

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

“FAZ TEMPO QUE DIZEM QUE CABOCLOS É LUGAR DE DOIDO”: UMA
ETNOGRAFIA SOBRE PROCESSOS DE ESTIGMATIZAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
BARRA DE SANTANA - PB

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

RECIFE
2016

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

“FAZ TEMPO QUE DIZEM QUE CABOCLOS É LUGAR DE DOIDO”: UMA
ETNOGRAFIA SOBRE PROCESSOS DE ESTIGMATIZAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
BARRA DE SANTANA - PB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Antropologia.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Edwin Boudewijn Reesink

RECIFE
2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

A345f Albuquerque, Carolina Barbosa de.
“Faz tempo que dizem que caboclos é lugar de doido” : uma etnografia sobre processos de estigmatização no município de Barra de Santana-PB / Carolina Barbosa de Albuquerque. – 2016.
148 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.
Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Estigmatização. 3. Vida rural. 4. Genealogia. 5. Cotidiano rural. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-196)

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

“FAZ TEMPO QUE DIZEM QUE CABOCLOS É LUGAR DE DOIDO”: UMA
ETNOGRAFIA SOBRE PROCESSOS DE ESTIGMATIZAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
BARRA DE SANTANA - PB

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco
como requisito parcial para obtenção do
grau de Mestra em Antropologia.

Aprovada em : 31 / 08 / 2016.

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profª Drª Vânia Fialho de Paiva e Souza (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº José Gabriel Silveira Corrêa (Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFCG

“Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que se passaram. Mas pela astúcia que tem certas coisas passadas – de fazer balancê, de se remexerem dos lugares [...]. São tantas horas, de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo muito miúdo recruzado”.

(João Guimarães Rosa, *Grandes Sertões: Veredas*.

1978: 171)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, fora Temer!

Agradeço a Edwin Reesink, meu orientador, pelas considerações teóricas e paciência com o desenvolvimento do trabalho.

Aos meus pais Maria Santana e Valdemir, pelo apoio e amor.

Às minhas irmãs Paula, Raissa e Camila por serem inspirações.

Às minhas sobrinhas Mariana, Marta e a minha vizinha Maria Bento companhias alegres e indescritíveis nos últimos momentos do trabalho, não permitindo que eu me transformasse em máquina humana, porque a vida é bem mais que isso, simples assim.

À minha tia Fátima Paula, por sempre estar ao meu lado e me incentivando na busca pelo prazer de conhecer.

Ao meu tio Valdecir que me fez gostar mais de mim.

Aos professores Mércia Batista e Gabriel Côrrea por me fazerem ficar mais apaixonada pela antropologia.

À Jhæssika Angell e Jéssica Cunha, por serem luz, amor, amigas na minha vida..

Às minhas queridas, Jordânia Sousa e Alice Macêdo, presentes que Recife me deu.

À Lorena Brizza que surgiu como um anjo na minha vida.

À Jamilly que abriu caminhos nessa jornada acadêmica.

Aos colegas do PPGA Fernando Batista, Carol Cordeiro, Gabi Cordeiro, Evander Krone, Genaro Camboim, Gilson Santana, Manu e Tamar Thales, pessoas que admiro, por dedicarem atenção carinhosa para além do universo acadêmico e pelas trocas de conhecimento.

À CAPES, pela bolsa concedida.

Gostaria de agradecer aos queridxs: Carla, Ademilda e Selton - secretárixs do programa, por terem atendido meus inumeráveis pedidos. São solidários.

Finalmente, quero agradecer a todos aqueles de Barra de Santana que me acolheram e dispuseram sua confiança e fraternidade.

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa realizada no povoado Caboclos, localizado na zona rural do município de Barra de Santana – PB. Neste local fiquei diante de uma situação na qual os moradores de Caboclos são lidos pelos regionais como diferentes e nominados, enquanto lugar, de *caboclo-brabo*, *doido*, *índio*, entre outras categorias estigmatizantes. Nesse sentido, a questão central dessa dissertação é como se (re)produz estigma e só foi possível compreender este processo mediante as dimensões de construção social inerentes à dinâmica de comportamento e suas interpretações centrada nos termos respeito, solidariedade e família, atreladas as contações de histórias enunciadas pelos moradores de Caboclos tanto pelos regionais, em contraste com as práticas cotidianas, uma remetendo-se a outra. Ou seja, procurei olhar os moradores de Caboclos dentro de um processo histórico, visto que a maneira como esses atores sociais vivem e se reconhecem atualmente tem como base não só a história das relações internas do grupo, mas também com a história dos indivíduos da região, como também, além da região.

Palavras-chave: Estigmatização. Cotidiano. Rural.

ABSTRACT

This work is the result of a survey conducted in Caboclos village, located in the rural area of the municipality of Barra de Santana - PB. In this place I am faced with a situation in which the residents of Caboclos are read by the regional as different and named as a place of caboclo-brabo, crazy, Indian, among other stigmatizing categories. In this sense, the central question of this dissertation is how (re) produces stigma and only available to the process through social construction dimensions inherent to the behavior dynamics and its interpretations centered on the terms respect, solidarity and family, linked to storytelling enunciated by residents of Caboclos both by the regional ones, in contrast to the daily practices, one referring to the other. Therefore, I sought to look at the inhabitants of Caboclos within a historical process, since the way in which these social actors live and recognize themselves today is based not only on the history of the internal relations of the group, but also on the history of the individuals of the region, as well as beyond the region.

Key words: Stigmatization. Daily. Rural.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	CAMINHOS DA PESQUISA.....	11
2.1	Da Universidade para o campo.....	13
2.2	Percepções a partir da relação pesquisador e pesquisado.....	30
3	EM BUSCA DOS ENUNCIADOS.....	50
3.1	Visão geral dos sítios.....	54
3.2	Conhecendo sitiantes histórias e enunciações.....	55
4	CABOCLOS: O DITO E O NÃO DITO, REDES E CLASSIFICAÇÕES.....	76
4.1	Ascendência Indígena, mulheres e esquecimento.....	106
4.2	Mecanismos de controle: repensando com os moradores o nome da localidade.....	117
5	JOGOS DE INTERAÇÃO: CIRCULAÇÕES INTERNAS E EXTERNAS.....	125
6	CONCLUSÃO.....	134
	REFERÊNCIAS.....	139
	ANEXO.....	147
	APÊNDICE.....	148

1 INTRODUÇÃO

“Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for de jagunço, mas é a matéria vertente”.

(João Guimarães Rosa, *Grandes Sertões: Veredas*. 1978, p. 171)

O objetivo deste trabalho foi o de compreender e demonstrar o processo de estigmatização no qual os moradores de Caboclos estão inseridos. Este povoado está localizado na área rural do município de Barra de Santana¹, interior da Paraíba, e é reconhecido pelos regionais como um lugar “diferente”, e essa diferença é atribuída de modo pejorativo com os termos “doido”, “caboclo-brabo”, “índio”. Nesse sentido, procurei olhar os moradores de Caboclos dentro de um processo histórico, visto que a maneira como esses atores sociais vivem e se reconhecem atualmente tem como base não só a história das relações internas do grupo, mas também com a história dos indivíduos da região, como também, além da região.

O trabalho está dividido em capítulos e estes em ítems, numa forma em que os diversos assuntos aqui tratados possam ser melhor entendidos.

O primeiro capítulo está combinado pelo o desejo de compartilhar a trajetória; os processos e as questões que foram colocadas e/ou se apresentaram para mim; a dificuldade em ordenar e selecionar os elementos e situações que se quer primeiro retratar; e a vontade de cativar o leitor para o percurso que se seguirá. Nesse sentido, procurei expor o surgimento de Caboclos como unidade de análise e os caminhos que foram sendo escolhidos para tal prerrogativa; como também encontra-

¹Localizada na microrregião do Cariri Oriental, Barra de Santana, é uma cidade típica interiorana com uma característica muito peculiar: o município tem uma população estimada pelo IBGE no ano de 2013, de 8.206 habitantes. Destes 7.475 residem na zona rural, enquanto somente 731 residem na zona urbana, ou seja, é um dos raros municípios no Brasil que possuem uma população rural cerca de dez vezes maior que a população urbana. Pela sua localização, no espaço central do Estado situado mais ao sul, na divisa com Pernambuco, uma área significativa do território sofre muita influência de cidades pernambucanas, sobretudo daquelas que estão na zona de influência de Santa Cruz situados na porção ao norte do território sofre influência econômica do município de Campina Grande. Encontra-se a 189 quilômetros da capital João Pessoa (PB). Já a unidade de base deste trabalho, o sítio Caboclos, é constituído por um “grupo de parentes” que perfazem uma população de 400 indivíduos.

se os pressupostos teóricos que orientaram a pesquisa e a elaboração da dissertação, e por fim a reflexão da relação pesquisador-pesquisado, após idas e vindas, término do trabalho de campo.

O segundo capítulo é uma clara exposição da minha escolha de direcionamento da pesquisa para o mestrado. Nele apresento a visão que os regionais tem sobre si e especialmente a imagem que tem dos moradores de Caboclos.

O terceiro capítulo nos remetem a um passado que vai constituir o primeiro domínio onde os moradores de Caboclos elegem como a história local, associada a uma experiência de fundação a partir da chegada de Santo Matos. O enfoque na descrição e reflexão dos relatos orais se faz com objetivo de tornar evidente como os moradores de Caboclos se pensam, que moral eles proferem sobre si, como funciona as relações sociais/familiares no cotidiano. E, por fim, como eles reagem aos estigmas que lhes são atribuídos.

O quarto e último capítulo se perfaz na tentativa de descrever a compreensão de como o estigma sobre os moradores de Caboclos indica ser (re) produzido nas interações cotidianas, a partir das relações dos mesmos com os demais regionais. Este capítulo foi tecido a partir de observações, diálogos, entrevistas que não ficaram restritas ao universo social de Caboclos, ou melhor, expresso nele uma reflexão (dos dados coletados) realizada em momentos em que eu não estava em campo.

2 CAMINHOS DA PESQUISA

Os caminhos que conduziram a construção deste trabalho refletem questões que foram sendo colocadas e formuladas no período final de minha graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), se desdobrando e aprofundando na temática e pesquisa para a realização desta dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Nesse sentido, acredito ser relevante expor o percurso e escolhas que fui tomando desde o momento em que decidi fazer pesquisa no município de Barra de Santana, para assim o leitor ter mais noção dos acessos que tive com relação a coleta de dados e conseqüentemente o que me levou a tais reflexões.

O mote da pesquisa teve início quando intui a possibilidade de transformar um comentário corriqueiro em objeto² de pesquisa onde remete às conversas cotidianas dos moradores do município de Barra de Santana, que ao fazerem menção aos moradores das localidades de Caboclos e Serra de Rubens Pereira, denominava-os como “*doido*”, “*caboclo-brabo*” e “*índio*”.

Sendo lugar que por razões familiares frequentei desde minha infância, não me recordo de escutar tal tipo de comentário em momentos anteriores, após tal percepção. Assim, mais do que um evento que abriu as portas para a construção de pesquisa – a denominação diferenciadora e/ou estigmatizadora com que os moradores de Caboclos e Serra de Rubens Pereira apareciam nas conversas entabuladas na sede do município – o Centro – tal situação me fez pensar sobre quais elementos em minha trajetória permitiram com que um comentário corriqueiro pudesse ser pensado como ponto de partida de uma pesquisa que tivesse um cunho etnográfico.

Daquilo que inicialmente foi ouvido como expressões de conversas numa

²Por mais parcial e parcelar que seja um objeto de pesquisa, ele só pode ser definido e construído em função de uma problemática teórica que permita submeter a uma interrogação sistemática os aspectos da realidade colocados em relação entre si pela questão que lhes é formulada (BOURDIEU, HAMBREDON e PASSERON, 1999, p. 48).

pequena cidade do interior da Paraíba – o referir compartilhado e jocoso a termos como *doido*, *índio* e/ou *caboclo-brabo* atribuído aos moradores das localidades de Caboclos e Serra de Rubens Pereira – resolvi tratar como elementos centrais para pesquisar identidade naquele lugar e buscar compreender se e como contribuíam na constituição do cotidiano desses moradores.

Da metade do ano de 2012 até o ano de 2013, entre idas e vindas realizei pesquisas exploratórias no Centro, Caboclos e Serra de Rubens Pereira. Ou seja, escolhi fazer observações no local onde primeiro escutei as enunciações jocosas – o Centro – e nas duas localidades nas quais os estigmas eram/são atribuídos. Dessa maneira, abria-se um olhar mais atento baseado na prática da disciplina antropológica – que são “funções de um gênero de observação muito peculiar à antropologia, por meio da qual o pesquisador compreende a sociedade [...]” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34) – onde passava a estranhar o cotidiano e as classificações dos moradores do município.

Essa pesquisa exploratória resultou na minha monografia de conclusão de curso, onde explorei como através da memória eles constroem a sua identidade. Os três lugares me apresentaram díspares identidades (ver ALBUQUERQUE, 2014). Ao que parece o que está presente no espaço do município de Barra de Santana são práticas que acabam tecendo as condições determinantes da vida social (CERTEAU, 2002).

Quando passei a conviver no cotidiano (do Centro) fui dando conta de que, se por um lado, há um enorme prazer, quase uma euforia em se contar eventos que sustentem uma história do lugar, estas narrativas se concentram apenas em torno de alguns nomes de famílias e lugares – percepção constada tanto na época da graduação quanto no fim da pesquisa do mestrado – de modo que se ignora outras localidades. O que me fez pensar sobre o silêncio de enunciações em torno das localidades Serra de Rubens Pereira e Caboclos. Nessa época me dei conta de que os discursos depreciativos que se faziam ouvir, para os moradores de Serra e de Caboclos são e estão ausentes do cotidiano do Centro. Ou seja, as histórias com as quais eu esperava me encontrar com mais frequência não ocorreu, me causando

incômodo.

Ora, a mim fez repercutir quando percebi que esta memória era menos um registro linear e fidedigno, como um fenômeno mecânico e sim uma memória de imagens e/ou representações das pessoas de Caboclos e Serra de Rubens Pereira, implicando aí um exercício de compartilhamento que traz junto gerações e se espalha por uma região mais ampla. De modo que do Centro de Barra de Santana, ao ouvir alguns discursos, percebo que outras localidades não pertencentes ao município, como Boqueirão, Queimadas, Alcantil e Campina Grande, vamos encontrar pessoas desses lugares compartilhando estas visões que podemos aqui chamar de estereotipadas. De modo geral, tratei na minha conclusão de curso a ligação entre memória e identidade social, a partir das histórias que ouvi dos indivíduos nos quais tive contato durante a pesquisa de campo (POLLAK, 1989, p. 3).

Já neste trabalho o meu foco se voltou em compreender de modo mais delimitado, aprofundado, o processo de estigmatização, no qual os moradores de Caboclos vivenciam e reagem. Escolhi, apenas Caboclos por razão do curto tempo que temos de formação no mestrado. Nesse sentido, este trabalho é uma continuidade da qual iniciei na graduação. Portanto, o meu esforço de entender os discursos depreciativos que ouvia em Barra de Santana, e de problematizar este senso comum presente nos discursos e no uso das ditas categorias, permaneceu como o mote da pesquisa (ZALUAR, 2000).

2.1 Da universidade para o campo

Antes de realizar mais sistematicamente as incursões de pesquisa de campo, busquei informações sobre a história da cidade de Barra de Santana/Cabaceiras (como antes era conhecida antes de sua emancipação) nos livros clássicos da História da Paraíba. Esse é um dado importantíssimo, pois influencia diretamente nas reflexões tomadas da pesquisa para o mestrado.

Este trabalho de exploração analítica acerca de um conjunto de livros de História dedicados ao estado da Paraíba, foi realizado junto com o Prof.º José Gabriel e a colega Jhéssika Angell³, onde procuramos refletir além das menções que são feitas ou não ao município em tela, como também, sobre quando e como aparecem menções as populações indígenas – relembrando o significado desta reflexão já que as menções as localidades estigmatizadas são enunciadas pelos termos, *caboclo-brabo*, *índio*. Ao focar como estas imagens são construídas e como são constitutivas de visões, indicando que as mesmas ressaltam a existência de simplificação e/ou estereotipia presente na historiografia. Assim, focamos através de uma abordagem antropológica analisar as retóricas construídas, enquanto representações ou estratégias que buscam revelar ou mascarar o lugar que o indígena ocupa nessa construção do que seria este estado desde o século XVI .

Dimensionamos analiticamente como a história é escrita de certo lugar, para isso situando e relativizando os classificadores e comentadores da literatura paraibana, compreendendo que as obras antes de ser fruto de características individuais da personalidade ou da magistralidade dos autores, são resultados de relações sociais próprias a um contexto social em determinada época. Destarte, as relações assinalam que o campo intelectual consiste em dar visibilidade a certa identidade marcada por pré-noções etnocêntricas. Fizemos uso de uma abordagem qualitativa visando desconstruir as interpretações presentes nos textos dos historiadores paraibanos, através da leitura e discussão dos mesmos a partir de uma desconstrução característica das ciências sociais. Dessa forma, partindo da perspectiva construída por autores como Michel Foucault e Pierre Bourdieu percebemos que esses autores não são apenas escritores que descrevem, mas sim fundadores de uma discursividade do que seria uma maneira de falar sobre diversos grupos étnicos da Paraíba.

Assim, realizamos um apanhado dos livros entendendo, como propõe Antônio Carlos de Souza Lima (2005), que toda escrita se faz num sistema social, sendo condicionada por ele, em termos do público a que se destina, das condições

³Trabalho “REFLEXÕES SOBRE AS IMAGENS E RETÓRICAS DA IDENTIDADE INDIGENA NOS TEXTOS DOS HISTORIADORES DA PARAÍBA” apresentado no evento IV REA/ABANNE em Fortaleza, 2013.

em que se produz. Desse modo, encaramos como um desafio para pensar esses textos enquanto objeto de estudo circunscrito num sistema de relações políticas e sociais. Ao refletirmos sobre como os livros que contam a história da formação da Paraíba, tomados como clássicos, já que passam a ser considerados como modelares pela elite paraibana, referendando uma história que se queria contar. Dessa forma, procuramos relativizar os classificadores e comentadores regionais, responsáveis por contar como os indígenas são retratados nessa história. Apoiados em Bourdieu, entendemos que a reputação de um autor e sua obra antes de ser fruto de características individuais de personalidade ou de competência, trata-se de uma consequência de relações sociais próprias à “estrutura de um campo da produção intelectual em determinada contingência histórica” (BOURDIEU, 1989:56). Deste modo, estas relações nos permitem compreender que o campo intelectual constitui-se num lócus onde diferentes forças se enfrentam com distintos níveis de autonomia, frente aos poderes políticos e religiosos. Portanto, as regras que instituem o reconhecimento desses ditos clássicos advém do controle de um certo grupo consagrado de letrados que estão vinculados em maior ou menor grau a interesses político-partidários.

