹ da Serra de Moça de São João do Tigre - PB. Foram momentos que me fizeram participar do dia a dia dessas famílias, ora participei observando, ora observei participando. A partir dessa abordagem me propus a descrever a constituição de uma unidade social: Os *caboclos da Serra*. Essa foi uma das tarefas mais difíceis de toda a pesquisa: nominá-los. A escolha pela expressão *caboclos da Serra* ocorreu por ser uma denominação muito comum e pronunciada pela maioria dos moradores da Serra e do seu entorno. Sempre que questionava sobre os habitantes da Serra, ouvia com frequência as expressões: “*a cabocada da Serra*” ou “*os caboclos que se arrancharam na Serra*”. Sendo assim, para esse momento dessa dissertação, utilizarei “*caboclos da Serra*” sempre que me referir aos habitantes do sítio Serra de Moça. E nessa análise, busquei discutir o processo de emergência étnica através dos seus lugares, suas paisagens, sua história, suas memórias e suas relações sociais entre as famílias em movimento.

Para quem é fascinado pela Serra de Moça, tal admiração não se discute. Para quem não é... viver na Serra é um desafio. Mas, o que é esta força estranha que atrai essas famílias e as puxa para cima... este magnetismo que os planta no cume? Foi isso que me impulsionou a fazer uma pesquisa: descrever a constituição de uma unidade social – os *caboclos da Serra*.

O Percurso

Eu me fiz professora, há quem afirme que foi o resultado de muito esforço, mas eu prefiro perceber como uma ironia do destino, pois esse não era o meu desejo. Não tendo outra opção, decidi pelo que estava ao meu alcance: a Licenciatura. Sou Professora de Ciências

¹ Utilizo o termo no sentido proposto por João Pacheco de Oliveira, onde “caboclo” designa os índios e seus descendentes. Embora o uso atual do termo caboclo tenha hoje em dia uma carga étnica menos acentuada, não trazendo uma associação tão imediata com indígenas, é importante lembrar que assim não ocorria no século XIX. Assim, na tradução francesa do censo de 1872 é claramente distinguido o caboclo (traduzido por “*indien*”, isto é, índio) do mestiço (que no censo é referido por “pardo” e traduzido para “*métis*”) (OLIVEIRA, 2010, p. 35).

Naturais em São Sebastião do Umbuzeiro – PB e Professora Polivalente em Monteiro – PB desde 1998. Para isso, cursei a Escola Normal de Magistério ainda no Ensino Médio. Licencieme em Biologia pela Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde – PE. Especializei-me em Orientação Educacional e Supervisão Escolar pela Faculdades Integradas de Patos – PB. Com a chegada da expansão universitária, resolvi voltar aos bancos acadêmicos como estudante, e, cursei Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande – Campus de Sumé – PB. Prestei seleção para o mestrado e hoje estou concluindo o Mestrado Acadêmico em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande – PB. O exercício da profissão trouxe-me muitas possibilidades e muitas questões sobre a complexidade do que significa viver em sociedade. Uma delas tornou-se essa dissertação. E, do mesmo modo, como voltei para os bancos escolares, inserindo-me na Universidade, também me vi no universo indígena. Por mais surpreendente que possa parecer, em pleno Sul do Cariri Paraibano, me fiz questões sobre a realidade indígena.

O meu primeiro contato com índios Xukuru² foi no ano de 2012, quando recebi como alunas de sexto ano do Ensino Fundamental duas índias vindas de Cimbres – PE. As famílias das meninas mudaram-se para zona rural do município de São Sebastião do Umbuzeiro – PB e o contato com elas possibilitou-me conhecer um pouco mais sobre os indígenas, mas muitas das minhas perguntas eram respondidas apenas com um vasto silêncio.

No dia treze de maio de 2014, o silêncio foi interrompido por uma notícia: dois índios Xukuru (pai e filho) teriam sido assassinados em uma porteira na zona rural de São Sebastião do Umbuzeiro – PB. Aparentemente ninguém apresentava evidências dos motivos, o que era de se admirar, pois a cidade é muito pequena e todos se conhecem e sabem da vida de todos.

No segundo semestre desse mesmo ano, também sem motivos aparentes, um índio Xukuru, foi preso na zona rural do município de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, tendo sido, o mesmo, conduzido para a delegacia regional em Monteiro – PB e de lá, transferido para Campina Grande – PB e depois para Arcoverde – PE, onde permanece até a presente data. Para os municípios de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, a presença dos índios parece ser um fator de incômodo à vida local, porém, as questões afeitas ao mundo Xukuru passam despercebidas. Essa sequência de episódios despertou a minha curiosidade sobre os índios Xukurus e os habitantes do sítio Serra de Moça.

² Para questões sobre os Xukurus ver SILVA, Edson. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. 2. ed. – Recife: Editora UFPE, 2017.

Nesse mesmo ano de 2014, chegaram à escola onde leciono dois outros índios Xukuru que viviam em Cimbres, depois passaram a morar em Serra da Moça e mudaram-se para a zona urbana de São Sebastião do Umbuzeiro – PB. No segundo semestre desse mesmo ano, esses alunos deixaram de frequentar a escola sem justificativa e sem pedido de transferência. Em contato com as famílias descobriu-se que elas vivem um tempo em cada lugar de acordo com a condição de trabalho que encontram, geralmente mudam de residência de três a quatro vezes por ano. O percurso que eles fazem é entre as cidades de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, Belo Jardim – PE, Ipojuca – PE, Pesqueira – PE, Cimbres – PE e Poção – PE, conforme o trabalho que encontram: agricultores, trabalhadores de colheita, ajudantes de pedreiros, vaqueiros. Interessei-me pelo contexto e comecei a conversar mais com os familiares desses alunos, foi aí que descobri a Serra de Moça.

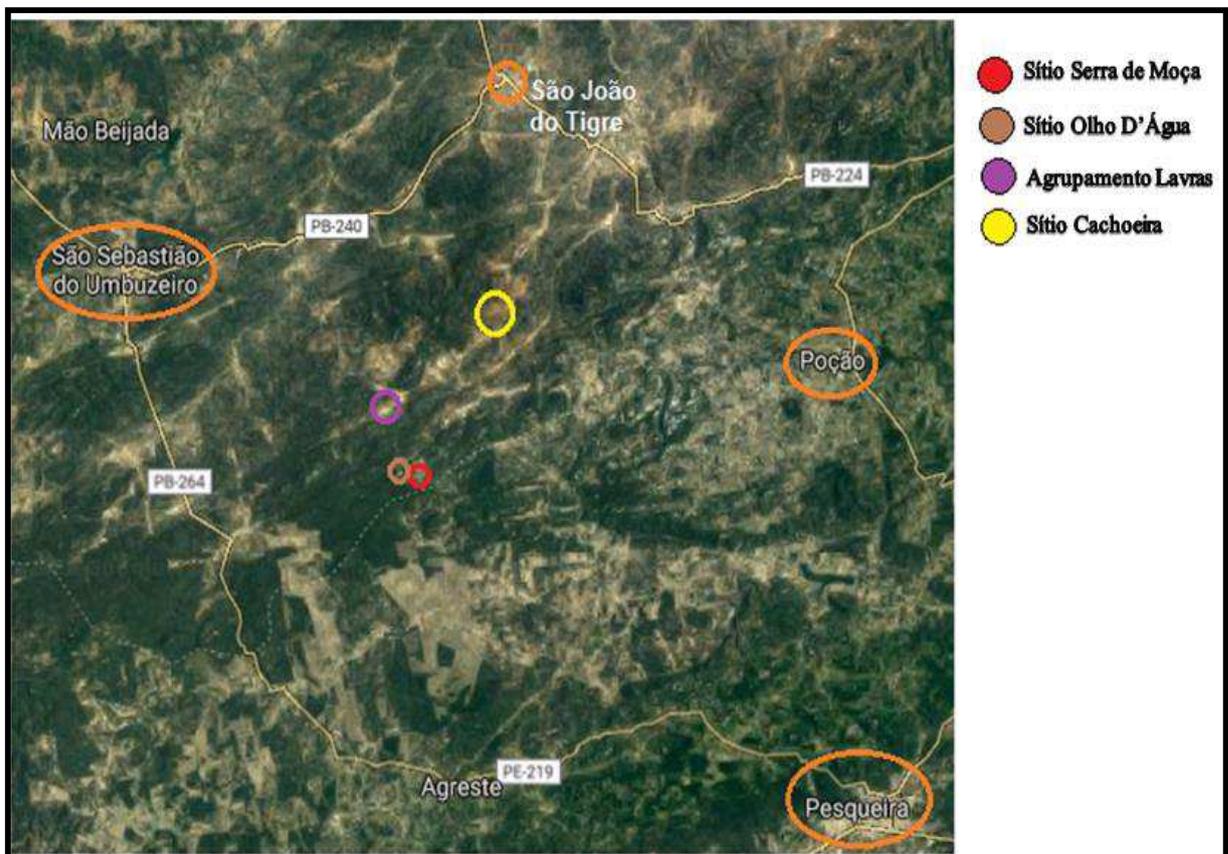


Figura 01 – Imagem de Satélite (*Google Maps*) – Localização do Sítio Serra de Moça. Destaques meus.

Em um dos títulos de terras (Anexo A) que foi possível acessar, consta que esse sítio pertence a zona rural de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, mas o próprio secretário de agricultura do município, o senhor Diego Elesbão, informou que esse sítio pertence a São João do Tigre – PB. Essa afirmação foi confirmada pelos moradores da Serra, pelo conselheiro de

serviços rurais do município de São João do Tigre, o senhor Francisco de Assis e também foi relatada pelo senhor Manoel Pereira (antigo dono da propriedade).

A primeira vez que fui até lá considerei impossível que alguém fosse capaz de viver naquele lugar. O trajeto foi feito num veículo tipo Toyota e o caminho estreito fazia com que a vegetação tocasse o interior do carro. Em certo ponto sou informada que teremos que continuar à pé. Ao chegar ao cume, vislumbro a paisagem, que beleza! Em meio ao pedregulho, um roçado de milho e feijão. Se havia moradores não consegui vê-los logo que cheguei, as casas estavam fechadas e nada se via além de galinhas e uns cachorros magros.

Na primeira casa da Serra, batemos a porta e um senhor veio até uma pequena varanda. Não nos convida a entrar, limita-se a nos fornecer as informações que buscávamos e voltamos sem chegar a ver os outros moradores. Voltei para minha casa intrigada e aquelas casinhas de pau a pique não me saíam da cabeça. Com o tempo elas foram ficando esquecidas.

Em 2016, ganhei um livro de autoria do Pe. João Jorge Rietveld, “Aspectos históricos do catolicismo no Sul do Cariri Paraibano”, e, para minha surpresa ele descrevia as mesmas casinhas e a simplicidade daquela gente, isso me despertou a vontade de voltar a Serra, de conhecer mais os moradores. Assim construí o projeto que deu origem a essa dissertação.

Lá encontrei aquelas casinhas baixas, feitas de taipa e cobertas de palha de coqueiro. Vi nesta visita um grupo de pessoas vivendo no isolamento do mato da serra com costumes que me fizeram lembrar de tradições indígenas. Muitas pessoas no Sul do Cariri, são conhecidas como descendentes de caboclos “pegos a dente de cachorro”: sem a menor dúvida, todas elas têm sangue dos índios Xukurus de Cimbres (RIETVELD, 2015, p. 59).

Mas, para chegar à Serra era preciso fazer escolhas. A primeira delas foi a escolha do trajeto. Que caminho eu seguiria para chegar até lá? Muitas foram as opções, mas a escolha foi seguir o velho caminho do gado, iniciando na Fazenda Cacimbas em São Sebastião do Umbuzeiro – PB, onde ainda vive um dos pioneiros dessas terras e um dos homens mais respeitado da região, o senhor Manoel Pereira, 87 anos. O segundo desafio foi encontrar um guia para não me perder no emaranhado de caminhos dentro da Serra. O meu primeiro guia foi o senhor Jânio Neves, filho do seu Manoel Pereira, um dos poucos que ainda faz a travessia de boiadas por dentro dessas serras.

A primeira visita a Serra de Moça, para realizar a pesquisa foi acompanhada pelo seu Jânio e pela dona Marizelna, sua irmã. Como estava acompanhada pelos filhos do seu Manoel Pereira, fui muito bem recebida, conversei com algumas pessoas, dentre elas seu Paulo Henrique (índio Xukuru), seu José Luís da Silva (índio Xukuru) e o seu Quitério da Cruz, um homem distinto, mas com informações valiosas, e marcamos outra visita. Na segunda ida até a

Serra de Moça, fui acompanhada apenas da Marizelna Neves, participamos da missa, conversamos com moradores e combinamos a possibilidade de retornar para conhecer mais de perto a comunidade.

Surge o primeiro desafio: era tempo de plantio e a Marizelna e seu Jânio estavam com muito trabalho. E agora, como chegar à Serra? Sem muito pensar, destemida, aventurei-me na companhia do meu esposo que nunca havia ido até lá. Para evitar que nos perdêssemos utilizamos um aplicativo de *Global Positioning System* – GPS do celular: o *Wikiloc*, que funciona *off-line*. Esse aplicativo nos possibilitou desenhar um croqui do caminho e fazer a localização exata do Sítio Serra de Moça. Apesar do uso da tecnologia, fazia-se necessário encontrar um guia, alguém que conhecesse bem a região e pudesse desempenhar o papel de interlocutor. Convidei o Léo, morador do Assentamento³ Lavras, zona rural de São João do Tigre – PB, que por exercer o cargo de presidente da Associação dos Produtores Rurais do Agrupamento Lavras – ASPRAL por doze anos, passou a ser uma figura muito conhecida por todos da região, e a ser conhecedor de todos os caminhos que conduzem à Serra.

O trajeto é um verdadeiro labirinto, as serras são intensamente íngremes e pedregosas, a vegetação da caatinga, ainda muito preservada, esconde os perigos do mato, quer sejam de animais peçonhentos e/ou predadores, quer sejam de tocaias⁴, que geralmente acabam em mortes, tanto do gado como de seres humanos. As histórias de mortes, ao longo do caminho, são contadas em detalhes pelos moradores, que, aliás, são pouquíssimos. Segundo o Censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em 2010 a população de São João do Tigre – PB era de 4.396 habitantes, sendo 1.529 habitantes na zona urbana e 2.867 na zona rural, com uma densidade demográfica de 5,39hab/km². A área total do município é de 816,111km², dos quais 360km² compõe a Área de Proteção Ambiental das Onças – APA das Onças, devidamente registrada na Superintendência de Administração do Meio Ambiente – SUDEMA. O município está localizado a 355 km da capital do estado.

No Sítio Serra de Moça há quinze casas, sendo cinco de tijolos e dez de pau a pique, onde residem trinta e seis habitantes. No Sítio Olho D'Água há três casas e uma capela, mas apenas dois moradores. No Agrupamento do Sítio Lavras há vinte e seis casas e quarenta e nove habitantes. Devo dizer, tristemente, que durante o período dessa pesquisa registrei duas mortes,

³ O Assentamento foi financiado pelo Fundo de Terras e da Reforma Agrária – Banco do Nordeste e já se encontra devidamente quitado. Por terem financiado a terra, uma propriedade de um pouco mais de 800 hectares de terras e anteriormente denominada Sítio Lavras, os moradores do “Assentamento Lavras” preferem e usam a denominação de “Agrupamento Lavras”.

⁴ Expressão popular que significa ficar esperando alguém escondido para fazer algum tipo de ataque ou abordagem. In: <https://www.sinonimos.com.br/retratar/>.

ambas por infarto, o senhor Argemiro Bernardo da Silva do Sítio Olho D'Água e o senhor José Ferreira de Moraes do Sítio Serra de Moça, estes não foram incluídos na contagem acima descrita. Diferentemente dessas mortes ocorridas durante a pesquisa, a maioria dos registros de mortes ao longo do percurso está ligada a mortalidade infantil e/ou conflitos de terras, embora existam leis jurídicas para resolver esses conflitos. Tudo isso expressa a dificuldade de “traçar no fenômeno a linha divisória entre as tendências pessoais e as tendências coletivas: a vida do homem é capítulo instantâneo da vida de sua sociedade” (CUNHA, 1995, p. 166).

E, nesse cenário de lutas e desafios, de múltiplas imagens identitárias, onde a história da terra se confunde com a história do próprio homem, percebo que o caminho do gado ainda existe, embora seu percurso de travessia tenha diminuído. Eu sigo pelo caminho do gado, e, em nossas caminhadas, (o Léo – interlocutor, o meu esposo e eu), onde quer que chegássemos, ouvíamos sempre a mesma indagação: você vai subir a Serra de Moça? Com o tempo percebi que parte do espanto das pessoas era porque a subida é muito difícil e a outra parte é porque quando chega alguém estranho na Serra os moradores fecham as portas e permanecem trancados até que o visitante resolva ir embora. Porém, acompanhada pelo Léo, pude trafegar por vários lugares da Serra e seus entornos, pelo menos os que foram possíveis, pois outros lugares exigem mais tempo e equipamento apropriado para alcançá-los, como a Pedra da Arataca e a Furna dos Cangaceiros. Estes ficarão para uma possível continuidade da pesquisa.

Eu subo a Serra carregada de perguntas e busco compor uma imagem, a mais real possível, da situação da emergência étnica dessa localidade. Perceba que nesse primeiro momento eu estava com a situação dos estudantes indígenas, dos incidentes envolvendo indígenas, especificamente, os Xukurus e como me pareceu que se tratasse de uma população que era consanguineamente ligada aos Xukurus, optei por seguir a teoria da etnicidade, enquanto demarcadora do fenômeno de construção de uma identidade e de uma pertença coletiva, em confronto com os outros, não distintos etnicamente. Contudo, a Serra não é apenas uma rocha cinzenta e única. São as pessoas que no entrelaçamento de suas múltiplas vidas, marcadas pela tensão dos encontros entre variadas e diferentes categorias, que ao longo do tempo foram construindo as evidências de sua própria história, produzida pelas memórias de pessoas repletas de dificuldades, mas também de grandes realizações. Quem são eles? Quem são as pessoas que se dizem plantadas na Serra? O que motiva os que são Xukurus, com todas as suas marcas históricas e políticas, deixarem seu território e passarem a morar em Serra de Moça? Por que escolheram esse lugar? Como, apesar das muitas dificuldades, estabelecerem-se e ocuparam esse território? Que relações sociais são produzidas nesse lugar? O que poderíamos aprender e apreender a partir da Serra?

Nessa dissertação, busco descrever a constituição de uma unidade social: *Os caboclos da Serra*, baseando-se numa pesquisa antropológica realizada ao longo do tempo do curso de Mestrado, entre os anos de 2017 e 2019, junto com minha orientadora e os *caboclos da Serra* de Moça. Uma pesquisa qualitativa que corrobora com a ideia de Denzin e Lincoln (2006), pois envolve uma abordagem interpretativa da vida cotidiana dos moradores de Serra de Moça, tentando entender os fenômenos sociais e identitários e os significados que os “*caboclos da Serra*” a eles lhes conferem. Nesse sentido, essa pesquisa molda-se na descrição detalhada dos fenômenos e dos elementos que os rodeiam, atribuindo, conforme Vieira e Zouain (2005), relevância primordial aos depoimentos dos sujeitos sociais envolvidos, aos discursos e aos significados disseminados por eles, com o objetivo de compreender quais são os elementos que são destacados e quais são os nexos construídos por estes que vivendo em Serra de Moça são vistos e se veem enquanto distintos dos outros locais – sítios e povoados. Por isso, para nós, a partir de certo momento do trajeto da pesquisa, a questão étnica-indígena foi se desvanecendo e para nós foi emergindo o modo pelo qual as categorias de parentesco se fizeram cada vez mais presentes.

Barth (1994) optou “por abordar a identidade como uma característica da organização social mais do que como uma nebulosa expressão de cultura; sendo esta manifestadamente uma questão de grupos sociais, declaramo-la também uma questão social da diferença entre culturas” (BARTH, 1994, p. 20). Com base nesse e em outros estudos de Barth, estabelece-se a definição de grupo étnico como um modo de organização social, que afirma uma identidade distinta no convívio com os outros grupos e com a sociedade em geral. A identidade étnica é usada para determinar os limites de um grupo e negociar suas interações. A partir desse ponto de vista, a permanência dos grupos étnicos não é explicada pelo viés da conservação de sua cultura tradicional, mas se sujeita a preservação dos limites do grupo, da constante divisão entre membros e não membros (Nós/Eles). As características culturais que delimitam o grupo podem sofrer mudanças, e a cultura pode ser um agente transformador, sem que isso provoque o esgotamento da solidariedade étnica. Poutignat & Streiff-Fenart (1998) compartilha da ideia de Barth e acrescenta:

Há que convir com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele dos estudos dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 141).

Essa concepção assemelha-se a ideia de Hall (2006), que entende a identidade como um agrupamento de representações culturais, concebido em situações peculiares, ou seja, um “modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 49-50). Contrapondo a teoria primordialista, que naturaliza a identidade étnica, um grupo étnico emerge quando gera categorias para se identificar e identificar os outros, estabelecendo assim as fronteiras étnicas do *nós* e do *eles*. Batista (2011) corroborando com Barth, afirma que “as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que a atravessam, (...) que as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. As fronteiras de que fala F. Barth são fronteiras sociais que podem, ou não, ter contrapartidas territoriais” (BATISTA, 2011, p. 39).

A própria relação as constitui como tal: “Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas” (BARTH, 2000, p. 26).

Como metodologia, para essa dissertação, fiz uso da pesquisa de campo etnográfica, utilizando como suporte as técnicas de pesquisa: observação, conversas informais e formais e entrevistas não-diretivas. Foi andando pelas estradas, caminhos e veredas, visitando casas e participando dos encontros de famílias nos domingos que percebi como ocorrem as relações sociais que ocorrem entre eles, suas histórias, suas memórias e seu modo de viver. Na concepção de Eckert e Rocha (2003)

[...] o ato simples de andar torna-se estratégia para interagir com a população que cruzamos nas ruas. Habitues, frequentadores, ou simples passantes, todos eles convidam o etnógrafo a perfilar personagens, descrever ações e estilos de vida a partir de performances cotidianas. E todos são bons momentos para retratar os cenários onde transcorrem suas histórias de vida e, a partir deles, delinear as ambivalências das inúmeras províncias de significados que abrigam os territórios (...) (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 107).

Andar por entre a multiplicidade de caminhos que existe na Serra, entrar nas casas e ouvir as pessoas me possibilitou compreender que a condição humana os obriga a assumirem categorias móveis, e sua mobilidade acontece de acordo com as situações que lhes são postas. Ou seja, “percorrer as paisagens que conformam um território, seguir os itinerários dos habitantes, reconhecer os trajetos, interrogar-se sobre espaços evitados é evocar as origens do próprio movimento temporal desta paisagem” (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 107).

Considero que essa dissertação me proporcionou antes de tudo uma lição de vida. Não procurei uma preciosidade cultural, tão pouco busquei recuperar restos de uma identidade étnica. Até mesmo porque,

O que vivemos nos percursos cotidianos é intensamente o movimento, a interação, as práticas cotidianas. A efemeridade da nossa passagem, entretanto, certamente nos impede de desvendar uma série de códigos locais, etiquetas, segredos, não-ditos, gestos, olhares e ações que nos passam despercebidos, e que apenas uma continuidade da pesquisa de campo neste espaço pode elucidar. Mas é a própria experiência de estranhamento/familiarização que está sendo dramatizada (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 125).

O que percebi foi que os *caboclos da Serra*, como os defini, não são apenas um ponto num mapa geográfico, mas um livro de história, inacabado, cheio de vida, porque quem foi plantado na Serra, sempre faz sua viagem de volta, e quando volta sempre tem algo para ensinar e algo para aprender. Na percepção de Afrânio Garcia (1989), o ir e vir resulta numa transformação radical no mercado fundiário e no sistema de dominação tradicional, pois:

[...] Alguns podem se achar insuficientemente providos para se instalar definitivamente nas cidades e preferem retornar para viver no município de origem; contudo, tudo o que adquiriram em meio urbano constitui uma espécie de capital que os coloca em posição mais vantajosa para tentar novos meios de vida. A maior parte dos que retornam se lança em empreendimentos que exigem um mínimo de investimento, seja transformando-se em recrutadores de mão-de-obra, seja comprando casa ou terras para o cultivo, seja se instalando como negociantes nas feiras. Buscam sempre ocupar uma posição social mais alta que antes do deslocamento: o impensável seria voltar para ser morador. Os moradores que, ao retornarem, conseguem adquirir terras são designados como libertos da sujeição (GARCIA JR., 1989, p. 77).

Acompanhar percursos e movimentos, implicados em processos de produção e experimentação baseados na constituição de uma unidade social: *os caboclos da Serra*. Eis o trabalho dessa dissertação que me desafiei a fazer, muito mais que apenas fazer uma descrição, mas o compartilhar vivências de um lugar ainda pouco conhecido. Uma experiência única de onde emerge conhecimentos e várias questões para análise.

Essa dissertação é tecida nos moldes da prática antropológica, onde “boa parte do trabalho do antropólogo consiste em ordenar experiências e reflexões dentro de um texto, sendo que a forma desse texto não é indiferente ao resultado” (SAEZ, 2013, p. 34). Nessa lógica, procurei construir um texto onde a história pudesse acompanhar paralelamente as minhas andanças em campo, inserindo múltiplos atores, relações, movimentos, memórias e singularidades. Contudo, torna-se imprescindível destacar que o texto expõe uma perspectiva, uma visão: são relatos de histórias já vivenciadas, e, muitas vezes sujeitos as emboscadas da memória. Saez (2013) contribui para esse contexto ao afirmar que “num sentido histórico, um mesmo elemento não permanece igual a si mesmo: o tempo é uma sucessão de diferenças e por

isso a dimensão histórica se confunde com a temporal, Mas também a história se encontra na sincronia: não há sujeito nem fenômeno igual a outro” (SAEZ, 2013, p. 37-38).

Trata-se de um texto no qual optei pelo discurso em primeira pessoa e preocupei-me sempre com a estilística. Pode-se perceber que a teoria perpassa toda a escrita, mesmo que, por vezes, de forma sutil, pois o foco principal foram as relações e os movimentos capazes de produzir a identidade dos *caboclos da Serra*, fruto das experiências vivenciadas e das conversações com essas pessoas.

A dissertação está organizada em dois capítulos, como descrito no sumário. O primeiro, intitulado “Pelos caminhos da Serra”, é um retrato das minhas caminhadas, traça a trilha que usei como percurso para chegar à Serra, faz a localização da Serra e descreve um pouco a história do lugar, porque ao refletir sobre a história, vamos recuperando os processos de ocupação e as decorrências das relações sociais, de pertencimento e de constituição de uma identidade. O segundo capítulo, denominado “Plantados na Serra”, traz um mapeamento do parentesco entre e com os *caboclos da Serra*, apresenta um pouco da memória como formadora da identidade, expõe a teia de relações que existe na localidade e apresenta um pouco dos papéis sociais dentro da Serra e com o seu entorno. E, encerramos com a conclusão, onde faço uma breve reflexão sobre meu aprendizado.

Ao longo de cada capítulo, e/ou quando se fizer necessário, serão incluídos croquis e fotografias do lugar, das vidas em movimento, dos encontros e das expressões capturadas durante as minhas caminhadas.

Entretanto, entendo que o curto espaço de um mestrado não foi suficiente para aprofundar muitas questões como as referentes a identidade étnica Xukuru e a relação com os grandes proprietários rurais do entorno da Serra de Moça. Estes foram os meus limites, não significa que foram considerados menos importantes. Tentei valorizar ao máximo a experiência, mas sinto que ainda estou muito longe de fazer jus ao aprendizado que obtive entre os *caboclos da Serra*.

CAPÍTULO I – A SERRA E SUAS VEREDAS

Por que a Serra da Moça fascina e atrai os *caboclos* ao seu domínio? Pelas estradas, trilhas, caminhos e veredas fui em busca da Serra e percebi que ela não é apenas feita de rochas e plantas, mas também de sonhos e desejos. Para quem vive na Serra, esse lugar é considerado

um lar, às vezes sagrado, às vezes hostil. Já para os que nunca foram à Serra, mas se arriscam a falar dela, não há nada lá, apenas o vazio, um lugar para ser respeitado, mas nunca adentrado, um lugar de perigo e não de beleza, um mundo distante a ser evitado, e não procurado. Apesar das posições divergentes na definição de um mesmo lugar, essas pessoas se comunicam e dividem espaços econômicos e políticos. Para Hall (1997) isso expressa o modo como a representação opera simbolicamente para categorizar o mundo e nossas relações no seu interior.

É fato que a minha perspectiva sobre a Serra passou por uma transformação significativa. O encanto substituiu o medo. A aventura substituiu a reverência. A magia da Serra se intensificou e me desafiou a sair em busca de um lugar intimidador e incontrolável, uma mistura inebriante de satisfação e incerteza, que acabei chamando de sublime. A busca pelo sublime me levou para fora e para cima. A Serra começou a exercer uma força além da imaginação, um encantamento que era fácil de ouvir, mas difícil de resistir e, às vezes, inexorável.

Mas era preciso ir além do encanto e perceber que para os *caboclos da Serra*⁵ “o lugar tem uma importância central enquanto fonte de vida e ponto de referência com o qual podem se identificar” (OLWIG E HASTRUP, 1997, p. 11-12). Nesse sentido, entendo que o objeto dessa dissertação deve ser definido, também, em função das dinâmicas de mobilidade que existem, sendo que estas não correspondem, exclusivamente, à existência de processos de identidade devidamente desterritorializados.

A mobilidade contribui para uma problematização das formas como as pessoas se relacionam com os seus parentes e com o seu grupo de descendência, e ainda para uma nova forma de diferenciação social, entre aqueles que se movimentam e os que nunca o fizeram. No entanto, os fatos cotidianos da mobilidade e do deslocamento permitem-me compreender o que significa estar ligado a um determinado lugar, uma vez que os espaços se encontram interligados. A mobilidade é um processo seletivo, pois depende da construção histórica das relações políticas, econômicas e sociais entre os espaços, e suas redes sociais são tecidas no movimento e estruturadas no parentesco. O trecho da letra da música “Todo dia é dia D” de Torquato Neto e Carlos Pinto (1973) vem confirmar que os migrantes têm absoluta certeza de sua inexorável trajetória pelo mundo e carregam sua história gravada em seu corpo:

[...] desde que saí de casa
 Trouxe a viagem da volta
 Gravada na minha mão
 Enterrada no umbigo
 Dentro e fora assim comigo
 Minha própria condução [...] (NETO & PINTO, 1973).

⁵ A referida categoria foi utilizada e especificada na Introdução dessa dissertação.

Assim, para entender essa teia de relações e parentesco, dirijo-me ao *locus* empírico da pesquisa: o sítio Serra de Moça. Comecei a desvendar os mistérios da Serra, a conquistá-la e a aventura começou a dar lugar a imaginação. O meu fascínio tornou-se pesquisa.

1.1 No rastro da Serra

Viajar ao cume (mais) alto da Serra é superar um limite, uma mistura de sensações incrivelmente intensas. Porém, para se chegar ao topo da Serra é preciso dar o primeiro passo, mas acredite, foram muitos passos antes do primeiro. O ponto de partida dessa jornada é a cidade de São Sebastião do Umbuzeiro – PB.

Com uma área geográfica de 460,569m², distante 319 km da capital do estado, a cidade de São Sebastião do Umbuzeiro tem como referência histórica os caminhos do gado. Se quero seguir o som do chocalho, é aqui que se ouve a primeira badalada.

Eu não sei se outras pessoas desejarão trilhar esse caminho, mas se quiserem uma aventura, aqui está o mapa.

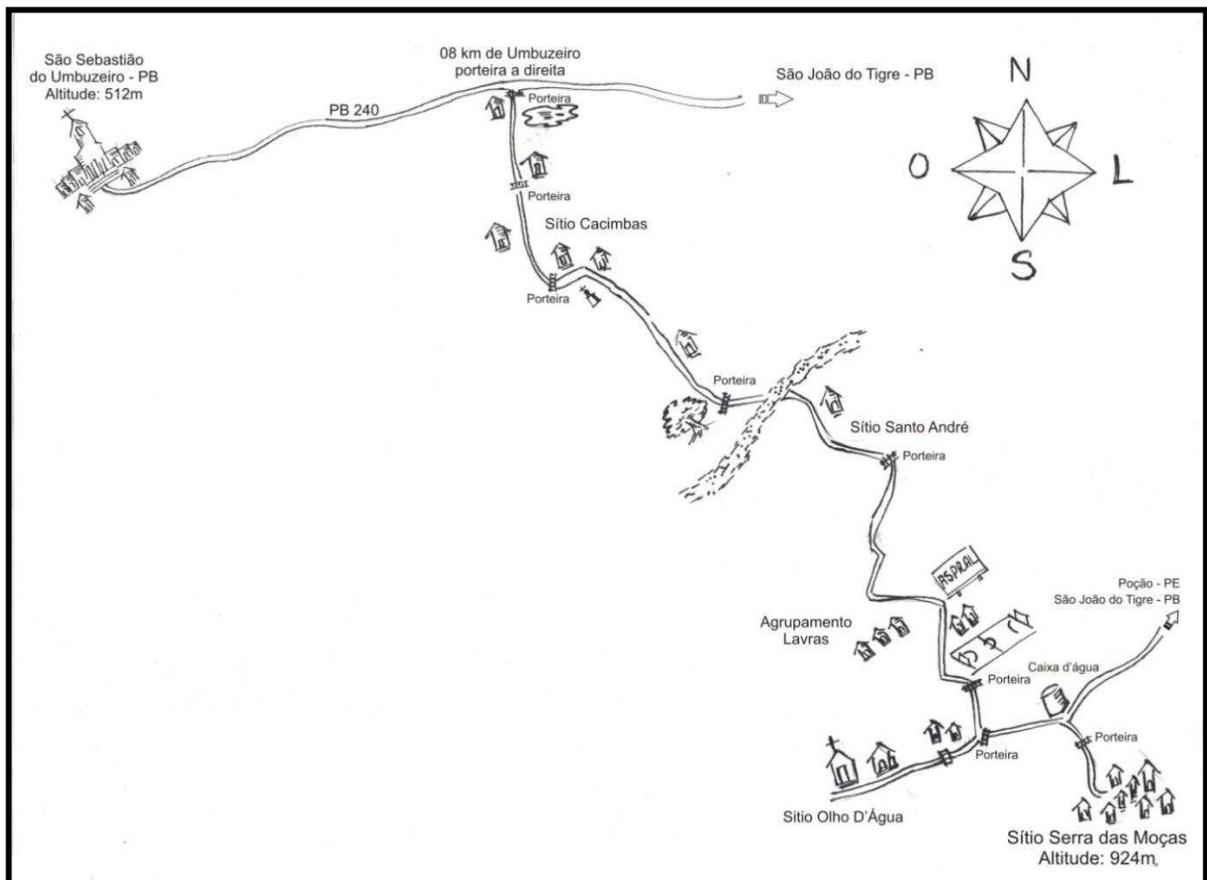


Figura 02 – Croqui da trilha escolhida. Fonte: Acervo próprio.

O croqui acima descreve o percurso que fiz para chegar ao *locus* dessa dissertação. Para construí-lo fiz o registro da trilha usando um aplicativo de *Global Positioning System* – GPS do celular: o *Wikiloc*, que funciona *off-line*. Como não tenho habilidade com traços e linhas, pedi ajuda ao meu esposo, Aristófanês, para desenhá-lo. É uma rota curta, mas o solo pedregoso e irregular me fez gastar cerca de duas horas para chegar de um ponto a outro.

Deixo São Sebastião do Umbuzeiro pelo eixo Leste e acesso a PB 240. Registro nesse ponto uma altitude de 512m em relação ao nível do mar. A rodovia é nova, sinuosa e avanço por ela um total de 8 km, nesse ponto deixo a estrada asfaltada.

Viro para a minha direita, em direção a uma estrada⁶ e a minha frente tem uma porteira. As porteiras são um marco simbólico nessa região e a sua finalidade é separar, fazer a medição entre o público e o privado. Puxo a tramela, empurro a porteira e logo percebo as marcas da chuva. Um momento único, uma vez que o Sul do Cariri paraibano é caracterizado pela baixa ocorrência de chuvas.

Em pé, observo o entorno. Do meu lado esquerdo um lago de água barrenta, a nítida prova de que a chuva havia lavado a terra. Do lado direito, um curto caminho dá acesso a uma casa, bem cuidada por sinal, rodeada de capim elefante⁷.

Sigo em frente, a caatinga estava acordada, suas folhas verdes embelezavam o caminho. Nesse dia em especial, consegui sentir o cheiro da terra molhada, já em outros fui encoberta pela poeira.

Após 1 km pela estrada de terra, chego a casa grande do sítio Cacimbas pertencente ao senhor Manoel Pereira Neves. Abro a porteira e entro no grande terreiro. Do meu lado direito uma pista de vaquejada, uma cerca de estacas e vários pés de algaroba⁸ produzindo a sombra para os animais se abrigarem do sol. Do meu lado esquerdo, um pequeno galpão armazena os

⁶ O verbete estrada está sendo usado no sentido de via mais larga que um caminho, que atravessa certa extensão territorial, ligando dois ou mais pontos, e através da qual pessoas, animais ou veículos transitam. In <https://pt.wikipedia.org/wiki/Estrada>.

⁷ O capim elefante (*Pennisetum purpureum Schum*) é uma planta com flor pertencente à família *Poaceae*, uma espécie de origem africana, descoberta em 1905, na África tropical, hoje Zimbábue. Foi introduzida no Brasil em 1920, no Rio Grande do Sul, através de mudas oriundas dos Estados Unidos. Considerado uma das gramíneas tropicais de maior produção, seu potencial produtivo pode variar de 10 a 80 toneladas de MS ha⁻¹ por ano. O capim elefante também é conhecido como capim-napiê ou capim-napir-elefante (CARARETO, 2007).

⁸ A algarobeira (*Prosopis juliflora*) é uma espécie vegetal arbórea da família *Fabaceae* (*leguminosae*), subfamília *Mimosodae*. É conhecida também pelos nomes pé-de-algaroba ou algarobo. Esta árvore é nativa do Peru. Espécie pouco exigente em água, sobrevive em zonas tropicais áridas, que não chegam a alcançar índices pluviométricos de 100 mm. É estimada pelos moradores do nordeste brasileiro, sendo usada para alimentação dos animais. Devido a pequena exigência em água, comprovada capacidade de se desenvolver em solos de baixa fertilidade e de condições físicas imprestáveis a outras culturas, ganhou a alcunha no meio rural nordestino, de "planta mágica". Seus frutos em forma de vagens são comestíveis e palatáveis, com alto teor de Sacarose. In https://pt.wikipedia.org/wiki/Prosopis_juliflora.

instrumentos de trabalho, a ração dos animais, a palma e o feno. Ainda deste lado, há um curral de estacas.