Nossa proposta implicou em buscar desconstruir os critérios de classificação voltados para a imagem do índio nos escritos históricos da Paraíba, que estão cristalizados na vida intelectual regional. Dessa forma, também questionamos os padrões de explicação que decorrem deles, pois não havia nenhuma problematização da imagem em que os índios eram postos. Nota-se que nestes trabalhos se preocupavam em como contar a história da Paraíba de forma a mostrar a “conquista” e emancipação do estado, não retratando de forma coerente esses primeiros habitantes, pois sempre recaiam em chaves estigmatizadoras, como: invasores, selvagens, brabos ou mansos, inocentes ou espertos. Podemos apreender esta ideia nas palavras de Irineu Pinto: *“sabendo-se pouco depois que o arraial iria ser atacado em regra, por um bando excessivo de selvagens e colonos que possuía, não poderia receber o inimigo, resolveu abandonar a conquista e voltar a Pernambuco [...]”* (PINTO, 1977, p. 16). Assim, é notável que apesar desses historiadores fazerem referências ao colonos, vistos como inimigos, que já

habitavam a área, não eram colocados como selvagens, apenas os indígenas eram categorizados em chaves inferiores.

Vale salientar que mesmo quando os índios são classificados como mansos, reforça-se uma imagem de submissão para com os ditos conquistadores e se estes não se subjugassem não havia nenhum problema em exterminá-los como destacamos na seguinte citação: *“abater um selvagem por ato de represália ou motivo de insubmissão não era pecado de consciência para o civilizado, porquanto não se tratava absolutamente de um cristão”* (ALMEIDA, 1978, p. 233).

Neste sentido, como Lima (2005) aponta, estas categorizações assim relacionadas nada nos dizem sobre os indígenas, mas apenas sobre sua utilidade para o colonizador. Outro ponto a destacar é que mesmo quando aparecem, os índios são colocados numa história parcial, já que aqueles que aparecem na história paraibana são os indígenas do litoral, deste modo, a presença dos indígenas do sertão desaparece. Quando se fala do sertão estes são encaixados num “não lugar”, ou seja, numa chave de ausências.

Como Benedict Anderson (2008) nos mostra em seu livro *Comunidades Imaginadas*, a ideia de nação constrói tempos vazios e homogêneos e amnésias coletivas que compõe esse jogo político muito disputado. Podemos dizer, neste sentido, que as coleções de livros de e sobre a história paraibana oficialmente aprovados apontam esse jogo político em que se constrói os discursos a partir daquilo que deve ser lembrado para reafirmar os lugares privilegiados daqueles que a contam. Assim, adotaram uma lógica de repetições na forma como falavam dos índios e dos lugares que estes ocupavam.

Logo esta repetição dos modos de contar os fatos, constitui um grave obstáculo ao conhecimento sobre como estas minorias viviam, em outras palavras, se constroem dificuldades ao entendimento dos processos sociais vividos. O resultado consiste numa lista de ausências que encaixa os excluídos em uma retórica oficial na produção intelectual e científica. Assim, a história da Paraíba é construída a partir das intenções dos grupos renomados da época, que para elevar um discurso agregador recorre em seguida a um mito na intenção de formar uma

ideia de nação, de um povo único. “A Índia, completamente nua, aproximou-se do seu amigo, soldado holandês das tropas invasoras, e pediu-lhe: ‘t’cheakoka, que quer dizer, abraça-me’. E naquele momento começou na Paraíba a miscigenação das duas grandes raças” (HERCKMAN, 1982, p.26).

Portanto, entendemos que a retórica sobre os indígenas que se encontra nos livros de História da Paraíba fica “diante de um evento proveniente da grande tradição mediterrânea, um artefato cultural destinado a conservar, guardar, classificar, ordenar, preservar, retirando do movimento da história para estruturar uma narrativa que atende muito mais a quem controla o arquivo e as classificações que o organizam” (LIMA, 2005, p. 237).

Podemos dizer, neste sentido, que a ausência de informações e histórias específicas nas coleções de história paraibanas oficialmente construídas pelos seguintes autores, Horacio Almeida (1978), Elias Herckman (1982), Irineu Jofilly (1892), Maximiliano Machado (1912), Octávio Mello (1987), Irineu Pinto (1908) e Pompeu Sobrinho (1934) afirmam aquilo que deve ser lembrado – e esquecido – para reafirmar os lugares (privilegiados) que ocupam. Os silêncios e os esquecimentos aparecem nos ditos clássicos da história paraibana construída e consagrada por certos grupos (BOURDIEU, 2002). Daí que na lista de ausências sobre Barra de Santana, encaixa desinformação e exclusão através de uma retórica oficial na produção intelectual e científica. Onde só a partir da década de 2000 é que surgem alguns materiais dispersos e descontínuos sobre a vida social dos indivíduos de Barra de Santana⁴. Ou seja, quando falamos na história de Barra de Santana

⁴Marranos da Ribeira da Paraíba do Norte . Autor da dissertação: Santo Barbosa da Silva Filho (2005); A evolução histórica de políticas públicas no Brasil para erradicação do trabalho Infantil. Autora da monografia: Ana Rita Barbosa (2005); A matemática na vida dos pedreiros: um retrato na cidade de Barra de Santana - PB . Autor da monografia: Ronieri Farias Barreto (2009); Meio ambiente: o papel da escola no combate ao desmatamento, na comunidade de Cabral no município de Barra de Santana. Autora da monografia: Clara Lúcia Matos Barbosa (2004); O roubo da Padroeira . Autor do cordel: Vadeilson Costa Barbosa; Estrutura e estágios de sucessão ecológica da vegetação de caatinga em ambiente serrano no cariri paraibano . Autora da dissertação: Ellen Cristina Dantas de Carvalho (2010); ‘O corpo belo’: Beleza e Práticas de Embelezamento no Discurso das Mulheres da Zona Rural (Estudo de Caso no Pontes – Distrito da Cidade de Barra de Santana-PB). Autora da dissertação: Josilene Barbosa do Nascimento (2001); “O coroné era um homem corajoso, trabalhador, mas era perigoso”: uma história do coronelismo em Barra de Santana (1920-1950). Autora: Ambrozina Barreto de Lira (2011).

nos clássicos livros da História da Paraíba se constitui como uma história parcial e/ou incompleta. Pois, quando se fala da região do Cariri⁵ estes estão num local de ausências.

As referências aos índios foram detectadas enquanto secundárias, em segundo plano, pois o motivo principal é consagrar e valorizar a conquista das terras da Paraíba pelos exploradores, por bandeirantes e vaqueiros. Como podemos ver nas palavras do historiador José Octávio (1995):

A sequência bandeira-curral-fazenda-arraial responsabilizou-se pela formação da sociedade sertaneja na Paraíba. De fato, como os bandeirantes, percorrendo o curso dos rios, se deslocassem com o seu gado, seguia-se inevitavelmente, a concentração destes em currais, campos cercados dotados de rústicas habitações, geralmente de pau-a-pique. Tratava-se das primitivas fazendas, localizadas em datas de terra, dotadas de capelas que lhes legitimavam a posse [...] A religião também se tornou um dos pilares da sociedade sertaneja, reunida em torno da capela de seus santos padroeiros. [...] Isto aconteceu porque, por toda parte, o terço do missionário seguiu o trabuco do conquistador (OCTÁVIO, 1995, p. 78-79).

Essa constatação também ocorreu em outros lugares do Brasil, como podemos identificar nas pesquisas de Almeida (1983), Costa (1985), Pietrafesa (1993) e Cavignac (2003) onde grande parte dos registros históricos disponíveis sobre o povoamento, ocupação de terras – enquanto informações que procuram dar o sentido da “origem/desenvolvimento da história local/estado” – na forma de criatórios de fazendas, instalação de Igrejas, renegando a história dos povos indígenas.

Esta discussão continuou de maneira um pouco diferente na disciplina Antropologia Indígena do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPE. A partir do acesso a literatura sobre índios do Nordeste fui refletindo as representações, classificações que foram ao longo do tempo tecidas para os índios. O que contribui diretamente para a compreensão do meu campo, já que os moradores de Caboclos são nomeados de maneira jocosa de “caboclo-brabo”,

⁵Não é por acaso que o nome do lugar carrega a marca da nomeação de um tipo de índios que foram massacrados por estarem presentes nessa região no começo da história colonial.

“índio”. Os textos nos quais irei expor são aqueles que a partir de uma análise de dados históricos mostram como os povos indígenas no Nordeste foram sendo classificados pelos colonizadores. Logo, os autores procuram dar um viés analítico a uma história pouco conhecida que reconheça a importância dos povos indígenas na formação do povo Nordestino. Ou seja, os autores da literatura na qual iremos nos deter não frigidificam os dados históricos. De modo, que as unidades discursivas não se mantêm devotadas aos mesmos sentidos, mas sim, alheias à dinâmica das representações sociais sobre elas, e assim são reinterpretadas, reclassificadas e dotadas de acepções outras que não aqueles originais. “Tal escolha implica em desdizer critérios de classificação cristalizados na vida intelectual regional e em duvidar dos padrões de explicação deles decorrentes” (ALMEIDA, 2008, p. 8).

O texto “Política Indigenista do Período Pombalino e seus Reflexos nas Capitâneas do Norte da América Portuguesa” do historiador Ricardo Medeiros (2011) propõe refletir acerca de algumas informações sobre as mudanças ocorridas durante o período pombalino com relação às populações indígenas na região do Nordeste, acompanhadas de reflexões sobre a relação entre as políticas indígenas e indigenista neste processo.

De acordo, com Medeiros (2011) durante o período pombalino a ideia que se tinha era civilizar os índios, integrando-os a sociedade portuguesa, ao contrário da política anterior de segregação, que havia caracterizado a administração missionária, principalmente a jesuítica. Uma das formas de se efetivar tal proposta foi segundo Medeiros (2011) com a implantação do Diretório no Pará, em 3 de maio de 1757.

O “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”, pelo qual se introduziu a figura do diretor, que deveria administrar os índios enquanto estes não tivessem tal capacidade. Segundo esse documento, o diretor deveria ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua e dos demais requisitos necessários para dirigir com acerto os índios (MEDEIROS, 2011, p.116-117).

Com isso, o autor nos mostra como a Coroa portuguesa colocava os índios na chave da incapacidade de se autogovernarem. Como também entre as medidas que

seriam adotadas estavam: a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a obrigação que os índios tivessem nomes e sobrenomes, sendo escolhido para tal nomes de famílias portuguesas; enfim, toda uma série de medidas que visava anular a identidade étnica dos povos indígenas (MEDEIROS, 2011). Então, a nação que a Coroa portuguesa planejava criar, os indígenas estariam excluídos, pois correspondiam aos índios selvagens, não eram gente.

Tal visão é compartilhada pela historiadora Fátima Lopes (2011) que inicia seu texto “As mazelas do Diretório dos Índios: exploração e violência no início do século XIX” com a seguinte citação dentre uma das descrições realizadas por Henry Koster, em sua viagem entre o Recife e o Ceará:

O homem sensível viajando por esta Província, e vizinhas, espanta-se, sente-se surpreendido, e derrama lágrimas de aflição no momento em que entra nas Vilas indígenas, e repara na miséria, desleixo, abatimento, e barbaridade, em que vivem (Naud, 1971, p. 227-336 apud Lopes, 2011, p. 242).

Nas descrições de Henry Koster vistas pela autora, a decadência física das vilas acabava refletindo na queda moral em seus habitantes. Para ele – a autora nos conta, no início do século XIX os povos indígenas de Pernambuco e capitanias vizinhas ainda continuavam como sendo miseráveis, incivilizados, descritos como preguiçosos, indolentes, amorais, apesar dos índios no Nordeste – delineia Koster, durante toda a segunda metade do século XVIII, terem sempre sido vigiados, ensinados, controlados e punidos para se inserirem no mundo colonial e seguirem os padrões morais e culturais cristão-ocidentais (LOPES, 2011, p. 242). Nesse sentido, a autora reflete como se constituiu o regime de representações que associa indígena e selvagem, tosco, incivilizado. Logo, o texto de Lopes (2011) nos proporciona não apenas como se montou alguns de nossos preconceitos com relação a população indígena, mas também os caminhos de luta e resistência indígena diante da dominação colonial.

De acordo com Lopes (2011) os diretores de índios tinham o comprometimento como mestres e párocos de ensinar as letras e as orações aos mesmos. Contudo, aqueles índios que tivessem a atitude de procurar fugir do

controle de seus tutores, apresentavam-se para estes como um mau procedimento, resultando numa má índole indígena que não consentia que estes se civilizassem. Nesse sentido, podemos olhar para tal situação posta como uma atitude – por parte dos índios, de uma persistência a resistir aos preceitos culturais, morais e religiosos introduzidos pelos colonizadores. Ou seja, “pode-se vislumbrar igualmente uma estratégia eficaz de permanência de, ao menos, partes da cultura indígena, que, mesmo transformada e miscigenada continuava a dar tonalidade a falar, morar, produzir, casar e conviver” (LOPES, 2011, p. 243).

Outro autor que partilha desta mesma visão é o antropólogo Edwin Reesink que ao nos mostrar, em seu texto “As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena”, alguns processos de conversão para dar início ao aldeamento dos índios do sertão nos conta que apesar dos Padres proibirem os Kiriris de exercerem o complexo ritual de Varaquidrà, assim que se instalaram entre os mesmos. Porém, nos fala que “os quiriris abstiveram-se do ritual durante oito meses seguidos. Depois reconstruíram a cabana e recomeçaram as cerimônias gentílicas. Os Padres queimaram as cabanas (REESINK, 2002, p. 84). Daí começou toda uma discussão entre os Kiriris e o Padre, resultando em “um acordo de convivência em que havia espaço para as práticas culturais indígenas” (REESINK, 2002 85). Desta relação podemos perceber “uma não aceitação passiva de um projeto hegemônico imposto” (REESINK, 2002 86).

Izabelle Peixoto Silva também realiza uma reinterpretação de alguns documentos históricos acerca dos índios do Nordeste, e este novo olhar encontramos em seu texto “Análise do Relatório do José Bento da Cunha Figueiredo Júnior” (2011) onde nos mostra como as terras indígenas foram ao longo dos séculos permanentemente espoliadas pelos latifundiários. “Objeto da cobiça dos latifundiários, foram consideradas na maioria das vezes ‘terras de ninguém’ não só pelo descaso com que eram tratados os seus ocupantes – ‘Zé ninguém’ –, mas por sua literal desconsideração” (PEIXOTO SILVA, 2011, p. 334). Em outras palavras, se não era possível por algumas vezes ignorar o direito dos índios, cogitava em não reconhecê-los enquanto sujeitos desse direito. Logo, se não era em alguns momentos possível desconhecer o direito dos índios à terra, buscavam estratégias

para negar a existência dos mesmos.

Este processo se deu no Nordeste após a Lei de Terras de 1850. Segundo Silva (2011) esta lei definia que os registros cartoriais das propriedades, determinava que terras oficiais do tipo devolutas pudessem ser vendidas em leilões públicos aos senhores de engenho no litoral, como também aos fazendeiros no sertão, aos tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas assim como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns. Logo, com o interesse pelas terras – os senhores que detinham o poder na época, todos eles sistematicamente afirmavam “que os índios estavam confundidos com a massa da população” (SILVA, 2011: 314) e por esse pretexto não existiam motivos para se dar continuidade aos aldeamentos. Ou seja, a dispersão e a miscigenação das populações indígenas do Nordeste durante as missões, aldeamentos e vilas foram utilizadas como uma saída para decretar a extinção deles – não obstante, estas deturpadas ações foram colocadas, pelo legislador, com o intuito de tornar mais eficientes o sistema de distribuição da mão de obra e a liberação de terras indígenas (CARVALHO, 2011).

Entretanto, é importante salientar a partir de fontes documentais que é possível perceber – além da redefinição da organização agrária do país, a partir da lei das terras de 1850, que afetou as populações indígenas e suas terras, a forte presença indígena nesse campo de batalha, agindo no sentido de preservar suas terras. Assim, “se a distância que separa a lei da prática social possibilitou a expropriação das terras indígenas, esta não se verificou sem que tenha havido forte movimentação dos índios em defesa de suas terras” (PEIXOTO SILVA, 2011, p. 336).

Com a determinação oficial para extinção dos aldeamentos e no ato de medir, demarcar e lotear com destinação de pequenas glebas de terras para umas poucas famílias, os arrendatários e invasores tiveram suas posses legitimadas. Muitos indígenas passaram a migrar nas periferias urbanas, como também se espalharam pelas regiões vizinhas aos aldeamentos, outros começaram a trabalhar “de alugado” em suas próprias terras que se encontrava nas mãos de fazendeiros, comprimidos

ao longo do tempo por fazendeiros. A partir das últimas décadas do Século XIX, ocorreu um silêncio oficial sobre os índios no Nordeste (OLIVEIRA, 1999).

Com a afirmação propagada que já não existe no Nordeste índios aldeados ou bravos, descendentes de antigas raças selvagens, e que estes se encontram misturados na massa geral da população, passaram por um processo de miscigenação. Com isso, o “povo brasileiro” dita que devemos chamá-los como caboclos (REESINK, 2004; PEIXOTO SILVA, 2011)⁶. Na “condição subordinada de caboclo, um descendente de índio, mas não mais o legítimo índio” (REESINK, 2004: 71). Porém, Reesink (2004) relata que nos últimos anos a antropologia vem questionando este senso comum em que aborda os índios no Nordeste que passaram por um longo e forte processo de colonização – são os designados caboclos. Com isso, a antropologia passou a defender que um índio que usa uma roupa jeans ou que pilota um avião, este não deixou de ser índio.