Figura 03 – Casa de Manoel Pereira. Fonte: Acervo próprio.

Do alto do alpendre, sentado numa preguiçosa⁹, seu Manoel Pereira Neves, dono do sítio, com seus sábios 84 anos, administra a fazenda, fazendo jus ao velho ditado popular: “é o olho do dono que engorda o boi”. Seu Jânio Neves, observado sempre por seu pai, ora ensina os mais novos a arte de pegar boi no laço, ora tange a boiada. Nos currais os trabalhadores seguem com a rotina do campo. Na cozinha, dona Maria, agora com uma prótese de perna abaixo do joelho direito, ensaia seus passos, mas não desgruda das tarefas domésticas. Na sala, dois dos netos assistem a televisão. Nota-se, nesse cenário, um perfeito modelo da família patriarcal.

Ao lado da casa do seu Manoel Pereira, no sentido Oeste, há um pequeno lago. Atravesso a parede do lago e chego às ruínas da casa dos pais do seu Manoel e o que sobrou da antiga fábrica de caroá. Mais adiante registro a casa de Marcelo Neves, sobrinho do seu Manoel. No terreiro, um ícone lendário e patrimônio histórico da cidade de São Sebastião do Umbuzeiro: a Casa Redonda. Segundo seu Manoel Pereira a Casa Redonda foi construída por volta de 1850 pelo Tenente-coronel Laurentino Ferreira da Costa, a casa ainda possui sua pintura original.

⁹ Cadeira confortável, geralmente com extensão para repousar as pernas; espreguiçadeira. In <http://www.aulete.com.br/cadeira>.

Por volta de 1850, o Tenente-coronel Laurentino Ferreira da Costa era um dos homens influentes no incipiente povoado de São Sebastião do Umbuzeiro. No tempo que todos se preocupavam com a sua sobrevivência, ele já olhava além dos horizontes e sonhava que um dos seus filhos fizesse uma carreira eclesiástica. Apresentou numa visita à capital seu filho Gustavo ao novo bispo Dom Aducto. Este não percebeu uma vocação sacerdotal no menino, mas se agradou do seu primo Manoel Cristóvão Ribeiro Ventura, que foi apresentado também. Manoel ingressou no seminário e se ordenou padre. Gustavo foi estudar no Recife, se apaixonou e se preparou para o casamento. Sua amada lhe deu um “abacaxi” de porcelana de uns quarenta centímetros de altura. Este “abacaxi” na verdade era uma pinha, fruto do pinheiro, e para as pessoas da época representava o símbolo de longevidade, imortalidade, fidelidade, fertilidade e sexualidade masculina. Gustavo ficou tão encantado com este presente que procurou um lugar de destaque para colocá-lo. Decidiu construir uma casa especial no sítio de seu pai, sítio Cacimbas. Com a ajuda de um arquiteto desenhou um chalé redondo comum primeiro andar. Segundo as pessoas da época, este andar foi feito para evitar que a sua esposa vivesse junto com os escravos, que Gustavo tanto odiava. Outros diziam que foi para dar destaque ao tal “abacaxi”, colocando-o no ponto mais alto do teto. Antes de se casar Gustavo morreu em consequência de uma forte pancada na cabeça, por ocasião de uma queda à cavalo. O comentário que provocou um grande rebuliço na época foi que ele morreu nos braços de uma escrava... O “abacaxi” ficou por muito tempo no teto do chalé. Os vizinhos da redondeza dizem que em dias de sol, o abacaxi refletia os seus raios para grande distância, lembrando o grande amor vivido naquele lugar (Milton Didi, morador de São Sebastião do Umbuzeiro – PB).

Não sou arqueóloga ou arquiteta, muito menos historiadora, e posso estar errada, mas observo que muito além do conto romântico que envolve a casa, há uma construção arquitetônica ao estilo português muito semelhante a uma espécie de feitoria.

Por meio dessa dedução compreendo que a produção desse espaço e a formação desse território ocorreram através dos processos ocupação de vários agentes e foram estruturados pelas ações políticas e pelas intencionalidades de vários grupos humanos, como “escravizados, posseiros, vaqueiros e latifundiários” (ANDRADE, 1963, p.180). Nessa perspectiva, “o território aparece como processo histórico e social, isto é, dotado de sentido pela ação dos homens” (LIMA, 2013, p. 59). No entanto,

Os vários grupos indígenas que dominavam as caatingas sertanejas, não podiam ver com bons olhos a penetração do homem branco que chegava com o gado, escravos e agregados e se instalavam nas ribeiras mais férteis. Construía casas, levantava currais de pau-a-pique e soltava o gado no pasto, afugentando os índios para as serras ou para as caatingas dos interflúvios onde havia falta d’água durante quase todo o ano (...) (ANDRADE, 1963, p.181-182).



Figura 04 – Casa Redonda – Vista frontal e telhado interno ampliado. Fonte: Acervo próprio.

Voltando à estrada principal, atravesso uma porteira que fica aos fundos da casa do seu Manoel Pereira, caminho um pouco e chego a marca de 2 km, à direita outra porteira e logo após a porteira a casa de uma das filhas do seu Manoel Pereira. Isso demonstra que “o grupo de parentesco supõe um ou diversos critérios de pertença, assim como normas comuns, e ligações sociais ativas” (RIVIÈRE, 1995, p. 69).

Passados 2,3 km pela estrada chego ao sítio Cascudo, cujo nome é uma referência a Serra do Cascudo, localizada nesse mesmo sítio. Esse sítio, hoje, pertence ao senhor Joaquim Valdemir Moura Magalhães. Não sigo em frente, viro à esquerda. Novamente, outra porteira. Essa é diferente das outras que se espalham pelo caminho, ela abre ao meio em duas partes. Logo que abro a porteira, um cachorro branco vem ao meu encontro abanando o rabo e acompanha-me até entrar novamente no carro.

Esse local é carregado de mistérios e os sitiante das redondezas recomendam que eu passe direto. Fico intrigada, mas não arrisco fotografar. Observo rapidamente o lugar, enquanto abro e fecho lentamente as metades da porteira. Registro a minha esquerda uma casa amarela, rodeada por câmeras de segurança, aos fundos da casa uma cisterna e algumas criações de caprinos repousando. Na minha frente um rio temporário seco e um poste com duas câmeras instaladas, do lado direito uma várzea com um poço, um cata-vento e capim elefante plantado,

ao lado do poço uma mangueira, onde também há uma câmera instalada. Após o rio seguindo a estrada uma caieira de carvão do lado direito e um pequeno galpão do lado esquerdo.

Numa das minhas idas e vindas, passando pela casa de seu Manoel Pereira, pergunto sobre o morador desse local. Coincidentemente, ele passa também pela casa. Eu estava na cozinha a despedir-me da Dona Maria, quando sou chamada ao alpendre e seu Manoel apresenta-me o tal homem misterioso e diz que eu posso conversar com ele. Trata-se do senhor Joaquim Valdemir Moura Magalhães, 48 anos. Casado por duas vezes e pai de quatro filhos, sendo três do primeiro casamento e um do segundo. Em nossa conversa seu Joaquim me informa que o sítio foi adquirido por compra, em 2011, e que nele, seu Joaquim mora com o filho do meio, o Wagner, 24 anos, e juntos trabalham na manutenção da propriedade. Seus filhos Juliano César, 28 anos, Cássio, 26 anos, moram em Pesqueira – PE, assim como também a esposa atual e o filho mais novo, o Mateus, 22 anos.

Seu Joaquim também relata que o Mateus é estudante de Ciências Biológicas e possui bolsa de estudos da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA. Para adquirir o benefício e assegurar o direito à ação afirmativa, foi feito o levantamento da sua árvore genealógica como instrumento para que se pudesse comprovar ser índio Xukuru.

Ao longo da nossa conversa seu Joaquim menciona que é filho de Maria Moura de Oliveira, índia Xukuru da aldeia Lagoa, vizinha da aldeia Couro Dantas, filha de Manoel Timóteo. Segundo ele, hoje ela é proprietária do sítio Grutas em Pesqueira – PE, mas, devido a idade avançada, mora atualmente no bairro Xukuru em Pesqueira – PE. Esse fato demonstra uma relação existente entre essa localidade e os índios Xukuru de Pesqueira em Pernambuco.

Sempre que vou à Serra passo por sua propriedade, porém, poucas vezes o avistei. Em um domingo (06 de maio), já voltando para minha casa, o vi sentado na porta da cozinha da casa, rodeado pelos caprinos que voltavam do mato, acenei com a mão, mas ele permaneceu como estava. Seu Joaquim é um homem inteligente, usa e articula bem as palavras demonstrando conhecimento, um sujeito com uma história e um estigma social. No entanto, “o estigma do indivíduo pode estar relacionado a questões que não convém divulgar a estranhos” (GOFFMAN, 2004, p. 66).

Chego aos 2,8 km da estrada e as narrativas sobre o que estrutura esse mundo espalham os mistérios dos caminhos e das serras. Nesse local o que me chama a atenção é a presença de uma cruz de estrada, uma vez que isso não é costume dos moradores desses sítios. Segundo os próprios moradores, até pouco tempo atrás, não se utilizava caixão para enterrar os mortos, também não havia o costume de enterrar em cemitérios devido as longas distâncias. Quando alguém morria era colocado embaixo de uma árvore, ou no lugar escolhido pelo falecido antes

de morrer, depois cobriam o corpo com muitas pedras para identificar o local e todos tratam esses amontoados com muito respeito, os mais velhos, inclusive, tiram o chapéu quando encontram esses montes demonstrando por meio desse ato muito mais do que apenas respeito, ou seja,

as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre indivíduos e a cultura e sociedade. Traduzem as alianças produzidas levando em conta as normas sociais, os costumes, as tradições e as crenças ou convicções em torno das próprias emoções (...) uma espécie de etiqueta ou moldura informacional de códigos emocionais, cultural e socialmente satisfeitos, que influenciaram os projetos e vivências emocionais dos sujeitos sociais em relação, e cujo funcionamento se ofertaria aos sujeitos em troca, através de um imaginário fluído, de um dado contexto historicamente satisfeito (KOURY, 2004, p. 12–13).

Outra coisa que impressiona é que a cruz de estrada é de mármore, um material de custo alto para os moradores desse local. Apesar do desgaste temporal, ainda é possível ler: Manoel Feitosa Ventura, nasceu em 28/06/1903, faleceu em 27/11/1997. Perguntando aos moradores, vou juntando as informações e descubro que o falecido não está enterrado nesse local, nem tampouco essa propriedade lhe pertencia. O lugar é um caminho de passagem de transeuntes, uma estrada que atravessa o Sítio Cascudo, sendo que esse foi o local onde ele foi encontrado. Foi assassinado em tocaia,

Olhe, eu vou li dizer: ali era homi bão, tucaíram e atiraram nele lá no pezim da ladeira, o cavalo se assustô e deu uma disparada, quando chegô lá em riba, não aguentô mais, aí parô e o seu Mané caiu do cavalo e lá mermo ficô (Luiz da Cruz, Sítio Serra da Moça).

Pesquisando um pouco mais, descubro que Manoel Feitosa Ventura era um grande proprietário rural, irmão do ex-deputado estadual João Feitosa Ventura e do ex-deputado estadual Nilo Feitosa Mayer Ventura, tio-avô do ex-deputado federal e ex-senador Efraim Moraes, tio-bisavô do deputado federal Efraim de Araújo Moraes Filho. Apesar de divididas em herança, grande parte de suas terras ainda pertencem a família Feitosa Ventura. Esses lugares de memória não devem ser interpretados como espaços alheios, remotos e destituídos de significado. Pierre Nora (1993, p. 25), concebe que “a memória pendura-se em lugares, assim como a história em acontecimentos”. Os lugares de memória brotam do desejo da memória, porém “como lugares mistos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e morte, de tempo e eternidade” (NORA, 1993, p. 22). É um lugar de memória, mas também um lugar de poder, uma vez que a família Moraes além de grande proprietária rural é detentora de forte influência política na região. E, em regiões com intensa presença de grupos políticos tradicionais, manter a imagem social é uma importante estratégia de demarcação de poder local.



Figura 05 – Cruz de estrada de Manoel Feitosa Ventura e vista ampliada. Fonte: Acervo próprio.

Continuo minha jornada e aos 3 km pela estrada encontro uma casa branca a esquerda, com a frente voltada para o Oeste. Aos 3,2 km registro outra casa a esquerda, essa de cor amarela. Ambas as casas, durante o tempo dessa pesquisa, sempre estiveram fechadas. “Os gestos que às vezes nós chamamos de ‘vazios’, talvez sejam, na realidade, as coisas mais cheias que existem” (GOFFMAN, 2011, p. 90).

Percebo que se encerra nesse local, do lado direito, uma cerca de pedras que acompanhara quase todo o percurso. As pedras, em grande quantidade, existem por todo o caminho. As cercas de pedras e as cercas de pedras com madeira, construídas de forma rudimentar, dão indícios de que o processo de ocupação ocorreu em um tempo mais longínquo e isso fica claro quando são observadas de perto, pois apresentam grandes sinais de desgaste temporal. As cercas de pedras são de baixo custo, exigem pouca manutenção, não agredem a natureza e são eficientes em evitar que os animais de criação avancem terras de vizinhos. Aos poucos, estão sendo substituídas por uma cerca de estacas com arame farpado. Nesse percurso foi possível identificar três tipos de cercas: as de pedras com cama de estacas, as de estacas e as de estacas com arame farpado.



Figura 06 – Cerca de pedras com cama de estacas, cerca de estacas e cerca de estaca com arame farpado. Fonte: Acervo próprio.

Avançados 4 km pela estrada encontro uma outra porteira, do lado esquerdo uma braúna¹⁰, imponente. Aos 4,5 km procuro a melhor forma para atravessar um rio temporário, em períodos de cheia é impossível atravessar devido a forte correnteza. Seco, a travessia é difícil para carros pequenos devido à quantidade de areia fininha e de fendas abertas pela correnteza. Desço do carro e analiso o terreno, evitando cair em buracos maiores e quando olho para meu lado esquerdo vejo aquela imagem fascinante: uma barriguda¹¹. Até então não havia encontrado nenhuma à beira do caminho. Com seu véu de noiva, majestosa, a frondosa árvore pinta de branco a tela cinza da caatinga, e nem é primavera ainda. Sua copa de flores brancas anuncia a chegada de tempos difíceis. É hora de deixar o vento levar as folhas e fixar as raízes, é hora de poupar a água porque o período de estiagem já chegou.

Embelezada, continuo meu trajeto e aos 5 km pela estrada chego ao sítio Santo André, pertencente a Marcos Pereira Neves, irmão de Manoel Pereira Neves. Nesse ponto encontro

¹⁰ Braúna (*Schinopsis brasiliensis*) é uma árvore da família das *Anacardiaceae*, nativa do Brasil, especialmente das regiões Nordeste, Centro-Oeste e do estado de Minas Gerais. Muito comum na caatinga, a espécie possui folhas compostas e frutos castanho-claros de até 3 centímetros e pode atingir até 12m de altura. Também é conhecida pelos nomes de braúna, coração-de-negro, ipê-tarumã, maria-preta-da-mata, parova, pau-preto, quebracho e ubirarana.

¹¹ A barriguda, ou paineira-branca (*Ceiba glaziovii*) é uma árvore nativa brasileira que pode atingir 18 m de altura, possui uma copa ampla e bastante ramificada, de tronco intumescido com mais de 1 m de diâmetro. O nome barriguda refere-se ao intumescimento da parte central do caule, à meia altura da árvore, tendo a mesma um diâmetro maior no meio do que na base, e que serve para armazenar água extraída através da seiva xilemática. Já paineira-branca refere-se à cor de suas flores, que geralmente se dão quando as árvores estão sem folhagem na estação seca, ou perdendo suas folhas.

uma casinha de taipa, uma das poucas que ainda existe. Posso dizer que tanto a casa como o morador são puramente a definição da simplicidade. Ao chegar à casa sou recebida pelo morador, o senhor Paulo Henrique de Oliveira, 62 anos, índio Xukuru. Segundo ele, morou na Serra do Ororubá, depois se mudou para a Vila Xukuru, foi para Curral Velho em Pesqueira – PE e há quatro anos mora sozinho nessa casa cedida pelo proprietário de terras Marcos Neves. Parei um pouco para conversar, dois cachorros me acompanharam balançando o rabo, o terceiro que estava preso ao lado da casa latiu várias vezes. Ao entrar na casa de seu Paulo vejo a simplicidade e a história de um homem com muitas reticências.



Figura 07 – Seu Paulo e o interior da sua casa. Fonte: Acervo próprio.

Seu Paulo me conta em conversa que deixou a aldeia Xukuru por causa dos conflitos em torno do trabalho nas roças coletivas da aldeia e o trabalho como empregados de aluguel em fazendas vizinhas. De acordo com o modo de vida dos Xukurus, as roças são de subsistência e sua produção é distribuída entre as aldeias, respeitando-se a ordem primeira das terras menos propícias ao cultivo, o que sobra é vendido em feiras de produtos orgânicos que ocorrem, semanalmente, em Pesqueira/PE. O lucro é revertido em produtos alimentícios não produzidos por eles e divididos entre as famílias indígenas.

Para seu Paulo, as roças coletivas geram pouco lucro impossibilitando esses trabalhadores de terem acesso a bens, para ele, apenas alguns xukurus estavam acumulando bens, e estes eram os que faziam acordos com fazendeiros.

A gente trabaiva na roça, a roça era de todo mundo. Aí tinha um rebaim de preguiçoso que só vinha buscar o bucadim depois de lucrado. A gente num podia ter nada, num dava pra juntar, era tudo dividido. Aí eu fui tumano raiva e fui me bora. Só quem trabaivava no alugado é qui tinha uma motoca, o resto num tem nada não, até a fêra tinha qui dividir. Meus irmão ficaro lá, mais eu num quero vortar não. Aqui seu Marco é muito bão pra eu. Aqui eu tem o qui preciso, já até me apusentei, agora eu tô é bem. (Seu Paulo, Sítio Santo André, São Sebastião do Umbuzeiro/PB).

Isso demonstra que “quando um indivíduo deixa uma comunidade após haver residido nela por alguns anos, ele deixa atrás de si uma identificação pessoal, não raro presa a uma biografia bem circunstanciada que inclui suposições sobre como ele provavelmente ‘acabará’”. (GOFFMAN, 2004, p. 69).

Nesse momento, entre uma história que recomeça e uma história que se refaz, percebo a emergência de um mundo que se materializa em uma paisagem fragilizada e complexa, mas que também se abre a outras possibilidades, por meio do exercício persistente e diário de (r)existir, de retomar e refazer a própria vida e a própria história.



Figura 08 – Casa de taipa de seu Paulo. Fonte: Acervo próprio.

É preciso seguir em frente, e aos 5,5 km pela estrada chego a uma porteira de cor alaranjada. Há algumas palavras escritas, entre elas a sigla da Associação dos Produtores Rurais do Agrupamento Lavras – ASPRAL à 500m. Abro a porteira, percorro os quinhentos metros anunciados e avisto a placa da Associação. Nesse entroncamento, a minha esquerda há uma estrada que leva à São João do Tigre - PB. Mas, sigo pela direita, atravesso a parede de um pequeno lago e vou avistando um conjunto de casas. É o “agrupamento”¹² do sítio Lavras, um espaço onde “o campo e sua gente, seu modo de vida, de organização do trabalho e do espaço geográfico, de sua organização política e de suas identidades culturais, suas festas e seus conflitos” (MOLINA e FERNANDES, 2004, p. 64) indicam as raízes identitárias de sua gente e expressam sua luta pela terra.

No meio do agrupamento, viro à esquerda, exatamente na lateral de um campo de futebol. Vejo em frente os desafios, a estrada vai ficando cada vez mais estreita. O barro avermelhado, as grotas abertas pela água das chuvas e o grande volume de pedras soltas, que, aliás, estiveram presentes durante todo o percurso, vão dificultando a chegada até o topo. Além das subidas sinuosas e escorregadias, uns poucos animais que encontramos a partir deste ponto insistem em não saírem do meio do caminho. Ora, eles são os donos do espaço, eu a intrusa, então é melhor respeitar o tempo deles, uma vez que eles não se incomodam com a buzina do carro.

Aos exatos 11 km pela estrada, e sempre subindo, chego a outro entroncamento. Do meu lado direito, um caminho que leva ao sítio Olho D’Água. Deste ponto consigo avistar ao longe a Capela de Santa Luzia, um lugar de encontros e partilhas, uma demonstração de que “assim como não existe sociedade conhecida sem religião, também não existe sociedade, por mais grosseira que seja a sua organização, na qual não se encontre todo um sistema de representações coletivas que se relacione com a alma [...]” (DURKHEIM, 2003, p. 343).

¹² Os moradores dessa localidade usam o termo agrupamento em substituição ao verbete assentamento. O sítio Lavras é um assentamento, adquirido por meio de crédito fundiário do Banco do Nordeste.

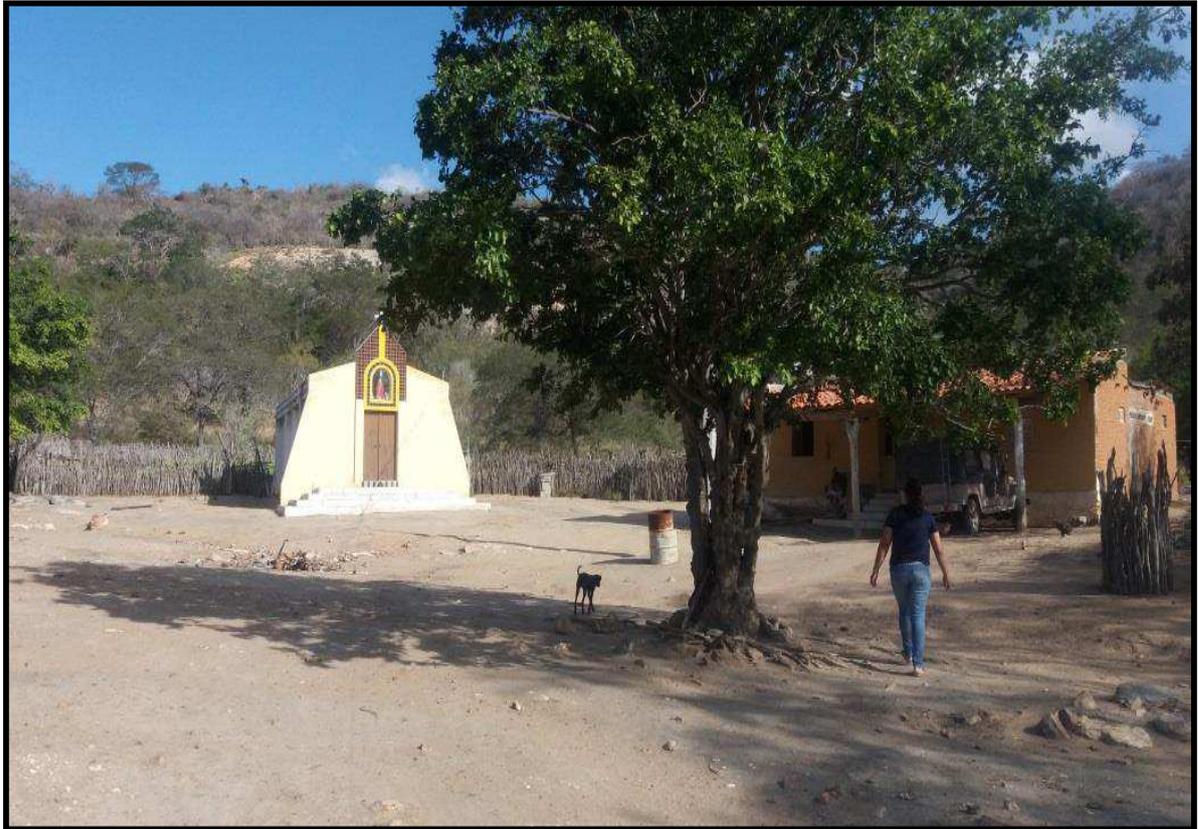


Figura 09 – Capela de Santa Luzia e casa de seu Beinha. Fonte: Acervo próprio.

De volta ao caminho principal, sigo pela esquerda a partir do entroncamento, mas antes é preciso atravessar uma porteira de ferro de cor azul. Após a porteira, chego aos 11,3 km pela estrada e novamente estou em um entroncamento. Ao lado da bifurcação a caixa d'água que abastece os sítios Olho D'Água e Serra da Moça, uma vez que no alto da Serra os reservatórios de água são apenas pequenas fendas abertas nas rochas pelas mulheres no período das Frentes de Emergência. Nas residências os reservatórios de água são alguns potes de barro. Se seguisse em frente iria chegar até a cidade de Poção – PE, mas para chegar a Serra, viro à direita, e daqui por diante é só subindo. A trilha é muito íngreme, mas teimosa como sou, decido arriscar subir de carro um pouco mais (confesso que já fui até o topo, mas hoje, decidi chegar de carro só até a penúltima ladeira, melhor não confiar na sorte).

Estou a exatos 16 km pela estrada, a partir desse ponto sigo a pé. Atravesso novamente uma porteira, subo por uma laje de rochas, um pouco escorregadia e aos 16,5 km estou no topo da Serra e o meu GPS marca 924m de altitude em relação ao nível do mar. E lá estão elas, as famosas casinhas de pau a pique, os telhados de palha já foram substituídos por telhas. São quinze casas no total, sendo cinco de tijolos (casas novas) e dez de pau a pique (casas mais antigas), onde residem trinta e seis habitantes, distribuídos em onze lotes de terras.



Figura 10 – Casa de pau a pique no alto da Serra. Fonte: Acervo próprio.

Nesse dia, cheguei ao alto da Serra no entardecer e fui presenteada com um magnífico pôr do sol e a beleza da mata que também estava verde, mais parecia um cartão postal (devido ao perigo da estrada, decidi não mais ficar na Serra até este horário). Sentei-me e admirei, de um lado o vento sopra o silêncio da Serra, e, de outro lado, na companhia de alguns moradores vou ouvindo: “bonito fica à noite, quando as luzes das cidades parecem sair de dentro do mato” e continuam, à noite se subir naquela pedra, e apontam na sua direção, “consegue-se ver Arcoverde – PE, daquele lado dá pra ver Pesqueira – PE, e daquele outro avistamos Poção – PE, se olhar pra frente conseguimos ver Monteiro – PB, de lá, apontando para uma pedra próxima a uma cerca, avista-se o açude de Santo Antônio que pertence a São Sebastião do Umbuzeiro – PB, só não dá pra ver a cidade de São Sebastião do Umbuzeiro – PB porque está atrás daquela serra”.



Figura 11 – Vista panorâmica no alto da Serra. Fonte: Acervo próprio.

Frequentemente, o lugar revela menos do que de fato expressa. Por isso, penso que o lugar se revela por meio dos indivíduos que nele habitam, numa lógica que transcende o lugar geográfico, muito embora o lugar geográfico exerça significativa influência em hábitos e costumes dos que nele habitam.

Ao considerar os *caboclos da Serra* como sujeitos ativos, percebo a complexa composição do lugar, que se alicerça nas representações produzidas e reproduzidas nos espaços de vivência cotidiana e nos contextos identitários. Todas essas ações que se consolidam no lugar, bem como os efeitos das mesmas, são parte de um todo denominado espaço, uma vez que este traduz o ritmo das crenças e dos costumes enraizados no modo como o grupo se percebe e percebe o mundo. Para Michel de Certeau (2005), os espaços se diferenciam dos lugares, ou seja,

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha, portanto, excluída a possibilidade para as duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei dos ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade. Existe espaço sempre que tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é o cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar

como a palavra quando falada, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como ato de um presente (ou de um tempo), e modificados pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem, portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um 'próprio'. Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos (CERTEAU, 2005, p. 201-202).

Uma questão observada nesse percurso é que os poucos moradores, que vivem nesse espaço, preservam suas memórias e produzem relações sociais religiosas, políticas e econômicas, mas não reivindicam uma identidade étnica política perante o Estado. Para os moradores da Serra, ser índio é deixar de ser dono da terra, é não possuir direito a propriedade particular, não ter acesso a programas governamentais e não ser aceito pelos proprietários rurais que lhes contratam para dias de serviço. Outro critério apontado por eles é que para ser considerado um índio Xukuru de verdade, não basta ter “sangue de índio”, tem que ter nascido índio e ser criado nas aldeias, os que nasceram ou vivem fora das aldeias não devem ser considerados índios. Para eles, a categoria índio deve ser substituída pela categoria agricultor, que os coloca na condição de trabalhadores sem deixar que eles percam os vínculos que os conectam com os Xukurus.

No lugar Serra de Moça, uma vez instituído, se propaga um espaço singular, onde as redes de representações e seus diferentes períodos e situações representam um conjunto denso de elementos que são gerados e conduzidos para todas as áreas da vida cotidiana. A identidade e a pertença indicam, no lugar criado, os embates das relações sociais que vem, ao longo do tempo, definindo os limites, evidenciando as crenças, os costumes, as relações simbólicas e o caráter étnico dos habitantes da Serra. Nesse sentido, penso a Serra de Moça como um espaço de múltiplas expressões e movimentos, mas apoiado numa única rede de solidariedade.

1.2 O processo de ocupação da Serra de Moça

Agora, olho para todos os lados e em poucos minutos, entre devaneios e ansiedade, tento sentir a essência da Serra de Moça. Contudo, eu preciso lembrar que a Serra transcende a isso, ela é misteriosa. E esta é a fonte de seu perigo, mas também de sua sedução. O anseio pelo desconhecido me acena adiante e como um eco da caverna, responderá independente do chamado.

Por vezes, a Serra me deixou imóvel, aprimorando a minha noção de ser enquanto me direcionava aos seus abismos de beleza inexplicável. O novo pode englobar alegrias terríveis e esplendores pavorosos. E, lentamente, os espaços vazios vão sendo preenchidos. Já é possível mapear, explorar os labirintos da Serra e adentrar as veredas de um espaço conhecido e possuído. Substituir o mistério com mestria.

Hoje a Serra de Moça é rodeada por outros sítios, como Sítio Santo André, Sítio Lavras, Sítio Olho D'Água, Sítio Cachoeira, Sítio Salgado, Sítio Cajueiro, Sítio Baxio, Sítio Jambo Quixabeira e Saco da Serra. Além dos sítios, há várias serras vizinhas, cada uma com seus contos, causos e histórias, sendo que a mais conhecida é a Serra da Conceição. Por dentro desses sítios e serras, os *caboclos da Serra* vão tecendo suas relações de parentesco, políticas, econômicas, religiosas e sociais. Uma teia de solidariedade, mas também de sujeição, um místico de liberdade condicionada e proteção.

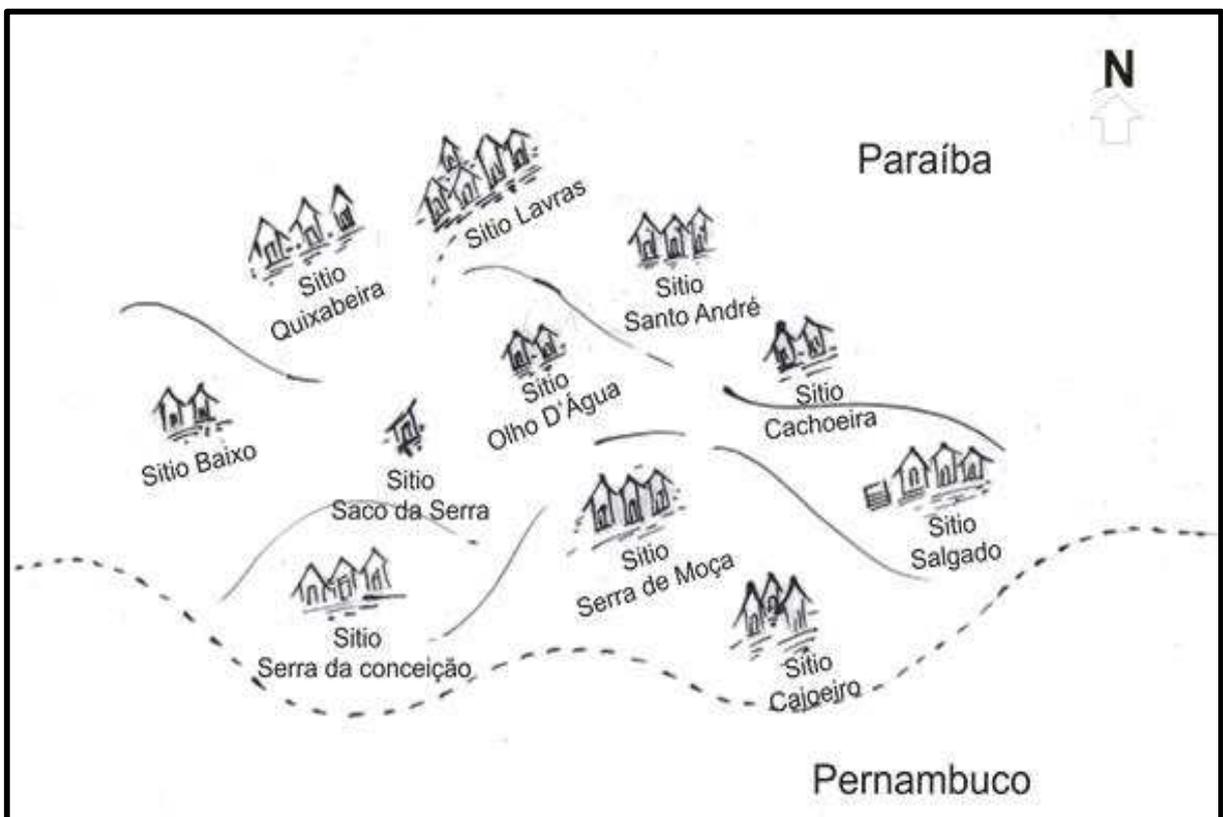


Figura 12 – Croqui da Serra de Moça e seu entorno. Fonte: Acervo próprio.

Um ponto relevante dessa dissertação alicerça-se numa narrativa sobre índios e proprietários de terras, desenrolada em um cenário de inquietações sociais e políticas, contudo, não pretendo, para esse momento, focar o olhar sobre os proprietários rurais. Eles fizeram parte de um processo e devem ser considerados e estudos posteriores poderão abranger essa categoria.

Um problema que direciona várias questões para análise é que se trata de uma narrativa sobre memórias e identidades de pessoas que partilham diversos aspectos simbólicos em suas vidas cotidianas. Numa ótica simmeliana “aquilo que à primeira vista parece desassociação, é na verdade uma de suas formas elementares de socialização” (SIMMEL, 1983, p. 128). E isso, a princípio, pode levar a parecer que não há qualquer ligação entre os índios Xukurus, os proprietários rurais e os *caboclos da Serra* de Moça, mas essa é uma questão expressa na perspectiva de quem vê.

Posso dizer que há na Serra de Moça uma situação de extrema complexidade étnica e histórica, onde se aliam diferenças de identidades e memórias, além de que, em um passado não muito longínquo, houve uma multiplicidade de categorias, cujas singularidades foram anuladas pelo processo de ocupação.

O processo de ocupação da Serra de Moça sempre esteve ligado aos processos de dominação e a escolha de um lugar para fixação dos *caboclos* que, vindos de diversas aldeias Xukurus, primeiro submeteram-se aos grandes proprietários em torno da Serra e depois se fixaram como “donos”. Embora a Serra de Moça hoje, seja território pertencente ao município de São João do Tigre/PB, já foi território de Pesqueira/PE e de São Sebastião do Umbuzeiro/PB. Essas permutas foram fruto de acordos políticos entre gestores municipais, em décadas diferentes. No caso da troca ocorrida entre São Sebastião do Umbuzeiro/PB e São João do Tigre/PB, esta foi celebrada no mandato dos prefeitos Manoel Costa Medeiros e Inácio Monteiro de Souza, entre os anos de 1973 e 1976. Seu Manoel Pereira diz que:

Foi numa época de um prefeito, muito esperto e que morreu um dia desses. Foi ele quem fez isso. A gente num sabia de nada. Nesse tempo todo mundo era bestaiado. Aí, entreguemo a ele, aí ele passô. Uma troca lá num sei onde pelo esses mundo tudim dessa terra aqui. Uma troca lá embaixo que fizeram. (Manoel Pereira Neves, Sítio Cacimbas).

Importa aqui destacar a crítica que seu Manoel Pereira tece a respeito da representatividade política do gestor municipal. Sendo assim, compreendo que diferentes classes estão envolvidas (políticos locais e da esfera estadual e proprietários rurais) numa luta simbólica para ditar a definição do mundo social de acordo com os seus interesses. As relações sociais que se constituem a partir dessa divergência, permitem aos envolvidos questionarem suas identidades e participarem do processo de elaboração das regras as quais se submeterão.

Mas, a Serra de Moça não é um espaço apenas de conflitos, também é um lugar de pertencimento e múltiplos vínculos sociais. Efetivamente, na concepção de Ariza (2002), a consolidação de redes sociais propicia o sentimento de continuidade, identidade e pertença comunitária, mesmo quando estas são utilizadas como meio para potencializar a sua integração

nos contextos de acolhimento. Esse sentimento está presente nos discursos e narrativas, como na fala de Laudinaldo, filho de D. Lourdes moradora do sítio Serra de Moça, nascido e criado nesse sítio. Por falta de trabalho fixo, Laudinaldo, atualmente, mora em Pesqueira / PE, onde exerce a profissão de pedreiro e mantém sua casa como um ponto de apoio para os moradores da Serra, sempre que esses necessitam de cuidados médicos ou precisam ir à cidade realizar compras, vendas e pequenos trabalhos como diaristas ou pedreiros.

Laudinaldo vem à Serra de Moça todos os meses para visitar a sua mãe e ajudar o irmão (o Léo), em pequenos trabalhos de pedreiro, mais precisamente, seu retorno acontece sempre no segundo domingo de cada mês, pois é ele quem conduz o Padre (hoje Padre Sandro) em sua motocicleta, para que esse possa celebrar a missa. Num desses domingos, atrevo-me a perguntar ao Laudinaldo os motivos que o levam a praticar essa ação, sem receber nenhum valor monetário em troca, ele diz que é porque a Serra de Moça:

É o meu lugar predileto, onde eu ando, onde eu busco, onde eu me inspiro pra viver, onde num tem lugar melhor pra mim do que esse lugar aqui. (Laudinaldo, Vila Xukuru, Pesqueira/PE).