Atributos materiais não transformam, necessariamente, os indivíduos ou os grupos indígenas em pessoas que mudaram de identidade étnica (os “brasileiros” de cem anos atrás também não andaram com jeans e tênis). A cultura material e a própria linguagem sempre se modificam, tanto é que, se aplicada a proposição do senso comum da imutabilidade, o “brasileiro” atual não pode ser considerado descendente do seu antepassado pelas diferenças culturais evidentes. (REESINK, 2004, p. 44).

Portanto, na versão da história dos povos indígenas no Nordeste, signos de uma diferença inferiorizante e desqualificadora – como foi abordado pelos autores aqui postos, estavam destinados a se dissolverem pela mestiçagem biológica que vinha ocorrendo, componentes de nações conduzidas pelas elites surgidas nas colônias – como descendentes socioculturais do conquistador europeu, pelo contato material. “Afim, índio seria sempre algo “primitivo”, no sentido de ‘simples’, ‘precário’, ‘grosseiro’” (LIMA, 2005, p. 236). E foi este preconceito voltado aos índios que nos impediu de termos um material mais vasto acerca dos índios no Nordeste (REESINK, 2002). E a “isso podemos associar a um apregoamento da historiografia

⁶Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições (OLIVEIRA, 1999).

que limita o indígena aos primórdios da Colônia” (OLIVEIRA, 2011, p. 662). Logo, precisamos afastar de vez a imagem do “índio dos cronistas e viajantes”, um ser que se encontra eternamente fora da história, signo por excelência do exotismo dos “brancos”, parado num tempo estagnado, intocado pela colonização.

Portanto, pensando no processo de colonização que os índios no Nordeste passaram, não podemos pensar que os diferentes grupos indígenas – e podemos generalizar, pensando nos índios existentes no Brasil, eram passivos às influências dos colonizadores, em especial os portugueses (Freitas, 2012).

Nilson Freitas (2012) nos fala a partir de João Pacheco de Oliveira que alguns documentos do período colonial mostram que seria inviável o sucesso do projeto colonial no Brasil sem a colaboração do índio. Ele aponta a necessidade exposta em suas fontes de se estabelecer um *modus vivendi* entre colono, seja ele português ou oriundo de outros países europeus, e o nativo. Nessa perspectiva, os autores aqui postos pensam o índio como um sujeito que assume o papel de protagonista durante o processo de colonização – desde o século XVI. Isto fica evidente na seguinte citação,

Os mapas dos portugueses da época reconheciam o controle territorial exercido por “nações indígenas”, desconstruindo a ideia de que eram nômades. Isso foi se perdendo com o tempo, as culturas foram se modificando, algumas mais, outras menos, assim como os interesses em jogo sobre o tipo de sociedade que se construiu no Brasil foi se modificando, tornando as relações entre as culturas diferentes um pouco mais complexa do que a lógica corrente da subjugação cultural (FREITAS, 201, p.: 105).

As populações indígenas tiveram uma participação ativa nos processos de conquista e colonização em todas as regiões da América. De acordo com Celestino de Almeida (2010) os índios exerceram, na condição de aliados ou inimigos, variados papéis no momento da construção das sociedades coloniais ou pós-coloniais. Foram os mais variados grupos indígenas do continente americano de etnias, línguas e culturas diversas que receberam os europeus e foram todos, por eles, chamados índios (CELESTINO DE ALMEIDA, 2010, p. 9).

Já que estamos refletindo acerca de autonomia indígena, não podemos deixar

de frisar o quanto esta minoria sofreu a barbárie do homem branco, mas mesmo assim luta por uma identidade. Como nos fala Reesink,

Os povos indígenas foram desapropriados de sua autonomia, expropriados do domínio sobre os seus territórios, espoliados de suas terras, subjugados politicamente, explorados economicamente, menosprezados socialmente, folclorizados culturalmente, estereotipados como índios primitivos e reduzidos a uma similitude espúria (REESINK, 2005.p. 13).

É importante lembrar, como relata Reesink (2005) que os índios não se consideravam índios, e muito menos brasileiros, em um período em que sequer os brasileiros existiam. De possuidores da terra os povos indígenas foram forçados a aceitarem, “que eram índios e que faziam parte de uma nova unidade sociopolítica com sua autonomia retirada, e desconhecendo completamente a sociedade europeia e suas ambições que não tinha nenhum interesse em conhecer as culturas locais” (REESINK, 2005, p. 8). Apesar deste forte contato entre índios e brancos para o autor, os indígenas não irão desaparecer.

Nesse sentido, podemos falar apoiados em Reesink (2004) que a sociedade nacional por muito tempo vem reprimindo os costumes e instituições indígenas. Contudo, o autor argumenta que os índios no Nordeste lutam desenvolvendo processos de recuperação de seus fenômenos culturais. Tal reversão desse quadro constitui o grande desafio contemporâneo, “quando uma conjuntura social, econômica e política favorável ensejará não só a ressurgência, mas a possibilidade de transformar índios ‘misturados’ em índios ‘regimados’, índios possuidores de um regime que se possa considerar ‘de índio’” (CARVALHO, 2011: 341).

Os textos abordados voltou-se em abrir um espaço para dar um novo olhar a um discurso preconceituoso disseminado em vários documentos históricos, livros regionais, no pensamento senso comum que afora oprime, discrimina, exclui e marca profundamente os povos indígenas no Nordeste, e além disto possibilita-me a refletir o *modus operandi* das categorias índio, caboclo, em um cenário histórico mais abrangente, conseqüentemente, como indiquei acima, serve de aporte para

comparação e compreensão com o campo de pesquisa⁷.

Tendo relatado a importância em buscar informações sobre a história das cidades de Barra de Santana/Cabaceiras⁸ nos livros clássicos da História da Paraíba, onde percebemos que este é um lugar pouco referido, onde também destaquei a negação com a história indígena, alargando para uma reflexão histórica destes no Nordeste. Passemos agora, para o debate com a teoria que versa um olhar sobre construções de diferenças sociais, logo é uma fundamentação teórica de suma relevância para este trabalho, já que a minha pesquisa gira em torno desta temática.

Partindo das considerações de Giralda Seyferth sobre minoria, que define esta categoria, “é um grupo discriminado na sociedade ou Estado em que vivem e cujos membros são vítimas de preconceito (ou prejulgamento infundado)” (SEYFERTH, 2012, p. 234), logo, “a singularização da minoria, portanto, faz-se por antagonismos à maioria (também chamado de ‘grupo dominante)’” (SEYFERTH, 2012, p. 234).

Além disso, Peter Fry observa ao refletir sobre aquilo que é tornado como algo diferente ao olhar majoritário de determinadas sociedades, que as diferenças existentes na mesma não se fundam pela distinção de “uma coisa de outras, [...]”, pois as diferenças não são inerentes às coisas em si, dados da natureza” (FRY, 2012, p. 228). Mas, são caracterizadas por meio de complexos sistemas cognitivos desenvolvidos socialmente. Pode-se proferir então, que os processos de classificação privilegiam certas diferenças, e conseqüentemente minimizam outras. No plano da prática, as diferenças comumente se diferenciam por desigualdades nos planos do poder e das representações (FRY, 2012). Recuperando Norbert Elias (2000), o grupo que se encontra com o maior poder estabelece os meios de

⁷Esta concepção também foi iluminada por trabalhos em que coleta de dados, acerca dos índios do Nordeste, foi realizada no tempo presente dos mesmos. Como o de Barreto Filho (1999) e Valle (2008).

⁸Antes de Barra de Santana se emancipar era incluída na delimitação geográfica da cidade de Cabaceiras. Para ver a história que contam da emancipação de Barra de Santana ir para a página x.

categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias.

Assim, o problema da estigmatização social não se faz como se ele fosse uma simples questão de pessoas que demonstram, individualmente, um despreço acentuado por outras pessoas como indivíduos, mas na verdade apontam que indivíduos socialmente estabelecidos como superiores classificam aqueles em posição inferior no sistema (BECKER, 1977, p. 30). Usualmente se classificam como preconceito, buscando no plano individual e entendendo o preconceito social como exclusivamente buscada na estrutura de personalidade dos indivíduos, quando se deveria entender a partir da natureza da interdependência dos grupos (ELIAS, 2000).

Neste sentido pensar, como indica Berker (1977), que os estudiosos do desvio não podem julgar que estejam lidando com uma categoria homogênea quando, na verdade, estudam grupos/pessoas que foram rotuladas como desviantes. Ou seja, não devemos supor que esses (as) grupos/pessoas realmente quebraram alguma regra, porque o processo de rotular pode ser evitável diante de algum grupo que na verdade não romperam regras e estão sendo rotulados de desviantes (BECKER, 2008, p.15).

Portanto, olhar o desvio como produto de uma relação que ocorre entre um grupo social e outro, pertencentes a uma mesma cidade, e que um deles é encarado como um infrator de regras. O meu foco se volta em buscar conhecer o processo pelo qual determinado grupo vem a ser avaliado como desviado, como também a reação dele à julgamento.

Como destaca Erving Goffman (1975) um grupo que vive de acordo com o que foi efetivamente exigido dele, e, “ainda assim, permanecem indiferentemente ao seu fracasso; isolado por sua alienação, protegido por crenças próprias, ele sente que é um ser humano completamente normal e que nós é que não somos suficientemente humanos” (GOFFMAN, 1975, p.35). O grupo pode carregar um estigma, e não se sentir pasmado por cometer determinado desvio. Mas também,

existe o grupo estigmatizado que pode descobrir que se sente inseguro em relação à maneira como os normais o identificarão e o receberão. Neste sentido, o foco está em aprofundar o olhar de como os moradores do povoado Caboclos reagem por serem colocados pelos regionais numa espécie de negação coletiva da ordem social.

A temática interacionista de autores aqui postos é fundamental para estudarmos analiticamente as relações entre grupos em que estes podem ser acionados e auferidos positiva ou negativamente. Em outras palavras, podemos perceber a partir da objetividade das relações entre grupos como se expressam simbolicamente e politicamente tais processos – como podemos verificar em outras tradições de pesquisas⁹ – caso invocado por Evans-Pritchard (2007) sobre os Nuer:

Todo povo nuer se vê como uma comunidade única sua cultura, como uma cultura única. A oposição aos vizinhos dá aos Nuer uma consciência de grupo e um forte sentimento de serem exclusivos. [...], pois um Nuer jamais é um estrangeiro para outro Nuer, como o é para um Dinka (EVANS-PRITCHARD, 2007, p. 136).

Assim, para compreender o sítio Caboclos foi preciso, então, que se renuncie a vê-los como um grupo auto-contido e/ou isolado, para considera-los como uma parte de um sistema mais amplo que inclui seus vizinhos (EVANS-PRITCHARD, 2007). Assim, nossa perspectiva se aproxima também com a de Edmund Leach como ele sugere em seu livro *Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia* em que a pertença ao mundo Kachin só pode ser compreendida e analisada nos termos de um contraste entre uma sociedade, e outra, os Chan. Leach (1996) analisando as estruturas políticas desses dois grupos nos revela que existem diferenças marcantes dentro desses grupos que muitas vezes eram ignoradas por outros pesquisadores. Com isso, o autor propõe que a partir da maneira como eles se relacionam, expõem os elementos de suas classificações.

Nesse sentido, como reflete Edwin Reesink (2004) a atribuição de características de semelhanças e diferenças é um dispositivo de relevância social, já

⁹ Edward Evans Evans-Pritchard (2007), Edmund Leach (1996), Eric Wolf (1997), Fredrik Barth (1998) e Pierre Bourdieu (2002).

que nesse processo, as pessoas se transformam em um conjunto de sujeitos que constitui um grupo. Assim, nas palavras do autor:

O jogo complexo de conceber e estabelecer socialmente, as semelhanças e diferenças culturais, cujas distinções serão válidas nas interações sociais para atingir – em algum momento crucial – certo grau de naturalidade ou de premissa de senso comum, é de fundamental interesse para o estudo da realidade social por meio deste processo de reificação, enraizam-se como existentes, e até naturais, as categorias socialmente operantes que classificam a si mesmo e a outrem (REESINK, 2004, p. 245).

Nesse sentido, a realidade é socialmente construída, dia-a-dia, pelas práticas individuais e coletivas, o que implica uma permanente redefinição e renegociação das regras, normas, significados e símbolos sociais. Logo, as formas sociais do passado são reproduzidas e/ou transformadas cotidianamente pelas interações e práticas dos atores sociais, mas estas práticas e interações igualmente originam novas formas sociais (GOFFMAN, 2011: 66; BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 54). Durante esse processo, de interação, os indivíduos conferem significado às suas ações, o que origina, constantemente, novas representações e definições da sociedade, ou seja, novas significações acerca da realidade social. “Os conceitos são construções operativas do conhecimento. O conhecimento social, construído e distribuído com base nesses processos, é um recurso para a ação na vida cotidiana” (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 190). Aqui transparece a ideia da construção de uma unanimidade no qual o grupo deve acreditar, onde parece haver um sentimento geral de estar ligado as coisas reais e concretas da vida onde as pessoas do grupo devem concordar (GOFFMAN, 2011, p. 85).

A teoria citada até o momento tem o grande mérito de tratar da diferença, da anormalidade, do desvio, no sentido de debruçar em como as diferenças são frutos das relações sociais, e não algo “natural”, como os membros da sociedade acreditam. Fenômenos naturais, é uma visão do ponto de vista analítico equivocada, sendo ao mesmo tempo, algo extremamente correto do ponto de vista social (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 13).

2.2 Percepções a partir da relação pesquisador e pesquisado

Dia de campeonato no povoado de Caboclos. Estou sentada na cadeira de balanço na calçada da casa de dona Maria¹⁰ que fica entre uma das ruas que dar acesso a sede do município (o Centro). Nesse tempo, observo o movimento dos rapazes irem procurar o filho de dona Maria, chamado de José, com o intuito deles se organizarem para irem jogar no campeonato. José ao ver os rapazes expressa numa ação de zombaria “e hoje tem jogo na tribo de Caboclos!”. E os rapazes respondem, “hoje a foice pode rolar!”. Diante desse momento de preparação de José para ir jogar em Caboclos, escuto dona Maria num tom de preocupação falar para seu filho que ele não deveria ir para essa partida de futebol, pois ele já sabe como o povo de lá é, “são índios”. Mesmo assim, José vai para o campeonato. O confronto é entre o Madureira (time do Centro) com o Juventude de Caboclos (como o nome já indica, time de Caboclos).

Diante desses estigmas que via lançando sobre os moradores de Caboclos, brotava em mim o interesse de refletir por que as pessoas desse povoado eram/são descritas dessa maneira. Nessa mesma época, por meio também da minha presença no campeonato de futebol do município, eu percebi que não era apenas Caboclos que era colocado de maneira inferior dentro do município. Ouvi também comentários jocosos com os moradores do sítio Serra de Rubens Pereira, assim como os indivíduos de Caboclos, são classificados de “doidos” e “índios”.

Portanto, fui construindo imagens sobre lugares de Barra de Santana que eu desconhecia. Esses momentos em que eu percebia uma retratação de identidade e diferenças me fez voltar no tempo, e refletir a respeito da minha vivência no município.

Barra de Santana é a cidade natal dos meus pais. Desde o ventre da minha mãe que tenho convívio com as pessoas do município. Inclusive momentos antes de iniciar o meu processo de conhecer o mundo, estávamos eu e minha irmã na barriga de nossa mãe no sítio Gonzaga de Barra de Santana, na casa da minha avó paterna

¹⁰ Todos os nomes de pessoas e famílias aqui referidos são anônimos.

e avisamos que gostaríamos de nascer. Há bastante tempo que tenho laços com o município. Contudo, revisando a minha memória de momentos da minha vida anterior ao meu vínculo com o curso de Ciências Sociais não me recordo de situações em que Caboclos e Serra de Rubens Pereira façam partes dela.

Ter uma vivência que pode ser considerada duradoura não me coloca no entanto na situação de uma nativa absolutamente familiarizada com a vida social do município. Nunca morei em Barra de Santana. Mas, durante a minha infância, era lá que passava na maioria das vezes o fim de semana e algumas das minhas férias escolares. Nestas estadias ficava hospedada com as minhas irmãs e em alguns momentos com os meus pais na casa da minha avó paterna, meus avós maternos, tios maternos e primos de segundo grau paterno. Nesse sentido, minhas relações foram construídas com pessoas dos sítios Gonzaga, Carvalho e Souza, raramente ia em algum outro sítio como Cabral e Pilão. A partir das relações de minha família com outras famílias locais eu conheci e frequentei várias casas que não se restringia a laços de parentesco. No entanto, só frequentava sítios onde residia algum parente.

O cenário de Barra de Santana era construído por mim como um lugar de diversão, encontros familiares. Acordar com o galo cantando, no embalo do som do rádio, ir para o curral com um copo de alumínio com açúcar para encherem de leite e tomar. Depois, ver os homens cortando palma para o gado, a dona de casa alimentando os porcos, para em seguida iniciar o processo de fabricação de queijos, e se na casa tinha meninas elas ficavam responsáveis pelos fazeres domésticos de limpar a casa, fazer a comida. Lavar roupas no tanque de pedras ou barreiros, era papel das mulheres mais velhas. E aos homens ficava a obrigação de cuidarem do gado, plantios, negociações da renda familiar. O dia se encerrava com as galinhas, galos e guinés se recolhendo no poleiro e a última refeição de cuscuz com leite. Era esta a rotina que eu registrava em minha mente entre os meus momentos de brincadeiras no sítio. Quando eu passava as férias por lá, sabia que um dos dias mais aguardados por todos era o dia de sábado, pois era o dia da bonança, dia em que alguém da família levava os queijos para venderem e com o dinheiro ir realizar a compra de comidas e objetos de interesse. Eu me lembro que até eu me sentia contagiada de alegria.