Outrora, também, a Serra de Moça já foi e continua sendo um lugar de passagem e fuga. Sendo, por vezes citada por Andrade (1963) como lugar de descanso para o gado.

As serras, muito úmidas no inverno, não se prestam à pecuária e são aproveitadas por agricultores que cultivam cereais, plantas do ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado é levado para a serra, para o brejo, onde se mantém com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. São famosas por servirem de refrigério ao gado certas serras, como as de Jacará, da Moça e de Ororubá [...] (ANDRADE, 1963, p. 166).

Para compreender esse elo é preciso destacar que, de acordo com os relatos de seu Manoel Pereira, a Serra de Moça, e todas as terras que compõe hoje os sítios do seu entorno, ou seja, da divisa do estado de Pernambuco até a beira do rio que corta a atual cidade de São Sebastião do Umbuzeiro/PB, pertenciam a um dono só. Entretanto, até esse momento, desconheço o nome do nobre proprietário. E, talvez, não tenha como documentalmente apresentar e comprovar. Segundo os moradores de Serra de Moça, as terras sempre pertenceram a família Aguiar, já a família Neves defende que o ilustre proprietário era membro dessa família. Infelizmente, não consegui o acesso a documentos oficiais que comprovem essa fala popular. Porém, o mais importante, para esse momento, é apresentar como um morador pensa e conforma o seu lugar. Então, a ideia de uma data de terra tão extensa no passado, e possuída por um único indivíduo, nos fala das relações de poder e de sujeição, que aparentemente foi se transformando em algum grau e que outrora, permitiu que os moradores atuais se pensem a partir de seus pequenos lotes no sítio Serra de Moça. E que, por sua vez, produzem significados,

para os atuais moradores, que permitem a identificação e a associação com esses lugares, historicamente constituídos e produzidos como parte de sua cultura e da formação de sua identidade enquanto unidade, mas também enquanto grupo do qual são parte.

Segundo seu Manoel Pereira o sítio Serra de Moça já teve como proprietário o Senhor José Pereira Neves (seu pai) e informa ainda que, depois foi herdada pelo senhor Cândido Ferreira de Moraes e novamente passada como herança para o seu irmão, o senhor Olegário Ferreira de Moraes que vendeu, no ano de 1973, para o senhor Teodorico Augusto da Silva, conforme Escritura de compra e venda de herança de uma parte de terra com benfeitorias no lugar Serra de Moça (ANEXO A).

Essas terras, que hoje constituem o Sítio Serra de Moça, estão fora da área indígena Xukuru, muito embora, segundo narrativas dos moradores da Serra, os conflitos em torno da terra ocorriam com muita frequência e o domínio dos proprietários de terra sempre prevalecia.

O que posso dizer é que o processo de dissolução da terra indígena Xukuru, sempre permeado por conflitos externos e internos, contribuiu para que remanescentes indígenas procurassem outros lugares onde pudessem se fixar. Até onde consegui avançar com a pesquisa não foi possível diagnosticar se esses migrantes saíram da terra indígena porque pertenciam ao grupo dos dissidentes, índios Xukurus contrários as decisões do cacique, porém posso dizer que a maioria dos moradores da Serra são parentes do Louro Frazão¹³.

A história que é narrada pelos moradores da Serra, no que se refere a migração de seus antepassados indígenas, coincide com fases da história Xukuru. Um momento que é muito lembrado é a seca de 1953. Coincidentemente foi entre o final da década de quarenta e início da década de cinquenta que esses moradores migraram para o Sítio Cachoeira, zona rural de São João do Tigre/PB, de propriedade da família Aguiar e que faz divisa com o sítio Serra de Moça. Também é nesse período que se intensifica a mobilização Xukuru em defesa de seus direitos a terra e que foi construído um Posto Indígena na aldeia São José. Foi da aldeia São José que migraram a dona Luza e suas filhas, hoje casada com seu Luís da Cruz (o popular Luiz de Lau) e moradora da Serra de Moça. Infelizmente, a dona Luza evita falar, não sendo possível conhecer os reais motivos que a fizeram deixar a aldeia, uma coisa é certa, ela mantém contato constante com os familiares que lá deixou e atualiza anualmente seu cadastro na Associação dos Produtores Rurais do Sítio Pau Ferro I, zona rural de Pesqueira/PE que fica fora da área indígena.

¹³ Mais sobre o Louro Frazão In RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

Ora, essa seria apenas uma forma de descrever a quem pertenceu a terra. Mas, por outro lado, é por meio do proprietário final: o senhor Teodorico, ou simplesmente “Dorico” para os familiares, que se inicia essa narrativa, nos relatos dos filhos de Ilário Izídio e Teodorico, ou melhor, continua a história proposta por Edson Silva (1999).

Na história relatada por Silva (1999), depois da fragmentação da propriedade indígena, muitas famílias se dispersaram, despossuídas de propriedade, fugindo às perseguições, vagueavam nas estradas ou eram empregadas como trabalhadoras nas fazendas e engenhos. Esse foi o caso dos índios Xukurus, entre eles Ilário Izídio Ferreira e Teodorico Augusto da Silva, que conforme relata seu Quitério da Cruz, filho de seu Izídio, sem terra e sem trabalho, “Dorico” e seu pai (seu Izídio) saíram de Cimbres e abrigaram-se na fazenda Cachoeira, localizada entre São João do Tigre/PB e Poção/PE, de propriedade da família Aguiar, onde trabalharam como cortadores de madeira para alimentar os fornos de carvão mantidos pelo latifundiário. Segundo seu Jorge Aguiar, um dos herdeiros, a família ainda continua de posse de uma parte da propriedade. Seu Jorge Aguiar possui 870 hectares de terras do Sítio Cachoeira, parte herdada e parte comprada dos irmãos, uma irmã de seu Jorge possui o equivalente a 230 hectares, e outro irmão possui 236 hectares, outras partes foram vendidas ao longo do tempo para manter a própria terra.

1.3 O ganha pão

Numa perspectiva marxista, em toda sociedade, o trabalho é a base da sua existência e o produto deste, por sua vez, deve ser alicerçado na sua utilidade. Os *caboclos da Serra* evidenciam três períodos econômicos que mais se destacaram ao longo do processo de ocupação da Serra de Moça: o primeiro foi a produção de carvão vegetal, o segundo foi a colheita de caroá¹⁴ e algodão, o terceiro foi a partilha de caprinos.

Para compreender melhor essa divisão é necessário retornar a um tempo mais longínquo, a década de 1930. Não pretendo tecer informações sobre o cenário nacional, apenas fazer um recorte temporal para que se possa compreender os fatos que conduziram ao processo

¹⁴ O caroá (nome científico: *Neoglasiovia variegata*), também conhecido como gravatá, gravá, caruá, croatá, caraguatá e coroatá, é um tipo de bromélia de poucas folhas, com flores vermelhas ou rosadas. Seu nome vem da palavra em tupi *kara wã*, que significa talo com espinho. É uma planta resistente e típica das áreas de Caatinga. As folhas do caroá fornecem fibra para a confecção de barbantes, linhas de pesca, tecidos, cestos, esteiras e chapéus, além de outras peças artesanais e decorativas.

de constituição de uma categoria, a qual denominei de *caboclos da Serra*. Segundo seu Luís da Cruz, até essa década (1930), os proprietários de terras mantinham o controle e a ordem, assim como exerciam o poder e a influência política nessa região. O coronelismo era forte e evidente, e, os conflitos por terras acentuavam-se cada vez mais. Os nomes eram pouco usuais, já os sobrenomes ganham destaques importantes, entre eles os que mais se fizeram conhecidos nessa região foram: Neves, Aguiar, Moraes, Ferreira, Feitosa, Martins e Fernandes. Porém, no processo de constituição do sítio Serra de Moça os sobrenomes que se evidenciam são Neves e Ferreira de Moraes, pela propriedade da terra e os Aguiar pelo trabalho gerado que acolhia os que hoje são os moradores da Serra.

O ano de 1930 é um ano decisório para os habitantes da Serra e do seu entorno, visto que, por informação de Jorge Aguiar, foi nesse ano que o coronel Aguiar, seu avô, de patente adquirida com recursos próprios, foi assassinado. As terras que compunham as propriedades do coronel Aguiar foram repartidas em herança: da fazenda Cachoeira até a cidade de Poção, no sentido leste, ficaram para Luís Aguiar, da fazenda Cachoeira até São Sebastião do Umbuzeiro, no sentido oeste, ficaram para Aluísio Aguiar. Contudo uma propriedade que fica dentro das terras dos Feitosa e Moraes, nunca foi reclamada pelos herdeiros.

Seu Luís Aguiar, um visionário, tinha por propósito “formar” todos os filhos doutores, sendo que os centros universitários escolhidos localizavam-se em Recife/PE, uma distância média de 280 km da fazenda até a capital pernambucana. Com muito esforço conseguiu “formar” os filhos, hoje são agrônomos, engenheiros, odontólogos, médicas e advogados. Mas apenas a renda da agricultura não era suficiente para custear a vida e despesas acadêmicas dos filhos.

É também a partir da década de trinta que a construção de estradas férreas se expande e segundo Lúcia Gaspar (2003):

Em 1872, alguns capitalistas ingleses reunidos em Londres criaram uma companhia para construir estradas de ferro no Brasil, a *Great Western of Brazil Railway Company Limited*, que logo ficou conhecida no País como *Greitueste*. A nova empresa se destinava a abrir ferrovias em direção ao oeste, numa marcha para o agreste do Nordeste brasileiro. Em 1873, a *Great Western* foi autorizada a funcionar no Império do Brasil e, em 1875, conseguiu do Barão da Soledade, a transferência da concessão para construir em Pernambuco uma ferrovia que, passando por Caxangá, São Lourenço da Mata, Pau d’Alho e Tracunhaém (com ramais para Nazaré da Mata e Vitória de Santo Antão), ligaria o Recife a Limoeiro. A inauguração das obras, em 1879, foi bastante festiva e realizou-se em Santo Amaro, no Recife, com a presença do presidente da província de Pernambuco. O primeiro trecho Recife-Pau d’Alho só ficou pronto em 1881 e, em 1882, foi aberto ao tráfego a linha Pau d’Alho-Limoeiro, assim como o ramal para Nazaré da Mata. Os primeiros diretores da empresa no Brasil foram James Fergusson, David Davies, Hugh Robert Baines, Alfred Phillips Youle, Edward Keir Hett e Spencer Herapath. Com a saída de Hugh Robert Baines, Frank Parish passou a fazer parte da diretoria. Entre 1882 e 1883, a estrada de ferro de Limoeiro transportou 2.061 passageiros de 1ª classe e 33.377 de segunda. Em 1884 e

1885, com a introdução dos vagões de 3ª classe, foram transportados mais de 60.000 pessoas, sendo de apenas 4%, aproximadamente, os viajantes de 1ª classe. Além de passageiros, a *Great Western* transportava também os principais produtos da região, como açúcar, álcool, madeira, algodão, feijão e gado. Depois da estrada Recife-Limoeiro, a empresa construiu a Estrada de Ferro Central de Pernambuco (1885-1896) ligando o Recife a Caruaru. A ferrovia iniciava no bairro de Afogados, no Recife, próximo à Casa de Detenção (atual Casa da Cultura), passando por Vitória de Santo Antão, Gravatá, Bezerros, terminando em Caruaru. Nessa época, Vitória possuía mais de 70 engenhos; Bezerros, mais de 20 fábricas de rapadura, e Caruaru exportava para o Recife uma grande quantidade de solas, couros, algodão, queijo, feijão, além de realizar uma das maiores feiras de gado da região. O primeiro trem que chegou a Caruaru foi todo ornamentado, levando o governador Barbosa Lima, o chefe de polícia Júlio de Melo e outras autoridades. A partir do século XIX, a empresa anexou a maior parte das estradas de ferro da região, o que abrangia linhas estaduais, municipais e estratégicas. Na época da II Guerra Mundial, a *Great Western* teve que recorrer à lenha em substituição ao carvão de pedra, o que concorreu para aumentar a devastação das reservas florestais da região. Para remediar um pouco a situação, a empresa criou vários hortos florestais, onde eram cultivadas milhares de mudas de plantas nativas e também aclimatadas no País. Depois, passou a utilizar o óleo combustível, poupando o restante dos recursos naturais existentes. Em 1945, a *Great Western* possuía quatro linhas principais: Recife-Nova Cruz, Recife-Albuquerque Né, Recife-Jaraguá e Paulo Afonso. A empresa chegou a possuir uma rede ferroviária de mais de 1.600 quilômetros distribuídos entre os Estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas (GASPAR, 2003).

E seu Luís Aguiar vê a oportunidade que precisava para adquirir os recursos necessários para custear a educação dos filhos: vender carvão e madeira para as estações de trens do Recife/PE. A notícia logo se espalha, havia oportunidade de emprego nos fornos de carvão da Fazenda Cachoeira.

As décadas de quarenta e cinquenta são marcadas pela migração de pessoas de vários lugares em direção ao sítio Cachoeira com a finalidade de obter alguma renda. Seu Quitério da Cruz diz que havia tanta gente na Cachoeira que mais parecia um formigueiro. Foi nesse período que Ilário Izídio Ferreira e Teodorico Augusto da Silva, índios Xukurus, vieram para esse sítio em busca de uma oportunidade de trabalho e de um lugar para morar e abrigar suas famílias. Izídio era pai de oito filhos e Teodorico, ao que se sabe, tinha oito consanguíneos e um adotivo. Estes filhos, que nasceram em Cimbres, hoje são os herdeiros, proprietários do sítio Serra da Moça. Como bem afirma D. Gracinha, filha de seu Izídio: “nós só num nasceu, mas se criou aos pudê deles” (referindo-se aos Aguiar). A fala de D. Gracinha revela a existência da dominação tradicional, ou seja, “[...] obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição [...]” (WEBER, 1989, p. 131).

As condições de vida dos que se submetiam ao trabalho nos fornos de carvão foram das mais intoleráveis e deixaram marcas que os *caboclos da Serra* trazem na memória e no corpo. Dessa forma, o valor do trabalho é completamente destituído, pois “o trabalho é a vida,

e se a vida não se permutar todos os dias por alimento, sofre e, em seguida, perece. Para que a vida do homem seja uma mercadoria, é preciso, portanto, admitir a escravidão” (MARX, 2010, p. 36).

Conforme narra seu Luís da Cruz, “tinha tanta gente, tanta gente trabalhava ali que era de fazer medo”. Ele informa ainda que havia três funções no trabalho realizado nos fornos de carvão: os cortadores de lenha, o forneiro e os cabeceiros. Os cortadores de lenha eram responsáveis por cortar a lenha, depois fazer os feixes e carrega-los até os fornos, por esse trabalho recebia-se o valor de “três conto de réis”. O forneiro era função dos mais velhos no trabalho, aqueles que já faziam esse trabalho há mais tempo, sua função era alimentar os fornos com a madeira, jogar água para “temperar”, ou seja, cuidar para que o carvão chegue ao ponto certo, por essa função recebiam o equivalente a “cinco contos de réis”. Os cabeceiros ensacavam o carvão, e o conduziam ao seu destino, não foi informado o valor por essa função.

De acordo com seu Quitério da Cruz, o carvão produzido no sítio Cachoeira era comercializado no Recife/PE, um percurso de 270 km e que era feito semanalmente. O comprador era a empresa Great Western que administrava, na época, a estação ferroviária de Pernambuco. Inicialmente o caminho era estreito e muito acidentado, por isso o carvão era transportado por burros que percorriam a longa distância num tempo de dois a três dias, saindo da Cachoeira sempre às terças-feiras. Com o tempo e também com o aumento da procura pela mercadoria, o seu Luís Aguiar investiu um pouco e comprou uma caminhonete (não me foi informado o ano, nem tampouco o modelo), mas o caminho estreito não permitia que o veículo chegasse ao sítio. Foi aí que se iniciou uma frente de trabalho para alargar a estrada (não foi informado o valor pago aos trabalhadores pelo serviço). Seu Jorge Aguiar tem orgulho de dizer: “foi papai quem abriu essas brenhas e fez essa estrada que hoje todo mundo anda, daqui até Poção foi tudo feito na mão”.

Questiono o valor do saco de carvão, mas ninguém soube me informar. Dizem apenas que era tão barato que nem valia a pena produzi-lo. Assim afirma seu Quitério da Cruz, antigo morador e forneiro:

Eu vou dizer a siora, ói, caivão num dá vida a ninguém não, dá não siora, caivão num dá vida a ninguém não. Acabô cum o ceicado (com a terra e com a madeira - vegetação), e o que lhe dero, é uma micharia. (Quitério da Cruz, Sítio Lavras).

Nessas circunstâncias, em que o trabalhador é explorado até o limite de suas forças e igualado a um simples portador de força de trabalho, me deparo com a fala de seu Quitério da Cruz, antigo morador da família Aguiar, que relata entre momentos de silêncio, suspiros e falas como foi árduo esse tempo de trabalho.

Aí um dia o patrão chegô, eu tinha tirado o camim pra gruta e butei trinta lata d'água, nesse dia. Quando ele chegô um irmão meu ali, outro num canto assim, tinha suor até dento do caroço do olho (referindo-se ao trabalho no forno de carvão). A siora grave bem qué que eu tô dizendo. Quando nós se levantemo dali as ropa tudo muiada de suor, aí a siora sabe o qué que Luís patrão disse: quando vocês terminar aí, vocês vão tirar meia carrada de madêra preu levar pra fazer cama (cerca). Aí eu disse, meu amigo num tô com motor aleigo não. Ainda vô aculá pegar as criação. Aí quando eu cheguei, já mais ou menos uma cinco horas, o patrão disse: tem ali cinquenta estaca pra botar em riba do carro. Aí no outro dia ele inventou ainda de nós pegar o caivão e ir em riba da caiga. Quando a gente chegemo lá no Ricife, ele foi drumni no bem bom mais a mulé e nós fiquemo no gaipão e as muriçoca cumeno. Outro dia, a gente incheno o carro de madêra e ele cum uma vairinha cutucando, se regramasse era um murro na venta, nesse dia eu tive vontade de laigar o facão, eu já tava ficando envenenado, já tava sem limite. A siora veja a gente fazia até o qui num pode, e o patrão um homi estudado, a tirar sarro de nós (Quitério da Cruz, Sítio Lavras).

Percebo, no discurso de seu Quitério, a capacidade que um indivíduo possui de impor sua vontade a outros, e usar o poder numa dimensão, eminentemente, coercitiva, sendo a violência física um instrumento de uso comum. Apesar da consciência de sua condição de dominado, seu Quitério e outros que viviam nessas mesmas condições submetiam-se ao poder, onde “[...] um determinado sujeito contrariado, forçado por meio de ameaças a fazer aquilo que de outro modo não faria [...]” (PERISSIONOTTO, 2007, p. 317). Comentou ainda seu Quitério que a palavra do patrão era a única voz de valor naquele lugar:

Num dia, escute bem, eu tirei, me lembro qui nem agora, eu tirei duas mil e setecentos estacas, e ele disse que eu comi essas estaca, o dieiro todo de feira. Eu disse, muito bem o sinhô tá dizendo eu fiz (lágrimas, silêncio)... Aí quando é um dia ele chega, encostou o camião lá, camião arrumado, bunitim. Ele chegô, num cunvesô cum ninguém, eu vi logo que ele tava envenenado, olhe, sangue humano é perigoso. E tem mais uma, se ele (referindo-se ao patrão) dissesse que era pau era pau e se dissesse que era peda era peda. Se ele tava, cuma exempro, cunversando cum a siora e um bichim (outra pessoa) butasse o bico no mei, ele dava cum as mãos, quando a siora saísse o negócio ia ser ruim, pá num fazer errado, pra num atrapaiá. (Quitério da Cruz, Sítio Lavras).

Num sentido weberiano, “a dominação, ou seja, a probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato, pode fundar-se em diversos motivos de submissão” (WEBER, 1989, p. 128). Dessa forma, um dos principais motivos que fizeram com que esses indígenas aceitassem a submissão foi “o não ter para onde ir”. A fala de D. Gracinha explica bem esse fenômeno: “Hoje todo mundo pode possuir um chão de casa, mas naquela época, naquela época era difícil, então todo mundo *se sujeitava* ao patrão” (Destaque meu).

A dominação, alicerçada principalmente no capital econômico, sempre foi a vencedora de uma luta pela “hierarquia dos princípios de hierarquização” (BOURDIEU, 2006, p. 162). Nesse sentido, a construção da identidade dos *caboclos da Serra* perpassa os limites da necessidade humana: possuir um “abrigo” e “matar a fome”. Essas “necessidades não são econômicas, elas são definidas pelo econômico” (THOMPSON, 1981, p. 162) e vinculam-se a

práticas que criam sujeitos – a sujeição. Isso faz com que esses sujeitados sofram as ações de outros homens que dominam o monopólio dos meios de produção e, portanto, a riqueza. Todavia, “um fato bruto, como, por exemplo, uma colheita ruim, pode parecer estar além do controle humano. Mas a forma como os fatos se desenrolam ocorreu sob um complexo particular de relações humanas: direito, propriedade, poder” (THOMPSON, 1987, p. 30).

Nesse ponto, a memória é constituída não apenas por lembranças ou por palavras, mas por ações fundidas a palavras, que, de modo geral, foram ditas pelos padrões dos *caboclos da Serra*.

Eu num vô relembrar o que eu já passei não, qui se for relembrar ó... Eu nasci na Serra dos Índios, Poção. Aí vim me criar aqui, vim pra li pra Cachoeira. Vim me criar aqui (silêncio...). Eu comecei trabaiá cum idade de onze ano. Trabaei no machado, na foice, na pá e na agricultura. Eu batalhei muito. Ói, eu vou contar a siora, perdi pai, perdi mãe. Primero eu perdi minha mãe, adispois perdi minha esposa, adispois, eu digo é... (silêncio...) perdi meu pai, fazer o quê. Coinci meus avô, coinci meu avô pai de papai, coinci meu avô pai de mãe, era láda Serra dos Índios (Cimbres). Era umas pessoas qui traiava muito e tinha uma, ganhava pouco mermo. Eu me deito, e acordo umas dez, onze hora, e fico pensano, no que já passei. Agora dizer que um cabra sofrido é eu, eu vou dizer que sô sofrido, mas num tem neivoso pra nada. Eu tava ali (referindo-se a Cachoeira), passei um canto ali que eu comi o pão, mas num vô ixplicar o pão cuma não. Eu cumi até as asas viu (o pão seria o urubu), mas... (silêncio e lágrimas...) (Quitério da Cruz, Sítio Lavras).

O trabalho nos fornos de carvão já não rendia lucros. A madeira era extraída mais rápido do que se podia renovar, por isso tornou-se escassa. Além de tudo, os períodos de estiagem se prolongavam cada vez mais, isso contribuía para que a vegetação demorasse mais a se restabelecer e os pequenos roçados ficassem improdutivos. Os fornos de carvão foram desativados, era chegada a hora de encontrar outras formas de sobreviver. Muitos dos trabalhadores que deixaram o sítio Cachoeira migraram para outras fazendas e até mesmo para o Sul. Os poucos que ficaram buscavam na fé a força necessária para seguir vivendo.



Figura 13 – Escombros de um dos fornos de carvão no Sítio Cachoeira. Fonte: Acervo próprio

Um período econômico que movimentou o processo de ocupação da Serra de Moça e sítios vizinhos foi a implantação de duas fábricas de prensa de caroá e uma de algodão na região: as Taperas. A primeira foi instalada no Sítio Cachoeira, na parte que pertencia a Aluísio Aguiar, e a segunda foi implantada no Sítio Cacimbas, de propriedade de José Pereira Neves, pai do atual proprietário: seu Manoel Pereira Neves.

Conforme seu Manoel Pereira narra, no período do algodão, a região experimentou um forte avanço econômico. Havia oferta de trabalho nas plantações de algodão, mas a maior oferta era no período da colheita e se pagava ao trabalhador o valor correspondente ao peso colhido por cada um, ou seja, quem apanhasse mais ganhava mais. Depois de colhido, os donos de propriedades conduziam o algodão até as fábricas que possuíam “bolandeiras de algodão”, para ser limpo (descaroçado) e prensado ou fiado e depois vendido em usinas de algodão. Uma dessas fábricas com bolandeiras situava-se no Sítio Cacimbas e seu Manoel Pereira é que me descreve:

Ali antigamente, tinha uma bulandeira de algodão, para a fabricação disso, descaroçar e fazer a fibra de algodão. Eu me lembro, era feito de pau e tinha a prensa e as rodas com os fusos. Era desse tamanho assim (gestos). O algodão chegava do roçado ensacado, aí se pesava, depois era levado pra bulandeira. Era uns cabra forte que movia aquela roda, e tinha uma, um só num girava a roda não. Adispois de limpo era prensado, lá também tinha uma prensa, de taba e pau. Depois butava no lombo dos burro e levava tudo, levava pra vender naqueles mundo (Manoel Pereira Neves, Sítio Cacimbas).

Passado o auge do algodão, o produto que ganhou destaque foi o caroá. As duas fábricas de prensa de caroá que existiam nessa região ficavam distantes cerca de 25 km uma da outra. Uma no sítio Cacimbas e outra no sítio Cachoeira. Para o caroá se tornar a fibra passava por algumas etapas: a coleta, o transporte, o desfibramento e a prensa. Ney Strauch (1970) traz detalhes de como acontecia a coleta de caroá:

A coleta do caroá é feita de maneira a mais primitiva possível. O homem escolhe um trecho da caatinga onde aquela se mostre mais alta e viçosa; de preferência, bem próxima à estrada por causa do transporte. Em seguida, ali penetra com um facão de lâmina comprida “para abrir o mato”. Caminhando da beira da estrada para dentro da caatinga, vai arrancando as folhas de caroá com as mãos devidamente resguardadas por luvas de couro ou da própria fibra. Formados os feixes após seccionadas as pontas das folhas são depois trazidas para a estrada, em pontos já estabelecidos, onde há geralmente uma barraca armada com madeira da caatinga e destinada a sustentar a balança que virá no caminhão da usina. Muitas vezes é o próprio catador que faz o transporte do caroá para as beneficiadoras, transporte este feito no lombo de “jegues”. Esta, aliás, seria a regra se todos os catadores tivessem animais de carga uma vez que as usinas pagam pelo transporte do caroá quase o preço da compra; de tal forma que, em alguns casos o catador recebe vinte ou trinta centavos por arroba de quinze quilos. (STRAUCH, 1970, p. 262, 264).

Na fábrica (A Tapera), o caroá era desfibrado, depois prensado e conduzido para Santa Cruz do Capibaribe/PE e de lá para Caruaru/PE e Recife/PE, onde era utilizado principalmente na produção de cordas, cuja aceitação se dava pela resistência fora do comum. Seu Manoel Pereira descreve detalhadamente esse processo:

Na minha época vei a fábrica de caroá, se lembra, pareceno a fábrica de agave. Era a Tapera. Ela funcionou três vez, numas épocas diferente, teve dois dono, papai (José Pereira Neves) e Zé Souza. Na primêra fábrica de caroá tinha uma caldeira à lenha, movida à lenha, sabe como é aquilo né, movido a lenha. Parece um trem, é a merma coisa. Da segunda vez, a outra fábrica era de Zé Souza, irmão de Inácio Souza, aquele prefeito, essa era no motor, motor a óleo. Pra nós virar ela tinha uma volante que ela tinha uma tonelada e meia, era a volante. Aí, o operador dela era meu primo, aí chamava a gente quando ela num pegava, era botado um cigarro lá no canto, num era todo cigarro não, tinha o cigarro certo, butava o cigarro lá e nós ia, muita gente pendurando nela pra girar ela até ela chegar no canto, quando ela girava é que a gente parava. Era pesado (risos), era siviço. Aí, disfibrando era dois cara, numa máquina só, um empurra aqui, outro aqui (gestos pros lados). Era uma máquina só pra dois. É uma rapidez de só vê. Aí tinha aquele campo que estendiam a fibra, as mulé iam tirar aqueles sujo com as tesoura, e depois embarcava aí mermo. Agora isso, arrancar esse caroá dentro desses mato, mulé, homi e tudo arrancano e o jumento trazeno ou boi de carro, trazeno pra fábrica aí, aqueles monte. Aqui trabalhava muita gente, uns arrancano no mato, outros carriano, outros na fábrica mermo disfibrano, e outros no campo, mulherada no campo cum a molecada limpano a fibra. Num estudava ninguém nesse tempo, aí a molecada cortano aquele pode, aquele preto, e imassano e trazeno pra butar na prensa, aí a prensa espremia. Cem quilo um fardo, era cem quilo um fardo de fibra. Aí vinha caroá de todo canto, quem tinha arrumava quem arrancar e trazia pra qui. Era muita gente trabaiano nesse tempo. Eles fizeram uma estrada de Santa Cruz (Santa Cruz do Capibaribe/PE) pra qui. Aí pegava aí (apontando), já tinha essa estrada, o caminhão vinha buscar aqui e levava a fibra de caroá pra lá, de lá ia pra Caruaru, Recife. Hoje só tem os resto dos tanque no lugar, a fábrica já caiu faz tempo (Manoel Pereira Neves, Sítio Cacimbas).



Figura 14 – Escombros de uma das fábricas de prensa de caroá – Tapera do sítio Cacimbas. Fonte: Acervo próprio

Depois do caroá, a economia na Serra de Moça e em propriedades vizinhas girou em torno da criação de caprinos. Os moradores, sem trabalho, sujeitavam-se a partilha, uma divisão de três por um, onde para cada três cabritos nascidos vivos, um seria do morador. Manoel Messias, morador de Serra de Moça, filho de seu Quitério, relata as dificuldades vivenciadas nesse período, no sítio João Campos, uma das partes da Fazenda Cachoeira de Luís Aguiar, herdada por Aluísio Aguiar.

Lá no Jã Campo, na terra de Aluízo, a nicissidade da gente era negócio de bode. Um dia de siviço num tinha. Tinha não. Todo sabo, fia de Deus, era uma criação qui levava para Poção, pra fazer a fêra da gente. A siora acha que o caba aguenta, nera do caba dizer assim ó... E tinha mais um patrão, era a patria. Era do caba dizer assim: o patrão vai desconfiar né, qui tá vendendo o do meu patrão, mas toda vez qui o patrão via fazer a patria ele notava né, qui sempe a gente era pobi, eles era rico, mas talvez ele nem pricisava, mas a gente precisava e pidia pra num pegar no qué alei. A patria era três por um, e ele notava mais, se faltasse um, oi, dizia... A gente num trabaiaava qui nun tinha siviço, a nicissidade da gente era um bichim dado na patria. Nóis trabaiaava, mas num tinha um dia de serviço não (valor), nem pelo amor de Deus. E ficava nessa vida, num tia ajuda de nada, num ricibia fêra, a única coisa que tinha era o rancho par morar e uma tal da emergência lá do Tigre. Era mãe qui ricibia, aí Deus chamô ela, aí agora pronto, só Deus no céu, quei ôtra coisa num tem não. Quando o vô Aluísio, pai de mãe, morreu, aí herdamos um pedaço de terra aqui na Serra, e viemos pra cá, foi quando a gente tumou uma fuga (Manoel Messias da Silva, Sítio Serra de Moça).

Com a partilha, Teodorico e Aluísio, moradores dos Aguiar, compraram o pedaço de terra que hoje compõe os quarenta hectares do sítio Serra de Moça. Hoje a terra pertence a onze pessoas e estão divididas em lotes de dois a cinco e meio hectares, dos quais, apenas três

moradores não são donos por herança, trata-se do lote de D. Gracinha, do lote de D. Lourdes, e do lote de seu Luís da Cruz, todos compraram os lotes de herdeiros.

Atualmente, o “ganha pão” dos *caboclos da Serra* é o trabalho alugado, o Bolsa Família e a aposentadoria. Os moradores que recebem aposentadoria são a dona Gracinha, a dona Lourdes, o seu Luís da Cruz, o seu Quitério da Cruz (que mora nas Lavras, mas passa mais tempo na casa de irmãos e filhos em Serra de Moça). Há ainda o Lorivan (filho da Taninha) que recebe o Benefício de Prestação Continuada – BPC por motivo de doença mental e cardíaca desde o nascimento. A dona Gracinha aposentou-se por tempo de serviço por serviços prestados a Prefeitura Municipal de São João do Tigre/PB, onde exercia a função de auxiliar de serviços gerais. A dona Lourdes aposentou-se por tempo de serviço por trabalho com carteira assinada na Casa da Renda em Pesqueira/PE, onde trabalhou na função de auxiliar de serviços gerais. O seu Luís da Cruz aposentou-se por tempo de serviço como trabalhador rural. Todos, depois de aposentados compraram um lote de terra na Serra de Moça e regressaram.

Os moradores que não são aposentados recebem benefício do Governo Federal através de uma das principais políticas públicas de caráter social: o Programa Bolsa Família. De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social – MDS, “o Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo país” (BRASIL – MDS, 2019). O benefício é transferido para as famílias através das mulheres, são elas que recebem os valores (a quantia não foi revelada) e quase todas as vezes, usam para comprar alimentos. Existe na Serra de Moça dois homens beneficiários do Bolsa Família: Manoel Messias e Manoel Messias da Silva, que moram sozinhos em lotes herdados. Segundo Manoel Messias da Silva, ele recebe o valor de oitenta e nove reais que usa para fazer feira e pagar a energia da casa de uma vizinha (mês sim, mês não), a qual utiliza esporadicamente.

Seu Luís da Cruz, mesmo aposentado, ainda trabalha dois dias por semana na propriedade de Otávio Bezerra, Fazenda Rancho Alegre em Pesqueira/PE. Nessa mesma fazenda trabalha o Emanuel Leandro Rodrigues da Silva, casado com a Maria das Montanhas. Ele trabalha de segunda a sexta-feira, seu trabalho é roçar o mato, preparando a terra para o plantio de pasto (alimento que é oferecido ao gado).

O trabalho alugado é realizado pelos homens. São eles que saem de casa para trabalharem em sítios vizinhos, como eles mesmos afirmam: “trabalham no que encontrar” e dependendo do trabalho podem receber de trinta a quarenta reais por um dia de serviço. O trabalho torna-se uma atividade que coloca as pessoas em relação umas com as outras, colaborando para a construção da identidade deles. Isso se torna claro, pois para a maioria dos

caboclos da Serra, ganhar a vida é sinônimo de ser respeitado, de preservar uma dignidade pessoal aos olhos dos outros. Mas, encontrar trabalho, hoje, na Serra de Moça ou no seu entorno, é uma tarefa muito difícil, como bem revela seu Tica, morador de Serra de Moça:

Nesse tempo, siviço aqui era pôco, nós trabaiva arrancano caruá, carregano camião de madêra dento dessas serra aí. O patrão da gente, Luís de Sé de Poção, teve uma fábrica de caroá, ainda tem uns destroço dela ali em baixo. Nesse tempo eu comecei trabaiaí com dez ano, virei mundo, passemos fome, naquele tempo era uma fome danada. Siviço num tinha, só tinha siviço esse pessoá mermo de Luís de Sé. E a gente lutemo muito pra sobreviver né, e até hoje nós tamo puraqui. Aqui aculá nós trabaia, mas meu siviço mermo é de pedrero, mas eu sô agricultô, mas trabaio mais de pedrero, tamém sô duente de pressão arta aí, trabaio nesse serviço de predero qui é um serviço mais parado num canto né, já fiz essas casa puraqui, essa semana fui trabaiaí em Camalaú três dia, e tamo virano desse jeito mermo. E tô cum cinquenta e seis ano, e graças a Deus até hoje nós tamo viveno puraqui. Tem ano qui a gente lucra, tem ano qui num lucra, e a luta é essa (Seu Tica, Serra de Moça).

Esmiuçar as regras e os valores que postulam as práticas sociais e organizacionais que envolvem o trabalho pode parecer fútil para alguns, mas isso se torna fundamental num contexto de diversidade cultural e de promoção da pertença e das liberdades individuais e coletivas. Logo, o trabalho, por mais simples que possa ser, é produtor de valores de uso, pois

[...] a existência (...) de cada elemento da riqueza material não existente na natureza, sempre teve de ser mediada por uma atividade especial produtiva, adequada ao seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 1985, p. 50).

Diante do exposto e como bem afirma seu Bica: “a Serra de Moça é um lugar cansado, um lugar deferente, num tem um dia de siiviço não”. E continua Manoel Messias da Silva, “a gente num trabaia, a gente ganha o pão, praque um dia de siviço tá difiço, antes era mais fácil, mas agora, num tem trabaio não”.

1.4 Raízes herdadas

Escrever algumas palavras sobre a história e as memórias de Serra de Moça me proporciona uma forma de ser, por um instante, singular. Essa é uma narrativa que apresenta muitas dualidades que têm inflamado a minha perplexidade nas coisas mais simples da vida. Mas, a natureza da tarefa, de várias formas, transformou-se. Agora, não se trata apenas de subir a Serra e explorá-la, a questão é estar em sintonia e ter a sensibilidade necessária para ouvir

peessoas. Mesmo que, por vezes, ouça apenas silêncio, pois “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2006, p. 15).

Ao mesmo tempo, essa história que ressurgiu, essa história que se reconstrói nas cinzas dos fornos de carvão, também me levou a perceber a emergência de um novo espaço. Um lugar que se materializa em uma paisagem fragilizada, mas que também se abre a outras possibilidades relacionais, por meio do exercício diário de (r)existir, de retomar e de refazer a própria vida em colaboração com outras vidas. Este lugar comum que se chama Serra de Moça é, antes de tudo, um espaço de encontros que concebem diferentes relações a serem coordenadas, feitas e refeitas, com novos elementos que entram em cena e que desafiam os caboclos da Serra, índios Xukurus e outros habitantes, a recriarem e preservarem a sua memória indígena.