Das histórias que ouvia quando criança, até o momento em que realizei a pesquisa, continuam a fazer parte da imaginação deles, as histórias sobre comadre Florzinha e a mãe d'água. Histórias que escutei primeiro do meu avô materno, me ensinando sobre como eu deveria agir diante da natureza e respeito as regras que os mais velhos ditavam. Vi em Barra de Santana o processo de implantação da energia elétrica, banheiros dentro de casa, água encanada, o que me fazia ver enquanto uma menina da cidade como um lugar que estava progredindo. Ser da cidade era algo que me colocava numa posição superior a das minhas primas de lá. Eu me recordo que quando conhecia algum(a) colega delas o tom era de orgulho quando enunciavam que eu morava em Campina Grande. Ou seja, eu me sentia sempre como uma boa novidade. Revivendo e refletindo os meus momentos em Barra de Santana desde a minha infância até agora, eu escrevo esta dissertação como alguém que se sente mais pertencente ao universo do campo quando comparo a minha época de criança, adolescente. Penso que o tratamento que recebia das pessoas dos sítios que eu tinha contato contribuía para não me sentir pertencente, é tanto que muitas vezes ouvi a expressão, quando algum indivíduo que me desconhecia perguntava de quem eu era família, *“seus pais são de Barra, é da família dos Grande, de Zé Bento”*, logo, não me incluíam, mais tarde me vi também reproduzindo essa enunciação.

Assim, até nove/dez anos, era frequente a minha presença em Barra de Santana, voltando a ser constante a partir dos 16 anos, nesta fase o lugar que frequentava se restringia mais ao Centro, sede do município. Foi a partir desta segunda vivência no município que surgiram as motivações intelectuais e de pesquisa que culminam nesta dissertação.

Ao ter noção que iniciaria uma pesquisa no município, e que Caboclos fazia parte do recorte de pesquisa, como também Serra de Rubens Pereira. Procurar os meus familiares e colegas de Barra de Santana foi um dos primeiros passos. O que eu escutava deles sobre Caboclos, não foi diferente do que eu ouvi na sede do município.

Nesse capítulo introdutório, reconstituirei os meus caminhos da pesquisa, ligado, a uma pós reflexão com a finalização da coleta de dados, que se encontram associados a lembranças que havia construído sobre Barra de Santana antes de tomá-la como local de pesquisa. Minha situação de pesquisa é marcada em certos momentos por ativar as minhas relações familiares. Ou seja, não ser estranha, ou pelo menos não ser completamente estranha me pareceu positivo para a forma como a pesquisa foi se construindo. Deste modo, entre o receio e a estranheza que as minhas relações de parentesco poderiam provocar no campo, escolhi consciente acionar o meu parentesco quando estava me relacionando com algum morador que me desconhecia completamente, como é o caso com os moradores do sítio Caboclos. Quanto aos problemas que podemos indagar, derivados da minha familiaridade com o município – que por vezes me vi diante de cenários sociais inteiramente desconhecidos por mim, me servi da minha formação antropológica, para na medida do possível, minimizá-los. Quanto a questão dos controles de informações – que tanto são formais quanto informais – decorrentes da minha posição em relação aos informantes, tentava reduzi-los através dos contatos informais e da manipulação da ambiguidade do meu papel de pesquisadora-parente ou pesquisadora-desconhecida.

Reencontrava parentes e conhecidos necessitando atuar como parente e como pesquisadora, em outros termos, era fundamental estar dentro e fora ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo que era bem recebida, que as pessoas me viam como prima, filha de fulano, como membro de uma família amiga ou conhecida que necessitava de ajuda para realizar um trabalho para um curso de mestrado, esta situação não ocorreu de maneira contundente em Caboclos. Assim, diferente de alguns sítios que visitei que me sentia integrada – lembro que as informações eram vivenciadas como ajuda a um parente ou conhecido, isto é, como parte de um circuito de reciprocidade mais amplo – em Caboclos, mesmo quando eu acionava o meu parentesco e eles reconheciam a confiança e intimidade não se estabelecia da mesma maneira que nos outros sítios. Como ocorreu na minha tentativa de estabelecer um contato com dona Rosa, sendo uma mulher indicada por várias pessoas do lugar como alguém interessante para se informar sobre Caboclos. Então, fui em busca de conversar com dona Rosa, indicada por dona Ina (filha do

dito fundador de Caboclos). Chegando na sua casa por volta das 13:00 horas. Fui recebida por sua filha Viviane, para quem primeiro contei o motivo da minha visita. Disse que estava fazendo um trabalho de conclusão de curso – na época eu ainda fazia parte da Universidade Federal de Campina Grande – e gostaria de conhecer a história de Caboclos. Dona Rosa chega na sala, se informa sobre o que estava acontecendo, e disse que não iria conversar comigo. Falei que compreendia. Com isso a filha dela, Viviane, começou a me contar como o pai dela chegou ali. Dona Rosa disse que Viviane estava mentindo, pois o seu marido era descendente de caboclo-brabo e que Viviane não sabia de nada. Após esse conflito dona Rosa me perguntou de onde eu sou. Respondi que morava em Campina Grande, mas tinha parentes nos sítios Gonzaga¹¹, Souza, Carvalho. A próxima pergunta que dona Rosa me faz é sobre quem são os meus parentes de Gonzaga. Escolhi acionar a minha família paterna e disse o nome da minha avó. Para minha surpresa, dona Rosa conheceu a minha avó, ainda conversamos um pouco sobre ela, mas não foi suficiente para dona Rosa se dispor a prostrar comigo. Portanto, acionar o meu parentesco em Caboclos servia para não me verem de maneira tão estranha, mas não era o suficiente para eles. Eles sobrepesavam acima dos meus laços de parentesco a minha posição de pesquisadora e enquanto pessoa educada em Campina Grande, que estava estudando em Recife, familiarizada com valores distintos me colocava numa posição de estranhamento. Ou seja, para eles eu não conhecia a realidade de vida deles. Era comum ao me contarem suas histórias usarem a expressão “você não sabe o que é isso”. Assim, minhas situações de campo se perfaziam como sendo de dentro e fora, a meio caminho entre o familiar e o estranhamento. Estranhamento que por vezes achei que eles me definiam mais do que eu me colocava na posição. Em alguns momentos a minha situação era de certa forma “natural” enquanto que esta situação supõe um rico e dramático processo.

Como colocou Da Matta (1979), a antropologia supõe uma dialética de transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico. Ou seja, o conhecimento em antropologia requer uma relativização básica: familiarizar o exótico e tornar o exótico o familiar no sentido de entender outros sistemas de valores relativizando os

¹¹ Os nomes dos sítios circunvizinhos a Caboclos estão anônimos.

valores nos quais o antropólogo se criou. Não se deve no entanto tomar esses termos em sentido absoluto. Como assinalou Gilberto Velho (1978), o familiar não significa necessariamente conhecimento, isto é, um conhecimento teórico, crítico, relativizador. Em geral, a familiaridade supõe um outro tipo de conhecimento “natural”, intuitivo, capaz de nos guiar no cotidiano, mas certamente parcial não problematizado porque comprometido com valores muitas vezes inconscientes.

Assim, a familiaridade, a que me referi parágrafos acima significa um conhecimento específico que necessitava ser transcendido. No entanto, a familiaridade com o lugar e especificamente com algumas pessoas de lá significava concretamente uma maior liberdade de ação, a possibilidade de partilhar situações que poderia ser que dificilmente fosse aberta para um pesquisador desconhecido. Como ocorreu por exemplo no sítio Gonzaga. Ao estar na casa que pertenceu a minha avó paterna, conversando com os meus familiares, entre aqueles que repousavam no quarto aguardando o jantar e aqueles que preparavam a comida na cozinha, sobre a minha pesquisa em Caboclos, me vi tendo acesso as informações sobre os moradores de Caboclos, que outras pessoas de outros sítios que se relacionaram comigo no momento da pesquisa sem nenhum afínco de laço de parentesco, disseram-me nada saberem sobre Caboclos, como aconteceu com dona Severina residente do sítio Cabral. Me vi diante de limites correlacionados com a necessidade de relativizar a minha posição, o meu conhecimento sobre o lugar e limites ditados pelo papel de ser parente ou de membro de uma família local, como também por não possuir nenhum vínculo ou conhecerem o meu parentesco. Assim, se minha posição significava vantagens, significava também desvantagens. O fundamental me parece era estar consciente de ambas para poder, na medida do possível, entendê-las, estranhá-las e delas tirar proveito. Assim, senti com intensidade a dialética identificada por Da Matta, mas neste caso específico transformar o familiar em exótico significou em primeiro lugar estranhar o exótico da minha posição.

Os meus interesses e minha conduta eram da conta deles. O fato é que, em paralelo ao processo de compreensão de seus processos fui alvo da curiosidade, porque não dizer de investigação. Os diálogos que se seguem contribuem com tal

pressuposto.

Neta de Lola: Aí você trabalha fazendo pesquisa, é?

Pesquisadora: É.

Neta de Lola: e você é da onde?

Pesquisadora: da Universidade Federal de Campina Grande.

[...]

Alisson: [...] Você é de história, é?

Pesquisadora: Não. De Ciência Sociais.

Neta de Lola: Aí sua área é de Campina Grande, né? Não é Barra não?

Pesquisadora: Não. Não tenho nenhum vínculo.

Neta de Lola: É porque em Barra tem a agente de saúde, assistente social também né, por isso estava perguntando, se você faz parte com a de Barra.

Seu Ribamar: Você nasceu em Campina?

Pesquisadora: Sim.

Seu Ribamar: A tua mãe é de Campina ou é o teu pai?

Pesquisadora: Meus pais moram em Campina.

Seu Ribamar: Teu pai e a tua mãe. Mas é gente de cá, né? Num é gente de lá não.

Pesquisadora: Sim!

Seu Ribamar: Eu sei! Eu sei! Como é o nome do teu pai?

Pesquisadora: Valdemir.

Seu Ribamar: E a tua mãe é Maria, é?

Pesquisadora: Sim. Maria.

Seu Ribamar: Tu têm irmãos?

Pesquisadora: Não

Seu Ribamar: Só têm mulheres. Eu compreendo, nequinha. Mas, tem primo, né!

Pesquisadora: Tenho!

Seu Ribamar: Lá em Gonzaga, né.

Pesquisadora: Lá eu só tenho prima. Meus primos moram todos em Campina.

Seu Ribamar: Já são casados é?

Pesquisadora: A maioria já são casados.

Alisson: Ela conhece X.

Seu Ribamar: Conhece? (risos)

Pesquisadora: Conheço X, Lourdes, os filhos deles.

Seu Ribamar: E é. Tão em Campina?

Pesquisadora: O mais novo mora em Gonzaga.

Seu Ribamar: É isso mesmo! Deus te proteja!

Pesquisadora: Me conte a sua história?

Seu Ribamar: Pastorar gado. Dar comida a gado. Trabalhei em Jericó. Já morei em Jericó. Naquela casa que tu foi lá. [...]

Pesquisadora: E o senhor casou?

Seu Ribamar: Não.

Alisson: Uma vez o senhor namorou com a filha de Jeremias, num foi?

Seu Ribamar: Uma vez me disseram pra casar com ela, mas eu num quis não.

Arranjei uma mulher no Rio. Você já foi no Rio?

Pesquisadora: Não.

Seu Ribamar: Nunca foi no Rio, não. Nem vai?

Desde o meu primeiro dia em campo sempre soube-me observada, tanto quanto observadora. Não era apenas eu que estava num processo de compreensão de processos de apreensão e classificação do mundo, eles procuravam me situar de acordo com a realidade social deles, não era qualquer pessoa que ia para Caboclos, comum para eles é receber a visita de funcionários públicos e familiares, como algumas vezes ouvi: *“só quem visita Caboclos são familiares. Estranhei você aqui!”* (Alisson, 20 anos) ou *“Como você descobriu aqui?”* (Ana, 18 anos). Fiquei numa condição de estrangeira em Caboclos, o que se traduz numa avaliação de meus atos num lugar em que aparentemente eles não tem por hábito lidar com forasteiros, porém quando surge, procuram situá-los.

A cor da pele deve-se somar também aos vários elementos que, combinados, intervieram no processo da pesquisa. Era muito comum no primeiro encontro com os moradores de Caboclos, jovens, idosos, crianças, homens e mulheres tecerem comentários a respeito da minha cor e aparência. Essas falas me chamavam atenção. E eram todas repassadas para o meu diário de campo. Contudo, depois da realização de uma entrevista feita com Margarida, ficou mais evidente para mim o quanto a cor da minha pele contribuiu na formação da minha relação com eles. Como podemos perceber no acontecimento logo descrito. Fui para a casa de Margarida com Lucas (neto de dona Amora) por volta das 14:00 horas. Bati palma e ao mesmo tempo chamava por Margarida. Ela nos atendeu. Falei do meu motivo de procurá-la. Reparei que estava com uma bucha de lavar louça nas mãos. Então, indiquei que enquanto ela lavava a louça poderíamos conversar, não era necessário interromper seus fazeres domésticos. Margarida me levou direto para a cozinha. Conforme Margarida realizava o seu trabalho, falava comigo. Depois de limpar todos “os seus pratos”, me convidou para lanche. Não lanchamos sozinha. Osmar nos acompanhou. E durante o preparo da mesa e consumo do biscoito cream cracker, bolo e suco de morango em pó, ela comentou que eu sou “branquinha” e achava que eu sou rica, pois segundo Margarida *“pela pele a gente conhece”*. Respondi que não era rica. Ela perguntou sobre o meu estilo de vida, o que eu fazia, quanto ganhava, quanto meus pais ganhavam, etc. Terminamos de lanche. De imediato ela foi pegar fotos da sua família para mostrar-

me. Nesse ínterim, escutamos duas mulheres chamando por Margarida. Queriam comprar roupas. Segui Margarida para sala, local onde ela comercializa as roupas que compra em Santa Cruz – PE. No meio-tempo da negociação, Margarida me chama para prosseguirmos com a entrevista. Margarida volta a falar sobre a sua aparência física como herança de sua bisavó índia. Já no final do diálogo. Margarida me conta o que a fez ter simpatia por mim. Ela me disse: *“se eu não fosse com a sua cara eu não conversava não. Se fosse negra. Não é preconceito não, viu mulher. Isso é de família. Se a família é assim. Eu sou a mais bronzeada, sou morena bem bronzeada do cabelo bom. Eu sou parente de índia. Mas eu não tenho culpa de ser assim. Culpa é que nem doença, porque já é de família isso, a coisa já vem né”*. Portanto, podemos refletir que em todo o nosso processo de interação, a cor da minha pele, aparência, foram elementos relevantes. O que me faz parar e pensar. Um dos motivos que me fazia andar com Lucas pelo povoado era uma demonstração da confiança que a família dele tinha em mim. Logo, o meu propósito era passar segurança para aqueles que eu ainda não tinha tido contato. Com isso, fiquei imaginando se fosse uma mulher ou homem de pele negra, como seria? Diante de tantos comentários a respeito da cor da minha pele, não tenho dúvidas que foi um elemento que influenciou de modo positivo na construção da minha relação com os indivíduos do povoado.

Entretanto, se a cor da minha pele, aparência, ser mulher contribuiu na construção de uma confiança. Ficou notório também que eu não deveria ter acesso a alguns lugares, por me considerarem *“uma moça direita”*. Um desses lugares é onde Salomão vende churrasquinho – de terça a domingo a partir das 17:00 horas na calçada do imóvel que funcionava a Telpa¹², que nos permite ter a visão da famosa ladeira que marca a entrada de Caboclos em diâmetro com a lagoa – que aparece como referência nas histórias contadas onde foi encontrado próximo os ossos de caboclos. Espaço lido por mim de entretenimento, afirmado por Salomão como lugar de mais diversão do que o Centro. “O churrasquinho de Salomão” popularmente chamado pela vizinhança de Caboclos, é frequentado por mulheres, homens e crianças. Contudo, este não é um local visto com bons olhos por todos de lá. Após a noite que Violeta me levou para o churrasquinho, e presenciei as pessoas

¹²Era uma empresa telefônica que não funciona mais.

saboreando carne de frango com cerveja ao som de Wesley Safadão, notei na manhã seguinte dona Amora se queixando com a sua nora Flor na minha frente, que Violeta não deveria ter me levado para o churrasquinho, pois lá não é lugar de “moça”. Nesse mesmo dia fui para a igreja rezar o terço com Violeta, Lucas e dona Amora. Na volta para casa escutei Lucas perguntando a sua mãe se ela gosta de “beber”. Violeta respondeu que nem ela gosta de si quando bebe. Esse comentário de Violeta se coaduna com o pensamento moral da sua mãe de como a mulher deve se comportar. Em outros momentos percebi a reprovação de dona Amora ao ver a sua filha bebendo. O desconforto de dona Amora deve ser lido não apenas pelo ato de Violeta ter me levado para conhecer o churrasquinho, mas também pela maneira que Violeta se comportou enquanto mulher e que impressão a sua filha estaria me passando. Diante dessa situação, além de apreender como eu era posicionada, representa como a mulher de Caboclos deve se comportar, não deixando de refletir o que esperavam de mim. Como notou Jenkins (1994), o processo de apresentação de si e o de conhecimento do outro muitas vezes se confunde, e o trabalho de campo se constitui em muito do mesmo do que cada um vive na vida social. Ou seja, tanto o pesquisador como o pesquisado está a mercê de ler o outro a partir de seus códigos sociais.

Portanto, sabendo um pouco de como se esperava que a mulher se comportasse socialmente. Procurava ser cautelosa levando em consideração a opinião alheia. Já que sempre me mantive com o pensamento de não fechar o campo, e ser aceita. Minha observação participante não se traduziu em tentativas de me transformar numa nativa, mas talvez, mais do que para qualquer membro daquela comunidade – visto que era considerada estrangeira, o lugar que em Caboclos ocupava me fazia depender em grande medida da reputação que conquistasse. Portanto, da apresentação do meu eu e da leitura pública que dela fosse feita (GOFFMAN, 2011), me tornava dependente do que seria mostrado e dado a conhecer da vida social deles. Pois como retrata Ghasarian, “*en realidad, el etnógrafo sabe, intimamente, que seu trabajo se funda, en gran medida, en adaptaciones personales y continuas a las circunstancias*” (GHASARIAN, 2008:13).