O sítio Serra de Moça é um exemplar com muitos contos fascinantes, a começar pelo próprio nome, uma façanha que pode ser no mínimo inusitada. A significação do seu topônimo foi contada por seu Manoel Pereira, antigo proprietário do lugar, em poucas palavras, mas cheias de sentido:

No meu cuincimento sempre foi Serra de Moça. Mais novo eu ouvi falar uma história que tinha uma pessoa doente, muito doente, aí sonhê qui ia lá cima numa peda e tia num sei o quê lá. Aí ela foi lá, a moça foi lá. Quando chegô lá apareceu outra moça, ensinado um remédio pra ela. Depois essa moça vei simbora e a outra ficou lá, mas sabe ela num era santa, num era mermo. Eu num sei o que é, mas esse nome foi por isso, porque essa moça aparecia lá em cima. (Manoel Pereira Neves, Sítio Cacimbas).

Leodinaldo afirma que o lugar onde essa moça aparece é a Pedra da Arataca, e continua: “lá aparece uma senhora, às vezes ela se invurta, espantando quem vem fazer mal aqui, outras vezes ela ensina remédios e cuida da Serra”. Seu Luís da Cruz, morador de Serra de Moça há cinquenta e oito anos, afirma que é por causa das moças que aparecem na Pedra da Arataca, que fica do lado da Furna dos Cangaceiros. Nas palavras de Durkheim para se compreender os significados partilhados que caracterizam os diversos aspectos da vida social é preciso considerar como eles são classificados simbolicamente, isto é, “sem símbolos, os sentimentos sociais teriam uma existência apenas precária” (DURKHEIM, 2003, p. 355).

Com a exceção da Moça que dá nome ao local, a história da Serra é sempre contada pelos homens e sobre os homens. Poucas mulheres aparecem nos relatos dos moradores. Essa é uma característica muito presente na cultura indígena Xukuru. Apesar das grandes

transformações ocorridas nos últimos anos com o processo de retomada¹⁵, as mulheres ainda ficam afastadas da participação política, sendo esses espaços constituídos, em sua maioria, por lideranças Xukuru formadas por homens. A discussão sobre a visibilidade das mulheres do sítio Serra de Moça será desenvolvida mais adiante. Isso demonstra que:

A divisão entre os sexos aparece na ordem das coisas (...) ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado (...) em todo o mundo social, e em estado incorporado nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2012, p. 17).

A presença indígena Xukuru no sítio Serra de Moça acontece de várias maneiras, principalmente relacionada aos fatores ligados ao parentesco e a memória. Cada pessoa do sítio Serra de Moça possui um pai, mãe, avô, avó, tio, tia, irmão ou ele próprio é um índio Xukuru, como é o caso do seu Luís José da Silva (seu Bica), da dona Luiza da Silva e da dona Da Paz, que são indígenas nascidos e criados nas aldeias, mas que vieram para cá por motivo de laços matrimoniais.

As mudanças, certamente, colaboram para que determinados valores perdurem, mesmo que as pessoas envolvidas não percebam. Apesar das mudanças, algumas ideias e sentimentos ainda prevalecem e às vezes reproduzem-se inconscientemente. Uma fusão entre o velho e o novo que resulta em continuidades e rupturas, mas que evidenciam a dinâmica social da memória indígena.

No tempo disponível dessa dissertação eu não consegui acessar documentos que pudessem legitimar uma data precisa de ocupação da Serra, nem quais foram seus primeiros moradores, e, talvez esse feito possa não ser possível pela simples inexistência desses documentos. Por isso, concordo com as palavras de Bosi (2004) quando diz que “(...) a história, que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios” (BOSI, 2004, p. 15). Diante do exposto, os relatos das memórias orais que compõe essa dissertação servem, para esse momento, como registro e sendo assim, ouvi de seu Luís da Cruz uma lista dos moradores que ele veio a conhecer a cerca de cinquenta e oito anos atrás e que ele considera como os primeiros moradores:

Eu cheguei aqui cum idade de doze ano, hoje eu tem setenta, faiz um bucadim de tempo né mermo. Papai vei trabaiá nas terra de Luizim Aguiar, nos forno de caivão. A minha família é de Poção – PE. Eu nasci em Poço de Cavallo, qui a famia da gente é toda lá, de mãe viu, de mãe. E a famia de papai é dos índios, da serra dos índios ali de Cimbres. Quando eu cheguei aqui já tia gente. Aqui quando eu cheguei tinha Zé Luís, Antônio Perfillo, Zaú, Totô, Heleno Perfillo, Cândio Ferreira e Zé Grosso, Zé Vermeio, Biro, Finado Segundo. E quando eu cheguei aqui ainda conheci Maria de

¹⁵ Os Xukuru denominam retomada a ação de ocupar terras tradicionais, ou seja, que pertenciam à seus antepassados e que foram expropriadas por fazendeiros. Os Xukuru realizaram retomadas em partes de seu território, tais como: sede de fazendas, escolas, áreas abertas, entre outros (SANTOS, 2009, p. 23).

Zaú, a mãe de dona Nena, já velhinha. Depois vieram os outros: Papai e mãe ali imbxo (Ilário Izídio Ferreira, natural de Vila de Cimbres, e Josefa Maria da Conceição, natural de Poção/PE), Teodorico Augusto da Silva, Zé Ferreira de Moraes, Antonino, o finado Zé Luís Herculano Filho. Eu coinci eles tudim (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

Os moradores citados por seu Luís da Cruz possuem vínculos de parentesco com as aldeias Xukuru como se pode observar no mapa abaixo. A descrição dessas relações será abordada no capítulo segundo. Cada casa em Serra de Moça é de algum modo, ligada a uma aldeia Xukuru, sendo assim, compreendo que a herança indígena está tão presente quanto à herança da terra, através das relações sociais e familiares que ocorrem cotidianamente entre os habitantes da Serra e os índios das aldeias Xukuru.

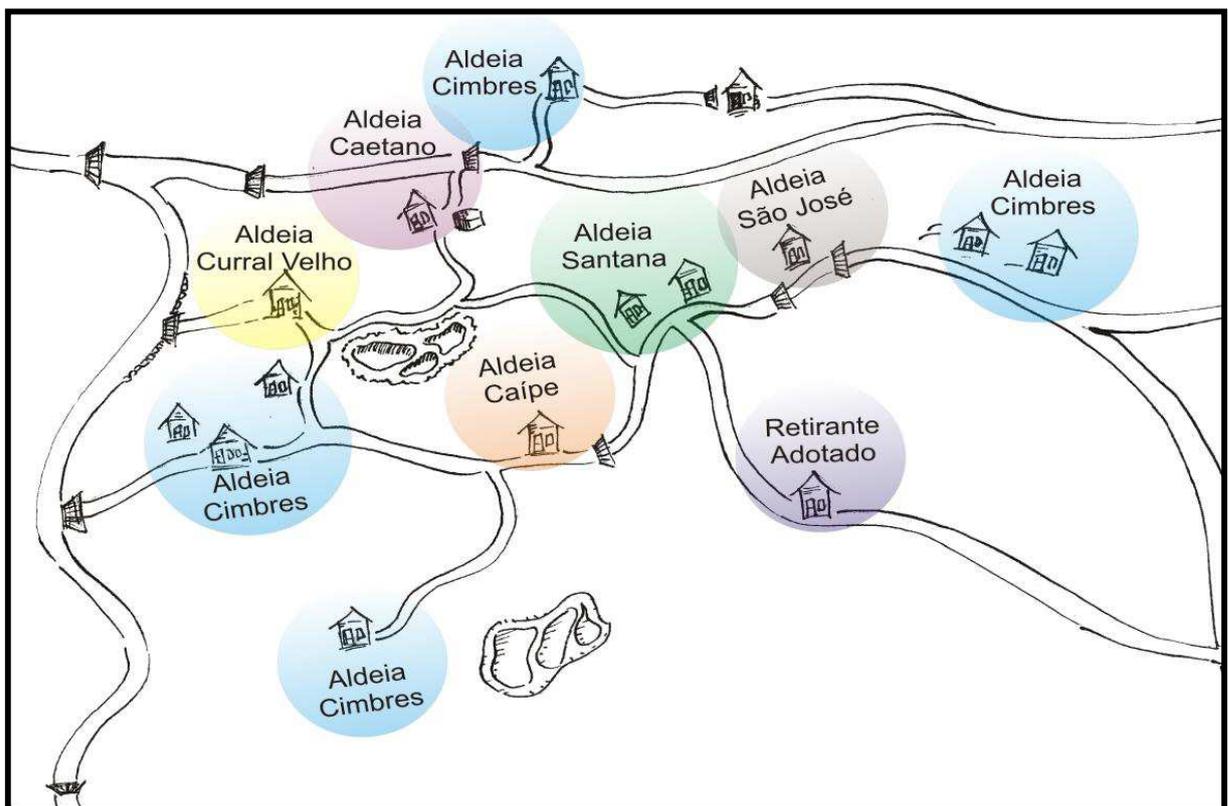


Figura 15 – Croqui da Serra de Moça: disposição das moradias e relação de parentesco com as aldeias Xuxuru. Fonte: Acervo próprio.

As relações sociais, que permeiam essas localidades, sejam elas econômicas, religiosas, políticas ou de parentesco, refletem o modo de ser dos que vivem hoje nesse espaço: os *caboclos de Serra de Moça*. Essas raízes herdadas fazem com que cada pessoa possua um sentimento representativo que o torna um agricultor camponês que mora na Serra, embora isso não exclua o sentimento de pertença, nem tampouco a sua memória indígena. A dona Da Paz,

índia Xukuru da Aldeia Caípe e atual moradora de Serra de Moça, revela esse sentimento ambíguo entre o ser índio/ser Xukuru e morar na Serra de Moça:

Meu pai é de Poção, minha mãe é de Caípe. Nasci e me criei lá. Estou aqui na Serra, já fez vinte e três anos. Eu me considero índia (risos), eu sinto no meu coração que eu sô índia, mas aqui eu num posso ser índia não, tem que ser agricultora, pru causa dos papé e dos documento. Mas eles dizi que eu vortano prá lá ainda, eles dizi que coloca no papel ainda, mas modo os documento eu teim que tirar otros lá. Aí eu num quero tirar otros lá não, qui meu lugar agora é aqui. Depois qui passei pra qui, eu um fico mais lá não. Lá é difici... eu vô passar quinze dias, um mês, aí dá saudade, eu vem imhora. Tem um fii meu que mora lá cum mãe. Mas é Cuma diz a histora, a gente tem de ficar donde o marido tá, né... (silêncio)... (Da Paz, Sítio Serra de Moça).

Dona Da Paz informa que mora na Serra de Moça há vinte e três anos. Se olharmos para o passado, esse período coincide com o processo de retomada das terras indígenas Xukuru. Segundo Santos (2009) no ano de 1992 foram realizadas duas retomadas, dentre elas uma das maiores retomadas do cacicado de Xicão: Caípe de Baixo, 1.200 hectares, que estavam sob a posse de Hamilton Didier, vereador da Câmara Municipal de Pesqueira e uma das pessoas mais influentes do grupo político e econômico da região. O que desencadeou o processo de retomada da fazenda Caípe foi a proibição, por parte de Hamilton Didier, dos índios plantarem e de serem empregados em suas terras. Os processos de retomada acenderam os conflitos entre os Xukurus e os fazendeiros. Em meio aos conflitos, dona Da Paz e o marido, seu Bica, deixam a fazenda e vêm morar no sítio Cachoeira, onde se sujeitam ao trabalho em troca de moradia. Algum tempo depois, seu Bica, herda um pedaço de terra no sítio Serra de Moça, por motivo de falecimento de seu pai, onde mora até hoje com a esposa e filhos.

A formação díspar, definida através dos processos de alianças entre os índios Xukuru e os não indígenas do sítio Serra de Moça, possibilitou o reconhecimento de que as fronteiras nem sempre são definidas por meios físicos, mas consideram as formações familiares e as estruturas políticas e culturais. Nesse sentido, *os caboclos da Serra* compartilham suas crenças e suas vivências, evidenciando que apesar de não reivindicarem uma unidade étnica confirmam seu “sentimento de unidade, de continuidade e coerência” (POLLAK, 1992, p. 207).

As narrativas configuram que as crenças indígenas ganharam visibilidade entre os *caboclos da Serra*, principalmente na área da saúde. Além da forte influência da memória e do contato indígena, a distância de mais de vinte quilômetros, entre a Serra e os postos de saúde mais próximos, a falta de transporte e de recursos faz com que essas pessoas mantenham vivos seus costumes alternativos de cura. O rezador, o curador, o remédio do mato são bem forte nesse lugar. A dona Da Paz conta como isso acontece:

A gente aqui usa muito remédio do mato. Tem um qui só tem lá na serra dos índios: o chife de bode. É uma casca de pau pra infirmação. Só tem lá no mei da Serra dos índios. Pode pracular notro canto qui num acha não. Quando eu vô eu trago até prá

infirmêra lá da maternidade, eu trago umas casquinhas, e todo mundo pracula. Todo mundo arrecumenda a eu. É um remédio da gente: pega umas casquinhas e coloca dentro de uma garrafa de cana e toma uma dose por dia. Mas pode tumá na água ou no chá. Bota na tigela de barro cum água aí bota quixabeira, bota carnaíba, hidroixê, chife de bode, aí na panela todo dia bebe um poquim, já tem um copo certo lá, e todo dia bebe. Mas num pode beber de mais não, praque ao invés de ajuntar a infração, o problema se acostuma aí o remédio num seive mais. Mia cumade alí tia um caroço em cima do sei assim, aí eu fui lá na casa de mãe, lá no Caípe, e truxe, aí ela foi tumô, pediu umas casquia, aí eu fui e dei umas casquia pra ela, ela tumô e miorô, viu, até os médico num acriditaram (Da Paz, Sítio Serra de Moça).

Seu Luís da Cruz também confirma a conexão de sua família com as crenças e o parentesco com os índios. O pai de seu Luís era da Aldeia de Cimbres e ele casou-se com dona Luza da Silva, que morava na aldeia São José. Ele conta um fato que ocorreu com uma das suas filhas e como ficou curada:

Ô Luísa vem cá, sente aqui ó. É essa aqui. Aí eu cheguei do siviço, tirei a sela do cavalo, e ela dixeu: pai ali tem um nim degalinha, ali. Aí eu digo tem mia fia? Ela dixeu tem. Aí eu digo você num vá vê aqueles zovo agora não, dexe pra ir vê de dia. Aí eu entrei pra tumá baim, quando eu saí ela chegô chorano e dixeu pai um bicho me mordeu, lá. Eu digo Cema qué saber, pega esse pau, vamo na casa véia olhar, virar pra nós vê o qué qui tem. Aí fumo, quando nós cheguelo lá, minino, isso era um balai de cascavel qui era assim (gesto) ó. Na hora qui ela butô a mão ela pegô-la. Mais eu num sô besta, digo saia pra fora e entre pra dento de casa. Ela saiu, aí eu tem uma côrrea alí que é bacana, aquele Pai (apontando para o céu) e ela na Terra e quem curô, que é o tii dela, o irmão de Carmia (primeira esposa de seu Luís – Aldeia de Cimbres). Amarrei-la, e só fez inchar num foi. Aí eu digo agora drumi, drumi é um bicho viu. Drumi é um bicho e nem bebe água. No ôtro dia bemcede. Aí quando o dia amainceu, tirei a moto veia do Neguim qui trabaia mais eu e digo bora ali na casa de seu Sivirino, quando cheguei lá (na casa de seu Severino, cunhado de seu Luís, índio morador de Cimbres) ele tava em Pesqueira. Aí eu digo Nêgo, telefona pra o teu pai e diz qui Luísa tá ofendida de cascavel. Oxi, ele dixeu que sobe e viu logo lá na hora. Aí ele dixeu ela num morre não, pode ficar sem medo qui ela num morre não, ela num tá cum a côrrea, morre não. Aí os minino vieram pra levar ela pra dar sôro, eu digo não siô, nela ninguém dá sôro não, porque ela tá sendo tratada pelo curador da serra dos índios. (Seu Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

Esses discursos me fazem perceber como a identidade indígena se insere e se entrelaça na trajetória de vida dos *caboclos da Serra*, tanto na vida pessoal quanto na experiência coletiva. São simples narrativas repletas de significados e sentidos que demonstram a reprodução dos saberes dos seus antepassados, nos quais eles se apoiam para criarem instrumentos de vivência no presente.

O sítio Serra de Moça é também um espaço de moradia de um grupo de famílias, que vivendo em pequenos lotes agregados, a maioria adquirido por herança, passando de pai para filhos, estabelecem uma relação de parentesco que perpassa os limites territoriais. Nesse sentido, “as relações de parentesco, reforçadas pela crença na descendência comum de um mesmo fundador, acabam sendo, de certo modo, o idioma através do qual os moradores (...) falam de si de seu direito de ocupar um lugar social, uma identidade e, talvez, uma terra”

(BATISTA, 2011, p. 51-52). Os caboclos da Serra partilham mais do que a terra e o parentesco, compartilham os caminhos que os levam às aldeias Xukuru.

CAPÍTULO II – PLANTADOS NA SERRA

O sítio Serra de Moça é bem mais do que um desafio ou um adversário a ser superado, pois por trás e além da Serra há tempos vastos demais para a nossa compreensão. Só quem já viveu na Serra é capaz de entender a sua singularidade.

Do ponto de vista weberiano o elemento constitutivo da nação e da comunidade étnica é sentimento de pertencimento. Desta feita, uma questão para análise, que considero importante, são as relações de parentesco como elemento de afirmação da identidade individual, familiar e social. À medida que essas relações tornam-se mais complexas, novas categorias vão sendo introduzidas como o tempo e o espaço, quer seja evidenciando a continuidade e a memória, quer seja na herança de um passado genealógico, quer seja na ligação com o território. Essa diversidade de práticas familiares e de parentesco contribui para a estruturação da identidade e a legitimação da singularização social.

Ao constituírem uma unidade familiar centrada no valor da continuidade temporal, os *caboclos da Serra*, tomam como base, ainda, outras categorias, como as narrativas familiares e os símbolos que forjam elementos identitários da coletividade e solidificam os sentimentos de pertença dos indivíduos ao espaço do sítio Serra de Moça. Contudo, ao estabelecerem-se nesse lugar, suas identidades foram silenciadas e no silêncio buscaram invisibilizar-se para sobreviver.

Num contexto de dominação e violências, os *caboclos da Serra* conseguiram resistir as adversidades e permanecerem na Serra de Moça. Mas, é preciso considerar o fato de que eles são produto das relações histórias entre os diferentes grupos humanos: índios Xukuru, grandes proprietários do entorno da Serra, retirantes e moradores de proprietários de terras. As muitas formas de resistência possibilitaram a formação de um grupo de indivíduos que se consolida a partir da família, do parentesco e das múltiplas relações com os habitantes do entorno da Serra.

2.1 A casa

A ideia de que a família e o parentesco constituem os eixos da organização social dos *caboclos da Serra* adquire uma dimensão especial no contexto das relações identitárias, não só pela centralidade na estruturação das redes sociais, mas porque são os grupos domésticos que atribuem significados decisivos às experiências pessoais dos indivíduos envolvidos. Portanto, “importa recuperar o sujeito histórico que agia (age) de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (MONTEIRO, 1999, p. 248).

Um importante símbolo do sítio Serra de Moça são as casas. As casas em Serra de Moça são a perfeita expressão do sentido minimalista, um todo que envolve seus membros individuais, um nada que expõe a fragilidade dos moradores, como no poema “A Casa” de Vinícius de Moraes (1991, p. 19):

Era uma casa
Muito engraçada
Não tinha teto
Não tinha nada
Ninguém podia
Entrar nela não
Porque na casa
Não tinha chão
Ninguém podia
Dormir na rede
Porque na casa
Não tinha parede
Ninguém podia
Fazer pipi
Porque penico
Não tinha ali
Mas era feita
Com muito esmero
Na rua dos Bobos
Número zero.

Pina Cabral (2003, p. 144) propõe que é a casa e não a família nuclear, um marco na produção da identidade individual e pertença familiar, sendo que é através da casa que se produzem as relações com os outros parentes e com os processos de identidade e de pertencimento.

Em sua maioria são de pau a pique, e como tudo que existe, têm sofrido o processo de transformação. Antes, essas casas eram denominadas, pelos munícipes urbanos e pelos proprietários rurais da região, como “casas de cachorro de cócoras”, devido à altura que não ultrapassava um metro e oitenta centímetros do chão ao teto. Hoje, já não possuem mais telhado

de palha e estão mais altas, embora eu, com minha baixa estatura, ainda consiga quase alcançar o teto.



Figura 16 – Tipos de casas de Serra de Moça. Fonte: Acervo próprio.

Além da altura e da estrutura do teto, outras mudanças ocorreram ao longo do tempo, como os materiais de construção que vão do pau a pique utilizando a umburana de cheiro, uma árvore típica da caatinga e muito resistente, à utilização de pedras e tijolos. Não há cores nas casas, muitas delas possuem as cores do barro que as recobrem. A decisão por cobrir a madeira com barro ocorreu devido à chegada da energia elétrica, através do Programa do Governo Federal “Luz para todos”. Como a empresa de energia da Paraíba, a Energisa, só instala o sistema se a casa possuir um pilar de tijolos, a escolha foi cobrir as casas com o barro. Ainda há casas sem energia elétrica na Serra de Moça. Se por um lado a presença da energia elétrica oferece conforto, por outro ela tem substituído antigos modos de viver por outros. Um exemplo é a presença do rádio e da televisão. Antes a Serra era puro silêncio, hoje as pessoas saem de casa, mas deixam seus rádios e suas TVs ligadas em alto volume, para ouvi-los ao longe. Na opinião de Zanini (2005):

As identidades, que são construtos individuais e coletivos que se refazem constantemente, têm na contemporaneidade dialogado intensamente com os meios de comunicação, em especial com a televisão e suas linguagens (...). Dessa forma, diria que as identidades étnicas, ao sofrerem impacto das mensagens televisivas, também são renegociadas. O que quer dizer, enfim, que a televisão ou a literatura seriam meios

amplamente reflexivos por meio dos quais os grupos e os indivíduos podem reconsiderar suas opções e tradições (ZANINI, 2005, p. 703-704).

As casas possuem estruturas e divisões simples, a maioria delas têm apenas uma sala, um quarto e uma cozinha, sendo que a cozinha não é o lugar onde se cozinha alimentos, mas onde se armazena. Também há poucos móveis e utensílios domésticos.



Figura 17 – O interior de algumas casas de Serra de Moça. Fonte: Acervo próprio.

A construção de um anexo na casa, que eles chamam de “fogareiro” é muito comum, pois em casas de pau a pique, onde as mulheres passam algum tempo fora, um fogão à lenha dentro da casa poderia acarretar em incêndio. O “fogareiro” muda de tamanho e de formato, conforme as condições financeiras de cada família. Nesse compartimento há um fogão à lenha e algumas panelas de alumínio, barro e ferro. Fica sempre localizado ao lado da casa e mantém uma certa distância da mesma.



Figura 18 – Tipos de “fogareiro” encontrados em Serra de Moça. Fonte: Acervo próprio.

Próximo as casas há dois “tanques de água”, são fendas abertas nas rochas para guardar água durante a estiagem. A questão da água será abordada um pouco mais adiante. Esses lajedos abrigam mais do que simplesmente a água, pois constituem um espaço das mulheres. Um único lugar, com várias finalidades. Neles há o “tanque”, como denominam o reservatório de água, o banheiro e o “batedor”, como é chamado o local para lavar a roupa, e existe ainda uma meia cerca de pedras que direciona a água, durante a chuva, aos “tanques”.

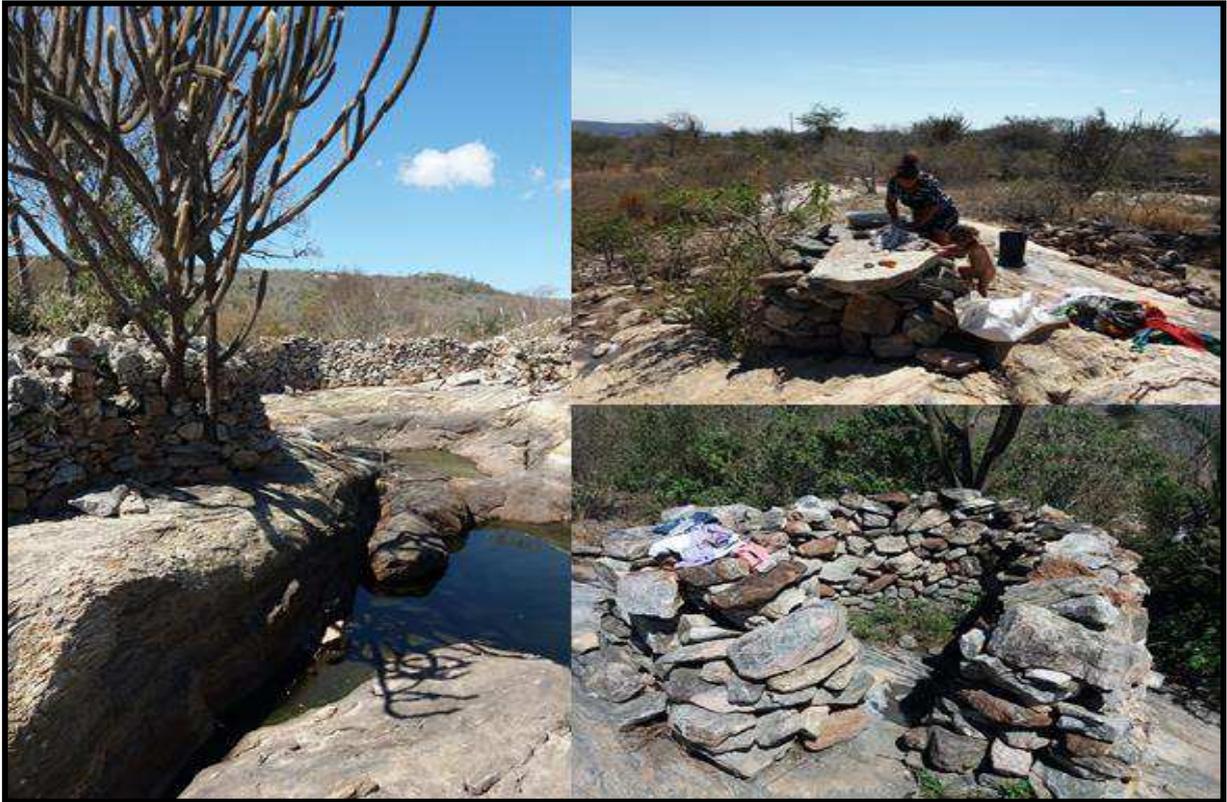


Figura 19 – O “tanque”, o “batedor” e o banheiro. Fonte: Acervo próprio.

Se as mulheres estão nos tanques, os homens não devem passar por lá, caso haja necessidade de falar com elas, qualquer outra mulher ou criança que esteja na casa é que irá até lá. As mulheres vão aos tanques durante o dia, para tomar banho, lavar a roupa, dar banho nas crianças, carregar água para os afazeres domésticos. Os homens vão ao banheiro dos tanques à noite para tomar banho. Isso fica claro, uma vez que os homens trabalham o dia todo em propriedades vizinhas. Percebe-se, portanto que “a casa é um império num império, mas que permanece sempre subordinado porque, mesmo quando ele apresenta todas as propriedades e todas as relações que definem o mundo arquetípico, permanece um mundo às avessas, um reflexo invertido” (BOURDIEU, 1999, p. 158).

2.2 A água é uma dádiva

Outro importante símbolo do sítio Serra de Moça é a água. Sua falta ou sua abundância é sinônimo de dádiva. Um conceito extremamente vasto daquilo que se dar gratuitamente, sem esperar nada em troca. As dádivas perpassam e organizam diferentes relações sociais no sítio

Serra de Moça e tornam-se possibilidades formidáveis que se engendram por intermédio de um *continuum* de interrelações fomentada pelo círculo do “espírito da coisa dada”. Assim, “o simbolismo não constitui um território balizado, mas uma terra de exploração; trata-se de um continente a descobrir e a rememorar, algumas vezes uma terra a exumar, como um dom” (TAROT, 1998, p. 25).

No sítio Serra de Moça, assim como no seu entrono, a água é muito escassa. Em períodos de estiagem os habitantes dessas localidades recorrem aos reservatórios para suprir suas necessidades, assim como a dos “bichinhos” que criam. Até o ano de 2002 os únicos reservatórios existentes eram apenas os “tanques de água” que foram abertos em rochas, pelas mulheres da Serra de Moça, e de forma rudimentar:

A gente faiz trabaio aqui qui muito homi num tem corage de fazer. As mulé daqui é que cuida de tudo. No tempo da imegêça, eu tava grávida, e num podia fazer os serviço pesado, intão o fiscal deixou eu ficar aqui em cima e mandô eu abri os tanque, porque era um siviço mais manêro... Pra fazer o tanque premêro coloca uns paus em cima da peda, adepois toca fogo e dexa queimar até a peda ficar vermea, bem vermea. Quando tiver bem vermea, a gente atira água, aí a peda estrala e quebra. Aí a gente vai cum a marreta e tenta quebrar um poquim mais, adispois a gente limpa com uma baçora. Aí faz tudo de novo, até ficar fundo. Aí coloca umas peda pra fazer a parede que pra água num escorrer pra fora quando chove. A água escorre pra dento e a gente tem água para beber, pra fazer as coisas e pra dar pros nosso bichim que a gente cria (Cida Montanha, Sítio Serra de Moça).



Figura 20 – Os “tanques de água”. Fonte: Acervo próprio.

As Frentes de Emergência¹⁶ foram ações executadas pelo Estado e pelas populações rurais nordestinas para garantir alimento e trabalho nos períodos de estiagem a pessoas sujeitadas a frágeis situações de alimento, trabalho e vida. As referidas situações se intensificam nos períodos de estiagem comprometendo as mínimas condições de sobrevivência física das pessoas e famílias, especialmente aquelas que não possuíam terras como arrendatários, meeiros, parceiros, pequenos proprietários, entre outros. Para os grandes proprietários de terras, os períodos de estiagem estão conectados ao fácil acesso a recursos estatais, mão de obra gratuita e benfeitorias em suas propriedades. Um jogo de forças sociais, onde o Estado está fortemente ligado aos interesses dominantes, mas também se tornou a única esperança da população menos favorecida. Essa transformação de trabalhadores rurais em força de trabalho dependente de uma relação salarial ligada a um modo de trabalho diferente daquele vivenciado até então foi uma das principais características do Programa Frentes de Emergência, do qual também fizeram parte os moradores de Serra de Moça.

Há quatro tanques na Serra, e o acúmulo durante as chuvas garante água de janeiro à setembro, dependendo da temperatura ambiente. Em 2002, foi construída uma cisterna no pé da Serra. A cisterna foi fruto do Projeto do Programa Um Milhão de Cisternas para o Semiárido – P1MC através do Fundo Rotativo Solidário. Essa cisterna é abastecida por caminhões tipo “pipa” do Programa de Aceleração do Crescimento – PAC e a partir de 2005 recebeu o apoio do Programa Operação Carro-Pipa do Ministério Integração Nacional em parceria com o Exército Brasileiro. Por meio desse mesmo Projeto, outras cisternas foram instaladas nas singelas casas do Sítio Serra de Moça. Até 2005 as mulheres desciam a Serra para pegar a água e voltavam com seus potes de barro ou suas latas de zinco na cabeça, cheios de água, num trajeto de onze quilômetros (ida e volta), realizado de uma a duas vezes ao dia.

O poço cavô ali, mas a água é muito saigada, só quem bebe é bicho mermo. Pra o povo, fizeram uma cisterna ali embaixo, já faz muitos ano que fizeram, aí bota água lá pra gasto. Eu vô até peigar um material pra ajeitar ele, qui ela caiu a tampa dento da cisterna. Vou pedi ao Prefeito lá de São João do Tigre. A água daqui quando falta, tem que ir buscar lá embaixo no Olho D’Água, naquela casa onde tem a capelinha. Vai buscar a pé, traz na cabeça, se tiver um burro ou um carro de boi ajuda, mas quem num tem vai buscar na cabeça mermo. Tem uns tanque aqui mais é muita gente, aí num dá pra tirar o ano não. Aí tem essas cisternas aqui, aí pega muita água (Seu Tica, Sítio Serra de Moça)

¹⁶ Sobre esse aspecto ler: FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. A seca nordestina de 1979-80. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1983.



Figura 21 – Primeira cisterna no pé da Serra e demais cisternas no alto da Serra. Fonte: Acervo próprio.

Para os moradores de Serra de Moça a água é um presente de Deus e sua chegada é motivo de celebração. Eles relatam ter feito várias solicitações aos gestores municipais de São João do Tigre/PB para instalar um poço de água subterrânea na comunidade. Isso facilitaria a vida dos habitantes da Serra, principalmente das mulheres. Vários técnicos estiveram no local e sempre afirmavam que nesse lugar não havia lençóis de água subterrânea. Mas, foi no ano de 2016 que o pastor Jader Medeiros, pastor da Igreja Batista e fundador do Ministério Conexão Ide, juntamente com sua equipe de missionários com foco na Região do Semiárido Nordeste e por meio do Projeto Perfuração e Instalação de Poços Artesianos, encontrou três lençóis de água subterrânea na Serra. Em um deles perfurou e instalou gratuitamente o poço artesiano que hoje é considerada a dádiva da Serra.

Foi um pastor da Igreja Batista, o pastor Jader, ele foi trazido lá de João Pessoa, pelo pastor Arimatéia lá de Camalaú, e veio parar aqui. Eles ganharam a autorização dos poços na região da Paraíba e do São João do Tigre. A bênção maior do mundo foi ele ter trazido esse poço aqui pra porta. Prouquê a gente tinha água sabe de onde, do Tigre. A água vinha lá pra casa da Capela pra o povo daqui carregar. Aí Jesus foi, butô ele qui nem um pombo pra cá. Vai ser em Serra de Moça esse poço. E foi aí (apontando). Graças a Deus, é uma grande riqueza. Pra gente, assim, pro gasto de casa, num presta pra beber, mas presta pro gasto de casa, presta pra lavar rôpa, presta pros animais qui num sabe dizer me dê, eles num sabe pedi, aí cuma eles num sabe, aí que Deus troxe mesmo pra esse lugar. Pra qui abastecer a sede dos inocente. Qui a gente sabe ir distâncias e mais distâncias procurar, mas os inocentes num sabe. Ói, eu sô tão agradecida por isso. Muito meu Deus, brigado. No ano qui eu fiz a minha casa, Ele deu um poço presse lugar, duas bênçãos meu Deus qui eu ganhei esse ano, um poço

dali e mia casa qui eu tô dento. Todos os dias eu digo: brigado meu Deus por essa dádiva (D. Gracinha, Sítio Serra de Moça).

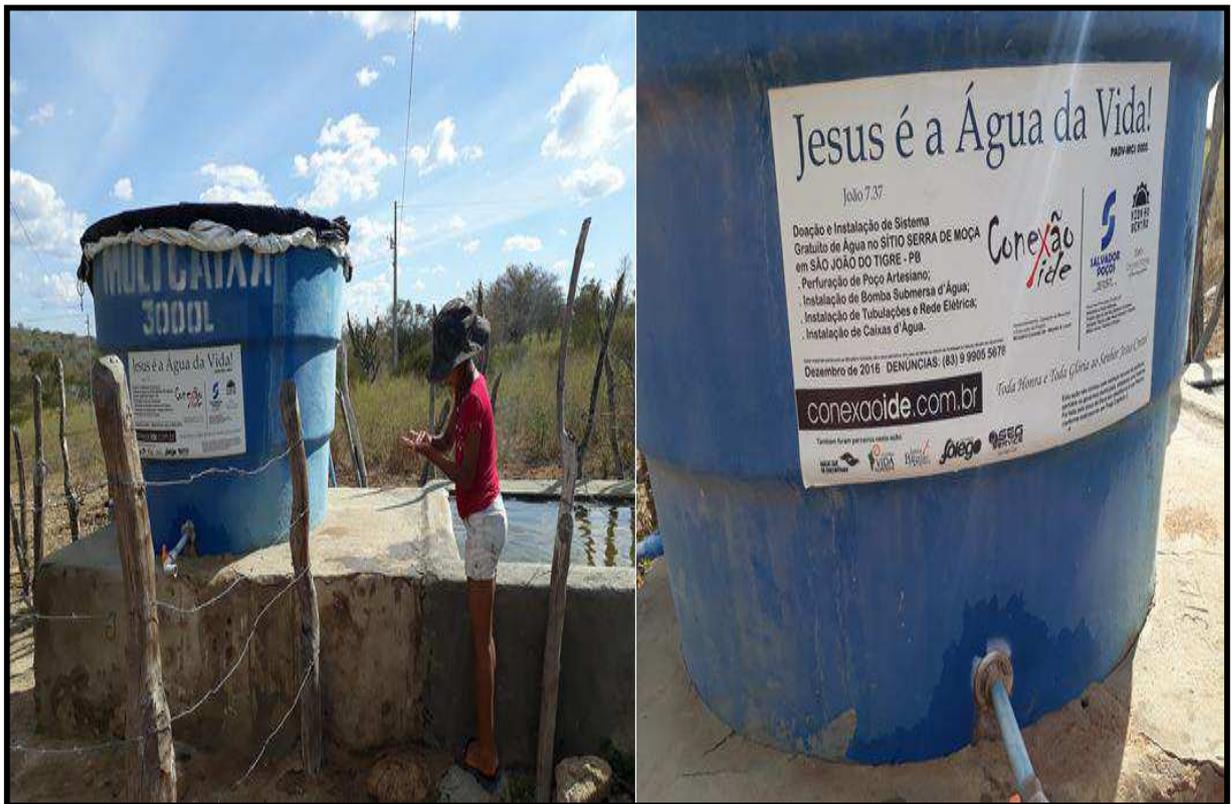


Figura 22 – Poço artesiano no alto da Serra. Fonte: Acervo próprio.

Aqui, o valor importante não é o quantitativo, mas a dádiva, e o que fundamenta a reciprocidade não é a igualdade, mas a gratidão. Um presente desses, como a água, nunca será pago com moeda de mesmo valor, tampouco será restituído no mesmo instante. Será retribuído em outro momento, com o agradecimento e a gentileza, fazendo rodar o círculo das práticas sociais e das experiências de vida, pois a dádiva está presente em todo lugar e não pertence apenas a situações isoladas e descontínuas da realidade.

2.3 A quadrilha¹⁷

Ao explorar o universo de materialidade simbólica presente nos espaços do sítio Serra de Moça, percebo o vínculo que se estabelece entre as representações produzidas sobre o

¹⁷ Utilizo o termo quadrilha no sentido proposto por Carlos Drummond de Andrade, no poema “Quadrilha”, publicado originalmente no livro *Alguma Poesia*, (1930).

passado e o contexto em que estão inseridas. Ou seja, os *caboclos da Serra*, possuem regras, ideias e elaboram informações próprias no percurso da sua história diante das diversas relações que estabelecem. Nesse processo, sua identidade é construída, cedendo-lhe especificidade. Porém, quando os elementos da identidade coletiva são minimizados, um novo sistema se inicia: o das representações sociais.