Considerar a moral que dona Amora legítima como a melhor, se associa

como já indiquei a expectativa de ser aceita no campo, ligada, a rede¹³ que me foi permitida conhecer. Estabelecer vínculos com os nativos foi algo que aconteceu em ritmo e condições que o campo foi estabelecendo. Conheci dona Amora através de uma amiga que mora no Centro – sede do município. Diante da minha necessidade, conhecida por dona Maria, de criar uma oportunidade para conviver com os moradores de Caboclos. Ela entrou em contato com dona Amora, agente de saúde e moradora de lá, e relatou que precisava de um favor, pois tinha uma amiga que queria fazer uma pesquisa em Caboclos, mas não tinha onde se hospedar. Então, dona Amora falou que a casa era simples, e se eu não me importasse as portas já estavam abertas para mim. Fui para a casa de dona Amora, apesar de já ter ido algumas vezes para fazer entrevistas, conversar, com o pessoal do povoado, desta vez era diferente, eu ia compartilhar com eles o dia-a-dia. Nesse momento fui construindo outras relações através da intermediação de dona Amora. As casas que dona Amora visitava enquanto agente, iam sendo conhecidas por mim. Sua casa também era bastante visitada pelos indivíduos de lá, mas visitas que buscavam a solidariedade dela, para aplicar uma injeção, verificar a pressão, necessidade de um remédio, telefonema. Não era só por meio da rede de trabalho de dona Amora que me aproximava das pessoas de Caboclos, também pela sua rede de pessoas de vínculo pessoal.

Antes de me hospedar em Caboclos, como indiquei acima, já tinha um pouco da noção do universo social de Caboclos que somava as informações das imagens que eu havia registrado quando descrito por indivíduos de “*fora*”¹⁴ do povoado. Esse primeiro contato com os moradores de Caboclos foi intermediado por X, conhecido dos meus pais que mora em Gonzaga. X é filho de Rubens e neto do dito fundador de Caboclos, Santo. Então, as pessoas que ele relatou como possíveis

¹³ Faço uso da categoria rede apoiada na conceituação realizada por Elizabeth Bott (1976). O seu conceito de rede indica ser fundamental em situações em que a categoria grupo não consegue dar conta da complexa mobilidade entre os sujeitos que estão se relacionando socialmente. Assim, em seu estudo sobre famílias e laços de parentesco, ela resolve adotar o conceito por considerá-lo metodologicamente adequado. Nas suas palavras, “a ideia de rede é necessária porque o conceito familiar de grupo e de grupo corporativo da antropologia tradicional não era inteiramente adequado para os dados de campo com os quais eu estava lidando. As famílias pesquisadas não viviam em grupos. Elas “viviam” em redes, se é que podemos usar o termo “viviam em” para descrever a situação de estar em contato com um conjunto de pessoas e organizações, algumas das quais estavam em contato umas com as outras, ao passo que Outras não estavam.” (BOTT, 1976, p. 294).

¹⁴ Os moradores de Caboclos usam essa categoria para indicar quem não tem parentes no local, e não residem lá.

informantes foram os seus parentes, não esquecendo de comentar que são filhos do fundador de Caboclos. Cheguei no sítio Caboclos procurando por dona Ina, dona Eterna, seu Rubens. Com isso, eles foram me indicando pessoas para eu conversar, percebendo depois que os indivíduos indicados fazia parte de suas redes de pessoas consideradas próximas, íntimas.

Tanto nas minhas primeiras inserções no campo em que eu ia e voltava no mesmo dia, como depois das minhas hospedagens, os meus interlocutores se recortam em mulheres acima de 20 anos e na sua maioria casadas, o que sinaliza que no universo onde pesquisei a segregação de papéis sexuais e conjugais é intensa. Pois, os espaços que ocupei se restringiam mais aos espaços privados gerenciados por mulheres, como por exemplo, a cozinha, que em algumas situações procurava ajudar com as atividades domésticas, e assim partilhávamos assuntos sobre culinária, criação de filhos – não tenho filhos, porém por fazer parte da educação de uma sobrinha, falava da minha experiência enquanto irmã da mãe; com as idosas era comum conversarmos a respeito de chás, nutrição de alimentos – tema que é próximo da minha realidade por causa do estilo de vida de algumas pessoas da minha família, também sobre o saber religioso, vivenciado por mim com bastante intensidade. E com os homens abordava pontos de vida do meu avô – era neta de alguém que viveu a vida inteira em Barra de Santana, e do meu pai que tem experiência de trabalho com gado, carro. No entanto, conversas com homens era muito raro, quando acontecia era com idosos, e em participações de diálogos entre familiares. De modo geral, fui procurando construir uma intimidade por meio da partilha da minha vida pessoal e familiar e, certamente, meus interesses de pesquisa. As crianças também tiveram um papel importante. Não apenas pelo fato de algumas delas me procurarem, e pedirem para fazerem parte das minhas andanças pelo sítio, mas por compartilharem sua visão sobre o local. Como, fez Iris que ao me ver fazendo genealogias das pessoas de lá, questionou-me se eu poderia elaborar o da sua família. Tendo traçado o diagrama da família de Iris. Depois ela me entrega um desenho bem representativo da memória de alguns residentes de Caboclos. Numa folha de ofício eu vejo desenhado um conjunto de pessoas, deduzo ser a sua família, pois a menina do centro não nega o reflexo da sua aparência, uma menina de cabelos escuros, lisos e longos, entre os seus pais, ao lado deles seus

avós. E atrás de seus parentes há uma mulher com uma pena na cabeça, então indago Iris: Quem é esta? Ela me responde: “é a minha bisavó índia, Carol!” no tom, eu já te falei, lembra.

Figura1: Desenho de Íris



Este trabalho de pesquisa, o meu relato, tem, portanto, um viés muito significativo, que é o da consolidação de meu campo, em boa parte, efetuado através de duas redes social, conforme procuro explicitar aqui. Minha entrada por essas redes condicionou os rumos da pesquisa; desde o início se mostra pouco involuntário, uma vez que as minhas entradas no povoado foram todas intermediadas, prevalecendo então um sentido de oportunidades que me foram

dadas.

Até aqui fica claro que obtive informações sobre Caboclos por meio de duas redes. Contudo, na última estadia que tive em Caboclos passei por uma situação que me fez perceber que transitar por essas duas redes não me permitiu ter a intimidade que desejava. Como tento explicitar na narrativa a seguir. Alisson era me levar para conversar com algumas pessoas que ele considerava que poderiam me ajudar. Depois de passar pelos sítios que fizeram parte do nosso roteiro, cheguei em Caboclos no domingo à noite. Fui bem recebida. Dona Ina, agora mora só. Sua última filha solteira se casou – acontecimento que já tinha conhecido pelo Facebook. No entanto, a casa durante a manhã e fim de tarde é bem movimentada por seus filhos e netos que lá residem, então dona Ina não fica por muito tempo só. Na primeira noite, dormi no quarto que pertencia a Norma. No segundo dia fui transferida para o quarto que era de dona A (cunhada de dona Ina), pois Norma foi com o seu marido passar o feriado com a sua mãe (residem no Centro). No dia seguinte, passei a manhã com Alisson me mostrando os feitos do seu avô Monsenhor, esposo de dona Ina. Voltamos para casa às 11 horas. Alisson me chama para almoçar, mas o almoço não estava pronto, situação incomum na rotina deles. Ao saber que não comeríamos naquele momento fui ao banheiro. Nesse mesmo instante, Alisson foi conversar com a sua família que estava reunida na cozinha. Y, seu tio e vereador no município, disse a ele que gostaria que eu o entrevistasse. Norma, escutou e questionou Y, disse que não havia necessidade de entrevistá-lo. Pois, eu já tinha estado lá no ano passado, e não tinha mais relevância de continuar a minha pesquisa. E que eu só estava vindo de Campina Grande gastar a água deles. Alisson, se sentindo ofendido com a declaração da sua tia – por quem já nutre uma malquerença, procura sua prima Augusta pedindo para me receber em sua casa até o momento de partimos para Campina Grande. Augusta recusa ao pronunciar: *“não quero aquela menina na minha casa”*. Alisson magoado procura sua prima Gorete, que aceita me receber em sua casa. Com isso, estou preparando o meu prato de almoço na casa de dona Ina sem saber de nada, porém notando que algo ocorreu. Vejo Alisson retirando sua bagagem do quarto, ele vem até a mim e conta que viajaremos no mesmo dia para Campina Grande. Fica nítido que algo desagradável aconteceu, pois havíamos combinado de ficarmos por lá depois do

carnaval, como também iríamos passar a tarde com os demais no rio Pé de Feijão. Enquanto me alimento noto que as pessoas olham muito para mim, e eu já não era tão estranha, para que isso ocorresse. Termino a refeição e vou pegar a minha mala. Me despeço de dona Ina, que não sabia de nada do que tinha sucedido, agradecendo pelo o seu convite para voltar. Sigo para a casa de Gorete. Sento no sofá da sala ao lado da neta de Gorete, em frente a Alisson e Gorete que cuidava do seu pai, seu Tomé. Pergunto a Alisson o que sucedeu. Ele descreve o fato na frente de todos. Então, se tece comentários a respeito do caráter de Norma, concluindo que mais do que Norma não desejar a minha presença, se incomodava com Alisson, já que não se dão bem. Com este acontecimento fico sabendo que dona Amora, quem sempre me hospedou em Caboclos com bastante solidariedade e carinho, não é benquista pela rede de parentesco de dona Ina, na qual Alisson faz parte.

Com isso me lembrei do relato de pesquisa de William Foote -Whyte, que *“quando o pesquisador está tentando participar de mais de um grupo, seu trabalho se complica”*. (FOOTE-WHYTE, 1980: 84). Existem conflitos de pessoas morando no mesmo local, e o pesquisador de campo precisa estar preparado e por vezes se definir, como no caso descrito em “Sociedade de Esquina” em que dois grupos cercavam o cotidiano do pesquisador em Cornerville: Os “Nortons” e o “clube comunidade Italiana”. Em uma partida de boliche entre os dois grupos, a torcida do pesquisador se evidenciou para os Nortons. Igualmente quando defendeu os rapazes deste grupo de provocações de outro rapaz e ainda ao participar de uma disputa de baseball ganhando a confiança e identificação dos mesmos.

Diferente da clareza de oposição que Foote-Whyte teve em Corneville do grupo “Nortons” com o “clube comunidade Italiana” em Caboclos eu não tinha percebido que existia uma oposição da rede de relações de dona Amora com a de dona Ina. O que eu estranhei durante a pesquisa, é que eles falavam pouco. Sentia que havia um controle de informação. Transitar entre essas duas redes que se opõe contribuiu para que eles não ficassem tão à vontade comigo como eu gostaria. Pois, como revelou Augusta que não quis a minha presença em sua casa já que eu me hospedava na casa de dona Amora quando ia para lá.

No fim da pesquisa, compreendo que, não posicionar-me tão claramente próxima a um determinado grupo, eu certamente comprometi ter um grau mais elevado de confiança. Contudo, eu não forcei nenhuma relação, é tanto que dos indivíduos das duas redes, recebia, convites para almoços, aniversários, celebrações da igreja, como também, ganhei presentes, o que me deixava bastante feliz, pois indicava uma aceitação. Acredito que isso se deu por eu ter agido a partir de uma ética social deles que para não agravar as condições em que se vive em meio a brigas *de família*, é indispensável o “*resguardo de boca*”. Ética que eu fui notando, que quando se abordava algum assunto que os incomodava, pelo menos na minha frente, eles silenciavam, pois com dizia dona Eterna falava: “*boca fechada não entra mosca*”. Um dos principais signos de um sistema de demonstração de respeito para eles é o silêncio. É tanto que das histórias que tive acesso de brigas ou “*questões*” que envolve as duas redes, foram relatadas por pessoas ligadas a uma dessas redes, porém se sentem permitidas para contar, pois o elo com Caboclos é muito mais pelo sangue do que pela vivência, são pessoas que não moram lá ou não vivem mais há bastante tempo, logo a relação que constroem com o lugar é diferente daqueles que vivem todos os dias. Em outros termos, não se sentem obrigados a proteger os segredos na mesma medida em que os indivíduos que residem os protegem, simplesmente porque imagino, não sentem o seu prestígio ameaçados. Consequentemente, a partir do momento que estabeleci contato com esses novos interlocutores não residentes a pesquisa ganha novos resultados.

Os indivíduos que vivem o dia-a-dia em Caboclos “*controlam suas impressões*” (BERREMAN, 1980), mantém “*sua região interior fechada*” (BERREMAN, 1980), de maneira diferente daqueles que lá não residem. Os moradores procuram proteger seus segredos, já que o acesso à tal zona pode representar uma ameaça à imagem pública dos mesmos. Como podemos notar na conversa abaixo.

Aline (moradora de Caboclos): Você vai hoje pra Campina?

Pesquisadora: Não. Vou ficar em Barra (Centro).

Aline (moradora de Caboclos): Você vai de carro ou moto? Eu estou perguntando

demais. [risos].

Pesquisadora: Eu vou de moto.

Aline (moradora de Caboclos): Você de moto dava pra ir na casa de seu M.

Alisson (mora em Campina Grande): Eu tenho uma gravação aqui. Você quer ouvir?

Acho que Gorete sabe a história direitinho. Gorete! [...] Ô Gorete sabe aquela história de Y que matou a família de machada?

Gorete (moradora de Caboclos): Sei.

Alisson (mora em Campina Grande): Conta a ela.

Gorete (moradora de Caboclos): Eu não gosto de me lembrar disso não fia! Com esse negócio de morte e família, entedesse?

Era muito comum os residentes de Caboclos facultarem informações como fez Gorete. Assim, eu obtinha informações etnográficas úteis, mas em muitos aspectos sua precisão demonstrou falha, pois os residentes de Caboclos procuravam dar a melhor impressão. Como relata Gerald Berraman (1980: 141) “*entre si, e etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Tem que julgar os motivos e demais atributos de uns e do outro, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelarão e o que ocultarão*”. E eles tinham noção de como as informações, que eu obtinha deles, os acontecimentos vistos iam se tornar público. Uma vez ou outra eu era interpelada: “*mas você não vai falar disso, vai?*”. Diante desse jogo entre pesquisador e pesquisado procurei ampliar as perspectivas sobre a realidade social de Caboclos através de outros meios, como a busca de fontes que tem uma vivência lá – porém não residem, dar atenção e sensibilidade às expressões da opinião pública. E assim, fui acumulando saberes, pessoas e acontecimentos, através de frases soltas, encontros fugazes, atitudes.

À medida que eu aumentava o relacionamento com outros informantes e acumulava as informações, pude compreender atividades, comentários e atitudes anteriormente incompreensíveis. O efeito foi cumulativo. Quanto mais sabia, mais diminuía o que me ocultavam. Por exemplo, proseando com dona Eterna a respeito sobre o nome do lugar e dos comentários que em Caboclos já existiu *caboclo-brabo*. Ela me diz que não sabia de nada sobre.

Pesquisadora: A senhora conhece alguém que é descendente deles?

Eterna: Não! (bem baixinho)

Pesquisadora: E história deles?

Eterna: Nada! Que pra trás num tinha nada de história não. Nada! Nada! Nada! Num tem a história de um trancoso, ninguém conta nada!

No entanto, conversando com a sua sobrinha Simara – que não mora mais em Caboclos, estava apenas visitando – sobre a minha pesquisa e a relação que eu tinha com a sua tia quando ela era viva. Simara lembra que a sua tia Eterna contava histórias sobre *caboclo-brabo* e referia o local que eles viviam no povoado, como também o hábito que acredita ter advindo dos caboclos de em épocas de chuva fazerem o ritual de desenharem na terra um Sol e dentro deste Sol colocarem no centro ervas e oferecem aos céus ou a Santa Clara, para assim a chuva cessar e as pessoas puderem plantar, resultando na desejada colheita. Essas informações mais tarde continuam a somar com as adquiridas no meu diálogo com Zumbi. Quando Zumbi me conta: *“morou dois velhos aqui debaixo do pé de imbu. Aqui feito uma casa de pau. Aqui era mata braba. Aqui tinha casa de caboclo brabo na lagoa. Isso aqui era mata. Eu era menino só existia duas casa aqui. A casa de Santo aqui. Quando eu era do tamanho desse menino, aí eu vinha contente pra medonho. Eu chegava aqui, a veia colocava um prato de cuscuz com leite desse tamanho, saia com o bucho cheio, contente. Aí quem fundou esse Caboclos aqui, foi o véi Santo. O pai de dona Ina. E dona P, esposa de Santo”*. Depois de ter relatado esta *“história véia”*, como Zumbi e demais moradores gostam de nomear esse tipo de narração, me chamou para ir até a cozinha para comprovar o que havia me falado com dona Ina, filha do fundador de Caboclos, fonte pra ele segura. Então, Zumbi pergunta para dona Ina – que estava sentada diante da mesa, catando o feijão para o almoço do outro dia com o rádio ligado: *“Ô dona Ina, num é verdade que na época de Santo tinha caboclo-brabo?”*. Dona Ina com a cabeça baixa sem interromper a sua ação de limpar o feijão, responde: *“Isso era da época de mãe”*. Zumbi comenta: *“Ah era da época de dona P”*. Dona Ina coloca por encerrada a história, e pergunta se Zumbi num vai trabalhar. Eu já tinha o conhecimento que quando alguns moradores iam me falar sobre a fundação do lugar, narravam que seu Santo e P moraram debaixo do

pé de umbu, e que falar sobre ter existido “caboclo-brabo” no sítio era algo que nem todos declaravam, ou não se sentiam à vontade, como manifestou-se dona Eterna. Já a sua irmã, dona Ina, quando questionada sobre o motivo do nome do povoado, respondia que tinha ligação por lá ter sido habitado por caboclo-brabo, mas essa resposta era suficiente. Apenas falou: “era porque tinha caboclo-brabo, antigamente só tinha mata virgem fechada, onça”. Mesmo quando perguntei se no tempo que seu Santo chegou lá havia caboclo-brabo, ou indagava sobre a história da sua mãe, ela não disse mais nada. Nesses momentos de conversa com Eterna e Ina, a história da mãe delas se esmaece no silêncio. Algo que dona Eterna indica no seu relato ter aprendido com a sua mãe.