Na ótica de Émile Durkheim a representação produzida pelo grupo acontece “até mesmo pela maneira como se dispõe territorialmente, face à realidade. E suas formas organizacionais da vida social, além de mediações empíricas, são portadoras de uma ideologia implícita, que forma um arcabouço interno” (RODRIGUES, 2000, p. 22). O mapa abaixo apresenta a forma organizacional dos *caboclos da Serra*, e a partir dessa disposição expressam suas relações sociais, seus símbolos, significados e a emergência de uma identidade étnica (não) indígena.

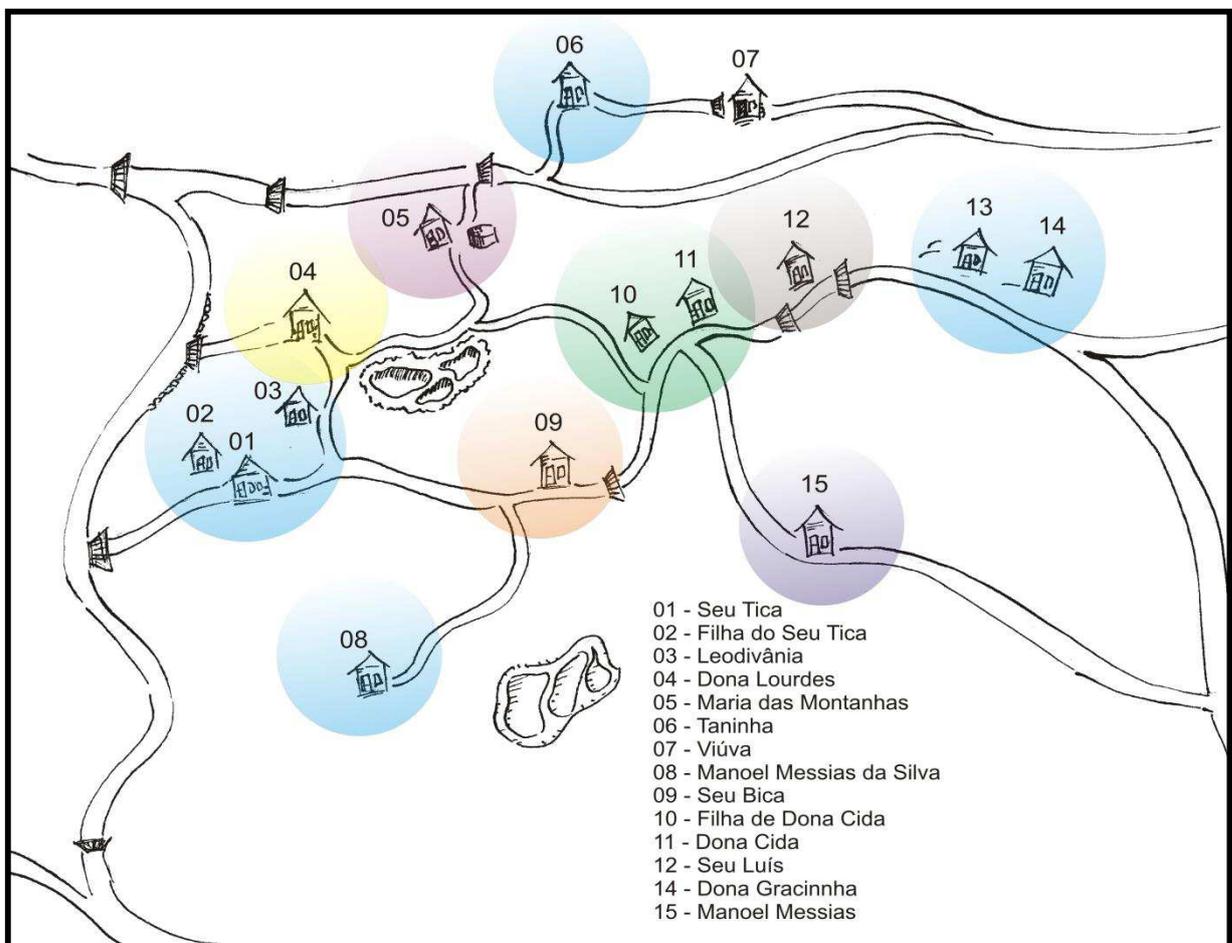


Figura 23 – Croqui da Serra de Moça: disposição das moradias e de moradores. Fonte: Acervo próprio.

Subo a Ladeira do Caetano, atravesso uma porteira e chego ao topo da Serra de Moça. Entro em um espaço dotado de significados, onde a identidade indígena está na memória e nos

laços de parentesco, mas as representações sociais se debruçam sob a lógica da agricultura e da terra. Não é uma proposta dessa dissertação, discutir os conceitos de família, muito embora alguns possam ser mencionados discretamente. Na concepção de Guareschi (2011, p. 170) o que fomenta o modo criador das representações sociais é a possibilidade de “transformar algo não familiar em familiar, ou a não familiaridade, em familiar”. Ou seja, a forma como se constroem as representações sociais tem como fundamento a familiarização do que é desconhecido pelo grupo.

Já dizia João Guimarães Rosa em um trecho de sua obra “Grande Sertão: Veredas” (1994, p. 86) “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. É assim que começo essa quadrilha, pelo meio das disposições organizacionais, e, portanto, com Manoel Messias da Silva, um dos filhos de seu Quitério da Cruz e também neto de Ilário Izídio Ferreira (índio Xukuru de Cimbres), antigo morador de Luís Aguiar e depois morador de João Campos.

A casa 08 pertence a Manoel Messias da Silva e foi construída por ele mesmo, é de pau à pique e é a única casa da Serra que ainda não possui energia elétrica. O motivo é simples, ele não tem condições de construir um pilar de tijolos para colocar o medidor. O lote onde ele mora foi herança do seu avô, pai de sua mãe, Mariá (já falecida). É solteiro, mora sozinho e todo bem material que possui cabe dentro de uma mala. Missias, como é conhecido, é um sonhador, um moço inteligente e artista, mas que nunca conseguiu aprender a ler. Um sujeito comum, que trilha o seu cotidiano na força e nas resistências silenciosas.

Eu me chamo Manoel Messias da Silva. Minha dificuldade é que eu sô assim, eu só gosto de trabaíá nesses negócio (construir casas). Eu sou fii de seu Quitério, minha mãe já faleceu e eu tenho quatro irmãos, comigo é cinco, são três mulé e dois homi (Montanha, Diana, Taninha, Bal e eu - Manoel Messias). Eu sô sortero, mas se arrumasse uma paquerinha o caba... o cabra sozim é ruim, mas... né. Moro aqui na Serra a pôco tempo, eu morava nas Lavras mais meu pai. É dois homi morano mais o pai sabe, as fia não né, já se ajuntaram aí se separaro de nós. Meu pai eu num dexo nem... enquanto ele tiver bateno a vista. Inda hoje eu fui lá embaixo, armaria eu tem um amor a meu pai... se mia mãe fosse viva, armaria eu tinha amor mais ainda. Eu morava no João Campos, na Cachoeira, aí eu vim, fii pras Lavras mais pai, apareceu uns associados lá. O povo chama “sem terra”, o povo assim, num é matuto é sem cabeça né, invêz de dizer com terra, porque a gente tá dentro da terra, chama sem terra. Aí eu digo, comé qui a gente mora desse jeito, né (Manoel Messias, Sítio Serra de Moça).

A partir da análise de várias histórias pessoais realizadas junto aos *caboclos da Serra*, percebo que o sítio Serra de Moça, o lugar de moradia, é um marco da identidade individual e pertença familiar, sendo que é a partir desse lugar que se produzem as relações com outros parentes e de onde surge uma questão para análise: o processo de emergência étnica estruturado na família.

E, seguindo a lógica poética, Manoel Messias da Silva é irmão de Sebastiana Luís da Silva (Taninha). Taninha mora na casa 06, essa casa é de propriedade do seu padrinho e foi cedida para ela morar com o marido e os filhos. Como ela mesma diz, “*um livro só é pouco para caber toda a sua história*”. Ela é filha de seu Quitério, sobrinha de seu Luís, de dona Gracinha e de seu Beinha, neta de Ilário Izídio Ferreira, umas das mulheres que fazem o percurso de vinte e quatro quilômetros de ida de Serra de Moça à Cimbres, a pé, para visitar parentes, locais de cura e ir festas. Na Serra, ela é o exemplo da mulher forte, destemida. Teve quatro filhos vivos, sendo que a única menina morreu aos nove anos, “*morreu afogada em uma barragem*”, e o menino mais novo, com treze anos, possui problemas mentais e já fez transplante de válvulas cardíacas. É dona de uma carroça de burros com a qual trabalha e conduz o filho pela Serra. Taninha, como é conhecida na Serra, é a expressão de como “(...) a própria vida é uma encenação dramática. O mundo todo não constitui evidentemente um palco, mas não é fácil especificar os aspectos essenciais em que não é” (GOFFMAN, 1999, p. 71).

Eu nasci e me criei na Cachoeira num ranchim, e foi num ranchim mermo, na propriedade de Luís Aguiar. Pai trabaiô muito tempo lá. Adepois fumo morar no João Campos, dali fumo pro pezim da ladera, adepois vortemo, mas tudo na merma terra. Adipois eu me juntei e fui me bora morar no Deserto (sítio), e vortei de novo, num me dei lá não, lá num era meu lugar. Aí vortei pra cá. Aí fiquei na casinha qui hoje é de Lourdes, aí depois meu padim dixeu: pode ir pra casa, aí eu vim. Eu vim pra qui, já faz mais de cinco ano que eu tô aqui nessa casinha. Ela é do meu padim, Fernando Totô, ele mora ali pertim de Poção, em Pedra Redonda (sítio), pertim da Cupiras (sítio) e ele num qué não que eu saia daqui não, é quenem eu já disse a ele: eu podia ir me bora, caçar um cantim pra eu, mas ele disse: não siora, aí minha casa vai abaxo. Num quer não qui eu saia, só quando eu morrer. Eu moro aqui, mais Lôro (marido) e esses dois mininos e minha nora. Mas minha vontade merma é fazer um ranchim de taipa pra eu, e cobrir, mais de paia viu. Eu vô dizer a siora, eu quero viver aqui até ser plantada, aqui na Serra, no meu lugar. (Taninha, Sítio Serra de Moça).

Taninha é sobrinha de dona Gracinha, mas como ela mesma afirma, é mais irmã de criação do que sobrinha. Elas explicam que com a morte de dona Mariá, os filhos dela com seu Quitério foram criados, praticamente, por dona Josefa, mãe de seu Quitério. Dona Gracinha é um diário de memórias vivo. Trabalhou a vida toda e ainda trabalha fazendo vassoura de palha de coco catolé. É ela também, quem cuida dos assuntos religiosos dos *caboclos da Serra*, do cemitério que fica no sítio Cachoeira e é a intermediária dos assuntos da Serra na sede do município em São João do Tigre. Ela decidiu “morar numa região isolada de outra que frequentava com regularidade, onde ela pode produzir uma desconexão em sua biografia” (GOFFMAN, 2004, p. 87). Por outro lado, o processo identitário que ela constrói é temporalmente vasto e a faz “ver as privações que sofreu como uma bênção secreta, especialmente devido à crença de que o sofrimento muito pode ensinar a uma pessoa sobre a vida e sobre as outras pessoas” (GOFFMAN, 2004, p. 13).

Nasci na Cachoeira, e cheguei aqui na Serra com 13 ano. Hoje eu tem sessenta e nessa casinha aqui já faz trinta ano qui moro nela (silêncio)... Viemo parar nesse lugar praque meu pai era cortador de madeira pra caivão. Trabaiaava nos forno, lá embaxo. Minha mãe morreu com setenta e quatro ano, nesse lugar e meu pai morreu com oitenta e quatro ano, também, nesse lugar. Botavam uns roçadão enorme (silêncio)... Ainda hoje Beinha (irmão) briga cum eu praque disse que uma veinha nessa jega butano roçado. Eu digo: Beinha, velhice num mata ninguém não, o qui mata é doença e a pessoa num trabaiaá pra viver sentado... (suspiros). Mermo assim eu sô muito feliz aqui. Padre João, ele queria muito que eu fosse me bora daqui, meu pade de Pesqueira, meus pade qui vem do Recife, meu bispo incrusive, disse qui antes de deixar a Igreja de Santa Luzia quer vê eu lá do lado dele, mas eu num tem corage, acredita. Se eu fosse uma pessoa qui gostasse de muita vaidade, dessas coisa, eu tava lá no Tigre, que várias pessoas já me ofereceu casinha lá, chãozim pra fazer casa. Eu num quero não, quero meu lugar aqui, e quando eu fechar meus zóin, eu vô lá pra minha morada, ali em baxo, junto do meu pai, qui num tem besteira, Quando a gente já se vai, a gente qué sabe o quê: o camim aberto e o coração em Deus, pra qui Deus oriente a gente pra outro canto se for preciso (Dona Gracinha, Sítio Serra de Moça).

Dona Gracinha teve uma filha e dois abortos. A filha dela mora na casa 13. Dona Gracinha é irmã de seu Luís. Seu Luís era casado com dona Carminha, ficou viúvo e casou-se novamente com Luza (índia Xukuru). Do primeiro casamento, ele tinha três filhos e dona Luza também tinha três filhas, da nova união nasceram mais duas meninas. Seu Luís foi morador de Luís Aguiar, depois de Aluísio Aguiar e depois de Jorge Aguiar. Comprou um lote de dois hectares na Serra de Moça, onde construiu uma casa de tijolos (casa 12), uma das poucas que existem, e hoje mora com sua família. Sua disposição e memória são formidáveis, consegue lembrar-se dos fatos com precisão de detalhes, para quem “a memória pendura-se em lugares, assim como a história em acontecimentos” (NORA, 1993, p. 25).

Eu praticamente nasci e me criei mais o pai de Jorge Aguiar. Papai morô mais o pai de Jorge sessenta ano. Eu cheigu aqui com doze e hoje já tô cum setenta. Daquí eu trabaiei em Dr. Deta vinte e oito anos, hoje ainda trabaio mais Otavio ali. E essa região aqui, quando eu cheguei aqui, eram bom, inda hoje é. Agora só tem uma coisa, essa terra aqui eu comprei. Eu comprei essa terra aqui a Dilsinho, dois hectare de terra, tá ali no ricibo qui ele assinô. E vô dizer uma coisa, num tem caba mais assossegado do qui eu não. Eu tem uma casa lá no Umbuzeiro, mas só pra uma pricisão, eu gosto mermo é daqui (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

E, no alto dos seus setenta anos, ainda trabalha na propriedade de Otávio Bezerra, Fazenda Rancho Alegre em Pesqueira/PE, que fica a uma distância de vinte e quatro quilômetros de sua casa e que ele ainda percorre a cavalo, atravessando duas vezes por semana algumas fronteiras; a primeira territorial: território indígena e não indígena, território paraibano e pernambucano; a segunda é de pertencimento: lugar de morada e lugar de trabalho, e a terceira são as relações entre grupos sociais que se (des) encontram na fronteira: grandes proprietários, índios, camponeses, moradores, assalariados. Para os habitantes “que vivem neste espaço durante gerações, a fronteira é um ‘lugar’, ‘seu lugar’, aonde vêm construindo espaços de

relações sociais, vinculações afetivas e emocionais, formas concretas de entender as relações com o outro” (CARDIA, 2009, p. 111).

O modo como as identidades são construídas nas áreas fronteiriças é, conseqüentemente, um fenômeno peculiar e complexo. Numa concepção barthiana, as fronteiras, por meio dos processos de inclusão e exclusão, determinam os grupos étnicos e explicam sua obstinação. Nas palavras do autor, “torna-se claro que as fronteiras permanecem apesar do fluxo de pessoas que atravessam” (BARTH, 2000, p. 26). E, novamente, numa interpretação de Barth (2000), essa região compõe um lugar de interação de tradições, onde as correntes de conhecimento se tecem no fluxo entre as pessoas, temporalmente, a partir de sua interação social, tornando-se difusas na vida cotidiana e distribuídas distintivamente entre os indivíduos. Nesse fenômeno de encontros com o “outro” é que se concedem as situações para a manipulação, instrumentalização e negociação das identidades e é nessa conjuntura que as identidades são vivenciadas e significadas profundamente pelos atores sociais.

Seu Luís é irmão de seu Expedito (seu Beinha) que é casado com dona Maria das Montanhas. Eles não têm filhos e moram no sítio Olho D’Água que fica no pé da Serra. Dona Maria conta que todas as suas gestações terminaram em abortos. A propriedade pertencia a Mila Rita, esposa de seu Bento. Eles também não tiveram filhos de sangue, mas adotaram dois: Maria Otila da Conceição e Argemiro Bernardo da Silva¹⁸ (Biro). Quando Mila Rita faleceu a propriedade foi herdada pelos dois filhos adotivos¹⁹, que nunca fizeram uma divisão formal. Sendo que quem ficou morando na terra foi dona Maria das Montanhas e seu Beinha, que recentemente herdaram a parte de Argemiro, uma vez que este também não tinha filhos. Dona Maria das Montanhas é conhecida como tia Maria. É ela quem cuida da capela e da festa de Santa Luzia. Além de abrigar o lugar da religião, a casa de Maria das Montanhas também já abrigou a escola, quando esta funcionava por meio do Programa Brasil Alfabetizado, e abriga, até hoje, a caixa de água de chuva que abastece a Serra de Moça. Assim como todas as mulheres da Serra, fala pouquíssimo, deixando o ato de falar para os homens. Para Bourdieu (2012):

As divisões constitutivas da ordem social e, mais praticamente, as relações sociais de dominação e de exploração que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim, progressivamente, em duas classes de habitus diferentes, sob a forma de hexis corporais opostos e complementares e de princípios de visão e de divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino (Bourdieu, 2012, p. 41).

¹⁸ O senhor Argemiro faleceu durante o desenvolvimento dessa pesquisa, não tendo eu chegado a entrevista-lo.

¹⁹ Esse capítulo trará mais a frente uma seção destinada ao tema dos retirantes, onde será abordado o assunto dos filhos adotivos.

Dona Maria das Montanhas é irmã de dona Lourdes, que é enteada de José Bernardo (índio Xukuru), que é pai de seu Tica, casado com dona Aparecida, sobrinha de Lôro Frazão e sogra de Léo filho de dona Lourdes. A dona Lourdes mora na casa 04 e, como todas as mulheres da Serra, carrega no semblante as amarguras dos tempos difíceis. Em nossas conversas presenciei mais lágrimas do que palavras, mas ouvi também quão grande era sua satisfação ao voltar à terra natal.

Meu nome é Maria de Lourdes Rodrigues, Meu avô era João Samuel e morô nas Lavras com meu pai, quando ele ainda era sortêro. Depois ele mudo-se pras terra de Dr. João Feitosa. Aí foi tempo qui eu nasci, no ano de 1955, na Barra (sítio) município de São Sebastião do Umbuzeiro, aí me criei aqui no Olho D'Água (sítio) do Tigre, meu pai era morador de Dr. João Feitosa. Minha mãe veio embora pontar minha vó e pai ficô lá morano com eles. Então, fumo andano, se criemo com minha vó e minha mãe, sem meu pai. Depois meu pai arrumô ôta, ôta família né, e continuemo, tudo de casa pode se dizer, tudo irmão. Graças a Deus tem meus irmão, tem dezenove irmão. Cuidado viu, mode num descubrire. Aí foi tempo que me casei, fui embora pra Paulo Afonso, passei dois anos. Vim mehora. Meus meninos eram meio adoentados, aí eu fui morar em Poção, morei um ano, depois fui pra Pesqueira. Passei trinta e três anos morano em Pesqueira. Tive sete filhos, aí achei pôco arrumei outro pra criar. Tive dois casá de gêmeos, mais dois minino morrero, o mais sadio morreu. E agora tô aqui de novo, vortei a terra natal, pro meu lugar (Dona Lourdes, Sítio Serra de Moça).

A dona Lourdes é um exímio exemplo de que os habitantes da Serra vão em busca de lugares que proporcionem melhores condições de trabalho e sobrevivência, mas, sempre fazem o caminho de volta, apoiando-se na estrutura social local, na organização familiar e na relação com a terra. É importante destacar que as mudanças que ocorrem na vida das pessoas nunca são fáceis de lidar e seus efeitos são vivenciados de formas diferenciadas pelos caboclos da Serra, uma vez que “essa dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras” (WOODWARD, 2000, p. 22). Esse fenômeno do ir e vir pode ser identificado no discurso da dona Lourdes, quando esta se refere ao pai:

Pai morô no São João, morô no Bisaco, morô nas Lavras, morô nas Cacimbas de seu Mané Pereira, terminô morano no qué dele, no Pernambuco. Morô uns tempo lá no Curral Velho, perto de Couro Dantas, ali nas terra dos Xukuru de Cimbres abaxo. Aí, passô uns tempos morano em Belo Jardim, aí quando ele adoeceu, ficô doente, aí, vaidoso com oitenta e poucos anos, aí ele veio simbora, passô uns tempos em Pesqueira, aí tava operado, aí caiu quebro o fêmur, passo uns tempo adoentado, lá. Morreu com oitenta e nove anos (Dona Lourdes, Sítio Serra de Moça).

Dona Lourdes é casada com Zé Maria, um homem que tem na singularidade da experiência de vida as marcas das idas e vindas, com efeito, um aspecto essencial da afirmação simbólica de uma identidade individual.

Meu nome é José Maria, eu sô filho natural de Poção. A minha família é dos Amaro, ali de Poção. E, eu novo, muito novo, meu pai faleceu, ficô a minha mãe, muito

sofrida. Naquele tempo num tinha a ajuda que tem hoje, né. Era povo sofrido, e pra criar um filho tinha que trabalhar. Hoje todo mundo tem uma ajuda pra sobreviver, do governo, o governo ajuda. Mas a gente sofreu, tinha dia que comia uma coisinha de mei dia, mas de noite só bebia água pra dormir, você sabe né, cumé que eu tô dizendo. Aí viemo morar pro lado daqui, aí fumo criado aqui dento desses mato, trabalhando desde moleque novo, eu trabalhei pra sobreviver. Quando eu cheguei aos dezoito ano de idade minha mãe faleceu, aí eu fiquei, mas nunca morei nenhum dia dento da casa de um irmão meu, porque eu nunca gostei. Eu sempre gostei mais do pessoal de fora, cuma amigo, do que de irmão. Família cum família dento de casa nunca dá certo (José Maria, Sítio Serra de Moça).

O discurso de José Maria apresenta sua percepção do passado, e na concepção de Nora (1993) é a intensa apropriação de algo que não mais lhe pertence:

Chegamos, simetricamente, da ideia de um passado visível a um passado invisível; de um passado coeso a um passado que vivemos como rompimento; de uma história que era procurada na continuidade de uma memória a uma memória que se projeta na descontinuidade de uma história (NORA, 1993, p. 19).

Dona Lourdes é mãe de Léo que é casado com Leodinice, filha dona Aparecida e neta de Teodorico Augusto da Silva. Leodinice é irmã de Leodivânia que mora na casa 03. Leodivânia tem vinte e um anos, e mora numa casinha cedida pela mãe.

Eu me chamo Leodivânia, eu tem vinte e um ano. Eu nasci e me criei aqui na Serra. Meu pai é da Vila de Cimbres, mas num teve com mãe não. Mãe teve agora mais o pai qui me criou, Tica. Eu conheci meus avó, mais me alembro mermo é de vô Dorico, minha vó foi pega a dente de cachorro, eu num alembro muito dela não. Eu tô nessa casinha aqui qui foi mãe e Tica qui deu quando eu me ajuntei. Já faz mais de dez ano qui eu me ajuntei, eu tem esses dois minino, Mirele e Michel. Edinaldo(marido) tem um terrenin ali embaxo na Cachoeria, mas eu gosto mermo é daqui (Leodivânia, Sítio Serra de Moça).

Leodivânia é filha de dona Aparecida (Cida) que mora na casa 01 com o seu Luís (seu Tica). Essa é uma das maiores casas da Serra, possui cinco cômodos mais o anexo do fogareiro. A dona Aparecida é filha de Teodorico Augusto da Silva (índio Xukuru e antigo proprietário do sítio Serra de Moça) e hoje é herdeira legítima de um dos maiores lotes que compõem o sítio Serra de Moça, cerca de oito hectares. Ela é sobrinha de Lôro Frazão, um dos protagonistas do atentado ao cacique Marquinhos dos índios Xukuru e de José Cisenando Frazão, assassinados no dia treze de maio de 2014, e conforme noticiado em blog²⁰ local:

os agricultores José Cisenando Frazão e seu filho com as iniciais P.R.A.F. de 13 anos, ao pararem para abrir a porteira foram alvejados em uma tocaia com arma de fogo tipo espingarda calibre 12, ambos moradores do Sítio Retiro de Baixo Distrito de Vila de Cimbres – Pesqueira – PE. Cisenando e seu filho estavam indo visitar outro filho que mora no Sítio Cajueiro zona rural do município de São Sebastião do Umbuzeiro (Blog do Didi).

²⁰ <http://www.blogdodidi.com.br/cariri/duplo-homicidio-choca-populacao-de-sao-sebastiao-do-umbuzeiro-pai-e-filho-sao-assassinados/>

A dona Aparecida é ainda, filha de uma índia que como ela mesma conta era uma cabocla que foi “pega a dente de cachorro”.

Era uma caboca, vivia no mato. Pegaro ela a dente de cachorro. Deu trabai. Vó, a finada Assina, contava que deu trabai pra ela aprender a comê sal, qui ela num cumia. Trancar ela mais de trinta dia num quarto, depois qui pegaro ela foro ajeitano, acostumano ela, acostumano, foi que ela pego a cumê cumida de sal qui ela num cumia não. Braba, braba, para pegar ela só a dente de cachorro (Aparecida, Sítio Serra de Moça).

Os casamentos na Serra não ocorrem por meio de contratos civis ou religiosos, mas por junção. O tema casamento será contemplado no capítulo terceiro, quando serão abordadas algumas questões sobre as mulheres. A dona Aparecida casou-se duas vezes. Do primeiro casamento foram duas filhas: Leodivânia e Leodenice. Do segundo casamento são seis filhos vivos. Quando perguntei quantos filhos ela teve, ela olhou para uma das filhas (Leodenice) e perguntou: *“foi quantos Nice? Tem sete vivo, e no mato eu num sei mais não, tive dois qui morero, um morreu afogado e outro morreu de doença cum seis mês”*. Os filhos “do mato” que ela se refere são os abortos. As famílias são extensas, mas os filhos crescidos devem constituir outras famílias, ou sozinhos, trabalharem e manterem-se em suas próprias casas.

No segundo casamento dona Aparecida casou-se com Luís José da Silva (seu Tica), filho de José Bernardo dos Santos e Maria Otila da Conceição. Seu Tica, como é conhecido, se reconhece como índio, e afirma que sua linhagem é uma das mais puras que há entre os índios Xukuru:

Eu me considero índio, tá no saingue. Meu avô mermo se chama Bernado e minha vô se chama Joana Xéu. E examinaro os saingue dos cabocos da Vila de Cimbres e meu avô toirô, o saingue dele tiro no premêro lugar do saingue da cabocada lá. Saingue puro de caboco. Era um caboco véi, daqueles cum sinal em riba da cara desse tamanho assim (gestos)... (seu Tica, Sítio Serra de Moça).

Ao formular representações sociais, os *caboclos da Serra* organizam imagens, histórias e linguagens oriundas de atos e situações que lhes são comuns. Sendo que, é ao vivenciarem ou meramente terem ciência desses fatos da realidade e da natureza, que eles buscam formas de reproduzi-los, todavia as representações sociais não são meras réplicas da realidade. Elas vão mais além, elas resultam de uma razão natural das coisas, onde os elementos são interpretados e se reconstroem, sendo-lhes cedido um significado único, cujos aspectos podem ser cognitivos emocionais e afetivos. Para essas pessoas ser um “caboclo” está no sangue, mas também nos simples gestos cotidianos:

Meu avô mermo, se você chegasse mei dia assim, butava o cumê dele, ele num cumia carne num cumia nada, a mistura dele era pimenta. Pegava aquelas pimenta dessas miudia, num tem, qui arde qui dói, aí semiava assim em riba do prato. Cumia qui num fazia nem careta. A mistura dele era essa. Pra ser caboco de verdade, tem qui sê assim (seu Tica, Sítio Serra de Moça).

Coincidentemente, em um dos dias que visitei seu Tica, encontrei uma figura diferente na casa: um dos seus filhos que morava no Sudeste havia retornado. Como não é sempre que se tem a oportunidade de presenciar uma situação dessas, resolvo conversar com ele. Surpreendentemente sua história é semelhante a de muitos nordestinos que migram para o Sul em busca de trabalho.

Meu nome é Leonardo da Silva, tenho vinte e sete anos. Aí viajei pra longe porque fui casado, aí como eu vivia ali noutra sítio ali, que era de João Cordeiro, aí lá também o recurso de trabalho lá era muito pouco também, aí eu pensei assim, pra mim dá uma vida mais melhor pra minha esposa lá e meu filho, aí eu pensei de viajar assim. Premero fui pra Minas, fazer safra de café, voltei pra cá e depois fui pra lá de novo, aí fiz três safra quase três anos seguido, aí voltei pra cá a segunda vez. Aí viajei pra o interior de São Paulo, Vargem Grande do Sul, lá a minha irmã e meu irmão mora, aí fiquei a safra lá, aí num deu certo a mulé pensô errado notras coisas, aí separemo, né. Aí fiquei pra lá, fiquei uns tempo, quase seis ano, aí fiz safra de batata. Lá é contrato determinado, lá você trabalha três mês, quatro mês, aí depois você acerta, aí fiquei trabalhano avulso lá também. Só que lá trabalhar avulso é muito caro, que o Ministério do Trabalho, hoje em dia, sempre bate em cima, nesse lugar longe. Aí depois tinha um colega meu que trabalhava nim Minas, aí disse: ó se tu quiser vir pra qui eu dô um jeito de tu entrar na empresa. Aí eu viajei pra lá, já do interior de São Paulo pra Minas. Aí cheguei em Minas, preenchi um currículo, preenchi tudo certim, do jeito que eu tinha trabalhado nos outros serviços lá, aí consegui entrar na empresa, aí fiquei lá dois ano e seis meses, dois ano e sete meses com o aviso que eu cumpri, que eles mandaro embora (Leonardo da Silva, Sítio Serra de Moça).

Na casa 02 morava uma filha de dona Cida e seu Tica, que pela falta de trabalho mudou-se com o marido para Pesqueira – PE. Na casa 15 mora Manoel Messias, que é irmão adotivo de dona Aparecida (Cida), segundo ela, sua mãe pediu o menino a um retirante que ia em direção à Monteiro. Dona Aparecida é comadre de seu Bica, que é casado com dona Da Paz, índia Xukuru da aldeia Caípe, que já teve tantos filhos, entre vivos e mortos, que não sabe dizer o nome deles. Seu Bica mora na casa 09 e conta como herdou seu pequeno lote:

Meu nome é José Edilson Luís da Silva. Aqui eu moro numa herança do meu pai. Meu pai era Luís Herculano Filho e minha mãe era Maria Quitéria da Silva. Meu pai tá interrado no cemitério da Cachoeira e minha tá em Ipojuca, pertim de Arcoverde. Meu pai nasceu e se criou em Poço de Cavalos, pertim de Poção, praqueles mundo aculá, só que ele fez o resto da vida dele aqui mermo, puraqui mermo. Já mãe morava no Monte Alegre, aqui também, no agreste de Poção. Depois papai vei praqui e daqui se interrô ali mermo, na Cachoeira. Ele era morador, adespois eu também fui morador, e passei momento difici, difici mermo, aqui eu passo também momento difici, mais qui nem lá embaxo, nunca passei. É cuma se diz, morava, mas num adquiria um siivijo, num adquiria um trabai, num adquiria um roçado, num adquiria nada na vida, aí era... (silêncio). Meu pai me contava uma histora assim, quando ele trabaiva naquele forno mermo, aí chegô o Luisim Aguiar e dixe assim: ói Zé, (pro mode fofoca, que naquele tempo tinha muita coisa, né), ói Zé, eu vô lhe tirar pra você morrer de fome. Aí meu pai dixe não, o que eu quero do senhor é só que o senhor dê a orde deu trabaiaá dento do que é seu, eu num quero trabaiaá mais pro senhor, mais me dê a orde. Ainda hoje, vou lhe mostrar a siora, o roçadim que ele butô, meu pai. Desse dia prá cá foi quando ele viu fartura, foi, meu pai. Naquele tempo, chuvia, aí a gente lucrava uma coisinha, foi quando meu pai pôde juntar uma coisinha e comprar esse pedacinho aqui, qui dexô pra nós (Seu Bica, Sítio Serra de Moça).

O relato de seu Bica demonstra que os lugares concedem uma história embriagada de cumplicidade, significações, afeição, pertencimento, ou meramente de alma. Ou seja, os lugares de memória “são lugares, com efeito, nos três sentidos da palavra, material, simbólico, funcional [...] só é lugar de memória se sua imaginação o investe de uma aura simbólica” (NORA, 1993, p. 21).

Seu Bica é irmão de Maria Aparecida Luís da Silva, que também herdou um lote no sítio Serra de Moça. A casa de Cida, como é conhecida na Serra, é a casa 11. A casa 10 é a casa mais nova da Serra e foi construída pela filha de Cida, que desistiu de morar nela e vendeu para a mãe. Cida teve treze filhos de onze pais diferentes, sendo que um desses pais é um índio Xukuru, e seu filho desse relacionamento mora na aldeia Santana.

Cida é mãe de Maria das Montanhas que mora na casa 05. O lote em que ela mora pertence ao seu pai. Maria das Montanhas tem apenas dezessete anos, é casada e tem uma filha de três anos. Mora num lote de cinco e meio hectares, que ainda está no nome do seu pai, mas que já foi dado como herança.

Meu nome é Maria das Montanhas Luís da Silva de Souza, tenho 17 anos. Eu nasci eu me crei purá pela Serra, aos imbolé. Aí depois foi tempo de me formar adolescente, aí foi tempo de eu me ajuntar, aí fui morar no Deserto (sítio), no camim de Poção, mas ainda é município de São João do Tigre. Aí de lá, pronto, eu conheci meu pai verdadeiro, que antes de eu conhecer meu pai eu era registrada no nome de ôto homi, sem ser meu pai. Eu vim parar aqui, porque eu num morava aqui, morava no sítio Deserto. Eu num sabia quem era meu pai, em vim conhecer meu pai depois que ele já era idoso. Aí os povo dizia que eu só parecia com ele, só parecia com ele, assim, eu era registrada no nome dum homi que não era, que num era meu pai. Aí os povo só dizem, só dizem, aí enfim, meu pai verdadeiro, ele fez o exame de DNA, aí acusô que eu era filha dele, aí ele me aceitou como filha, me registro, e hoje enfim, ele me deu essa casinha, pra mim morar, deu uns bichim que tem ali. São cinco e meio hectares. Meu pai morava aqui nessa casinha, daqui pro Umbuzeiro, daqui pro Umbuzeiro. Aí pronto, sô filha única dele, ele nunca teve filho, aí ele me deu esse terreno, foi assim que a vida continua, né. Eu vim morar nessa casinha já vai fazer um ano (Maria das Montanhas, Sítio Serra de Moça).

Nas entrelinhas do discurso de Maria das Montanhas, percebo que “nem todos viveram sua adolescência e sua maturidade nas mesmas condições sociais e políticas, e os velhos tempos, embora tenham igualmente passado, não são os mesmos para todo mundo. Do ponto de vista do que há de ser singular em cada indivíduo, nenhuma testemunha se assemelha a outra [...]” (VOLDMAN, 2001, p. 39).

A história ainda é viva na memória dos habitantes da Serra de Moça, que contam e expressam seus sentimentos, e por vezes, enchem os olhos de lágrimas ao trazerem de volta lembranças arrastadas pelo tempo, mas que atestam suas experiências de vida, suas vivências, suas memórias. Nas palavras de Nora (1993), “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do

esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações” (NORA, 1993, p. 9).

Essas narrativas relembradas pelos *caboclos da Serra de Moça* descrevem o caminho da construção do lugar, onde os momentos relevantes traçam os mapas moldados pela memória de cada um. As lembranças coletadas e costuradas entre a memória e o lugar, apresentam as histórias contadas, ouvidas e vividas que dão sustentação ao sentimento de pertença que pereniza o lugar.

Para os *caboclos da Serra*, a identidade e o parentesco são conquistados ao longo da vida, pelo processo de viver junto, partilhar comida, casar e ter filhos. São, por conseguinte, processos fluidos, que se voltam à solidariedade entre parentes, produzindo relações horizontais e não hierárquicas.