Pesquisadora: A sua mãe também é Matos Campos?

Eterna: Era. Mãe num era Matos Campos não. Porque nesse tempo ela num era casada no civil.

Pesquisadora: Como era?

Eterna: O nome dela era Antônia Maria do Espírito Santo. Pronto!

Pesquisadora: Espírito Santo?

Eterna: Espírito Santo o nome dela, era. Pra trás num tinha isso não de casamento civil. Pra trás era o desmantelo maior do mundo.

Pesquisadora: Foi alguém que chamou o seu pai pra vir morar aqui, foi?

Eterna: Foi, foi o padrinho dele que chamou que morava nos Caboclos de baixo. Aí apontou pra fazer a casa aqui.

Pesquisadora: A senhora sabe como o seu pai e a sua mãe se conheceram?

Eterna: Sei não, nega.

Pesquisadora: A senhora sabe de onde ela é?

Eterna: Uma coisa que num pertence a mim, a gente lava as mãos. Ela dizia: ó minha fia boca calada num entra mosca. A palavra do sei não, tchau! Ela dizia isso a mim, nesse pensamento.

Pesquisadora: Sua mãe contava muita história da família dela?

Eterna: Não! Contava não. Contava não.

Pesquisadora: E o seu pai contava?

Eterna: Não! Você quer um cafezinho, nega?

Durante minha pesquisa sentia uma tensão no campo, algumas histórias eram evitadas. Súbitos silêncios, mudanças de assunto, encerramentos de conversas. Em contraste a esse sentimento do que não poderia ser conversado. Percebia como eles procuravam evidenciar o lugar de maneira positiva. Norma conversando comigo e Lenici, por exemplo, na sala de sua casa, sobre o meu interesse de pesquisar em Caboclos, comentava “aqui é um bom lugar para se pesquisar. Todo mundo aqui é seu amigo. Ninguém deixa nada te faltar. Agora vá em

Pilão. O povo de lá, não te dá nem um copo d'água". O povoado apresentava para mim uma frente aparentemente unida. Muitos cooperaram não só para ocultarem fatos que condizem com a história das famílias locais, mas também fatos que julgavam ter reflexos desfavoráveis na população como um todo. Essa pesquisa parecia deter-se na dura conquista da confiança – mesmo entre aqueles em que laços de amizade foram feitos. Mas, como diz Berreman, *“uma aceitação polida até mesmo a amizade nem sempre significam que está garantido o acesso as regiões interiores confidenciais da vida dos que o facilitam”* (BERREMAN, 1980, p. 163).

A condição de pesquisadora nunca foi omitida nem esquecida, mesmo em circunstâncias tidas como informais, onde se misturou muitas vezes, para mim e para os meus interlocutores, o sentimento de amizade. Laços criados e reforçados como na visita deles à minha casa. Certamente percebi que nossa aproximação foram um meio valioso de obtenção de informação. Mas elas não foram objetivamente planejadas, nem revesti de disfarce minha condição de pesquisadora ou os meus interesses de pesquisa. Portanto, mesmo, e provavelmente sobretudo, quando não portava gravador nem caderno de notas, o trabalho prosseguia. Por mais descontraídas que fossem as circunstâncias, elas não estavam excluídas da pesquisa. Essa postura não se restringia apenas no meu contato com os interlocutores de Caboclos. As minhas visitas ao sítio da minha avó, encontros com barrasantense na minha casa, em Boqueirão fizeram parte do processo de pesquisa.

Toda rentabilidade da pesquisa dependeu muito de experimentações e avaliações demoradas. Sempre sujeitas a erro, concernentes aos limites que eu poderia ir com minhas abordagens e perguntas. Limites máximos e mínimos, estabelecidos por cada indivíduo.

Como antropóloga e descendente de barrasantenses, sinto-me privilegiada por poder contar com todo um universo de “informações”, muitas vezes não ditas e não escritas, e dar-lhes importância.

3 EM BUSCA DOS ENUNCIADOS

Meses antes de iniciar as minhas primeiras entradas em Caboclos. Vou para a casa da minha prima Dália, em Gonzaga. Já no entardecer, entre o preparo da janta, enuncio para eles a respeito da minha pesquisa sobre Caboclos. Separados por cômodos, quarto e cozinha, mas unidos a um mesmo assunto, anoto no meu diário de campo e gravo em áudio o conjunto de palavras que eles alimentam acerca do povoado Caboclos.

Com entusiasmo Gardênia traz a lembrança de um diálogo, que presenciou, entre mulheres de Caboclos em um dia de sábado, que viajavam no mesmo carro alternativo,¹⁵ com destino à Campina Grande.

Gardênia: (interpretando as mulheres que ouviu) Mas tu vai levar vodka pra essa festa? Ela disse assim, “o que é que tem a festa num é no Caboclos!” Aí a outra mulher que ia atrás, disse mesmo assim: “e por quê só no Caboclos tem que levar vodka?”. Aí a outra mulher disse mesmo assim: “porque lá é lugar de mulher traiçoeira!”.

Dália: Vixe Maria! (num tom de rejeição)

Gardênia: Aí a outra mulher disse assim: “e por quê é lugar de mulher traiçoeira?”. Ela disse assim “porque lá mulher só desce na vodka na cachaça e na putaria!” (risos).

Gardênia: Vixe!

Gardênia: Seu J olhou assim, (risos) ficou na dele. Eu olhei assim, virei a cara. Fiquei na minha, né! Aquelas três irmãs mãe, aí num tem a gordinha mais baixa, né. Aquela é a pior que tem.

Pesquisadora: E lá tem escola? Ou eles vão estudar em Barra (Centro)?

Gardênia: Assim, tem só o básico de criança, de infantil, só.

Gerânio: Tem posto de saúde.

Pesquisadora: Então, eles vão estudar em Barra (Centro).

Gardênia: É. Os adolescentes, é, vão estudar em Barra (Centro).

Aro: Tem ruazinha. Tem calçamento. É um povoadozinho. É um lugar redondo assim, sabe.

Dália: E tu pensava que era como aqui, é Carol? (tom de surpresa)

Pesquisadora: e é redondo, é?

Alcides: é bem redondo.

¹⁵Carro alternativo: é um meio de transporte comum no município que realiza viagens, principalmente, de Barra de Santana à Campina Grande, por vários dias da semana.

Gardênia: Carol! Caboclos é assim fica num buraco! Você vai indo reto. Quando chega no Caboclos, você desce uma ladeira. Caboclos fica num ôio baixo. Né, Alcides? É! Aquele buraco. Aquela roda assim. Aí é uma rua reta como se fosse fazendo uma cruz. Aqui é uma rua. Aqui é outra. E assim é chão.

Pesquisadora: Eu pensava que era como aqui. Tudo espalhado.

Gerânio: É como no Barracão. As casas tudo coladas.

Aro: Barracão tem mais casa.

Dális: Ali em Caboclos, é uma família só.

Pesquisadora: Acácia me disse que vale a pena estudar lá. Seria interessante.

Gardênia: Carol tem que vir aqui todo dia (comentário com risos).

Dális: Carol vai dizer, Dális, estou quase doida!

Gardênia: Aha! (grito) Fim de mundo!

Apesar de terem elegido Caboclos como um lugar de “novidade”, implicitamente explicitam que não são acontecimentos pra eles tão agradáveis, já que eu sairei de lá “quase doida”. Desde os primeiros momentos em que eu ia revelando para as pessoas – e as vezes tinha a surpresa delas já terem escutado sobre o local, que iria pesquisar em Caboclos, as circunstâncias eram envolvidas em sua grande maioria por sons de risos, palavras de repulsa, incômodos.

Como também aconteceu quando eu estava no terminal de integração em Campina Grande conversando com Camélia, uma colega, sobre nossos temas de pesquisa. Ela relata: “Carol, eu trabalho na prefeitura de Barra. Olhe em tempo de cadastro do AGROSAFRA, o dia que a gente atende o povo de Caboclos, é uma loucura. Eles são incivilizados, desordeiros, são os que mais pedem ali. Se você quiser, eu te passo as informações dos cadastros deles. Posso conseguir”.

Enquanto eu aguardava o momento de adentrar o universo social de Caboclos, ia crescendo dentro de mim o desejo de entender um fenômeno social que se manifestava por meio de verbalizações agressivas aos moradores de Caboclos. Esse comportamento se apresentava como passível de uma análise que necessitaria levar em consideração, ao mesmo tempo, o conjunto dos padrões de interação verbal em que se movimentam e do conjunto dos valores e representações em que se desenrola a totalidade de sua existência social (DUARTE, 1981). Entendendo representação como uma elaboração subjetiva mental apreendida e

compreendida no âmbito da verbalização, da cultura e, sobretudo, no contexto das lutas de classificação, lutas pelo monopólio de poder, de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e reconhecer, enfim de impor a definição legítima das divisões do mundo social e conseqüentemente de fazer e desfazer os grupos (BOURDIEU, 1980). Continuarei a demonstrar, as narrativas que fui tendo acesso, com o intuito de revelar pouco a pouco o contexto das verbalizações que cercam os moradores de Caboclos de maneira que cheguemos a um esclarecimento, compreensão.

Um amigo do Centro sabendo do meu interesse de fazer pesquisa em Caboclos, me faz o convite para irmos a festa da padroeira de lá. Dia de festa de Nossa Senhora da Conceição em Caboclos. Vou para o Centro. Enquanto aguardo o horário de me preparar para ao evento, ando pelo Centro e pergunto aos meus conhecidos se eles vão para a festa. E respondem-me: *“Lá não é bom, vou dançar com os índios”, “Não perderia o meu tempo”*. Me visto para partir. E uma conhecida reage, *“sério, vocês vão para a festa?”*. Meu amigo que me acompanharia responde: *“A pesquisa dela é lá, por isso que vou”*. E durante o caminho, ele foi me contando que em todos os anos de vida dele, era a primeira vez que ele iria para essa festa. Antes de chegarmos em Caboclos, pedi para passar na casa de Dália, queria saber se ela e a sua família iriam para o evento.

Dália: Pra onde vão?

Pesquisadora: Para a festa em Caboclos.

Dália: Minha Nossa Senhora! (risos) Vocês vão ver quando chegarem lá, vão falar: o que eu vim fazer aqui. (risos) Lá é lugar de doido, caboclo-brabo. (risos) Vocês vão ver as mulheres de Caboclos, gordas com os peitos na cintura.

Aro: Não estou escutando barulho algum de festa. É fraquinha demais! (risos)

Dália: Num tem nem iluminação (risos).

Seguimos o nosso destino. E José contando-me:

Você vai ver como eles são diferentes em tudo. Falam engraçado. Eles são morenos dos olhos verdes. Quando tem jogo em Caboclos, eu confesso que tenho medo, eles num são flor que se cheire. Lá eles matam na foice. Teve

um homem lá que matou a família toda e depois se matou. É tanto que lá, pode ser qualquer jogo, ninguém fica para beber, já nos outros sítios a gente fica até tarde, sem hora pra voltar.

Cheia de expectativa, vejo da ladeira, que marca a entrada de Caboclos, o local bem iluminado. Essa é uma festa organizada pelos seus moradores, dividida em dois momentos, o primeiro é constituído por uma missa e o segundo é festejado por uma banda de forró que toca em cima de uma caminhonete. A festa durou a noite inteira, nela vemos pouca participação de pessoas dos sítios vizinhos, como Cabral, Cecília e Souza¹⁶. Diferente de outras festas que fui no município – não percebi diferença na organização delas com a de Caboclos – são atraídas e nomeadas de imperdíveis.

A negação dos moradores de irem a festa em Caboclos representa a demarcação de uma distintividade que garante uma dignidade. Ir para a festa denota uma atitude absurda, como expressou Lúcia “Sério! Vocês vão para a festa?”. Nesse mesmo sentido, podemos pensar a reação de José, que se justificou pela solidariedade que fazia para mim, ou seja, se não fosse por minha causa ele não apareceria no evento. Essa negação não é emitida apenas pelos moradores do Centro, Dália e Aro também corroboram por meio da descrição “*Vocês vão ver quando chegarem lá, vão falar: o que eu vim fazer aqui? (risos) Lá é lugar de doido, caboclo-brabo. (risos) Vocês vão ver as mulheres de Caboclos, gordas com os peitos na cintura*”, assomada pela qualificação da festa. E não esquecendo de frisar a baixa participação dos moradores da região e como a participação de outros eventos é marca de prestígio, nesse é o inverso.

Diante das circunstâncias que fui vivenciando, percebi que era necessário circular pelos sítios arredores de Caboclos. Já que a minha proposta era entender os mecanismos de classificação que se constroem e se mantêm para a distinção ou separação dos moradores de Caboclos com os demais atores do universo social de Barra de Santana. Portanto, a minha proposta de ir ao encontro de pessoas de outras localidades, se fez com a expectativa de, ao conhecer a história de vida

¹⁶O número de pessoas de cada lugar referido variava de 2 a 5.

deles, perceber se os moradores de Caboclos são acionados em suas falas, ou melhor em que momento/situação surge em suas lembranças. Nesse sentido, esse mapeamento nos habilita a localizar se existe ou não uma série de questões ligadas à (re)produção de uma “moral” estigmatizadora sobre os indivíduos do sítio Caboclos, como identifiquei no Centro e em Serra de Rubens Pereira (ver ALBUQUERQUE, 2014).

3.1 Visão geral dos sítios

Nos sítios, as casas são soltas no meio do terreno. Em boa parte deles, os vizinhos estão ao alcance da vista e dos ouvidos. É comum existir uma concentração de parentes no mesmo sítio, no entanto os sítios se constituem por várias redes de parentesco. Durante todos os dias da semana eles vivenciam fundamentalmente um ambiente doméstico, entre os residentes de uma mesma casa, de onde provêm praticamente a totalidade da mão-de-obra empregada na unidade produtiva e de consumo que se constitui atualmente da criação de bovinos, suínos e ovinos. Sendo a produção comercializada em sua maioria na cidade de Campina Grande – PB. Um grande número de pessoas vivem de aposentadorias e auxílios do governo, justificado por eles por causa da seca e conseqüente falta de trabalho. A água na comunidade é super valorizada, em tempo de seca, as cisternas – que ornamentam, assim como a palma, ao lado das moradias o cenário da região – são abastecidas por carros pipas do exército. Situação expressa como uma grande conquista, pelos sitiante.

A partilha de experiência é de um modo geral intensa por toda uma população em que basicamente todos são conhecidos individualmente por cada pessoa de determinada localidade. Por exemplo, eu posso falar que conheço todos os moradores do sítio Gonzaga e Carvalho, sei o nome de cada um. No entanto, não posso fazer tal afirmação para os demais sítios, conhecendo alguns superficialmente – porque não conheço todos os residentes – apenas por causa de alguns laços de parentesco. Essas relações demarcam as fronteiras de pertença, dentro dos sítios, entre os sítios e a relação sítio versus rua. Nesse sentido os laços sociais são construídos entre familiares e a vizinhança local. Os deslocamentos das pessoas

para outros sítios/localidades da região são justificados em sua maioria por causa das relações familiares, trabalho e a busca pelo serviço público. Fui percebendo, a manutenção de fronteiras, inicialmente a partir da rememoração da minha convivência entre os meus familiares da região, e depois assomada a experiência proporcionada pelo trabalho de campo. Foi dentro desse jogo interacional que busquei, mapeando, a maneira em que os moradores de Caboclos são enunciados e considerados pelos regionais.

3.2 Conhecendo sitiantes, histórias e enunciações

Neste item procuro expor uma quantidade de narrativas que representam moradores circunvizinhos a Caboclos. Nesse sentido, a proposta é apresentar algumas histórias contadas chamando atenção para os elementos, palavras-chave que eles correlacionam, enunciam para com os indivíduos de Caboclos.

Seu Eldevais

Seu Eldevais, é morador do sítio Pilão, vive com a companhia de três gatos. Formado em agronomia. Já foi eleito vereador do município e servidor da prefeitura. A rotina de seu Eldevais é direcionada pela administração de seu gado, e reserva de tempo para as suas habituais visitas às casas de seus vizinhos. Ele é considerado na região como um contador de história, era muito comum nas entrevistas os moradores lhe indicarem como o “sabedor da região”.

Vou a procura de seu Eldevais. Chego em sua propriedade. Fazia tempo que chovia nessa região. Vejo distante de mim uma casa pintada de branco com a estrutura antiga, paredes altas e largas, janelas e portas de madeira grossa, próximo a moradia tinha um jumento embaixo do pé de algaroba se alimentando. Passo por uma segunda porteira, e finalmente chamo por ele. Recebe-me em sua sala repleta de pilhas de livros, papéis, desocupando uma cadeira para eu sentar e simultaneamente falando “que coincidência, hein! Por sorte eu estava em casa. Sim. Aí maguinha, você quer conversar sobre”. Então, expliquei o motivo da minha visita e sobre o que eu estava pesquisando. Eldevais compreendendo que a minha

pesquisa era sobre identidade em Barra de Santana foi me falando das origens de cada família da região. Por exemplo, “a família Aguiar, Souza Barbosa, que fazem parte dos habitantes das Itamaracá, dos tio Biu, vieram de Bom Jardim (PE). Os Barbosa! Demostres Barbosa foi quem construiu a primeira ponte de Barra.¹⁷ Foi por causa de uma cheia, ele precisando transportar algodão para Campina Grande – PB, foi impedido. Ele foi um dos grandes transportadores de algodão da região. Então, mandou construir a ponte; os Cadena, vieram de Orobó (PE), que já pertenceu a Bom Jardim. Na realidade as referências iniciais são Cabeceiras (PB) e Bom Jardim (PE). Os Barretos, vieram de Casinhas (PE). Os Nobertos, também vieram de Casinhas. Chegaram aqui jovem e fundaram. O bisavô de A. Eles fixaram ali onde fica a mercearia de AL, com aqueles salões pegado, onde é o posto médico. Porquê eles ficaram ali. Lá a tradição era de cultivo de mandioca e fabricação de farinha. E eles aqui começaram imediatamente a plantar mandioca e fazer farinha. Eu na escola até os doze anos, eu me lembro de toda sexta-feira, onde é a escola daqui. Ali morava uma pessoa chamada de F, pai de G – um senhor já de 90 anos com quem conversei. Eles trouxeram a tradição pernambucana, uma identidade econômica, né. Acharam que aqui poderiam produzir e plantaram naquelas baixadas toda ali. Eu me lembro [...]. Se hoje eu te levar na casa de J, ainda tem pés de mandioca, que a família vem plantando. A mandioca brava. Eles chamam de pornuncia [...]. Eu me lembro, eu menino, não tinha só essa casa de farinha aqui, ia num jumento levar queijo daqui pra Barra, e lá em Ipueiras onde é hoje de D, era de ZL. ZL do lado esquerdo, da família LB de Casinhas (PE), olha de onde vinha, quem tinha mais luzes, mais sabedoria, mais letra vinham, nossa gente vinham todos. Me deu vontade de ir pesquisar no cartório de Bom Jardim (PE), o de Cabaceiras (PB) queimaram, mas o de Bom Jardim está intacto. Os Heraclio, vieram de Limoeiro (PE) de origem holandesa, família de político, governaram Barra por muito tempo. O coronel Chico Heraclio foi pioneiro na política daqui, quando Barra ainda pertencia a Cabaceiras. Família que tinha escravos, por isso que temos o lugar chamado Itamaracá dos Pretos, local onde os escravos dele ficavam”. Submersa no grande conhecimento que seu Eldevais tem, sobre as migrações das primeiras famílias de Barra de Santana, relações comerciais, tudo pautado nas relações que o povo do município tinha no estado de Pernambuco, decido perguntar: “*E esse povo de*

¹⁷ Os nomes das famílias referenciadas por seu Eldevais não foram colocadas no anonimato.

Caboclos vieram de onde?”. Ele responde: “Matos num é. Caboclos é o seguinte. Diz que é o Santo Matos, né. Não sei, não conversei com Lírio ainda de onde veio o Santo Matos. Caboclos e Conquista eram a data de sesmaria requerida ao Império. Eu perdi esse livro no Santana. Eu tinha o livro *Datas de terras da Paraíba [...]*”. Depois dessa informação, seu Eldevais volta para as suas histórias acerca da relação Barra de Santana e Pernambuco. Encerramos a prosa na sala para continuarmos com a sua contação, relembrando a memória do seu patriarca, e explorando as suas terras. Momento, este, onde me mostrou uma furna de caboclo-brabo, informação repassada por seu pai. Olho rapidamente para ele e pergunto: “*Esse fato tem algo a ver como o nome do sítio Caboclos?*”. Eldevais responde que sim, acrescentando que “*em Caboclos tinha índio. Andando em algumas propriedades se encontra terra queimada, eram lugares que eles faziam fogueira*”. Encerra o assunto e começa a descrever a fauna e a flora local.

A narrativa de seu Eldevais é construída principalmente a respeito das migrações das “primeiras famílias” no município de Barra de Santana que advieram de cidades pernambucanas, que expressa com orgulho, “*olha de onde vinha, quem tinha mais luzes, mais sabedoria, mais letra vinham, nossa gente vinham todos*” (seu Eldevais). Os nomes de famílias pronunciadas por ele, são consideradas na região como aquelas que tem capital social e econômico. É tanto que enquanto seu Eldevais me apresentava as famílias, indicava também, alguma história que demonstrava como influenciaram no “progresso” de Barra de Santana. “*Os Barbosa foram quem construiu a primeira ponte de Barra. Foi por causa de uma cheia, o ‘cabeça’ da família precisando transportar algodão para Campina Grande – PB, foi impedido. Ele foi um dos grandes transportadores de algodão da região. Então, mandou construir a ponte*”. No entanto, quando eu perguntei sobre a história de Caboclos, ele não soube me informar, o que nos indica a interpretar como desprestígio, desconhecimento sobre Caboclos, informando apenas que as terras de Caboclos aparecia como data de sesmaria no livro de História da Paraíba que leu, e não sabia de onde tinha vindo Santo Matos. No segundo momento de nossa conversa, enquanto me apresentava a furna de caboclo-brabo que tem na sua propriedade, mais uma vez pergunto sobre Caboclos, responde: “*em Caboclos tinha índio. Andando em algumas propriedades se encontra terra queimada, eram lugares que eles faziam fogueira*”. Esse é um assunto que seu Eldevais não se detém, por

não se interessar, ou por não ter mais informações, ou ainda, por não achar relevante. Contudo, com essas informações voltamos a clássica história do Brasil que geralmente aprendemos na escola, *“Quem descobriu o Brasil?”*. A ideia principal desta contação é que há estruturas cognitivas profunda e longamente inculcadas na maneira de pensar a história brasileira que orientam a percepção, e permitem a reprodução, de certo universo imaginário em que os indígenas permanecem como povos ausentes, imutáveis, dotados de essências a-históricas. Não surgem enquanto atores históricos concretos, dotados de trajeto próprio, participantes de guerras pelo controle de espaços geográficos específicos, mas também muitas vezes aliados, beneficiários e instrumentos dos conquistadores. Incapazes de se reelaborarem, eternos portadores de alguns mesmos “traços” que dariam a especificidade do Brasil, nele se diluíram logo após a chegada do colonizador (SOUZA LIMA, 1995). Ou seja, está implícito na narrativa de seu Eldevais que a história do município iniciou com o processo de migração de famílias pernambucanas, o que torna sua narrativa mais complexa, é o fato, de ao tê-lo perguntado sobre a história de Caboclos, associou o início da história do lugar à vinda de Santo Matos, e não a existência de índios no local, onde associou o índio a primitividade, como aquele que fazia fogo. Nesse sentido, vemos a reprodução da história do colonizador.

Dona Creusina

Dona Creusina, reside no sítio Pilão desde que nasceu. Lá mora com seu esposo e três filhos. Segundo dona Creusina, vive para cuidar da casa e da família.

Conheço dona Creusina enquanto ela varre o terreiro, com a clássica vassoura de mato, paralisa para me ouvir falar. “Dou as horas”. Ela corresponde com um sorriso seguido da saudação, boa tarde. Então, comento que a sua vassoura me faz lembrar a minha avó, que cedinho limpava os arredores da casa também com uma vassoura de mato. *“De quem você é família? Você tem família por aqui?”*, ela pergunta. Eu respondo que sou parente “dos Grande”, “dos tio Biu”. E que em Pilão tenho uns primos, mas o grau é distante, sendo próximo a minha avó, e falo quem são. Sem saber se ela me questionaria sobre a minha presença pelo sítio, explico e a convido para prosear comigo. *“Oh minha filha, se eu souber responder, ajudo”*, reage dona Creusina com seu vestido florido de tons azul. Ela conclui a sua

atividade, e leva-me para a cozinha para tomar um café. Enquanto prepara um lanche, vai me contando sobre as dificuldades atuais que as pessoas do sítio vem passando sem chuva, reclamando também da atuação dos políticos que esquecem dos necessitados. Então, peço para ela descrever como era sua vivência na época de criança. Dona Creusina conta da relação dela com a sua mãe, das lutas diárias no sítio, recorda como era o namoro da sua época, como foi para se casar e compara a situação dos seus filhos. Durante toda a nossa conversa, dona Creusina não pronuncia nada a respeito de Caboclos, retrata apenas suas passagens pelo Centro e Souza. Comento que esses são lugares conhecidos por mim, e por causa da pesquisa, venho visitando outros sítios desconhecidos, como Caboclos. Exemplifico de maneira intencional. Dona Creusina, opõe-se a minha visita em Caboclos, me alertando que eu tivesse cuidado, logo descrevendo o que pensa sobre as pessoas do local.

Dona Creusina: Aquele povo não é de confiança, minha filha. Você num sabe que eles é doido?

Pesquisadora: Por que a senhora fala isso?

Dona Creusina: O padre, minha mãe dizia, quando foi construir a igreja, não quis madeira de Caboclos.

Pesquisadora: O padre não quis?

Dona Creusina: Com aquele povo não se brinca. Tem gente de lá que deve ao dono de uma bodega daqui. E quem tem coragem de ir atrás? Não se mexe com caboclo-brabo, não.

Pesquisadora: E quem foi o padre que disse aquilo?

Dona Creusina: Num sei, minha filha. Isso era história de mãe. Naquele Caboclos já morreu muita gente. Eles matam gente dele, imagina de fora? Tome cuidado.

Pesquisadora: Eu já fiquei lá com eles, e me trataram bem.

Dona Creusina: Num confie não. Outro dia mataram um de Cabral lá. Aquele lugar tem muita história ruim.

Dona Creusina, assim como seu Eldevais, em suas narrativas não demonstram nenhuma relação como o sítio Caboclos. No entanto, no momento em que dona Creusina reconta a história do padre não querer madeira retirada de

Caboclos para a construção de uma Igreja, implica primeiramente numa história passada de uma geração para outra, que desvela Caboclos como um lugar profano, nos revela uma relação dos moradores de Caboclos com um comerciante local, porém negativa. Logo, são histórias que retratam pessoas sem credibilidade, confiança, como foi indicado nas suas primeiras palavras ao ouvir o nome Caboclos: *“Aquele povo não é de confiança, minha filha. Você num sabe que eles é doido?”*.

Seu Ibéris

Seu Ibéris, é um agricultor aposentado, que reside no sítio Souza depois de ter se casado com dona Lindaci, que conheceu no forró do Centro. Quando “rapaizote” morava com seus pais no sítio Piranhas.

É numa tarde de domingo que conheço seu Ibéris, por mediação do meu tio que mora na região. Sentados, em frente a sua casa nas confortáveis cadeiras de balanço de cor pink, ao som de buzinas de motos e carros que seguiam com destino para o sítio Limoeiro - que seria “animado” por causa do campeonato de futebol. Seu Ibéris narra as suas lembranças.

Quando eu era rapaizote ia muito pra Barra. Eu fui da época que o mercado público funcionava. Tinha bancas e bancas de arroz, feijão. O melhor momento era a parada para beber uma gelada de coco que dona Amada fazia. Eu vi aquela Igreja de Barra crescer. Tinha um cruzeiro bem bonitinho na frente dela. Num sei se já te contaram, minha filha, mas na frente daquela Igreja foi enterrado um homem vivo de cabeça para baixo, o povo fala que foi heresia. Sou muito devoto de nossa Senhora Sant'ana, eu duvido pedir um negócio pra ela, pra ela num me dá. A festa da padroeira, as bancas era de gameleira [...]. Fui muito pra os forró (risos). Só bastava ter uma sanfoneiro tocando na casa de F, lá no Carvalho (risos). Mas trabalhei muito também. Eu mais pai e meus irmão ensacamo muito feijão e milho. Ficava uma pilha assim. Barra cresceu muito. E Souza não fica atrás não, viu. Tem Igreja, Escola. A escola daqui foi a primeira do município, quando Barra ainda pertencia a Cabaceiras. Tem cemitério. Tudo o que tem em Barra, tem aqui. As famílias daqui são tudo filho de gente pernambucana, tem gente até descendente de italiano. Foi esse povo antigo que fez a gente crescer.

Seu Ibéris interrompe a conversa para me perguntar: “o que a senhora quer com isso?”. Então, novamente falo que estou estudando a história do povo do município, e pergunto se ele já ouviu falar em Caboclos. “Caboclos, Virgem Maria! Morre gente demais. É o lugar que mais morre gente. Caboclos faz muito tempo que é terra de doido” (seu Ibéris). Questiono:

Pesquisadora: Como assim doido?

Seu Ibéris: Doido, minha filha, doido! Doido se explica? O povo fala que isso é coisa de caboclo-brabo mesmo, num tem o que falar, não. É os demônio!

Pesquisadora: Demônio?

Seu Ibéris: Sim! Oxe! Oxe! Oxe! Num sabe o que é demônio, não?

Pesquisadora: Já ouvi falar. Mas o que é demônio para o senhor?

Seu Iberis: Quem num tem Deus! A falta de fé, faz isso! E você é de que religião?

Na narrativa de seu Ibéris podemos perceber que fala da ação dos moradores de Caboclos de maneira determinante. Apoiada em Reesink (2011), poderíamos dizer, que seu Ibéris, fala deles a partir de uma noção do sangue como vetor sociomoral. Ou seja, a combinação caboclo-brabo, pagão, doido, está sendo indicada como uma descendência ruim, que acontece por via do sangue.

Reesink (2011) retrata que, o sangue, do índio, do caboclo, do negro, do mameluco, enquanto elemento, que conota socialmente propriedades negativas é algo antigo na história brasileira.

As relações entre as representações de sangue, etnia e raça se configuram sob modalidades diferentes, mas muito presentes na história brasileira e nas suas relevantes categorias socioculturais. Uma separação social que marcava limites a categorias sociais importantes no tempo da colônia se relaciona com este conjunto de representações e valores, alocando aos índios o lugar simbólico de raça “inferior”, “selvagem” [...]. Todo o projeto colonial foi montado para alcançar a integração dos índios dentro da sociedade [...] Tais objetivos falharam no que concerne a uma série de povos indígenas no Nordeste e em outras regiões, para o que a estigmatização contínua e a atribuição geracional de identidades substancializadas contribuíram decisivamente (REESINK, 2011, p. 250).

A associação, que seu Ibéris faz, com os moradores de Caboclos, de chamá-los de demônios, justificada a uma falta de fé, também deve ser frisado. E revela,

assim como nas narrativas de dona Creusina e na de dona Damiana abaixo, o discurso da Igreja, como um dos aspectos, que colabora na reprodução e representação da imaginação sobre Caboclos.

A articulação da crença religiosa, como diz Bourdieu (2004, p. 121) funciona como um agente que encontramos no campo da manipulação simbólica. Campos em que os agentes se esforçam de alguma maneira para manipular as visões de mundo, e nesse sentido transformam práticas, onde manipulam a estrutura da percepção do mundo natural e social, por meio das palavras, e, conseqüentemente, os princípios da construção da realidade. Nesse sentido,

a realidade é construída através das estruturas verbais, é totalmente verdadeiras quando se trata do mundo social. Todas essas pessoas que lutam para dizer como se deve ver o mundo [...], que mediante palavras capazes de falar ao corpo, de tocar, fazem com que se veja e se acredite, obtendo desse modo efeitos totalmente reais (BOURDIEU, 2004, p. 121-124).

Nesse sentido a realidade/imagem de Caboclos, enunciada, por exemplo, no boato¹⁸ do Padre que não aceitou a retirada de madeiras de Caboclos, se metamorfoseia como um fato e a história se torna verdadeira. De modo a enquadrar, congelar, generalizar, e graças a isso, gerar e fixar uma consciência coletiva, o que Bourdieu (2004) chama de efeito real.

Dona Damiana

Dona Damiana atualmente mora no sítio Itamaracá, no entanto mudou-se para lá depois que casou com seu Ricardo. Tiveram cinco filhos. Nenhum deles casaram com moradores do local. Inclusive tem uma filha que contraiu matrimônio com uma pessoa de Caboclos. Parte da vivência de dona Damiana foi no sítio Pontes, como nos conta.

Ô minha filha eu morava mais na casa da minha avó. Eu mocinha, costurava, ia para o roçado, costurava muito. Aí eu andava mais ela no roçado, morreu no estado

¹⁸Classifico essa história de boato, por se tratar de uma informação bastante divulgada, sem conhecimento de quem foi o padre, qual foi a Igreja e em que ano isso ocorreu.

de Alagoas, eu tenho parente lá e no Pontes. Alagoas é uma terra que dizem que tem muita gente religiosa. Pe João, dizia. Minha mãe dizia que Pe Cicero falava que Alagoas era um estado feliz, porque tem muitoromeiro. E é verdade. Quando eu ia para o Juazeiro, tinha muitoromeiro de Alagoas. Seu ZM tinha uma bodeguinha. A gente ia para o terço. Aí na reza do terço, a gente ia pra bodega dele, escutar o rádio, só quem tinha rádio era ele. Quando chegava a hora do terço, ele fechava a bodega e ia para o terço [...].

A conversa é interrompida com a chegada de seu filho Ricardo que precisava lhes comunicar algo. Dona Damiana com a sua voz mansa conta para Ricardo que estou entrevistando-a. Com isso, ele indica que eu deveria conversar com o seu pai que veio do brejo de Caruaru, e se retira. Voltamos para a prosa. Dona Damiana continuou a nos contar sobre as suas histórias religiosas.

Sabendo da relação próxima de sua filha com uma pessoa de Caboclos, decido perguntar a dona Damiana a respeito dos parentes de seu genro, com a finalidade de recolher mais impressões sobre Caboclos, anteriormente relatadas por ela, numa outra situação.

Pesquisadora: A senhora conheceu seu Monsenhor?

Damiana: Conheci o pai dele. Ele tinha uma terra ali, em Jericó. Essa terra dele é ali perto de Jeremias.

Pesquisadora: A senhora já foi em Caboclos?

Damiana: Eu ia para casa de O que era ali em Cecília, de Caboclos pra trás. O povo hoje só querem as coisas fáceis. Já colhi algodão ali em Jericó. Na quinta, sexta e sábado a gente panhava. A gente sofria pra levar a saca de algodão pra pesar. Hoje quando dá duas horas, vão atrás de uma bola. Ninguém quer mais nada não.

Nessa conversa gravada com dona Damiana, ela não expressou nenhuma impressão sobre Caboclos. No entanto, no primeiro dia que eu estive em sua casa, após o jantar fomos prosear na calçada, com a visão de uma escuridão marcada por pontos de luz que indicavam a existência de cada vizinho de dona Damiana. Perguntei se eles gostariam de ver as fotos do povo de Caboclos. Com entusiasmo

reponderam que sim. Fui mostrando as fotos e falando o nome das pessoas. Eles só conheciam dona Eterna e seu Pedro. Nesse momento dona Damiana começou a contar o que sabia a respeito de Caboclos. *“O Padre falava que não podia tirar madeira de Caboclos. Disse que o povo de lá não casava. Caboclos é um lugar perigoso! Muita gente matada! Falta de Deus, minha filha. Teve um homem lá que matou toda a família de machada e depois se matou”*.

O seu filho acrescenta: “é índio!”. Repito: Índio? Ricardo responde: “índio, família de índio”.