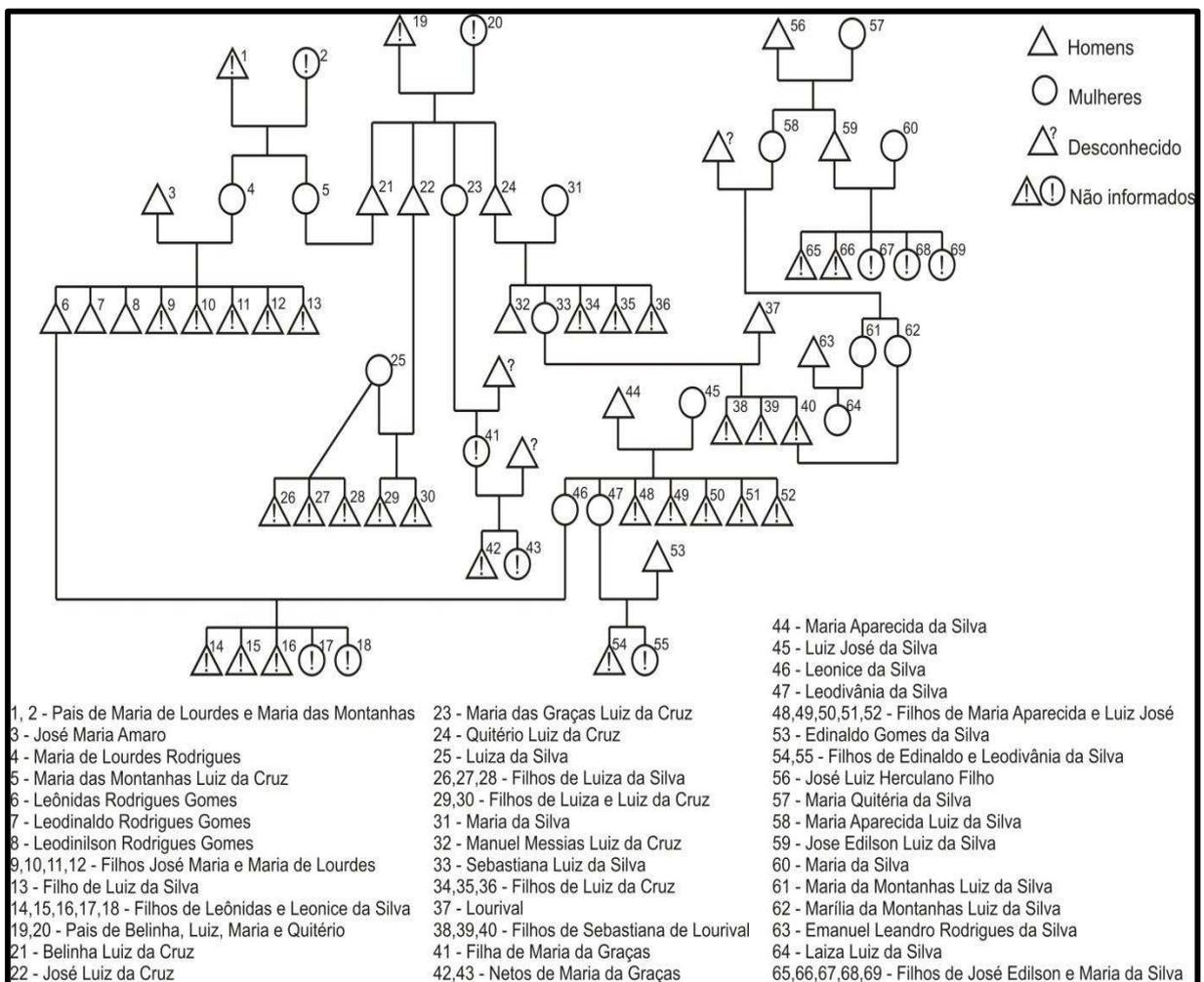


Figura 24 – Organograma de Parentesco. Fonte: Acervo próprio.

Desta feita, “tudo o que já foi, é o começo do que vai ver” (ROSA, 1994, p. 440), e é por isso “que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam” (ROSA, 1994, p. 25) como nos passos da quadrilha.

2.4 O vai e vem de coisas, bichos e gente

Notavelmente, as histórias sobre passantes pela Serra de Moça estão presentes nas narrativas dos *caboclos da Serra* e de seus vizinhos. É notório como o fluxo de pessoas, bichos e coisas, influenciou e transformou a vida daqueles que por vários motivos se fixaram nesse espaço e que viram na Serra de Moça a esperança de um dia “possuir um chão de casa”, como afirma D. Gracinha, moradora da Serra. Isso desencadeou uma teia de relações sociais significativas e solidárias, “modificando a sua conduta e concepção de mundo, ou reforçando o sentimento dos valores sociais” (CANDIDO, 2000, p. 20).

Os fatores que compõem a organização social da Serra de Moça, enquanto um lugar de passagem em diferentes épocas possibilitam a compreensão de que a identidade e a pertença dos *caboclos da Serra* é produto de redes em movimento baseadas nas ações de ir e vir, as quais, muitas vezes, não são uma escolha. Zygmunt Bauman explica que

[...] o ‘pertencimento e a identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para a vida toda, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que, as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isto – são fatores cruciais tanto para o ‘pertencimento’ quanto para a ‘identidade’ (BAUMAN, 2005, p. 17).

Os caminhos que levam a muitos lugares e movimentam as passagens pela Serra de Moça são conhecidos por todos os seus moradores, sendo facilmente apontados por eles com orgulho. Seu Tica, morador de Serra de Moça me ensina as direções das trilhas e seus destinos:

Aqui é do Tigre, mas o Pernambuco é nessa serrinha ali, pra cá Paraíba, pra lá Pernambuco. A divisa é bem aqui pertim. Aí tem Poção, Pesqueira, Ipojuca, Arcoverde, São Sebastião do Umbuzeiro, tudo tem camim pra chegar lá. Ino por essa estrada aqui (apontando) o caba vai sair na Ipojuca, e prá lá já é Cimbres, nesse camim ali vai pra Pesqueira, Ipojuca, Arcoverde. Agora pra cá não, já é São João do Tigre, Poção, São Sebastião do Umbuzeiro (Seu Tica, Serra de Moça).

Diversas categorias sociais compuseram os passantes da Serra de Moça, sendo assim, compreendo que não sou capaz de dar conta de todas elas, por isso, elegi aquelas que se fizeram mais presentes nas narrativas dos habitantes da Serra e seu entorno para citá-las, mesmo que minimamente. São elas: romeiros, caixeiros-viajantes, cangaceiros, retirantes e tangerinos.

Essas categorias são citadas por seu Tica, que diz lembrar-se do movimento dos passantes no passado e que hoje, devido a construção de estradas e a facilidade de transporte, essas viagens ficaram mais escassas.

Naqueles tempo lá, ali na Peda do Arataca, o povo se arranchava pra descansar, ainda tem uns tanque lá, tem um pé de caju grande que só lá, tem uma furna lá grande que chama a Furna do Cangaceiro, naquela peda lá (apontando). Os cangaceiro passava por aqui, os tangirino tangeno boi descia aqui pra baxo, aqui tudo era vareda, era camim pra Cimbres, nun tia estrada não, era tudo uma vareda véa, passava os arritirantes cum caiga de burro, oito dez burro, aí butava aquelas cangaia, os arritirantes descia aqui pro lado desse mundo de Monteiro, cum caiga de burro de comida, e quando vortava, vortava cum cal, pra levar pro Ricife. Tinha também os rumero de meu Padim Ciço, esses passava todo ano puraqui (Seu Tica, Serra de Moça).

Uma primeira categoria verificada é o caixeiro-viajante, que teve um importante papel na garantia de suprimentos de itens necessários aos moradores dessa região. Geralmente, era um vendedor individual que carregava consigo as mercadorias que vendia. Além disso, faziam transporte de cartas e de outras encomendas, o que o tornava uma importante figura na integração das cidades e suas zonas rurais. A transmissão de informações estava presente na conversa “interesseira” dos caixeiros-viajantes que vendiam seus produtos e ao mesmo tempo propagavam histórias, levavam e traziam notícias e novidades, liam folhetins e jornais e cantavam versos de cordéis. O caixeiro- viajante era um homem muito respeitado; letrado profissional, conhecido por toda a região. O caixeiro-viajante mais conhecido nessa região foi o seu Adão, tio de seu Manoel Pereira, atual proprietário do sítio Cacimbas. Seu Manoel Pereira me conta, com detalhes, como era difícil e ao mesmo tempo importante, o trabalho do seu Adão.

Nessa época morava a minha avó ali (apontando para a antiga casa sede da propriedade), chamavam Aninha, aí depois passo pra um tio meu, tio Adão, chamavam tio Adão, ele tangia animais, burro, o portador ia pegar o cal, em Zabelê, por aonde tinha forno, e descia aqui na terça-feira, meio dia butava a canga e butava o cal e descia, durmia lá numa ribeira em Pão de Açúcar. De lá, no outro dia, butava as caiga em cima e ia entregar em Pesqueira. De lá vortava, carregado de farinha, sempre era farinha. Trazia rapadura, fumo, farinha, mas sempre farinha, aí encostava aí, aí os freguês vinham comprar, pegar a farinha, nesse tempo. Aí discia toda terça, e toda quarta vortava com farinha, entregava aí, pros freguês. Aí vinha todo matuto e mandava despachar. Nessa época ele sabia lê muito, ninguém sabia lê, só ele, antigamente só ele. Comprava um bilhete numa feira, um folheto numa feira, aqueles cantano aqueles verso, o caba comprava e trazia pra ele lê cantano. Se tinha um doente por aqui, procurava ele. O doente vinha praqui pra ir mais ele, de pés, pra Pesqueira, mais ele, de pés o doente, já tá doente e de pés (risos). Descia lá, receitava cum doutor Lídio, Lídio num sei o quê, receitava, e trazia de vorta o doente, de novo de pés. Quem tinha um cavalin nessa época, ia muntado num cavalin, e o doente ia, se não ia de pés, receitava e vortava. Passava por aqui pro dento das Cacimbas, subia aqui as Lavras, Serra de Moça, Salgado, aí descia Fundão, chamava o Fundão de João Bezerra lá embaixo, no Pernambuco já, é o Fundão, e desciam porali, era uma coisa mermo, viu. Era sofrido num era, nesse tempo? (Seu Manoel Pereira, sítio Cacimbas).

Outra categoria muito lembrada são os romeiros, que saem de várias localidades com destino a Juazeiro do Norte – CE, o “Juazeiro de Padre Cícero”. Uma romaria no sentido de *per*

agros, uma viagem com propósito religioso a um lugar considerado sagrado. Um deambular envolvendo percursos a pé por grandes extensões rurais. Essas deambulações envolvem uma pluralidade de práticas e razões marcadas, numa perspectiva tradicional, por serem carregadas de *habitus* apoiado no deslocamento e caracterizado pelo sentimento religioso, cujas formas simbólicas agregadas no espaço são legitimadas subjetivamente pelos devotos como dotadas de aceções divinas.

O que enobrece o romeiro é o fato de ele ter visitado um local sagrado e ter absorvido a sua sacralidade, porém o valor maior não está na santidade e sim na complexidade do percurso e no sentido de penitência do sofrimento que o ato de percorrer lhe impôs. As romarias aconteciam em condições extremamente penosas e por caminhos cheios de obstáculos, contudo os movimentos dos romeiros são definidos pela sua fé e não pelas dificuldades encontradas nos caminhos trilhados. Um desses caminhos passava pelo sítio Serra de Moça, Sítio Cacimbas, São Sebastião do Umbuzeiro – PB, e sobre o percurso seu Manoel Pereira diz que:

Os romero que passavam por aqui vinham pra o Juazeiro do Pade Ciço. Aqui o fogo num apagava, era uma fogueira grande, eu me lembro do fogo, num apagava não, era nuns pau ali (apontando). O fogo num apagava de tanto rumerio de pés. Cê vê o tempo quera atrasado, num tinha uma estrada, num tinha bisqueta, num tinha uma moto, o cavalo ou de pés, o cavalo ou de pés pra o Juazeiro. Saia do Pernambuco, num sei da onde do Pernambuco, pra ir pro Juazeiro. Passavam pro Serra de Moça, as Lavras e descia por aqui e ia daqui até no Juazeiro, pra ver o Pado Ciço (Manoel Pereira, Sítio Cacimbas).

Segundo atesta a história oficial do município de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, o Padre Cícero Romão Batista passou pelo povoado em 1898 e ainda há preservada, uma casa, localizada na zona rural deste município, onde teria o referido padre pernoitado. A residência fica no lado oposto ao espaço delimitado por essa pesquisa, não tendo sido registrada no momento.

Compondo o grupo de passantes, uma categoria muito lembrada na região são os cangaceiros. A categoria, para os *caboclos da Serra* e seus vizinhos é uma referência aos bandos de homens armados que saíam de uma apatia alastrada para as lutas que ganhavam um caráter social. O retrato falado dos personagens de um Nordeste “... dos santos e dos cangaceiros, dos que matam e rezam com a mesma crueza e a mesma humanidade” (REGO, 2011, p. 03).

E nesse mundo, do cangaço e dos cangaceiros, o que se assistia era uma luta, não pela terra propriamente dita, mas em função da terra. Um cenário de direitos e vidas desrespeitadas, amarguras, vestígios de sangue e anseio de vingança, capaz de transformar a existência dos habitantes dessas terras cuja aridez atravessa as condições geofísicas e passa a determinar as relações sociais. “E assim forma-se, agiganta-se, ferve esse mundo de seres, essa confraria

trágica de cangaceiros, inimigos, protetores de cangaceiros, vítimas de cangaceiros” (COSTA, 1990, p. 461). Esses fatos estão marcados na memória dos que viveram essa época e são contados e recontados por historiadores e homens simples, como o seu Milton Didi, morador de São Sebastião do Umbuzeiro – PB:

O medo dos cangaceiros tinha se espalhado em todo o canto. Sempre corriam boatos de que os cangaceiros tinham passado por aqui e muita gente passava noites no mato, deixando casa e todos os seus haveres, para escaparem de uma morte cruel. Uma das visitas mais comentadas dos cangaceiros foi a visita de Virgínio, cunhado de Lampião, e o seu bando. Entraram na região, passando por Capitão Mor, onde tomaram dez contos de Malaquias Batista. Depois tomaram dez contos de Manoel Correia na fazenda estrela Dalva. No dia 21 de maio de 1936 entraram na Rua de São Sebastião do Umbuzeiro depois de terem se encontrado com Ananias Celestino Pereira. A ele perguntaram: “— Tem macaco na rua?”. Ele respondeu que não, e eles mandaram-no acompanhá-los para a rua. Entrando lá, deram um disparo com uma máuser. Depois eles foram beber no bar de Ananias (hoje fica na Praça Coronel Nilo Feitosa, 536) e Virgínio ordenou que ninguém devia tocar em Ananias. Depois descobriram uma loja de um homem de Monteiro – PB, no lugar onde hoje fica o Correio, arrancaram a fechadura, entraram e quebraram muitos jarros de perfume, enchendo a rua com um cheiro agradável (os cangaceiros gostavam de “extratos de feira”). Espalharam os tecidos da loja até o cruzeiro. Um dos cangaceiros perguntou ao chefe: “— Não vamos deixar uma lembrança aqui?”. O chefe respondeu: “— Atire no pé de sombrão na frente da Igreja!”. Dentro da Igreja o povo tinha se reunido com muito medo. Ele atirou duas vezes, mas não acertou a árvore, uma bala acertou a calçada e outra a porta da Igreja. Depois de terminar as brincadeiras, arrumaram um novo guia, o Sebastião Tavares. No caminho encontraram o agente fiscal estadual Pedro de Alcântara Filho e seu companheiro Sebastião, que tinham ido avisar a Sátiro Feitosa na fazenda Ribeiro Fundo. Os cangaceiros queriam saber de suas andanças e eles mentiram, dizendo que foram comprar queijo na fazenda de Zé Cobra no sítio Balança. Lá, Zé Cobra, sob ameaça de ser morto, teve que confessar que os dois foram avisar, no Ribeiro Fundo, que os cangaceiros estavam se aproximando. Isso foi igual a uma sentença de morte. Sebastião pediu ainda para não matar Pedro porque ele tinha uma família, mas não adiantou, os dois foram assassinados. Os cangaceiros queriam ainda matar uma velhinha, a sogra, porque ela tinha respondido mal, jogaram gasolina nela, mas não tocaram fogo. No dia 22 de maio chegaram em Ribeiro Fundo, mas os donos tinham fugido, mas na casa estava o morador Gedeão Hipólito Neves, avô do ex-prefeito Antenor Campos, e o cozinheiro Zé Lourenço. Esses dois tinham ido avisar os seus patrões, por isso foram mortos na hora. O velho Sátiro Feitosa, se escondeu no capim detrás de casa, escapou. Deixando a fazenda, os cangaceiros se encontraram, no caminho, com um dos filhos mais novos de Sátiro Feitosa. Mas ele disse que era comprador de gado e eles soltaram ele. Subiram para a fazenda Raposa, lá o grupo se dividiu. Enquanto uns atacaram os proprietários da fazenda, Bonifácio e Zé Branco, que tiveram que pagar dez contos, outros foram para a fazenda Angico, que era de Fortunato Reinaldo, e lá também exigiram dez contos, como ele não tinha esse valor, levaram o seu filho chamado Anfízio, por garantia do restante, até a Serra da Jurema, quando foi resgatado (Milton Didi, morador de São Sebastião do Umbuzeiro – PB).

O longo discurso demonstra que a passagem dos cangaceiros por certas localidades da Serra de Moça e seu entorno tornou-se um marco histórico para toda essa região. A notícia provocava medo nos habitantes desses lugares, mas também expressava um senso de justiça social peculiar ao sentido lógico dos princípios e regras de convivência que se efetivava nas práticas cotidianas dos costumes dominantes. Contudo “(...) o cangaceirismo, representava um

passo à frente para a emancipação dos pobres do campo. Constituía um exemplo de insubmissão. Era um estímulo às lutas” (FACÓ, 1983, p. 43).

Conforme me informa o seu Manoel Pereira, a passagem de cangaceiros pelo sítio Serra de Moça se devia ao fato de que um cangaceiro foi nascido e criado naquela localidade e esse conduzia outros cangaceiros por dentro da Serra e por seu entorno:

Também passava os cangaceiro. Um cangaceiro era daí da terra, era um Doroteu, era daí da Serra aí, nascido e criado aí, conhecia tudo puraqui. Aí o cangaceiro, o Doroteu, conhecia todo mundo e todo mundo conhecia ele. Ele e o bando, se arranchavam na Serra Grande, chamava a Serra Grande acolá, tinha uma loca pra lá, lá tem um lugar qui agora se chama a “Furna dos Cangaceiros”, pra lá uma poliça matou um cangaceiro, mermo lá. Num sei quem era, mas falaro qui era um fulano, um pirigoso, num sei..., aí mataro ele (Manoel Pereira, Sítio Cacimbas).

A passagem de coisas, bichos e gente por Serra de Moça modificou a constituição dos núcleos familiares. Uma categoria que muito contribuiu para essas significativas mudanças foram os retirantes. Os retirantes apresentam o ser humano a partir das situações sociais e históricas que marcaram uma época. Foram, por vezes, inspiração para literários, pintores, artistas que através do seu imaginário reproduziram imagens que se tornaram símbolo das regiões áridas desse país. Nesse sentido, reporto-me ao poema de Portinari (1964), “Deus de violência”, o qual aborda a temática dos retirantes de forma semelhante aos relatos dos *caboclos da Serra de Moça*:

Deus de violência
 Os retirantes vêm vindo com trouxas e embrulhos
 Vêm das terras secas e escuras; pedregulhos
 Doloridos como fagulhas de carvão aceso
 Corpos disformes, uns panos sujos,
 Rasgados e sem cor, dependurados
 Homens de enorme ventre bojudo
 Mulheres com trouxas caídas para o lado
 Pançudas, carregando ao colo um garoto
 Choramingando, remelento
 Mocinhas de peito duro e vestido roto
 Velhas trôpegas marcadas pelo tempo
 Olhos de catarata e pés informes
 Aos velhos cegos agarradas
 Pés inchados enormes
 Levantando o pó da cor de suas vestes rasgadas
 No rumor monótono das alparcatas
 Há uma pausa, cai no pó
 A mulher que carrega uma lata
 De água! Só há umas gotas — Dá uma só
 Não vai arribar. É melhor o marido
 E os filhos ficarem. Nós vamos andando
 Temos muito que andar neste chão batido
 As secas vão a morte semeando.
 (PORTINARI, 1964, p. 77-78).

Ao passo que as referências espaciais eram deixadas, o retirante sentia-se afastado de sua memória e de sua identidade. O deslocamento constante provocava o desencorajamento à acumulação de bens e vínculos que pudessem atrapalhar a mobilidade, justificando, muitas vezes, o desapego à terra que não lhe pertencia e da qual estava suscetível a expulsão. “Se lhes perguntassem para onde iam, decerto não podiam responder. Iam ao acaso, pelo rumo do ermo”, escreveu Affonso Arinos (1969, p. 380). Esse escritor notou o quanto o percurso dos retirantes acarretava a criação de novos vínculos afetivos, que surgiam precariamente para substituir suas referências culturais, sentimentais e sociais brutalmente destruídas pelas catástrofes geofísicas e societárias. Numa paisagem onde, gradativamente, o desenvolvimento era nômade, o símbolo privilegiado da ruína eram lugares como o sítio Serra de Moça, que lhes ofereciam um espaço provisório para a ocupação humana.

A dissolução dos núcleos familiares estavam vinculadas a várias causas imediatas, das quais a decisão mais comuns era a de desertar os filhos do grupo familiar era uma solução para quem não encontrava neste qualquer possibilidade de futuro. Ao passarem por Serra de Moça, muitos retirantes viam na doação de seus filhos a última chance de sobrevivência. Muitas crianças foram entregues a famílias em Serra de Moça e no início dessa pesquisa (2017) ainda haviam em nessa localidade dois retirantes que foram adotados: o senhor Argemiro Bernardo e o senhor Manoel Messias. O Manoel Messias só foi registrado recentemente e, conforme ele mesmo me disse, na sua certidão de nascimento não consta os nomes dos seus genitores, porém este elegeu os habitantes de Serra de Moça como parentes e familiares. O seu Argemiro faleceu no ano de 2018, aos supostos oitenta e seis anos. Segundo seu Tica o seu Argemiro não possuía documentos de identificação pessoal, os mesmos foram providenciados, quando supostamente este completou sessenta anos e procurou o Instituto Nacional de Seguridade Social – INSS, para fins de aposentadoria. No ato, foi solicitado a apresentação de documentos civis e estes foram tirados pelo pai do seu Tica, o senhor José Bernardo (índio Xukuru) registrando-o como filho, conforme narra o seu Tica:

Ele num tinha documento não, os documento dele foi tirado o documento dele e ele num sabia nem o que era pai, nem o que era mãe, sabia que Bento e Mila Rita foi quem criou ele. Bento viu o aritirante com ele em riba duma caiga, num burro, aí a finada Mila Rita preguntô: você me dá esse minino preu criar? Aí eles dero e ele ficô, mas num tinha registro, num tinha nada. Aí tirô os documento no nome de meu pai, José Bernardo, da minha família, porque foi quem ajeitô pra tirar os documento dele, aí ficô Argemiro Bernardo da Silva, ele num sabia quem era o pai dele nem a mãe dele, aí foi registrado pelo nome da minha família (Seu Tica, Serra de Moça).

Registros orais de adoções são muito presentes nas narrativas dos moradores da Serra, como menciona dona Lourdes:

Minha mãe era Mariaa Otila, era filha de Mila Rita, uma das primêra donas de terras aqui na Serra. Biro (Argemiro) foi criado purela. Passô uns arretirante e ela pediu pra criar ele. Ela não tinha filho com Bento, meu avô, aí ela foi criô mãe, aí depois passou esse pessoal com criança, faz setenta e sete anos, naquele tempo o pessoal dava minino assim qui nem dava né, aí ela disse que pediu pra criar, ele eram bem maguim, num se sigurava, fraquinho né, o pessoal andava praqui pra baixo, aí por essa Paraíba, aí ela pediu, eles furaro um buraco assim, e colocava ele dento pra poder ele sigurar as costinha, de tão fraquinho que ele era. Esses aritirante andava pra cá atrás de seiviço. Naquele tempo ninguém conhecia dinheiro, trabalhava pelo pão. Quando acabava aqui, saia pra acolá. E era assim. (Dona Lourdes, Serra de Moça).

Sem forças para lutar contra a tragédia social e, também, contra a seca que aflige os nordestinos e a falta de trabalho, o retirante opta por viver como um errante, fugindo, vê-se tragado pelas dificuldades que o meio lhe impõe e mais uma vez arrisca-se numa incansável busca por um futuro incerto. Léó, filho da dona Lourdes confirma a fuga dos retirantes:

Muitos ritirante que vei pra qui foi fugino de uma seca em mil novecentos e vinte e pôco, era família de um pessoal chamado Zé Cobra, de Lagoa Seca de Poção. Uma pessoa qui criou uns menino desses rititrnates foi Mila Rita. Ela morava naquela casa ali pertim da igrejinha, do lado da purtera azul, aquela casa tem na base de uns cem anos pra trás. (Léó, Agrupamento Lavras).

A fala da dona Lourdes é uma evidência de que verdadeiras catástrofes sociais colocaram essas pessoas sob o julgo e manipulação dos proprietários de terra locais, e uma consequência foi a reestruturação dos núcleos familiares. Esses revés tornaram-se o espaço físico de alguns consideráveis romances, do ponto de vista literário, que interpretam a representação das populações menos favorecidas pela elite intelectual nacional. Inserido nesses elogiáveis escritos literários, um escritor de destaque foi José do Patrocínio, por ter enfatizado a vulnerabilidade dos desenraizados, abruptamente destituídos de suas referências culturais, “em cujos semblantes transpareciam, com a mesma intensidade, as torturas da fome e da saudade do torrão natal abandonado” (PATROCÍNIO, 1973, p. 79).

Diante de tantas categorias tão emblemáticas, deparo-me com a mais valorizada pelos moradores de Serra de Moça e seu entorno: os tangerinos. Os tangerinos, mais do que apenas tanger o gado, abriram caminhos, construíram elos afetivos, sociais, políticos e econômicos, assim como o caixeiro-viajante, mas o valor da mercadoria que ele transportava: o gado, lhe rendia um *status*, uma posição mais elevada dentre todas as já citadas categorias. Apesar da fama, o tangerino era um homem de vida simples, porém repleta de heroísmo e sacrifícios, como bem descreve Octavio Pinto (1970):

O tangerino não anda vestido de couro nem sabe montar. Traja sempre roupa comum, chapéu de palha de carnaúba, alpercatas, chicote, trazendo às costas a rede dentro de um saco de couro e os utensílios para preparar as suas refeições. Em seus trajes característicos e sua vida nômade, assemelha-se a um cangaceiro desarmado. Anda mais de um mês a pé em cada viagem, conduzindo de muito longe as boiadas para as feiras de gado, enfrentando a terrível soalheira que asfixia e que queima a terra,

transformando aquela região num inferno de brasas. E chega coberto de poeira das estradas, estropiado, sujo, barba e cabelos crescidos, às vezes esfomeado, parecendo mais um bicho do que um homem. Dorme no mato ou nos currais das fazendas, onde arma a sua rede, que nunca foi lavada, enquanto o gado fica pastando. Mal surge, porém, a madrugada, ei-lo novamente a caminho, cruzando estradas, atravessando rios, matas, serras e montanhas, viajando muitas vezes à noite para alcançar um pouso melhor, onde os animais encontram água para saciar a sede de uma viagem de muitos dias sem descanso. Quando um dos bois está estropiado pelos espinhos, o tangerino calça-lhe umas alpercatas especiais, aliviando o sofrimento do pobre animal, que agora já pode suportar a longa caminhada. E se sucede uma rês se extraviar do bando, o tangerino não se inquieta. Ele conhece todos os recantos do sertão e as manhas que esses bichos têm. Sabe onde a rês se escondeu ou onde ficou perdida. E vai certo ao seu encaço. Quando o boi é bravo, o tangerino coloca-lhe uma máscara de couro ou, então, amarra-lhe um pau no pescoço, deixando uma das extremidades tocar no chão, dificultando, deste modo, o movimento do animal, que é obrigado a andar devagar. Para tudo o tangerino encontra um jeito, contanto que a boiada chegue sem novidades ao seu destino. Ele sabe também o mato que o gado não deve comer e aquele que serve de remédio. E com aquela sua cantilena característica, aqueles gritos prolongados e monótonos que reboam pelas quebradas das serras, o tangerino vem trazendo de muito longe as boiadas para as nossas feiras, ganhando por esse serviço, tão árduo e perigoso, salário insignificante (PINTO, 1970, p. 220, 222).

Financeiramente, a profissão lhe rendia pouco, contudo a possibilidade de efetivar teias de solidariedade, baseadas na confiança e em acordos com proprietários rurais, muitas vezes, homens fortes econômica e politicamente, transformava esse simples trabalhador num interlocutor entre diversas redes sociais. Seu Manoel Pereira diz que os dois tangerinos mais conhecidos na região foram o senhor Mané Souza e o primo do deputado Quintans e detalha a trajetória desses tangerinos que cruzavam as fronteiras entre os estados da Bahia, Pernambuco e Paraíba:

Há, descia muitos animais aqui que ia pra Jataúba, Caruaru, vinha da Bahia. Teve um Mané Souza, que era irmão de Inácio Souza, que morreu agora, trazia gado de Sergipe, tangeno, de Sergipe, da Bahia, o gado, Mané Souza que trazia de lá, até pouco. Olhe tem um velho aqui que contava uma história, era tangirino de gado pra Caruaru, vinha de Catingueira do Piancó de pés, dois portador, tangeno o gado pra Caruaru. Aí ele disse quantos dias passava pra lá, e os outro descia no trem, ele contano mermo, os outros vinha de pés pra num gastar o dinheiro. Os outro descia no trem ia sartá em Sertão ou então ia no Pajeú que era mais perto. E ele não, vinha de pés pra num gastar o dinheiro. Ele é de Monteiro, ele era parente daquele deputado desses Quintans, deputado, ele é primo dele. Vinha com o gado passava por esses mato, nesse tempo era vareda, num era estrada não, camim, assim aqueles camim apertado, descia aí, até Caruaru, com o gado, com o gado, de Catingueira do Piancó até Caruaru, e quando vortava discia por aqui de novo. Aí depois, tinha o trem, muita gente butava, embarcava o gado no trem, tiravam no Recife, tiravam onde quisesse parar, aí tiravam nas cidades (Manoel Pereira, Sítio Cacimbas).

Percebe-se que muito mais do que apenas um lugar de passagem, o sítio Serra de Moça foi um lugar de afirmação de identidades que se moldaram no deslocamento. Muitos desses deslocamentos estiveram ligados a condução do gado pelos caminhos da Serra e ao transporte de farinha e cal, como aponta seu Manoel Pereira:

Falavam que antigamente, num é do meu tempo não, uns bois, uns bois descia por aqui e ia buscar a farinha em São Bento do Una, era, São Bento do Una, mas no meu

tempo era burro, jumento, burro ou jumento, com a pisada dura que fazia pena, cada um animal tinha um bisaco de couro, butava um pau e furava pra baba sair, pro animal ir cumeno aquilo. Aí desciam, tinham uns ponto de rocha, que água era difícil viu, num tinha água nesse tempo não. Tinha água aqui no bebedô da gente. Animal chegava cum tanta sede, que o dono num podia rebater. O animal descia pro bebedô, caia no bebedô, molhava o saco de cal, pegava fogo, pegava fogo o cal. Sabe disso né, que a peda de cal pega fogo, né, a peda nova de cal, pegava fogo, aí pegava fogo, lá vai apagar, tirar e rasgar o saco ligeiro, tirar do animal, e o animal lá doidim com sede, o bichim. Num tinha água não, nem tinha água pra cá (na direção da Serra de Moça), nem pra cá (na direção de Arcoverde), vinha bebê aqui, tinha no Umbuzeiro, ele vinha aqui pro dento, num tinha água, era um sofrimento, viu. (Manoel Pereira, Sítio Cacimbas).

Disso tudo, entendo que percorrer espaços é compor paisagens, encontros entre o mundo e concepções, organizando o descontínuo numa continuidade vulnerável ao conhecimento, fazendo com que “a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe” (CHATIER, 1990, p. 21), um agregado de formas de encenação da vida social.

2.5 Gente plantando gente

A Serra de Moça é um lugar cheio de histórias e repleto de silêncios. Um conjunto de pedras emudecidas que engendram uma complexa relação de família e parentesco. E, buscar interpretar esses “silêncios”, ao mais fiel possível, é essencialmente importante quando se deseja compreender o processo de construção da identidade dos *caboclos da Serra*. Todavia, faz-se necessário informar que o parentesco não é sinônimo de família, visto que “a família é um grupo social concreto e o parentesco é uma abstração, é uma estrutura formal” (SARTI, 1992, p. 70). Sendo que, em Serra de Moça, os elos de parentesco é que constituem a base fundamental das relações sociais, e a família é o eixo que propicia aos *caboclos da Serra* ingressarem no mundo enquanto um espaço físico e social, no qual se constrói um sentido e se pode organizar as ações e prever as possibilidades e os limites. No caso de não se conseguir interpretar ou responder aos desafios postos, podemos nos defrontar, no limite, com um resultado indesejado, o que geraria ou gerará um paradoxo que, por vezes, pode sujeitá-los à servidão, ao abuso e até mesmo à morte (concreta ou subjetiva).

E, foi na concretude de um encontro casuístico com a morte de dois moradores da Serra, o senhor Argemiro Bernardo da Silva do Sítio Olho D’Água e o senhor José Ferreira de Moraes do Sítio Serra de Moça, ambas acometidas no período destinado a essa pesquisa, que

parei, olhei, repensei e refleti sobre a inevitabilidade do episódio e o quanto esse aspecto faz parte da vida dos *caboclos da Serra*. Um momento de efervescência coletiva e de ímpar significação, pois a morte, em Serra de Moça, é um fato que conecta o presente ao passado por meio das lembranças e o indivíduo ao lugar através dos juízos valor e pertencimento.

Nesse sentido, a morte pode significar “um fato, um acontecimento que se repete, como simples episódio, na existência de cada um de nós” (SCHADEN, 1954, p. 153), mas também pode expressar um evento real e singular repleto de múltiplas interpretações, compreendido como um produto social. Para o antropólogo José Carlos Rodrigues

Seja de ponto de vista dos seus estilos particulares de acontecer aos indivíduos, seja do ponto de vista de sua rejeição pelas práticas e crenças, seja sob o ângulo de sua apropriação pelos sistemas de poder, a morte é um produto da história. Ao mesmo tempo, a história, tanto quanto produto da vida dos homens em sociedade, é resultado da morte deles. As sociedades se reproduzem porque seus membros morrem. Têm história porque não se reproduzem exatamente como eram antes. Atingem novos estados porque, de certa forma, morrem para seus anteriores. Por isso, a morte tem um lugar de relevo na feitura e na interpretação da história. E a história, de sua parte, é em grande medida produtora de morte: das mortes-eventos e das concepções sociais que tentam compreendê-las e domesticá-las. (RODRIGUES, 1983, p. 101).

Essa complexa relação de significados e sentidos atribuídos a morte pelos *caboclos da Serra*, propicia informações a respeito da vida e da identidade das pessoas que habitam esse lugar, onde, por muito tempo, os enterros eram realizados na própria localidade sem a preocupação ou a possibilidade de se buscar um lugar específico para esse fim. Um caso muito comum em Serra de Moça é que as pessoas que vivem nessa localidade têm a oportunidade de expressar sua vontade sobre o lugar onde desejam ser enterradas, e isso se torna uma obrigação moral, uma espécie de acordo de confiança que assegura o cumprimento de seus desejos. As pessoas em Serra de Moça acreditam ainda que se não fizerem a vontade do morto, este não descansará em paz e voltará para atormentar os vivos. Esse relato está presente no costume e na memória dos moradores da Serra, como bem fala o seu Luís da Cruz e sua irmã, dona Gracinha:

Tá vendoo essa casinha ali (apontando), lá morô Seba. Seba foi morrer na Bahia. Pois eu vô contar uma coisa, quando a mulé vei praqui, pois num é qui trouxe. Arrancô os osso lá e trouxe praí pro cemitério, tá aqui enterrado. Num sei quantos anos, mas trouxe. Ela dixeu, eu num vô dexe ele aqui não. Arrancô, butô num saco e trouxe. (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

E continua dona Gracinha:

Disse que lá na Bahia ele só vivia aperriano o povo (referindo-se ao morto – o Seba). A fia dele tava era lôca. Teve qui vim trazer praqui. Ela enlouqueceu lá e enquanto num trouxe ele praí num sussegô. Foi quatro ano de sofrimento, ele aparecia a ela, vinha até ela, e dizia a ela qui queria vim pra terra dele. Também, depois que ela trouxe, pronto acabô a história, num teve mais nada (D. Gracinha, Sítio Serra de Moça). [grifo nosso, para refletir aqui ou mais a frente].

São esses discursos de memória que me autorizam perceber que a vida em Serra de Moça é apresentada, muitas vezes, fazendo uma conexão com um episódio relacionado a uma morte, o que, por vezes, demonstra que “a morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas” (ELIAS, 2001, p. 10). E, como um elemento de representação da vida, os *caboclos da Serra* tomam para si os eventos da morte como parte do seu universo simbólico, dos seus costumes, das suas representações e das suas escolhas no modo de viver.

Nesse sentido, corroborando com Ariano Suassuna: o ser vivo quando morre é porque “[...] Cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo que é vivo, morre” (SUASSUNA, 1973, p. 32). Todavia, o modo como cada um irá lidar com o episódio é muito variado e para quem vive na Serra, morrer pode ser uma festa ou um motivo de tristeza, dependendo da forma como se morre. Seu Luís da Cruz afirma que “*quando a gente morre em riba da cama é uma festa, num é? Agora, quando morre que matam, aquilo é uma tristeza. Agora aí é tristeza*”. E prossegue:

Eu fui um enterro bunito. Agora alí era bunito mermo. Qui antes de morrer ele pediu: eu num quero ver choro aqui em casa de ninguém. O véi Batista Malaquias. Aí Lôro mora em Brasília né, aí entrô mais os aboiador e aboiou a noite todinha. No dia que se enterrô teve um que chorô, e no dia da missa foi o mermo. Num podia reclamar a ninguém. Num tá bom? Ele num morreu praquê mataro (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

A morte natural faz parte da ordem das coisas e a produção de um conjunto de crenças e práticas singulares de cada cultura contribuem para dar significação às mudanças provocadas pelas formas de morrer. Desse modo,

[...] uma pessoa pode morrer de morte morrida, morte de velhice, de morte matada, de morte violenta... Cada uma delas provocando nos sobreviventes uma particular relação emocional. Morrer de ‘morte morrida’, significa que não é necessário procurar um culpado e que o indivíduo chegou ao termo de sua existência biológica por razões ligadas ao próprio funcionamento do organismo. Morrer de ‘velhice’ [...] é a morte do ancião, que lentamente se aproxima de seu fim. Já morrer de ‘morte matada’ [...] inclui todos os eventos de morte para os quais se poderiam apontar um responsável: morte por acidente, assassinato... (RODRIGUES, 1983, p. 26).

No entanto, a morte é um fato intrinsecamente ligado ao grupo social por meio das convicções coletivas que se traduzem no indivíduo. E em Serra de Moça não seria diferente, a morte é um elemento de representação do valor simbólico atribuído a terra, ao chão, ao “*cantim pra ficar Alice[r]çado e de onde ninguém mais tira*” como bem me fala dona Gracinha. Esses acordos morais são firmados em momentos da vida cotidiana e tornam-se capazes de nortear o comportamento dos sujeitos envolvidos como me fala seu Luís da Cruz:

Se alembra de Flávio Clóvis da Ipojuca? Mas já viu a catatumba [catacumba] dele, lá na fazenda, né? Ele passô lá naquele canto mais eu e disse:

Tá vendo esse pé de pereiro, Luís?

Eu disse: Tô.

Eu vô me enterrar aqui ó (seu Luís apontando para o chão).

Num foi um tempo não e eu disse: Pruquê qui o senhor vai se enterrar aqui? Aí ele disse:

Pruquê eu nasci aqui e quero me enterrar aqui. Muito que eu quero é me enterrar debaixo desse pereiro qui, já é uma sombra pra eu num ficá no sol.

Agora me diga, o cabra debaixo de sete paimo [palmo] vai sentir o quê? Sol qui nada, homi... Mas era a vontade dele. E tá lá. E o interro? Mas menino tinha gente, premêro começo a vir e chegô aquele pessoá de carro da rua, adispois o povo de todo canto. Agora também tem uma coisa, ele tá lá, mas fizêro uma catatumba [catacumba] bunita e um mundo de roda assim invorta [em volta] (gestos) e um acendedor de vela assim. Ficô lindo lá (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

Não existia cemitério em Serra de Moça, assim, conforme o Léo, para os que expressavam a vontade de serem enterrados na terra que escolheram para viver, há duas formas de identificar o local onde o defunto foi enterrado: primeiro, se o motivo da morte fosse algum tipo de doença grave ou contagiosa a “cova” devia ser coberta de pedras e quanto maior fosse a pilha de pedras mais “perigosa” e/ou contagiosa teria sido a doença que levou o indivíduo a morte. Segundo, se o morto fosse uma criança ou alguém que completou sua jornada, tendo falecido de morte natural, em cima da cova deveria ser plantada uma árvore, ou, pela vontade do falecido, enterrava-se embaixo de uma árvore já robusta e esta sendo do conhecimento de todos os moradores da Serra, nunca deveria ser cortada, tornando-se uma espécie de regra moral, um aspecto da vida cotidiana em que “um ato formal e convencionalizado pelo qual um indivíduo manifesta seu respeito e sua consideração em relação a um objeto de valor absoluto, a esse objeto ou ao seu representante” (GOFFMAN, 2011, p. 73). Em certa medida, ao se associar o local do enterramento e uma espécie natural – uma árvore, por exemplo – implicaria numa forma de continuar a viver, só que agora integrado à natureza, sem nenhum grau de revolta ou fonte de intranquilidade.

Para os que não tiveram a oportunidade de expressar sua vontade antes de morrer, estariam sujeitos a serem conduzidos ao cemitério de escolha da família. Os cemitérios utilizados pelos moradores da Serra eram o cemitério do Distrito de Ipojuca, pertencente a cidade de Arcoverde – PE, a uma distância de aproximadamente 47 Km de Serra de Moça, o cemitério do município de Poção – PE, localizado a mais ou menos 24 Km, o cemitério da cidade de São João do Tigre – PB, que fica a cerca de 20 Km, e por fim, o cemitério de São Sebastião do Umbuzeiro – PB, a aproximadamente 24 Km. O cortejo que seguia a pé conduzia o morto em uma rede presa a uma vara de madeira ou numa espécie de maca também de madeira onde se apoiava o caixão, sendo que o tipo de condução dependia das condições econômicas da família, e isso ganhou destaque nas narrativas, enfatizando o grau de sofrimento e dedicação dos “parentes” e/ou moradores para com o morto e consigo mesmo. Em ambas as situações o

cadáver é sempre carregado pelos homens, sendo que há revezamento de homens durante o cortejo. As mulheres e as crianças seguem atrás e entoam cânticos e ladainhas durante todo o percurso. E, durante uma conversa na casa de seu Luís da Cruz onde falávamos sobre o referido assunto, a D. Gracinha repete a posição das pessoas no cortejo e se põe a cantar:

Os homi carrega o caxão e as mulé cantano as ladainhas assim (e começa a cantar): ♪
 ♪Santa Mãe de Deus, Mãe do Salvador, abri os céus, das almas tende compaixão.
 Tende compaixão, Mãe do Bom Jesus. Por vosso amor, livrai as almas da prisão. Santa
 Mãe de Deus, Mãe do Salvador, abri os céus, das almas tende compaixão. Que na
 eterna luz, estejam com Jesus em doce união, felizes para sempre. Santa Mãe de Deus,
 Mãe do salvador, abri os céus, das almas tende compaixão ♪♪ (D. Gracinha, Sítio
 Serra de Moça).

Os cortejos podem ser mais rápidos ou mais lentos a depender da quantidade de homens que o acompanham, sendo que quanto mais “querido” fosse o morto, mais pessoas acompanhariam o cortejo, facilitando o transporte do defunto. Narrando a sua própria experiência pessoal, seu Luís da Cruz conta como foram alguns desses cortejos:

Agora meu fii, era siiviço. Num tem aquela casinha lá (apontando), morreu um ali era rapizim novo. Ele era um homi viu, era quase nessa artura aí (apontando para a porta). Era um rapaizi novo, e tiraro cum poca gente daqui. Nós passemos cum ele numa rede foi até pela casa de Mequirá, tiremos cum ele, fizemos uma marchinha e tiremos cum ele pra Ipojuca. Chegemos lá já amainceno o dia. Ô cabinha pesado, viu (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

E continua:

Levemos também seu Zé Luís, o avô de Cida Preta (referindo-se a Cida Montanha) daqui pra Umbuzeiro. Agora tem uma coisa viu, o galo cantô daqui pra lá viu. No caxão, a tampa do caxão fazia assim: tá, tá, tá... tá, tá, tá... nós cum carrera cum ele daqui. Agora tem uma coisa, ninguém parava não, quando um pegava, pegava, outro pegava, era um cordão de gente qui ia bater no fim do mundo, tudo correno tanto qui a tampa do caxão chega fazia isso: Cláp! Cláp! Cláp! Quando foi de oito pra nove hora nós tava em Umbuzeiro interrano ele (Luís da Cruz, Sítio Serra de Moça).

Para os *caboclos da Serra* a morte é percebida como um processo repleto de sentidos, o fim de uma jornada individual, o descanso depois de uma vida de sofrimento. Mas esse é um ponto de vista que se refere apenas aos mais velhos, pois, na maioria dos casos, a morte de crianças não é um evento de causar comoção. Segundo seu Quitério da Cruz, que é dono do ofício de fabricar caixões de anjos, ou seja, caixões para enterrar crianças, a década de noventa (1990) foi marcada pelo alto índice de mortalidade infantil. Ele aponta ainda que os óbitos infantis são, na maioria das vezes, influenciados pelas condições sociais (moradia, trabalho, renda, serviços de saúde e saneamento básico, fome...) dos moradores de Serra de Moça.

Teve uns ano aqui muito difíci, esse povo sofreu muito, fartava [faltava] tudo, era de fazer dó. Num ano só foi tanta criança qui morreu de fomi, morreu de tudo no mundo, qui eu perdi a conta. Eu fiz mais caixão do que pude contar. Fartô inté matériá e muitos anjim foram interrado no chão mermo. Os qui tinha registro foram enterrados lá na

Cachoeira, os mais novim enterrava aqui mermo, nos pés das arвори, aí cubria de pedras, fazer o quê ? num é... (Quitério da Cruz, Sítio Lavras).



Figura 25 – Árvore onde foi plantada uma criança. Fonte: Acervo próprio.

Os moradores de Serra de Moça, enquanto agentes sociais no percurso de suas vidas transmitem uma herança social, essa mesma herança, geralmente, institui aos seus descendentes uma continuidade, mesmo que esta se propague com novas ressignificações materiais e/ou subjetivas. A vivência social, provida de significados, se concebe quando o ser social exprime suas regras, mas, acima de tudo quando outros as realizam. E isso se expressa também com relação à morte, visto que as regras morais podem ser observadas não apenas no instante final da vida, mas essencialmente no ensinamento deixado pelos vivos, conforme se percebe no incidente vivido pelo seu José Edilson (seu Bica), que, segundo seu Quitério da Cruz carregou o caixão de seu filho na cabeça, acompanhado apenas pela esposa, mãe da criança, por cerca de vinte quilômetros para poder chegar ao cemitério de São João do Tigre – PB e assim enterrá-lo num lugar específico para esse fim. Menos de um mês depois, o mesmo seu Bica perdeu outro filho, repetindo a cena, e, a serenidade com a qual o homem concebia a morte como um destino natural foi abruptamente substituída por momentos de dor e desesperança, o que nos faz refletir sobre as condições de vida na Serra de Moças, que impôs ao pai um cumprimento de obrigação que, por razões que não foram enunciadas, o fez estar sozinho. Segundo Kovács (2009), esse

[...] processo de luto evoca sentimentos fortes e, por vezes ambivalentes necessitando de tempo e espaço para sua elaboração. A ocorrência da perda de uma pessoa significativa tem uma potencialidade intensa de desorganização, as ações do cotidiano

ficam tingidas por esta situação, impedidas por vezes, matizadas pelo constrangimento [...]. (KOVÁCS, 2009, p. 218).

Durante sua pungente jornada, seu Bica caminha pela trilha que passa na frente da casa grande da Fazenda Cachoeira, onde no alto do alpendre estava sentado o seu Luís Aguiar, que presenciando a cena pela segunda vez, mandou construir em suas terras um cemitério. Nas palavras de seu Jorge Aguiar, filho de seu Luís Aguiar: “*papai mandou construir esse cemitério aqui porque queria ser enterrado nessa terra, e disse ainda que toda pessoa que quisesse se enterrar lá era pra fazer a vontade*”. Essas amostras de contato social entre os moradores da Serra e do seu entorno evidenciam que “os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (SIMMEL, 2006, p. 17).



Figura 26 – Vista frontal do Cemitério da fazenda Cachoeira. Fonte: Acervo próprio.

Possuir um lugar para ser enterrado na propriedade dos Aguiar, para os *caboclos da Serra*, representa o reconhecimento de quem trabalhou a vida inteira em terra alheia, e que experimentou a miséria e a exploração e é essa mesma terra alheia que se apresenta atravessada pelo compartilhamento de um mundo socialmente construído e simbolicamente operativo e que determinava lugares e rotinas. Não se trata de não morrer, mas de envolver essa ação com a dignidade que os caboclos da Serra consideram suficiente: um chão de cova. Para eles a terra é

sinônimo de luta, de um lugar onde se planta para viver, mas que só depois da morte se transforma na parte que lhe cabe, o único pedaço de chão que abrigará o seu corpo sem vida em sua cova. Essa realidade foi descrita por João Cabral de Melo Neto (1955), no poema *Morte e Vida Severina*, e, apesar do espaço temporal, a cena ainda faz parte da vida cotidiana dos moradores da Serra.

Essa cova em que estás,
 Com palmos medida,
 É a cota menor
 Que tiraste em vida.
 É de bom tamanho,
 Nem largo nem fundo,
 É a parte que te cabe
 Neste latifúndio.
 Não é cova grande,
 É cova medida,
 É a terra que querias
 Ver dividida.
 (MELO NETO, 1955, p. 23)

Até o ano de 2017 o cemitério era conhecido como Cemitério da Cachoeira, mas, nesse mesmo ano o Léo (e ele mesmo é quem me conta essa história), trabalhando dias de serviço alugado na propriedade dos Aguiar sugeriu ao herdeiro e hoje proprietário das terras, o Jorge Aguiar, que o cemitério deveria receber o nome do seu pai, o Luís Aguiar, por motivo de sua benfeitoria, e foi a partir desse momento que o cemitério passou a ser chamado de Cemitério Luiz Aguiar. Esse ato pressupõe que a periodização da vida presume uma aplicação simbólica própria, onde se expressa um processo biológico, cultural, histórico e social “em que a pessoa recebe um tipo de sacralidade, que é exibido e confirmado por atos simbólicos” (GOFFMAN, 2011, p. 51).

O ambiente possui uma regra para o enterro: do lado esquerdo de quem entra são enterrados os corpos de adultos e do lado direito são enterrados os anjos (crianças mortas). A dona Gracinha é responsável pelo livro de anotações que registra o nome dos mortos enterrados nesse cemitério e diz que essa divisão ocorre porque “*os anjo num tem pecado e não podem se contaminar com os pecado dos mais véi*”. Não há túmulos, e apesar de terem sido enterrados muitos corpos, há poucas cruces de identificação e apenas quatro catacumbas. Em todo caso, a presença do cemitério denota que “o morto é sempre o elemento que deixou o cenário abusiva e abruptamente, mas que ainda mantém um elo potente com os que ficaram” (DA MATTA, 1997, p. 144).



Figura 27 – Vista interna do Cemitério Luiz Aguiar na fazenda Cachoeira. Fonte: Acervo próprio.

A presença do cemitério é a evidência de um sentido moral, de uma espécie de dever, de respeito para com o corpo morto, do senso popular de justiça que trata a todos de forma igualitária, segundo o preceito de “dar a cada qual a mesma coisa” (PERELMAN, 1996, p. 9).

Em Serra de Moça, por vezes, o “homem foi o senhor absoluto de sua morte e das circunstâncias de sua morte” (ARIÈS, 1989, p. 145) e, enquanto enfermo deve tomar decisões como o destino do seu corpo e os rituais. Isso revela o quanto a morte movimenta-se paralelamente com a existência do ser humano. Não é apenas o reconhecimento do enfermo, mas a aceitação de todos os familiares, vizinhos e cuidadores, contudo, o silêncio ao qual a morte foi emanada estende-se também ao leito dos moribundos. Sobre os enfermos, D. Gracinha se emociona ao descrever um episódio, o qual ela considera ter sido o mais difícil de vivenciar:

A mãe de Sebastiana. A siora sabe da história dela? A mãe de Sebastiana, ela era uma mulher muito ativa como Sebastiana, ela nunca colocou uma sandalhinha no pé pra correr no mato. Aí a bichinha, oito, nove horas tava nos mato correno, butano as criação pra casa. Aí, quando foi um dia, ela apareceu com uma pipoquinha no pé o irmão dela, apareceu com uma pipoquinha também. Aí meu irmão (seu Quitério casado com a dona Mariá) pegou um óleo de butar em carro, óleo lubrificante, ferveu numa colherzinha e butô em cima, queimou a pipoca do pezim do irmão dela. Ela num teve corage, porque naquilo que queimou a pipoca, ficou a ferida, ó o botão (gestos). Ele sofreu tanto pra sarar essa ferida, mas sarou. E ela ficô, num quis queimar e guardô, e guardô um ano e guardô dois, e guardô três. Ói, lá nela, entre o dedo do pé dela nasceu um carocim, aquele carocim foi deceno pro calcanhar. Ela sofreu tanto. Um dia eu levei ela pro médico em Monteiro a mando do dotô Gernuíno (Prefeito de São João do Tigre da época). Ela era dessas mulé muito abusada, mas Deus disse: Aquele que é mais abusado é que você vá, que é pra orientar ele, que ele precisa disso aí. Aí eu fui. Nós consultô ela e quando eu ia saindo o médico preguntô: Ô Mariá isso

aí dói? Ela dizia: E o senhor num sabe? Bem zangada. Aí o médico preguntô: ela é assim por causa da doença? Eu digo: dotô eu num sei. Mas ela era mesmo. Aí quando eu ia saindo ele puxô eu assim, eu ia saindo atrás dela e ele puxou eu assim (gestos) aí disse: Venha cá, quantos fii essa mulé tem? Aí eu disse: tem cinco. Ele disse: ói, pegue esse papel, essa carta, entregue a douto Genuíno e chegue lá peça a carta a Genuíno de volta que é pra você levar ela. Dotô Genuíno é que era o prefeito. Eu disse: dotô me diga uma coisa, aquilo num é nada bom não, num é? Ele disse: é não, se ela for agora, eles só tira o peitím do pé dela, agora se ela num for é arriscado eles tirar a perna. A siora acredite que eu me disisperei tanto, tanto, tanto. Eu era dento do carro e o povo dizia assim: Gracinha, que disadoro é esse seu? Eu disse: nada é praque eu tô sentino uma dor de cabeça. Mas, ói, era chorando sabe porquê? Porque eu imaginava nas cruz que ela tinha, quando ela morreu ela tinha um desse tamainho assim (gestos). E ficô, ela passo um ano e onze mês em cima de uma cama. Ela dizia que tinha sido um caranguejo que mordeu ela, aí eu sempe dizia e o médico disse lá: não, isso num foi caranguejo não, isso aí foi um espim de cobra que furô no pé dela, aí ficô assim. Aí quando ela chegô aqui, o pai dela, a mãe e a irmã dela, Bernadete, falô se você for ele vai cortar sua perna. Aí doutô Genuíno preguntô a mim: você é cadastrada na emergência? Eu digo sô. Aí ele preguntô: E tem quantos filhos? Eu disse: tem uma. Aí ele disse: tem mais quem dexar? Eu disse: tem. Aí ele disse: apois, ói, se ela for daí pra Campina ou pra João Pessoa tirar esse pezim você vai com ela. Eu digo: vô senhô. Quando eu cheguei que eu entreguei a carta a ele, num sei o que o doutô butô que ele ficô assim com a mão no queixo (gestos). Aí eu disse: ô seu Genuíno o senhor tá triste? Aí ele disse: num é tristeza não minha fia, tristeza grande nós vamo vê daqui pra frente, porque a coisa num é boa não. Mas, doutô Genuíno num acreditô que eu ia guardar a carta, aí disse: me dê essa carta aqui, eu vô guardar aqui no meu birô. No dia que a pessoa seguir cum ela pra Campina ou pra João Pessoa, ou pronde for preciso é que leva, porque pode se esquecer. Mas, quando chegô aí o pai dela butô na cabeça, num sei o quê, ói. Padre João inda vei num sei quantas vez onde ela tava e dizia: Mariá se tu quiser te operar eu levo pra meu lugar, lá tua operação vai ser uma coisa simples. Mas ela num quis não. Dizia assim ó: eu quero morrer completa [completa]. E morreu mermo. Acabou-se, ói acabou-se. Quase meu irmão, aquele das Larvras, seu Quita, quase morre também, porque as fia era dessas fia que num ligava pra vida, só vivia purumundo, montada num animal pra cima e pra baixo. E, Mariá em casa mais ele. A vida inteira ele viveu pra ela, até que Deus chamô. Guardô-la né, Deus guardô, se num dava pra ela viver mais nessa vida, Jesus guardô. Ela adoeceu na casa dela, eu levei ela ao médico duas vez, aí ela num quis mais ir. Aí douto Genuíno também dizia: ói, arrastano nós num pode levar, a famia num consentiu mais também. Que se tivesse consistido ela tinha se curado, viu, tinha... Porque tem gente que tira uma perna e vive, porque a pessoa tira um pedacinho e num vive, num é. Mas, ela num quis... Ela sofreu tanto, a família sofreu tanto, o marido, aqueles dois fii homi sofrero muito. Ela um cumia, aí quando ela tava tão esbilitadinha, acabada, aí um dia me doeu tanto, que ela olhou assim... Mas todo dia sim dia não nós ia visitar ela. Quando ela tava mal, ela pedia pra rezar lá. Aí ela mandava perguntar se eu ia. Aí eu dizia, nós vamos. Aí eu juntava um monte de gente ia para casa dela. Nós passava a noite mais ela lá. Aí um dia ela espiô pra meu irmão ali de baixo, aí disse assim: ô cumpade Beinha, cumpade mate um bode pra você me dá um pedaço, que eu tô tão fraca. Mais mulé aquilo me doeu tanto, tanto, que eu cheguei ... Ói, hoje eu tô lhe falano isso e eu num sei praquê... praquê é preciso, num é? Mas, ói, eu fiquei tanto tempo cum aquilo que quase eu entro em depressão, porque ela num era nada minha, mas era minha cunhada e tinha aquelas cruz pra ela cuidar. Só tinha o marido, ele num tinha nada, só tinha a graça de Deus, porque quem tem a graça de Deus tem tudo. Os ricão (referindo-se a família Aguiar) que ele trabalhava, até deixar de dá siivção a ele dexaro. Pronto, aí, ele ficô, ói ele sofreu tanto, ela sofreu tanto. Padre João juntava as coisa, mandava pra ela, mas a irmã dela não entregava, num entregava não. E eu fui levando cum aquilo cum ela, cum aquilo, quando foi um dia, ela me mandô me dizer assim: diga a cumade Gracinha que arrume o povo de lá tudo e venha rezar. Aí nós fumo. Quando chegemo lá ela tava tão fraquinha, que a irmã dela butava água na boca dela, ela num engolia mais. Aí eu disse, eu vô em casa, e vô e logo vorto. Praquê aqui quando a gente tem um enfermo, uma pessoa tá enfermo, enquanto ele tá ali em cima da cama a gente tamo rezano, e agradeceno a Deus pelos tempo, pela vida, pela

caminhada que ele teve aqui, e depois, a gente reza o Santo Ofício. Aí, quando eu cheguei lá tinha um bocado de gente dizeno lamproa [referindo-se a coisas sem futuro, besteiras], inclusive o pai dela. Aí, eu olhei assim para ele e eu disse: me diga uma coisa, vocês tão numa visita de uma pessoa enfermo ô tão num chiqueiro de bode? Ele até achou ruim, e disse: você tá comparano a casa de mia fia cum chiqueiro de bode? Eu digo: tô não, eu tô comparano sabe o quê o comportamento de vocês, porque aqui hoje sabe o que é que precisa, reza, pedido a Deus, e entregar a Deus, que tá nas mão Dele, e que Deus cuide de tudo. Mas já viu uma pessoa precisar da oração, precisar da unção, precisar da santa eucaristia que a irmã dela nunca trouxe, que vive dentro da igreja. Eu também num podia fazer nada, que ela vivia, num fez o quer que eu vô fazer? E chegar aqui a pessoa desse jeito e vocês dizeno lamproa, dizeno lororta, aí eu olhei assim, eu disse ó, cumade Mariá tá tão fraquinha, ela tá morreno. Aí um olhou pra mim e disse: nada, pra ela morrer aí, mesmo assim, no maior desprezo, prela morrer aí tem morrer as carne todinha pra poder Jesus vir ver a alma. Quando ele disse assim eu digo: óia, a quem Deus permite, num farta não, o sofrimento que ela já passô aqui Deus tá veno, num dá mais pra esperar hoje, nem amanhã. Quando eu me virei pra trás, ela tava suspirano bem forte, aí a tia dela acendeu a vela, ela num queimou nem aquela carapucinha de cima. Que eu pensava que essa mulé cum esse problema, quando ela for morrer, ela vai sofrer muito, mas ó, foi mesmo que um passarinzinho, quando uma pancadinha ó... pá... se entregô. E depois, quando ela morreu eu tive dó. Quando ela morreu tava do tamanho do pé, o caroço. Ói, quando ela morreu ela ficou tão pequenininha que eu butei ela num espei de cama, de tão pequenininha que ela ficou. Quando a gente foi dá banho nela, óia, do jeito que era o coipo da salamanta assim ó (gestos: curvas), tinha as rugas, assim no coipo dela, aquelas listras, do jeito que a salamanta tinha ela tinha, era perna, era braço, era em todo canto. Quando ela morreu, ela num fechou a boca, os dentim dela ficô tudo de fora. O povo dizia: Pia, Mariá tá tão contente cum a morte que tá rino. Aí eu olhano, aí eu disse: ói, se o médico... Aí de noite, ajeitemo, fumo pra casa dela, aí todo mundo vei simbora, e só ficô meu pai, o pai dela, eu, a tia dela, Cida e Bernadete, a noite todinha na casa dela. Eu digo: num é que uma pessoa vai, nosso Senhor chamô, que a gente vai trancar a porta, deixar a mulé sozinha, o marido tava na rua doente. Eu digo, num é que a gente vamo trancá a porta e deixar a bichinha sozinha aqui, não, quando a gente entregar até a derradeira andada dela aqui na terra é que a gente vamo pra casa da gente. E fiquemo lá, aí mandaro vê as coisinha dela em Poção, viero enterrar, trouxeram o marido dela, ele tão fraco, tão doente no mundo que eu disse inté assim: cumpade Quita tá tão fraco que cumade Mariá foi hoje, quem sabe se ele num vai amanhã. Aí depois eu fui trazeno ele pra qui pra casa. Eu digo, cumpade Quita vamo prá lá, pra você tomar um foigo, a gente fica mais você cunvesano, e, tirano algumas horinha pra você, pra nós andar mais você e aquilo vai passano até que quando foi cum quinze dia ela tava pareceno um noivo nada (D. Gracinha, Sítio Serra de Moça).

A razão para transcrever o longo trecho é porque vejo uma moradora da comunidade refletindo sobre as condições de vida, os modelos de interpretação e a importância de se manter o contato com o sagrado. E, antes de tudo, o papel que se sendo vizinho, todos devem ter. A morte provoca um extenso ciclo de transformações, e dessas transformações emana um entrelaçado de ações e reações desenvolvidas no cotidiano das variadas formas e contextos das relações sociais. A frequente troca de influências entre os indivíduos ocorre em virtude das experiências vivenciadas no cotidiano e se expressam de diferentes circunstâncias e causas. É no silêncio da Serra de Moça que se obscurece o tema da morte, na ausência das palavras que se compreende os “silêncios”. Entretanto, “este convencionalismo e esta regularidade não excluem de modo nenhum a sinceridade [...] Tudo é, ao mesmo tempo, social, obrigatório e, todavia, violento e natural; rebuscamento e expressão da dor vão juntas” (MAUSS, 1999, p.

330). O silêncio dos que vão morrer, direcionado aos igualmente mortais que se emudecem sobre a morte. Para Mauss (1999),

[...] todas essas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Estes gritos são como frases e palavras. É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. A pessoa, portanto, faz mais do que manifestá-las. Ela manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros por conta dos outros. (MAUSS, 1999, p. 332).

Mas, os *caboclos da Serra* dizem, quase que unanimemente, sendo também um discurso muito presente na fala da D. Gracinha, que “*aqui a gente num morre, aqui, a gente é plantado*”. E ser plantado representa a conquista de “*um palmo de terra*”, porque de tudo essa é a única certeza, “*tudo um dia se acaba e a gente também um dia será plantado, num pedacinho de chão, cum sete paimos e qui ninguém mais tira da gente*”

2.6 Do silêncio nos terreiros às conversas de “*beira de fogo*”

Sobre o chão duro dos terreiros de Serra de Moça é possível observar a ordem das coisas, dos homens e das mulheres. Um cenário onde a identidade é pensada através da estrutura familiar enraizada na materialidade da experiência dos homens, mas detentora de uma diferenciação que não é totalmente irredutível nem tampouco demolidora da noção do gênero humano.

Para as pessoas de Serra de Moça “a identidade e o parentesco são adquiridos ao longo da vida, pelo processo de viver junto, partilhar comida, casar e ter filhos” (CARSTEN, 1996, p. 317), sendo que a constituição da identidade e do parentesco partilhados relaciona-se com a memória étnica dos moradores da Serra. Essa característica está intrinsecamente ligada a história particular dos “*caboclos da Serra*”, envolvendo uma grande mobilidade populacional e concepções fluídas de identidade social. São os grupos domésticos e as redes sociais que medeiam a relação entre os moradores da Serra, as fazendas vizinhas e os Xukurus, passando a compor o centro da organização social baseada no parentesco, na memória e na economia.

Em Serra de Moça a agricultura e a criação de animais não são atividades rentáveis, restringindo-se apenas ao domínio da economia familiar de subsistência, sendo esta assegurada predominantemente pelas mulheres. A falta de trabalho na Serra faz com que os homens desloquem-se diariamente para fazendas ou cidades vizinhas, e até mesmo para as aldeias

Xukurus, ausentando-se durante o dia e retornando à noite, mas quando o trabalho encontrado fica em cidades vizinhas, esses homens passam até a semana inteira na cidade, retornando nos fins semana para casa. Por esse motivo, as famílias de Serra de Moça são consideradas *temporariamente monoparental*, visto que elas são cotidianamente compostas pela mãe e filhos. Disto percebe-se que os homens compõem a esfera pública, pois desempenham a função de provedores da família, já as mulheres pertencem à esfera privada, uma vez que cuidam da terra e do lar como atividade compensatória dado o sustento financeiro do marido. Nesse sentido,

O privado é uma esfera roubada do mundo público. É uma noção que se define tanto por sua correspondência com o seu antônimo como pela radical diferença com ele. O público e o privado são duas caras de uma mesma moeda e expressa de uma forma muito peculiar à dicotomia indivíduo – sociedade. Cada um dos elementos da díade contém o outro e sem embargo tem um peso conceitual muito distinto. Ao contrário do público, o privado é o domínio do indivíduo e de suas potencialidades como ser simultaneamente racional e passional, mas afeito as mulheres (BÉJAR, 1998, p. 146).

Na concepção de Bourdieu (1995, p. 3) “este sistema de oposições conservou-se, transformando-se através da revolução industrial e que afetaram as mulheres de maneira diferente segundo sua posição na divisão sexual do trabalho”. Assim, em Serra de Moça o masculino e o feminino também se organizam em torno do público e do privado, entre a cozinha e o terreiro, ou seja, a cozinha e a casa são para as mulheres, o terreiro e o trabalho assalariado são para os homens. Muito embora, quase todas as mulheres da Serra tenham trabalhado nas Frentes de Emergência, na colheita de caroá e nas roças de vizinhos para ajudar a família.

Os momentos de lazer restringem-se ao jogo de futebol aos domingos, as missas mensais, e jogo de dominó no terreiro. Mas em cada uma delas há o lugar dos homens e o lugar das mulheres. Nas partidas de futebol as mulheres ficam todas juntas num canto, enquanto os homens espalham-se pelo entrono do campo de terra. Nas missas os lugares da frente são das mulheres, os homens sentam-se mais atrás, agora se for procissão, os homens carregam o andor e as mulheres entoam os cânticos e rezas. Nos jogos de dominó, sempre aos domingos, os homens sentam-se ao redor de uma mesa no terreiro, as mulheres ficam no interior da casa, dentro da cozinha especificamente, onde os homens não entram, e quando precisam de água ou de algum alimento pedem pela porta da cozinha e recebem nesse mesmo lugar, só as mulheres mexem nas panelas de comida, e estas mesmas servem os pratos feitos aos homens.



Figura 28 – O terreiro é o lugar dos homens. Fonte: Acervo próprio.

Sem a presença dos homens na Serra, as mulheres realizam todas as atividades necessárias para manter o seu lugar de morada: cuidar dos filhos, da casa, dos afazeres domésticos, criar os poucos animais que lhes fornecem alimento, arar a terra, plantar, colher, carregar a água, capinar, fazer as cercas, e, quando não estão realizando essas atividades dedicam-se a produção de renda renasçença. A renda produzida é vendida, uma vez por mês, na feira livre de Pesqueira – PE. Para elas, essa é a maneira encontrada para adquirir um dinheiro que lhes é próprio, é delas. No entanto, para as mulheres da Serra, todas essas tarefas não são consideradas um trabalho, mas uma obrigação, como relata Maria das Montanhas:

Trabalho, trabalho mermo ninguém tem aqui não, só os homi, qui nem meu marido qui trabalha fora. Ele se chama Emanuel Lenadro da Silva e trabalha lá na Fazenda de Otávio, roçano mato, essas coisa. Ele vai todo dia, é uns trinta minuto daqui lá, ele vai na moto véa, vai e vorta todo dia. Agora eu, vivo cuidano dos meu bichim. Aqui eu cuido dos bichim quando ele num tá, quando ele tá ele cuida. Tem minhas galinhazinhas, quando tem um tempim é que trabalho na renasçença, essas coisas. Eu vendo a renasçença na casa da renda de Poção. Mas só assim, quando eu tem tempo num sabe, mas a num sê é cuidano das minhas coisas, quebro um mii, cuida numa galinha, cuida dos bichos, qui é minha obrigação, mas eu trabaio assim no renasçença, pra pegar num trocadinho só quando tem tempo (Maria das Montanhas, Sítio Serra de Moça).

Desprotegidas pela ausência de figuras masculinas as mulheres cumprem uma regra: não abrem a porta da casa para nenhuma pessoa estranha, não recebem visitas, não prestam informações e ao avistarem qualquer movimento de passantes, escondem-se dentro de casa, ou atrás de pedras, de árvores ou de cercas fazendo jus ao silêncio nos terreiros da Serra. Essa

lógica estendeu-se pela pesquisa, quando, por várias vezes, caminhei pela Serra e encontrava apenas casas fechadas, terreiros vazios e um vasto silêncio espalhado pelo entorno. Devo pontuar que eu só consegui conversar com as mulheres, ser recebida em suas cozinhas, filmá-las e fotografá-las quando os homens estavam na Serra, mesmo que não estivessem na casa, mas estavam em terreiros vizinhos e deveriam ser eles os primeiros a serem cumprimentados e deles também partiam as ordens para anunciar as donas de casa a minha chegada.



Figura 29 – A casa e a cozinha é o lugar das mulheres. Fonte: Acervo próprio.

Mesmo o espaço da Serra se produzido, identificado e naturalizado como o lugar das mulheres, elas estão sujeitadas as figuras masculinas. No entanto, em durante o período dessa pesquisa, não foi coletada nenhuma reclamação das mulheres no que se refere a esse tipo de assujeitamento, muito menos pelo excesso de trabalho pesado que elas realizam. Essa lógica de lugares e papéis sociais postos funciona como uma regra moral e é passada para as gerações mais jovens como um modelo a ser seguido.

As regras de conduta servem de guia para a ação que impregna todos os domínios de atividades sociais e se mantêm em nome e em honra de quase tudo aquilo que existe. Elas ocupam o indivíduo de duas maneiras gerais: diretamente como obrigação, coação moral a se comportar de tal maneira; e, indiretamente, como expectativa daquilo que os outros moralmente são forçados a reagir em relação a eles (GOFFMAN, 2011, p. 53).

São as mulheres que ditam o ritmo dos trabalhos na Serra de Moça, cada uma com sua função, dividem o trabalho entre elas como se todas morassem em uma mesma casa. A D. Gracinha tira palha e faz vassoura para vender, mas a vassoura de cada mulher da Serra é garantida por ela. Dona Gracinha também cuida do cemitério e das obrigações religiosas. A Taninha carrega água numa carroça de burro e distribui pelas casas, a Cida Montanha abre e limpa os tanques de água, a Cida de seu Bica é quem cuida das crianças, a Leodivânia ajuda na lavagem da roupa, a Maria Montanha cuida das vacas, tira o leite e divide entre as casas da Serra, também é dela a função de cuidar do poço recém perfurado. A Tia Maria cuida da igreja, já a D. Da Paz é quem ajuda com remédios do mato, Dona Lourdes acolhe e ajuda todo mundo e é quem leva e traz as encomendas das aldeias Xukurus e de Pesqueira – PE e a dona Maria José, índia Xukuru, não quis conversar. Outro detalhe é que nenhuma dessas mulheres cobra ou recebe dinheiro pelo trabalho dividido o que demonstra que através da divisão do trabalho há união, uma espécie de paradoxo que muitos não compreenderiam, mas o economista Adam Smith explicou com tanta simplicidade. Todavia, o que existe é uma união baseada nas necessidades ocasionadas pelo viver na Serra.

Ao contrário, entre os homens, os caracteres e habilidades mais diferentes são úteis uns aos outros; as produções diferentes dos respectivos talentos e habilidades, em virtude da capacidade e propensão geral do intercâmbio, ao escambo e à troca, são como que somados em um cabedal comum, no qual cada um pode comprar qualquer parcela da produção dos talentos dos outros, de acordo com suas necessidades (SMITH, 1994, p. 51).

Apesar das atividades na Serra de Moça estarem para as mulheres, são os homens que ditam as regras morais. Esse controle unilateral impossibilita as mulheres de se reconhecerem como sujeitos ativos na construção da identidade dos moradores da Serra. A ela compete apenas os deveres, sem questioná-los, um silêncio que só é quebrado, como elas mesmas mencionam, nas “*beira de fogo*” dos fogareiros quando elas se encontram e conversam entre si.

Isso demonstra o resultado de um processo de formação social ibérico no qual as mulheres são subordinadas aos homens, e que, em certa medida, ainda podem ser observados em Serra de Moça, dado que a relevância do homem sobre a mulher ainda persiste, como parte da ordem simbólica e cultural nas diversas formas de relação social que existe na Serra. E, de tudo, o silêncio nos terreiros e as conversas de “*beira de fogo*”.

2.7 “*Um casamento mei peda, mei tijolo*”

O modelo genealógico de uma teia de parentesco propicia desafios que, por vezes, perpassam a nossa compreensão. Contudo, não é possível compreender a identidade de uma comunidade sem presumir a existência de uma rede de relações e interesses ligados ao parentesco, ou mais especificamente à família. Em Serra de Moça, a família é composta pelos membros de uma mesma casa, já os que vivem em casas vizinhas, são considerados parentes, muito embora, a maioria tenha descendido de um mesmo ancestral, o senhor Ilário Izídio Ferreira, o que para eles, os levam a pertencer a uma família só. O acesso às terras na Serra ocorre pela descendência; herança ou casamento, uma multiplicidade de categorias que se unem numa mesma rede de relações: o parentesco.

A constituição do grupo doméstico, em Serra de Moça, se dá pelo casamento, no entanto não existem casamentos acordados por meio de contratos civis, os casamentos são da ordem da honra e da proteção às mulheres. Na maioria das vezes, o casamento é um meio de amparo às mulheres e crianças, não existindo qualquer forma expressa de sentimentos. Como afirma D. Gracinha, “*os casamentos aqui são mei peda, mei tijolo*”, numa crítica às formas de arranjos matrimoniais. Durante o tempo dedicado à essa pesquisa, não registrei expressões de sentimentos conjugais, os registros fotográficos de casais apresentam um distanciamento, que não ficou claro se este se mostra por respeito ou por sujeição.



Figura 30 – Arranjos familiares: D. Cida de seu Bica (Acima à esquerda); D. Maria José e seu Luís da Cruz (no centro à cima); D. Da Paz e seu Tica (à direita); Seu Beinha e D. Maria das Montanhas (embaixo, à esquerda); Leodivânia e Edinaldo (no centro, embaixo). Fonte: Acervo próprio.

A Serra de Moça é um espaço de troca de mulheres, pelo qual se afirmam alianças entre homens. Para as mulheres o casamento é a libertação do endocruzamento patrilinear, mas é também a sujeição a outra figura masculina, o marido. Deixar a família consanguínea significa dar continuidade as relações sociais em Serra de Moça e no seu entorno, configurando uma aliança entre dois grupos.