Na narrativa de dona Damiana e participação de Ricardo quero chamar destacar, primeiro, o contato que eles tem com João - marido de Lia (filha de dona Damiana), que morou e tem família no povoado Caboclos. E segundo, como eles continuam a descrever Caboclos apesar do contato.

Os moradores de Caboclos, são classificados por Ricardo, como índios. Índios representados como naturalmente indolentes, profanos. Justificar as atitudes deles como reflexo de uma indianidade, se revela até mesmo quando alguém de Caboclos recusa que se tire fotografias.

Na primeira vez que fui à Caboclos com o objetivo apenas de conhecer o local. Levei a câmara para fotografar o sítio. Enquanto eu me preparava para capturar a imagem da frente da casa de dona Ina, sua filha se aproximou e disse que eu não poderia fotografar. Cheguei na casa da mãe do meu amigo, localizada no Centro, relatando o constrangimento que me fiz passar. E dona Maria, simplesmente comenta: *“eles são índios, não gostam de tirar foto”*. Nessa época que eu visitei Caboclos, foi no tempo de eleição política para vereadores e prefeito, e um dos meus amigos que estava comigo representava a oposição da família de dona Ina, o que induziu Norma a pensar que eu trabalhava para o lado dele, como ela me contou meses depois.

O que chama atenção é a retenção pela memória social de um termo que justifica todo um conjunto de atitudes manifestadas pelos atores sociais de

Caboclos. Na medida que alguém usa “caboclo-brabo”, “índio” e “doido” seja como termo de referência, de tratamento ou de chamamento, como percebi em vários relatos de campo, funciona, no contexto social de Barra de Santana, como maledicências, insultos, calúnias, críticas acusações, dada a informação social desabonadora que os termos veiculam. Logo, estão inter-relacionados a comportamentos como o consumo de álcool, a violência, a falta de confiança, a indisposição para o trabalho, a falta de higienização, a imagem de necessitados. Proferir acusações, maldizer publicamente, é também um tipo representação e classificação social; *“oficializado na manifestação, ato tipicamente mágico através do qual o grupo [...] negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como para si mesmo, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido”* (BOURDIEU, 2008, p. 112). Nesse sentido, os termos, “caboclo-brabo”, “doido”, “índio”, “demônio”, “preguiçosos”, incivilizados, em relação, nos apresenta um esquema de pensamento da maior eficácia para a reprodução de um sistema de estigmatização direcionado para Caboclos.

Contudo, a narrativa de dona Damiana, contribui para a complexificação da reflexão de como o estigma de Caboclos é (re)produzido. Para deixar esse processo mais claro, exponho a narrativa de Letícia.

Letícia

Letícia graduanda do curso de Direito da UEPB, mora no sítio Pereira com os seus pais e seu irmão. Viaja todos os dias para Campina Grande com o objetivo de assistir aulas, tem essa jornada é desde o Ensino Médio.

Lembro muito da época de escola, dos passeios na casa de vovó, e um tempo que eu gostava muito era quando chegava o São João, além das festas juninas da escola, e uma época do ano que geralmente chove mais, e isso deixava as pessoas com mais ânimo, mais felizes. Além disso, ficava tudo mais verdinho, criança no sítio, gosta de brincar fora de casa, a paisagem ficava tão mais bonita. Gostava também quando os agricultores plantavam as lavouras de milho, eu, meu irmão e meus primos, ficávamos nos escondendo entre os pés de milho, que eram bem maiores do que o nosso tamanho na época.

Andava sempre pela casa de vovó! E de alguns vizinhos dela. Por aqui nunca teve muitos lugares para ir, então, a diversão era a hora do recreio na escola e os eventos que tinham na própria, ou, quando íamos para a cidade fazer alguma apresentação do colégio também, como as quadrilhas e desfile cívico.

Hoje tive que estudar em Campina, as opções melhoraram. Mas, ainda vou para festas de São João no sítios circuvizinhos. Souza, Guiné. Aí também tem Pontes, só que Pontes é um distrito. Ah! Tem as festas de padroeira. Todos esperavam a Festa de Nossa Senhora Santana em julho. Quando ia chegando perto só se falava nisso! Em Pontes tem a festa de Santa Luzia que era a segunda mais conhecida pelo pessoal daqui!

Concluindo a entrevista com Letícia e tendo percebido que ela não fez referência a Caboclos, situação comum com os meus entrevistados, pergunto se ela já ouviu falar?

Letícia: Já ouvi sim!

Pesquisadora: Já! Tipo?

Letícia: O que eu sei é que as pessoas lá são bem necessitadas. E tem muita gente com problemas mentais. Algumas pessoas dizem que é porque tem muitos casamentos consanguíneos. Já ouvi falar que são descendentes indígenas. Mas, não sei nada sobre.

Quando lemos a narrativa de Letícia e de tantos outros moradores, como as que também já foram expostas, poderíamos responder simplesmente que o estigma é (re)produzido pelas relações de afastamento. Ou seja, o fato de Letícia, por exemplo, se locomover do seu local de moradia, Pereira, para o sítio da sua avó em Souza, visitar outros familiares em Itamaracá, ir para o Pontes e o Centro em tempos de festa da padroeira, demonstra uma forte ausência no sítio Caboclos. Nesse sentido, como as relações são construídas na região precisamente restritas ao local de moradia e redes de parentesco, afirmaríamos de antemão que o distanciamento provocado pelo quadro da relação existente na região é a causa da (re) produção do

estigma. No entanto, como já indiquei, há uma proximidade entre dona Damiana, Ricardo e Ademário, e mesmo com esse contato eles continuam a descrever Caboclos da mesma maneira daqueles que não tem nenhuma proximidade e intimidade.

Contudo, a narrativa de seu Jeremias com as participações de seus filhos, explicita o sentido em que a proximidade se faz um fator determinante para a (re)produção do estigma.

Seu Jeremias

Seu Jeremias mora no sítio Itamaracá dos Heráclios. Minha relação com ele foi intermediada por Alisson. Alisson é um cidadão de Campina Grande, que assim como eu tem laços de parentesco em Barra de Santana, solícito e genuinamente interessado na história de sua família. Conheci dentre as primeiras vezes que estive em Caboclos. E mantivemos o contato por meio do Facebook. Alisson passou a fazer parte do meu universo de sociabilidade e pesquisa, não só pela qualidade de suas informações, mas também pela sua disposição de intermediar contatos, deslocando-se por boas distâncias e bom número de horas, dias. Alisson não se cansava de me falar das histórias dos seus parentes. Um e outro dos seus descendentes, ele se encarregou de me apresentar. Uma conversa com seu Jeremias se apresentava como uma ótima oportunidade, para perceber, como Caboclos era/é desenhado, principalmente, quando se têm parentesco com alguém de Caboclos.

De criança eu trabalhava com gado e de gado eu passei pra enxada e depois pegava gado no mato, me acabando! Minha vida era essa mesmo trabalhando na enxada. [...] Nasci ali naquela casa. Aí botaram abaixo. Mas tio O morava lá. Mas quando foi pra vender essa terra eu passei a noite todinha conversando mais ele. Duas chaleiras de café. Tia Z deitada e ele mais eu [...] o dia amanheceu! Vim me embora dormi. Chega um tal de ZG da Souza pra vender o gado. Mas vende pra I. E ele comprou com o dinheiro todinho de pasta. E eu fui pegar o dinheiro pra pagar uma terra. Ele disse, vá pegar emprestado com D lá no Pontes. [...]. Aqui é conhecido como Jericó porque M Pontes era dono disso aqui

tudo, aí ele trocou num boi. Por isso o nome Jericó. M pai de tio O. [...]. Daqui fui embora para Cabral.

Seu Jeremias silencia. Pergunto:

Pesquisadora: O senhor já foi visitar seu Monsenhor em Caboclos?

Jeremias: Fui quando ele estava se espiando. Eu ia lá muito. Ele disse: “eu estava já morrendo, mas não vou morrer agora não. Ele mesmo dizia. Mas aí, na mesma semana ele morreu. Foi o negócio de uma febre que deu nele.

Pesquisadora: E como seu Monsenhor era?

Jeremias: Monsenhor era o mesmo tamanho, a mesma coisa. O povo fala quando eu vou pra Boqueirão, mas rapaz Monsenhor morreu e deixou outro foi. Somos família ainda.

Pesquisadora: E como era o jeito de seu Monsenhor?

Jeremias: Era assim que nem eu mesmo.

Pesquisadora: E o senhor é como?

Jeremias: Eu num sou do jeito que sou!

[...]

Pesquisadora: Em que momentos o senhor ia para Caboclos?

Jeremias: Eu ia de cavalo.

Adriana: Ah. Ele vai pra Boqueirão de cavalo.

[...]

Alisson: O senhor pegou a seca de 1980? Tio O passou muita fome num passou?

Jeremias: Nada. Tio O era prevenido.

Alisson: Aí tia G se matou num foi?

Jeremias: G morreu enforcada.

Alisson: Painho conta que ela morreu na seca de 1983. Por causa da seca. Aí disse que quando ela se matou, no outro dia choveu.

[...]

Pesquisadora: E o marido morava com ela?

Adriana: Estava no Rio.

[...]

Jeremias: Aquela família morreu tudo matado de machado, num foi?

Tomás: Isso é um povo fraco danado, rapaz. Também caboclo.

Adriana: Foi a de R.

Tomás: Isso é um povo brabo, esse povo de Caboclos!

Adriana: Povo brabo visse! Ó Alisson e aquele homem ZS?

Alisson: Desapareceu. Ela tirou foto dele. Mas não trouxe o notebook.

Mirna: Aquilo foi que mataram (num tom de cochicho)

Adriana: Aquele homem mataram e enterraram. Ninguém da notícia no mundo rapaz!

Mirna: Quem me disse foi D. Aí me disse que a família de casa mesmo, era muito ruim pra o véi. Disse que era a mulher muito ruim. Será que ela teve a coragem de matar aquele homem?

Luzia: N! N mais...! Ela bruta, ignorante. Em Campina, na loja Araújo, ela roubou três sutiã de dentro da casa de Zé Araújo. Foi presa.

Pesquisadora: E esse povo morava onde?

Mirna, Luzia e Tião: Em Caboclos!

[...]

Caboclos, parece sinônimo de tragédia. Com a minha simples pergunta a seu Jeremias para saber em que momentos ele frequentava o sítio. Desencadeou em relatos de histórias obscuras a respeito dos moradores de Caboclos. Alisson rememorou uma história de 1983 que é contada por seu pai, onde ele ainda não tinha nem nascido. Seu Jeremias confunde a tragédia de G com a de R, no entanto, a associação negativa se mantém, desenrolando-se no relato de uma fato recente, o sumiço de seu ZS, abordado de maneira semelhante as histórias anteriores.

A história do desaparecimento, retratada pelos familiares de seu Jeremias – a partir da proximidade que Mirna teve com D – no momento da entrevista dele, não se reduz apenas as pessoas dotadas de informações de uma situação que ocorreu em Caboclos, contribui na alimentação das projeções. Pois, não bastou para eles a informação que seu SZ desapareceu, agregaram ao fato, dados, que resultam na manutenção do estereótipo dos moradores de Caboclos, pessoas brabas, ignorantes, violentas.

Com efeito, a proximidade, constitui como um dos elementos que colabora

na (re)produção do estigma. A repetição desse estigma por pessoas próximas não se delinea apenas a partir de um fato já tido como trágico.

Estava na sala conversando com dona Teresa. Bruno chega comunicando que Laécio comprou um carro. Dona Teresa, pergunta quem é Laécio. Bruno diz, que é Laécio da família de R , o da chacina. Dona Teresa apenas fala, ô povo brabo! (retirado do Diário de Campo, 2015).

Bruno tem parentes em Caboclos e mantém uma proximidade com eles, sabendo da novidade, foi contar a sua avó que mora no Pontes. Dona Teresa que não recordou quem era Laécio foi levada a lembrar, por meio de uma história de horror.

Como podemos notar as enunciações em geral exprimem, uma descrição esvaziada de conteúdo ou que tem na sua própria repetição o seu conteúdo específico. Passados mais de trinta anos de algumas das histórias que consigo demarcar no tempo, essas histórias continuam a circular em Barra de Santana indicando que elas permanecem portadoras de significação para aqueles que as contam e as ouvem.

Histórias orais que tematizam implicitamente o que seria pertencer a Caboclos. Durante a pesquisa de campo se apresentaram com alto grau de eficiência, onde todos os moradores que entrevistei demonstraram estarem inculcados com o mesmo conjunto de representações a respeito dos moradores do sítio Caboclos. Logo, essas histórias, como aborda Trajano Filho (2000) refletem uma hierarquia ordenadora das diferenças sociais, que em sua prática comunicativa fornecem àqueles que as contam e as ouvem, representações coletivas, que contribuem na demarcação e manutenção de fronteiras simbólicas, onde são construídas e manipuladas um vasto conjunto de expectativas e auto-representações.

Nesse sentido, ela gera a identificação entre os que lançam o estigma, criando um nós. Por outro, opõe enquanto civilizados a um outro violento, caboclo-

brabo, desordeiro. As descrições realizadas pelos sitiantes circunvizinhos aparecem com uma enorme força evocativa, que separa pessoas, criando, assim, uma unidade social, que ganha contornos definidos por meio dos atributos negativos.

São narrativas que quem as ouve e as conta se preocupa com a adequação da narração das projeções “da violência simbólica que sustenta uma transmissão compulsória que cala fundo no inconsciente cultural” (BOURDIEU, 1968, p. 136) surgidas, não sabemos desde quando.

Contudo, reencontro nos relatos desses moradores um imenso reservatório de símbolos mensagens, que nos lembra o *modus operandi* do discurso colonial. São histórias “de um discurso pronto, acabado e tornado peça inerte [...]” (ALMEIDA, 2008: 18) assim como encontramos nos relatos de viajantes, e nos clássicos livros da História da Paraíba escritos por Horácio Almeida (1978), Elias Herckman (1982), Irineu Jofilly (1892), José Octávio Mello (1987), Maximiano Machado (1912), Irineu Pinto (1908), Pompeu Sobrinho (1934) e Celso Mariz (1922) . Ou seja, fiquei diante de um senso comum que reproduz narrativas como auto-evidentes, num conjunto de afirmações que são tidas como inquestionáveis, “inertes”, que dispensam qualquer comprovação, auto reflexão.

Narrativas percebidas como relatos de viajantes ou uma linguagem historiográfica, não apenas pelas classificações que os moradores de Caboclos recebem. Mas a lógica da construção da narrativa de história de vida expressada pelos regionais¹⁹ associadas a maneira como Caboclos aparece, nos leva a pensar assim. Quando olhamos para as narrativas deles percebemos uma história de colonizador, como tão bem tornou evidente seu Eldevais ao falar que a história do município começou com a migração de pernambucanos, retratando-os como pessoas de “mais luzes” e “mais sabedoria”, “mais letra”, não diferente de seu Ibéris e tantos outros regionais; as atividades econômicas; a Igreja, que marca como um elemento condicionante da vida deles, como encontramos nos clássicos livros de História da Paraíba. E também, podemos constatar tal pressuposto no site oficial da

¹⁹Quando uso o termo regionais, estou me referindo a todos os moradores do município, sejam sitiantes ou cidadãos.

prefeitura do município²⁰, IBGE e nos trabalhos acadêmicos em que Barra de Santana é locus de pesquisa, reproduzindo a história do colonizador – o que contribui para uma reatualização. Vejamos como ela é citada tanto nos sites (nos trabalhos, ver referências na página 13):

Barra de Santana, está localizada na micro-região do Cariri Oriental, em uma área geograficamente marcada pelo polígono da seca. Essa era uma região ocupada pelos Índios Tapuias pertencente a grande nação TUPI, cujo vestígios históricos encontram-se nas pinturas rupestres do Sítio Arqueológico da pedra do Altar, às margens direita do Rio Paraíba a 14km da sede. Com a ocupação do interior da Paraíba, em fins do século XVII, essa região obedecia as tradicionais formações dos núcleos populacionais, os quais eram constituídos de senhores escravocratas que apossavam-se das terras desbravadas dos indígenas e como professavam fé católica construíram logo uma capela. Segundo relatos orais, as primeiras habitações surgiram de uma doação da família Alvino, proprietária das terras, onde construiu-se um templo de cujo o início da edificação atribuiu-se ao Pe. Ibiapina o qual recebera como padroeira a imagem de Santa Ana. O primeiro nome, Vila de Bodocongó, atribuía-se ao fato de estar localizado às margens esquerda do Rio Bodocongó. Por volta de 1864, com o advento do Movimento Quebra-Quilos (levante de escravos que recebeu adesão de vários outros grupos sociais, teve início na antiga Vila de Fagundes estendendo-se a várias vilas paraibanas). A então Vila de Bodocongó passou a condição de sede do município de Cabaceiras, com a emancipação de Boqueirão, a Vila de Bodocongó passou a condição de Distrito do município de Boqueirão. Em abril de 1994, com a emancipação, o Distrito passou a denominar-se de Barra de Santana, em homenagem a padroeira. Formação Administrativa Distrito criado com a denominação de Bodocongó, pela lei municipal nº 2, de 06-05-1893 e por lei provincial nº 235, de 09-10-1866, subordinado ao município de Cabaceiras. Em divisão administrativa referente ao ano de 1933, o distrito de Bodocongó. Não figura no município de Cabaceiras. Assim permanecendo em divisão territorial datadas de 31-XII-1936 e 31-XII-1937. Pelo ato municipal anterior a 02-03-1938, é criado novamente o distrito de Bodocongó e anexado ao município de Cabaceiras. No quadro fixado para vigorar no período de 1939-1943, o distrito de Bodocongó figura no município de Cabaceiras. Em divisão territorial datada de 1-VII-1955, o distrito de Bodocongó permanece no município de Cabeceiras. Pela lei estadual nº 2078, de 30-04-1959, o distrito de Bodocongó passou a pertencer ao novo município de Carnoió. Criado pela esta mesma lei acima citado. Em divisão territorial datada de 1-VI-1960, o distrito de Bodocongó figura no município de Carnoió. Pela lei estadual nº 2311, de 27-06-1961, o município de Carnoió passsou a denominar-se Boqueirão. Em divisão territorial datada de 31-XII-1963, o distrito de Bodocongó figura no município de