Os casamentos devem seguir uma lógica moral para que a Serra possa ser um lugar de reciprocidade, ou seja, bons casamentos são os que ocorrem entre as mulheres que herdaram as terras e os homens do entorno que podem conseguir trabalho alugado. Assim, a união entre grupos mantém não só a terra, mas a memória étnica indígena. Dona Aparecida, herdeira de um lote na Serra, casou-se duas vezes, e no segundo casamento, contraiu como seu marido o seu Bica, filho de índio Xukuru, o qual afirma sua identidade étnica e a reciprocidade entre a Serra e a Vila de Cimbres.

Minha família é da Vila Cimbres, lá no centro dos índios. Meus pais se casaram e vieram morar aqui em Serra de Moça. Eu nasci ali no Bisaco (sítio), na frente de Paulo Jesuela, ali numa casinha véia, ali perto da purtêra. Até hoje eu vivo morando aqui direto, mas num esqueço da cabocada lá da Vila. Me casei, tive meus filhos, sete, hoje só tem cinco. De vez enquanto, quando num tem trabalho vou lá na Vila e eles arrumam um bico de predrêro, é como eu vou vivo (seu Tica, Sítio Serra de Moça).

Dona Maria das Montanhas herdou o sítio Olho D'Água e casou-se com seu Beinha, morador dos Aguiar, estabelecendo uma conexão entre a Serra de Moça e os proprietários rurais do entorno.

Dona Maria José, índia Xukuru, encontrou seu Luís da Cruz, logo depois que ele ficou viúvo, numa visita que ele fez aos parentes na Vila de Cimbres. Seu Luís da Cruz conta que sem muita conversa ela perguntou para ele se ele não queria tomar conta dela e das três filhas que ela tinha. Em resposta ele disse que ela juntasse as “*trouxas de mulambo*” (referindo aos pertences dela) que ele já estava de saída. Ele então colocou as meninas no lombo do cavalo e trouxe para a Serra onde vivem até hoje.

Leodivânia juntou-se aos doze anos de idade com Edinaldo. Filha do primeiro casamento de D. Aparecida, numa seca muito grande foi dada em casamento a Edinaldo, morador dos Aguiar no Sítio Cachoeira. A casa na Serra foi cedida pela mãe de Leodivânia.

Eu tem vinte e oito anos e sou da Cachoeira. Nasci e me criei lá embaixo, lá embaixo na Cachoeira. Eu vim morar aqui faz mais de dez anos, quando me ajuntei com a Vânia. Eu trabalho lá embaixo, na agricultura, no roçado. De vez em quando eu arrumo um dia de siiviço, aí eu trabalho de carrero, só né. Eu tem umas ovelhinhas ali em baixo, num terrenim que eu tem na Cachoeira. Lá eu tem uns bode, uma junta de boi, quatro uveias, Quando nós se ajuntemo, eu já tinha uns bichim, qui dá pra ir vivo (Edinaldo, Sítio Serra de Moça).

Dona Lourdes é casada com Zé Maria, que era morador da Serra, foi embora para Paulo Afonso – BA, e em visita à Serra conversando com D. Lourdes acabaram por se casarem. Dona Lourdes é neta de índio Xukuru, morou na Serra, casou-se e foi embora para Paulo Afonso, voltou para a Serra, onde registra o fato de ter passado muita fome e decidiu ir embora para Pesqueira, trabalhou por trinta anos na Casa da Renda em Pesqueira – PE, tempo suficiente para juntar um dinheirinho e comprar um lote em Serra de Moça, agora aposentados vivem na Serra.

Trabalhano, trabalhano, eu fui embora pra Paulo Afonso, trabalhei um bucado de tempo lá, trabalhei na construção da barragem da PA4, na chegada de Paulo Afonso, mermo na entrada, trabalhei uns quato anos purali. Depois vim uma festa aqui, aí arrumei essa doida aqui, encontrei com dona Lourde. Aí arrumei um tá dum namoro. Aí, quando foi ino, foi ino, e qui namoro foi esse qui até hoje nós tamo junto. Vim, trabalhano lá, vim, casei cum ela, e a gente construiu nossa família (José Mariaítio Serra de Moça).

A Taninha juntou-se com Lôro do sítio Deserto, para onde se mudou logo após o casamento, teve três filhos, e voltou para a Serra. Até hoje o marido trabalha no sítio Deserto.

Eu me juntei e fui me bora morar no Deserto (sítio), e vortei de novo, num me dei lá não. Aí vortei pra cá. Aí fiquei na casinha qui hoje é de Lourdes, aí depois meu padim dixeu: pode ir pra casa, aí eu vim. Mas minha vontade merma é fazer um ranchim de taipa pra eu, e cobrir, mais de paia viu (Taninha, Sítio Serra de Moça).

A Taninha hoje acolhe uma nora (de apenas quatorze anos) em sua casa, uma prova de que o casamento ainda é um meio de subsistência.

Eu moro aqui, com mais Lôro (marido) e esses dois mininos e minha nora. Eles vão fazer uma casinha pra eles lá nas Lavras, mas por enquanto, mora mais eu. Esse meu minino (o recém casado) tem vinte e um ano, ele trabaia, num canto e noto, onde arruma siiviço, uma pessoa chama aí ele trabaia, se casô tem qui sustentar a mulé, num é mermo (Taninha, Sítio Serra de Moça).

Dessa forma, ao dar ou receber uma mulher como esposa, as partes envolvidas estabelecem fortes alianças entre si, possibilitando a perpetuação da sua linhagem. Mas, nem sempre foi fácil encontrar uma esposa. Seu Quitério conta-me, em tom de indignação, das dificuldades para encontrar uma esposa, no tempo da sua juventude, e da facilidade que se tem hoje, em Serra de Moça:

Nesse lugar pro caba arrumar uma namorada era pro dibaxo de quato pano, num tinha um, o caba num tinha direito de chegar onde tá a namorada não. Hoje, é assim, arruma a namorada se quiser ir mais o caba já vai. Ói, pra mió lhe dizer, eu tava num meicado fazeno meu airranjo do mês, aí vei uma dona e disse:

Seu Quita é tão bunito, já tem apusento, num qué levar eu pro senhor não. Eu lavo, cozinho e até mais se quiser.

Eu dixei logo:

Homi, se aquete qui eu num tô procurano sarna não. Onde já se viu, uma pôca vergonha dessa. Eu sô tive uma mulé nesse vida qui foi a qui Deus levô (Seu Quitério da Cruz, Sítio Lavras).

Sendo a Serra de Moça um espaço de trocas matrimoniais, as famílias do entorno da Serra tornam-se parentes em potenciais, e como tais devem estabelecer as regras da reciprocidade. Mas, como diz D. Gracinha, “*mulé é bicho qui num pensa*”, alguns arranjos matrimônios ocorrem por motivo de honra, visto que em alguns casos os rapazes carregam as moças sem consentimento das famílias, gerando obrigações entre as partes, e o não cumprimento destas pode levar até a mortes. Esse fato é relatado por seu Quitério, demonstrando que os casamentos acontecem, muitas vezes, em cumprimento de obrigações de honra:

Eu vô contar a siora, eu num nego a siora não, eu tinha um rancho aculá nas Cacimbas, e tava dento, quando alevantei a vista fui vendo umas pessoas passano, cabeça baxa, meia apressada. Aí de lá de dento do rancho eu digo: já tô veno, já tô veno, cê tá avexadim demais, num tá, mas eu num tô avexado não, ainda farta mai coisa, num é assim qui vocês ganha não, chegue prá cá, se acontecer alguma coisa, mas fica cum nós, num tem nada haver. Aí eu dixei, tu tás avexadinha qui tás danada, num tás, eu digo ói, use a cabeça, coisa avexada num presta não. Ó, num vô dá oito horas, chega gente aqui, viu, Num foi muito não, aí chegô... Eu digo ói já pelejei, mas num quere ir. E agora fazer o quê. Aí eu digo, já tão cum a mão na massa pra fazere pão, eu num quero nem saber. É o pior, eu vô dizer a siora, foi os fofokuêro. Eu digo, ói vô butar gente pra correr daqui, cum fofoca. Sabe o mió que vocês faiz, tem três camim aí, um qui sobe, um qui desce, procure um mió pra cês irem simbora. Butei logo para correr, pra irem simbora. Aí foi com três dias, aí foi qui a fofoca chegô mermo, eu digo vai terminar nego apanhando aqui (Seu Quitério, Sítio Lavras).

Essas evidências indicam, de forma significativa, que as relações sociais em torno dos casamentos repousam sobre escolhas de alguma forma conscientes, mas que se apresentam como arranjos entre redes de trocas simbólicas. Mas, nem sempre o casamento é uma escolha acertada. Exemplo disso é o casamento de D. Da Paz e seu Bica: ela é índia Xukuru da Aldeia Caípe, e ele é herdeiro de um lote em Serra de Moça. Como ele não tinha uma relação de troca entre os Xukurus, nem tampouco entre os proprietários vizinhos, seu Bica vive de doações, pois não consegue trabalho nem na Serra, nem no seu entorno, muito menos nas Aldeias Xukurus. D. Da Paz conta, que já foi muitas vezes à pé, de Serra de Moça até a Aldeia Caípe, “*arrastano esses minino*”, pra pedir comida a mãe dela, que mora na Aldeia. Por algum motivo não informado, o seu Bica não é bem-vindo à Aldeia, e como ela mesmo diz, ela sempre faz o caminho de volta para a Serra, pois, nas palavras dela “*mas é cuma diz a histora, a gente tem de ficar donde o marido tá, né... (silêncio)*”. Esse fato pode não ser compreendido por muitos, mas para Goffman (2004, p. 14) “um indivíduo que poderia ser facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que se pode impor atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus”.

Todavia, a constituição de novas relações, baseadas no casamento, coloca cada um e todos, em um lugar de composição de uma identidade própria e singular, isso porque “um grupo de pessoas é reconhecido como família quando se configura como relação de plena reciprocidade entre os sexos e as gerações” (PETRINI, 2003, p. 72), e é nisso que reside sua particularidade e sua importância.

2.8 A troca entre parentes

Em Serra de Moça as redes sociais se concretizam pela relação de troca de mercadorias entre parentes. De forma peculiar as trocas em Serra de Moça acontecem entre iguais, as transações implicam moradores situados nas mesmas condições sociais, mas que cumprem uma regra moral instituída socialmente: dar, receber e retribuir. As regras que regem essa relação descrevem, mesmo que implicitamente, a organização do lugar e o lugar de cada um, pois é na concretude da vida social entre parentes que se configura um sistema de relações de trocas recíprocas, circulares e simbólicas.

Para os moradores da Serra, dessas trocas o que fica são as dívidas que mantêm as relações, mas não são dívidas financeiras, e, como eles mesmos dizem “são dívidas de gratidão”

que se estende por toda a vida e de onde emergem os significados específicos para as diferentes formas de troca social, dentre elas, as mercadorias de subsistência. A singularidade dessa relação, cujo significado não se esgota na troca, mantém a teia das redes sociais baseadas na honra, pois tudo o que há em Serra de Moça, como afirma Manoel Messias da Silva, “*tudo aqui é de todo mundo, é para acudir a necessidade dos outros*”.

A comunidade de Serra de Moça é organizada pelos princípios do parentesco e as necessidades são satisfeitas pela reciprocidade. Trata-se de uma relação entre indivíduos que se encontram em situações semelhantes, mas que por instantes passam a possuir mais que outros, como transparece no depoimento de Manoel Messias da Silva:

Eu coloquei meu roçado dentro das peda, porque as peda guarda muito o molhado, quanto mais pedas, é qui guarda o molhado. Num canto desse, limpo de peda, num guarda molhado não. Aí toda vida eu gosto de prantar dento das pedas, porque é donde lucra mais. Em dez carrera de mii nós tiremo oito saco de mii e assim mais pertim de casa eu tirei nove. Mais pra quê, para acudi a nicissidade de quem num tem, tanto faiz pra mim, tanto faiz pros zotro. Eu sô assim, eu boto meu roçado, é pra eu e pra acudir a nicissidade de quem precisa. Ainda hoje meu cunhado foi lá vê um saco de mii, quê me vender um saco de mii, eu digo ô homi eu num vendo não, tu tais loco do juízo é, pega o saco de mii e vai timbora. Se eu tiver coraje de vender um saco de mii a uma pessoa eu sô obrigado a dar pra os bichim comer, para dar de comer aos bicho bruto. Eu num gosto de ver bicho bruto passano fome (Manoel Messias da Silva, Sítio Serra de Moça).

Nesse plano de significados o sítio Serra de Moça é uma comunidade com características de “comunidade fechada”, onde a aquisição da terra acontece pela via do parentesco. Sendo assim, é um lugar de parentesco, estabelecido pela descendência e pelas trocas matrimoniais, como domínio absoluto e organizacional dessas terras. Entendido como um espaço de reciprocidade e descendência, as trocas ou favores que ocorrem no seu interior são resultado do trabalho coletivo, contudo a Serra de Moça não é um lugar ideal para o trabalho, como muito bem nos informa seu Bica, “*é um lugar cansado, um lugar deferente, num tem um dia de siiviço não*”.

Em Serra de Moça, as necessidades de trabalho são resolvidas através das trocas, acordos de honra e regras morais. Essa troca não é vista como trabalho, nem como empréstimo, mas como ajuda entre iguais, e que em algum momento será retribuída, a qual também, além de atender a uma necessidade concreta, possui ainda “um significado simbólico: não se está produzindo um roçado; está se reproduzindo uma comunidade” (WOORTMANN, 1990, p. 32), construída nas bases de uma ordem moral.



Figura 31 – O roçado da D. Lourdes (à esquerda) e o roçado do Manoel Messias da Silva (à direita). Fonte: Acervo próprio.

Para Woortmann (1990, p. 34), “se a troca é um princípio fundamental, não menos fundamental é o que se troca”. Isso porque em Serra de Moça, uma família pode estar passando por momentos difíceis, sendo então ajudada pela comunidade, ou como eles mesmos dizem, “*acudida*” pela generosidade de todos, o que torna essa comunidade uma comunidade protetora. Muitas vezes a “*ajuda*” ocorre através de mão-de-obra, principalmente quando se trata da construção de casas, os tijolos de uma casa que ruiu são doados para a construção da casa de uma família que se inicia, quando falta de tijolos, as casas são de taipa e construídas pelos homens da comunidade, sem que para isso recebam valor em dinheiro, o pagamento por essa “*ajuda*” é feito por meio de comida: uma porção de jerimum, um frango, um saco de milho ou meio saco de feijão. A comida é o elemento central que norteia a vida cotidiana na Serra, sua falta ou sua fartura adquire um caráter simbólico, uma vez que a partilha do alimento “efetua-se de acordo com as regras, que é interessante considerar porque refletem, e sem dúvida também determinam com exatidão, a estrutura do grupo social” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 25).

O que se observa é que as redes sociais se configuram como redes de troca de comida e de trabalho, tornando-se elementos centrais no discurso dos “caboclos da Serra” e expressam uma lógica simbólica ancorada na hora e na moral entre eles. Essa simbiose existente nas relações de troca expressa uma identidade forjada no entrelaçamento das representações simbólicas entre terra, comida e parentesco, “[...] um princípio moral que emerge no momento

da troca, articula os elementos terra, trabalho e alimentos e investe-os de um sentido simbólico preciso” (MOTTA SANTOS, 1986, p. 13).

Nota-se, assim, que o sentido da terra é a noção de trabalho, sendo que o trabalho é a acepção do parentesco, ou seja, mais do que um instrumento de trabalho, a terra é o espaço da família. Essa conexão entre a terra, a produção e a troca demonstra que a identidade dos “caboclos da Serra” é uma identidade recíproca que se afirma pela negação da compra e venda, muito embora o que está implícito é ação da honra do dar e não da troca, configurando uma negação ao lucro, mas uma afirmação da generosidade, onde não importa o valor de uso, mais a consideração simbólica do valor que adquire a coisa trocada.

No caso, a Serra de Moça, passa a compor um espaço de relações entre parentes e famílias pensadas como iguais, com as quais não se deve estabelecer relação de lucro, visto que no interior da Serra prevalece o campo da honra, fora dela, subsiste a lei das coisas. Diante do exposto, corroboro com o pensamento de Woortmann (1990, p. 59), posto que “se a reciprocidade exige um outro para que possa haver a troca, ela supõe, também, a construção de um nós que se contrapõe a um outro *outro* – o estranho. Esse nós é constituído por iguais em honra. Por isso, a reciprocidade se realiza no interior de um território que é, também, um espaço de identidade”.

O que se observa é que, em Serra de Moça, não há como dissociar a terra da família ou do trabalho, muito menos o trabalho da generosidade e da reciprocidade. Esses elementos estão conectados pela concretude da honra enquanto representação simbólica de uma identidade comunitária. Para D. Gracinha a Serra é um lugar onde a partilha é o eixo principal, como está implícito em sua fala: “*nós veve aqui para ampara uns aos outro*”. Contudo, o importante não é o valor atribuído a troca, mas, sobretudo, a representação simbólica que ela constitui.

CAPÍTULO III – CONCLUSÃO

Muito difícil é chegar nesse ponto da pesquisa e tecer conclusões a respeito de uma experiência antropológica que está em pleno movimento, que não deseja emergir com uma identidade indígena Xukuru, mas que busca invisibilizar-se para preservar “*seu pedacinho de chão*”.

Os interesses científicos que me levaram a escrever essa dissertação estão voltados para uma realidade empírica singular no inteiro da Paraíba: o sítio Serra de Moça, zona rural

do município de São João do Tigre – PB, e aparentemente simples, tecida numa rede de relações sociais, mas também de poder, dominação e sujeitamento. Contudo, as memórias, os discursos, a identidade étnica-indígena se configuram numa estrutura concreta que se articula em seus intercâmbios variáveis, marcados pelas idas e vindas.

Em todas as sociedades humanas, desde o início do sistema civilizador, existe uma forma de organização do convívio comunitário que constitui uma unidade social na qual o ser humano interage com o outro concebendo relevantes formas de convivência. Essas redes de interação demonstram que o ser humano não vive isolado, por isso, se faz necessário pensar os “*caboclos da Serra*” a partir dos seus modos de viver. O comportamento dos moradores da Serra torna-se mais perceptível quando os ambientes da Serra de Moça e do seu entrono são conhecidos. Os caminhos de ida e volta que constituem suas expectativas, suas crenças e valores frente à concepção e à interpretação do mundo, sem, contudo, deixar de considerar o meio físico e social.

Diante disso, pode-se dizer que os moradores de Serra de Moça encontram-se imersos em um mundo de regras onde papéis sociais são modelados com funções e perspectivas distintas. Por vezes, os papéis sociais são desiguais e antagônicos o que possibilita a observação de momentos de sujeição e dominação, muito embora essa dinâmica se apresente de forma implícita. Isso ocorre porque as relações sociais em Serra de Moça são delineadas a partir dos laços familiares e pelo parentesco, por caminhos de ida e de volta, nos quais os interesses individuais entram em conflito com regras coletivas que vão de encontro com essa individualidade.

A noção de que essas redes de interação recíproca constituem o eixo social dos moradores da Serra adquire importância especial no contexto identitário e de memória, não só pela sua centralidade na organização das redes sociais, mas também porque os “*caboclos da Serra*” lhe atribuem o sentido decisivo na sua experiência social de deslocamento. De fato, a organização de redes sociais contribui para o sentimento de continuidade, identidade e pertença coletiva dos moradores da Serra de Moça, mesmo quando estas são utilizadas como estratégias para fortalecer sua integração nos contextos de receptividade.

Sobre o solo de uma identidade étnica de memória e de relações de sujeição e dominação se configuram as relações de parentesco, o casamento e a divisão sexual do trabalho. A união destas três esferas sociais compõe a lógica da rede de relações de pertencimento, identidade e interação dos moradores de Serra de Moça. Um paradoxo, que por vezes altera a realidade da vida cotidiana na Serra, outras vezes, transforma a própria relação de idas e vindas pelos caminhos da Serra.

De tudo, compreendo que os caminhos que se fazem e refazem, que conduzem pessoas, coisas e bichos, são a condição essencial para manter a logística social, política, econômica e de parentesco dos “*caboclos da Serra*”. Compreendo ainda que de todos os caminhos que permeiam a Serra, o que prevalece é o caminho das Aldeias Xukurus, uma volata as raízes nos mais profundos sentidos subjetivos e objetivos concretos, profundamente representados nas memórias e nos discursos dos interlocutores.

Suas experiências de vida, sua luta e sua história de violência sem denúncia ou punição os leva ao caminho mais fácil e mais lógico: um grito abafado pelo silêncio da resistência, mas também da proteção.

A impossibilidade de viver em outra localidade, a paixão pela terra e o enraizamento étnico, fez com que “*os caboclos da Serra*” guardassem uma memória étnica Xukuru, mas se submetessem a um assujeitamento aos proprietários rurais do entorno da Serra para sobreviver. Contudo, essa liberdade condiciona os ampara, os protege e os faz donos, mesmo que simbolicamente, de “*um cantim pra viver*”.

Da experiência de opressão surge uma ética cotidiana, baseada em regras morais, um conceito de vida, uma nova liberdade, um confronto de perspectivas, que mesmo delimitado por fronteiras geográficas e identitárias, condiciona “*os caboclos da Serra*” a submeterem-se a lógica dos valores e regras opressoras impostas pelos sujeitos dos arredores da Serra. Pois, para eles viver na Serra é ter a certeza de que mais cedo ou mais tarde serão plantados e receberam o produto de uma vida inteira de trabalho e silêncio.

Se tenho conclusões acertadas, só o tempo dirá, o que posso dizer é que a identidade dos caboclos da Serra se constitui pelo esforço de reaprender a viver e guardar na memória suas formas de perceber a Serra como um lugar de pertencimento, um lugar onde se pode “*possuir um chão de casa*”, um espaço de multiplicidades de relações densas dentro que permeiam todo esse contexto social. Voltar para casa depois de caminhar pela Serra e conversar com os *caboclos da Serra* fez com que eu me sentisse uma estranha, suplantada por experiências que vão além da expressão e do que o dinheiro pode pagar. O tempo passou depressa demais, mas deixou a minha sombra para trás e mudou a minha forma de olhar o mundo.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia**. 1ª ed. Belo Horizonte: Edições Pindorama, 1930.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. 1ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1963.
- ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média**. Tradução de Pedro Jordão. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.
- ARINOS, Affonso. *Os jagunços*. In **Obra completa**. Rio de Janeiro. Conselho Federal de Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1969.
- ARIZA, Marina. **Migración, familia y transnacionalidade en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión**. In: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 64 (4), 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BARTH, Fredrik. *Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade*. In: H. Vermeulen & C. Govers. **Antropologia da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries**. Amsterdam: Her Spinhuis, 1994.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BATISTA, Mércia R. R. **E tinha uma índia pura no começo da família: exercício etnográfico em torno de categorias identitárias em algumas comunidades quilombolas na Paraíba**. Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas. Campina Grande/PB, Centro de Humanidades/UFCG, v.31, n.2, jul-dez, p. 38-53. 2011.
- BÉJAR, H. **El Ámbito íntimo: Privacidad, Individualismo y Modernidad**. Madri: Alianza Editorial, 1998.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2ª edição. São Paulo: Ateliê editorial, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **Casa kabyle ou o Mundo às Avessas**. Trad. de Claude Papavero. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 8, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social (MDS). **Bolsa família**. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>. Acesso em: jan. 2019.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos da teoria e história literária**. 8ª Ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CARARETO, R. Uso de ureia de liberação lenta para vacas alimentadas com silagem de milho ou pastagens de capim Elefante manejadas com intervalos fixos ou variáveis de desfolhas. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo: 2007.

CARDIA, Laís M. **Espaço e culturas de fronteira na Amazônia ocidental**. In: Revista Ateliê Geográfico, v. 3, nº. 7. Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2009.

CARSTEN, JANET. 1996. **The Politics of Forgetting: Migration, kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian state**. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 1, Nº 2, p. 317-335. Jun., 1996.

CERTEAU, M de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 11ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CHARTIER, Roger. **A história Cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

COSTA, D. *Cangaceiros*. In COUTINHO, E.F.; CASTRO, A.B. (Org.) **José Lins do Rego**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: campanha de Canudos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

DA MATTA, Roberto. **A Casa & A Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DENZIN, N. K. e LINCOLN, Y. S. *Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa*. In DENZIN, N. K. e LINCOLN, Y. S. (Orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

DURKHEIM, É. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia de rua, estudo de antropologia urbana**. Rua – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade Campinas, Unicamp, n. 9, p. 101-127, 2003.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos. Envelhecer e morrer**. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas**. 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. **A seca nordestina de 1979-80**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1983.

GARCIA JR., Afrânio Raul. **O Sul; caminho do roçado**. São Paulo, Marco zero; Brasília, Editora Universidade de Brasília, MCT-CNPq, 1989.

GASPAR, Lúcia. **Great Western**. Pesquisa Escolar Online. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: agosto de 2019.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 8ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

GOFFMAN, E. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUARESCHI, Pedrinho. “*Sem dinheiro não há salvação*”: ancorando o bem e o mal entre neopentecostais. In GUARESCHI, Pedrinho & JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs). **Textos em Representações Sociais**. 12ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HALL, Stuart. *The Work of representation*. In: HALL, s. (Org.). **Representation: cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage/The Open University, 1997.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Guacira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à Sociologia da Emoção**. João Pessoa, Manufatura/GREM, 2004.

KÓVACS, Maria Julia. *Perdas e o processo de luto*. In: INCONTRI, D. & SANTOS, F. S. (Org). **A Arte de morrer: visões plurais**. Vol. 1. Bragança Paulista: Comenius, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1976.

LIMA, Nilo Américo. **Geografia e redes de conhecimento, e saberes, prómeridionais**. Revista Terra Livre, v. 1, n. 40, p. 19-41. Recife, 2013.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 1, v.1, t.1. (Os economistas). Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 4ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

MAUSS, Marcel. **A expressão obrigatória dos sentimentos**. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina: auto de Natal Pernambucano**. Folheto em forma de Cordel. Recife: Edição do Autor, 1955.

MOLINA, Mônica Castagna e FERNANDES, Bernardo Mançano. *O campo da Educação do Campo*. In: MOLINA, Mônica C. & JESUS, Sônia M. S. Azevedo de. (Orgs.). **Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo**. Brasília: Articulação Nacional Por Uma Educação do Campo, 2004.

MONTEIRO, John M. *Armas e armadilhas: História e resistência dos índios*. In: NOVAES, Aduino. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

MORAES, Vinícius de. **A arca de Noé: poemas infantis**. Ilustração Laurabeatriz. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1991.

MOTTA SANTOS, M. V. **A Constituição Simbólica da Troca de Alimentos e Trabalho numa Fazenda Tradicional de Goiás**. Curso de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Manuscrito. Brasília, 1986.

NETO, Torquato & PINTO, Carlos. **Todo dia é dia D**. Intérprete: Gilberto Gil. Brasil: Editora Eldorado – TQ 24, 1973.

NORA, Pierre. **Entre memória e história. A problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e a Amazônia: Uma perspectiva processual da fronteira. *Revista Indiana*. Dossier: Identidades volitivas: antropologia sudamericana da Amazônia indígena (organização: Mar Münzel), v. 27, p. 19-46, 2010.

OLWIG, K. and HASTRUP, K. **Sitting Culture: The Shifting of Anthropological Object**. Londres: Routledge, 1997.

PATROCÍNIO, José do. **Os retirantes**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

PERELMAN, C. **Ética e Direito**. Trad. de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1996.

PERISSINOTTO, R. **História, sociologia e análise do poder**. *Revista História Unisinos*, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 3, p.313-320, 2007.

PETRINI, J.C. **Pós-modernidade e família: um itinerário de compreensão**. Bauru: EDUSC, 2003.

PINA CABRAL, João de. “A pessoa familiar”. **O Homem na Família: cinco ensaios de Antropologia**. Lisboa: Imprensa do ICS, 2003b.

PINTO, Octavio. *O tangerino*. In **Tipos e Aspectos do Brasil**. 9ª edição, aumentada. Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica – Instituto Brasileiro de Geografia – Fundação IBGE. Rio de Janeiro, 1970.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, nº 10, p. 200-215, 1992.

- PORTINARI, Candido. **Poemas de Candido Portinari**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.
- POUTGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da Etnicidade – Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.
- REGO, José Lins do. **Cangaceiros**. 14ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- RODRIGUES, J.C. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- RODRIGUES, José Albertino (Org.). **Émile Durkheim: Sociologia**. Coleção grandes cientistas sociais. 9ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- RIETVELD, Pe. João Jorge. **Aspectos históricos do catolicismo no sul do Cariri paraibano**. Campina Grande: Erik M.F. Brito Editor, 2015.
- RIVIÈRE, Claude. **Introdução a Antropologia**. Edições 70: Lisboa, 1995.
- SÁEZ, O. C. **Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia**. Florianópolis: 1ª Edição do Autor, 2013.
- SANTOS, H. C. O. e. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2009.
- SARTI, C.A. **Antropological contributions to the study of the Family**. Psicologia – USP, São Paulo, v. 3, n. 1/2, p. 69 – 76, 1992.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU; EDUSP, 1954.
- SILVA, Edson. **Povos indígenas, violência e educação**. In: Cadernos de Extensão nº 2. Jun./99. Recife, Pró-Reitoria de Extensão da UFPE, 1999.
- SILVA, Edson . **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988**. 2. ed. – Recife: Editora UFPE, 2017.
- SIMMEL, G. **Simmel: Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia: individuo e sociedade**. Tradutor Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SMITH, Adam. **Riqueza das nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os economistas)

STRAUCH, Ney. *Tirador de Caroá*. In **Tipos e Aspectos do Brasil**. 9ª edição, aumentada. Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica – Instituto Brasileiro de Geografia – Fundação IBGE. Rio de Janeiro, 1970.

SUASSUNA, A. **Auto da Compadecida**. 10. ed. São Paulo: Agir Editora, 1973.

TAROT, Camile. “**Marcel Mauss et l’invention du symbolique**”. La Revue du MAUSS semestrielle: Plus réel que le réel, le symbolisme, n° 12, 1998.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa II – A Maldição de Adão**. Trad. Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

VIEIRA, M. M. F. e ZOUAIN, D. M. **Pesquisa qualitativa em administração: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VOLDMAN, D. *Definições e Usos*. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, J. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.

WEBER, Max. “*Os três tipos puros de dominação legítima*”. In: COHN, Gabriel (org.) **Sociologia – Max Weber**. Vol. 13. 4 ed. S. Paulo: Ática, 1989.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Ed. UnB, 2000.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomás Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

WOORTMANN, K. **Com parentes não se negocia: o campesinato como ordem moral**. Anuário antropológico/87. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Assistir, ouvir, ler e narrar: o papel da mídia nas construções identitárias étnicas**. Revista de Antropologia São Paulo, v. 48, n. 2, 2005.

ANEXOS

ANEXO A – ESCRITURA DE COMPRA E VENDA DE HERANÇA DE UMA PARTE DE TERRA COM BENFEITORIAS NO LUGAR SERRA DE MOÇA

G. S. F. 13

Spo. 37 fls 161, 162, 163 e v.



Escritura de compra e venda de herança de uma parte de terra com benfeitorias no lugar Serra de Moça deste município de São Sebastião do Brejozeiro, Paraíba, que a este público inste.

meus de compra e venda virem que no ano de mil novecentos e setenta e três, ao primeiro dia do mês de fevereiro, nesta cidade de São Sebastião do Brejozeiro da comarca de Paraíba do Estado da Paraíba, que nesse certidão pessoal virem Quitina Vieira da Silva escrivã e os testemunhas abaixo nomeados e assinados compareceram como representante substabelecido a Juizício municipal de força, continência e do, proprietário residente nesta cidade de São Sebastião do Brejozeiro, como procurador do outorgante Gregório Seneia de Moraes, brasileiro, viúvo, agricultor residente na cidade de São José do Egito do Estado de Pernambuco, e de outra parte, como outorgado Sedorico Augusto da Silva, brasileiro, solteiro, agricultor residente no lugar Serra de Moça deste município, pessoas conhecidas minhas e dos testemunhas pelos próprios de que trata dou fe. Com requisi-la pelo procurador do outorgante me foi apresentada o traslado de promessas em p. l. da Sabelina Maria Oliveira Rafael da cidade de São José do Egito datado 8-11-73 livro 39 fls 38, pela qual fica sendo legítimo representante de seus constituintes e que fica arquivado

neste cartório. Bem se que a terra pertencida do
 outorgante me foi dada em presença das mesmas
 testemunhas que seu avô também era legítimo seu
 herdeiro e possuidor de uma parte de terra dos bens
 deixados por falecimento de seu avô e também do
 terreno de morais conforme certidão paga-
 mento extinto nos autos de inventário e partição.
 P. H. me foi julgado por sentença em 16-3-72
 mantendo 14-11-73. maneira da fiança bazar,
 e como a forma de usura e pacífica posse
 livre de encargos e qualquer ônus judicial
 a ser-se fust e executado com o outorgante
 por bem desta escritura e de me por forma
 de direito para P. H. vender dita parte de terra
 com bem feições com 40 hectares no lugar
 terra de moca deste município de São Sebastião
 do Bonifaz, comendo um barco
 no meio tanque uma casa de tijolos e te-
 lhas, recitando-se ao norte com viz
 Aguiar, sul com terras de Joaquim Mota,
 este com terras Antônio Luiz, Antônio Ser-
 jeira e Frei Luiz e ao oeste com terras de
 Celso Bazeira e de Maria Rêla. Dito imóvel es-
 tá cadastrado no (SNERA) sob 140601101177, com
 de 40,0 hectares área explorável 28,0 modu-
 lo 90 n.º de modelo 31 fração mínima
 de parcelamento 40,0 e como definitiva-
 mente vendida terá pelo preço de R\$
 1.400,00 mais mil e quatrocentos e noventa
 que de promotor acrescentar que seus
 existências já foram recebidos dos mães
 do comprador de modo correto e legal
 que por isto P. H. de plena e geral quitação

de pagar por
 do-se
 da-se
 que

...mudada
...dos meses
...giúmo
...as beas
...adi de
...a
...es



208/73

de paga prometeendo a boa fidei esse valiosa esta escritura vem a obriga-
do-se esse todo tempo e em se obriga a responder pe-
la vicca do o outorgado a paz e a salvo de qual-
quer deudas futuras transmittendo na pessoa do com-
prador todo direito e dominio posse e acão que tenha
na dita parte de terra descrita. Outorgado pelo outorgante
esse foi dito que na verdade acsa-se feito e conde-
tado esse o outorgante sobre a presente escritura a-
ciando-a a esse todos as clauses e excoções ex-
pressas e declaradas e a presente o reconhecimento
de haver pago o imposto de transmissão hereditaria
de propriedade, boletoria Estadual de said serv-
tad do boumezeiro. Guia de Recolhimento do
Imposto de Transmissão nº 28 Exercício 1973. 02.
Seo doico Augusto da Silva recolhe aos cofres da
fazenda Estadual a importância de R\$ 1400,00
responde deete ao imposto de transmissão, conforme
me descrevimentos abaixo: de uma parte de
terra com 40,0 hectares no lugar fella de moça
deste município de said servtad do boumezeiro
no porquanto comprava a Olegario Ferreira de
Moraes a esse. Quitina Vieira da Silva. certifico
que Olegario Ferreira de Moraes, nada deve
a fazenda Estadual por esta Reparticao. fo que
para constar em Fomungos das chagas Silva.
Boletor Estadual datilografado e assinado a pre-
sente beatidã. b. b. de s. s. do boumezeiro 1973
Fomungos das chagas Silva. boletor. Refei-
tina municipal de s. s. do boumezeiro. beatidã
nº 25/73. certifico esse facção despacho
proferido pela escrivã Quitina Vieira da Silva
na petecã esse que Olegario Ferreira de

Moraes proprietário no lugar Serra de Moura do
 Município, que revendo o registro de bens do
 Ativa desta Prefeitura não foi encontrado o que
 quer lançamento de débito existando o mesmo
 do extrato existente que para constar foram a
 presente beatidade Secretaria da Prefeitura
 Municipal de São Sebastião do Bonfrazzeiro, 28
 de novembro de 1973. B. P. de determinação
 do cartório do Registro Civil de S. S. do Bonfrazzeiro.
 Inicial de uma parte de terra no
 lugar Serra de Moura do Município de S. S. do
 Bonfrazzeiro, que Segundo Augusto de Silva
 exemplar a Gregório Ferreira de Moraes no
 valor de cem mil e quatrocentos e noventa e
 nove reais de novembro de 1973. Francisca de
 Barros Oliveira, Serviço Público Federal. Isto de
 Recife Federal em novembro. B. P. de beatidade
 e requerimento de 2ª Antônia Regina de
 Silva, Exeiva do cartório do Registro Civil de São
 Sebastião do Bonfrazzeiro. B. P. para o fim de trans-
 missões de bens imóveis que Gregório Ferreira
 de Moraes proprietário no lugar Serra de Moura
 desta (Município) diga jurisdição, acha-se qui-
 ta com a Base Nacional Inicial Reporte-
 cad. A presente beatidade não se refere a débito
 e o mesmo do hipótese de Recife, novembro 29
 de novembro de 1973. B. P. de beatidade da
 Silva, B. P. o que se continua em ditos en-
 tões que aqui tiverem. B. P. se acharem
 assim justos e existentes me pediram que
 lhes lavasse este instrumento em livro de
 notas que depois de lido e achado conforme
 vai devê-se assinar do pelas partes

n.º 13

encontra-se assinado como promotor do or-
 ganismo técnico municipal de saúde, assinou a posse
 do outorgado Abelardo Costa Brito por ser analfabeto
 fundamentado com os testemunhos municipais de
 Neves e João de Brito da Silva comerciantes re-
 sidentes nesta cidade, conhecidos meus de fe. Luc
 Antônia Vieira da Silva escreva a escrevi e assino,
 Luc Costa da Silva de verdade. S.S. do Município
 de Dezembro de 1973. (a a) a escrevi Antônia Viei-
 ra da Silva, técnico municipal de saúde, Abelardo Costa
 Brito, municipais de Neves e João de Brito da Silva.
 Ora o que se encontra em dita escritura da qual
 extraí este primeiro traslado que conheço e sei
 e está conforme o original de fe. Luc, Antônia
 Vieira da Silva escreva a escrevi e assino, Luc Costa
 da Silva de verdade. S.S. do Município de Dezembro de 1973
 Luc Costa da Silva

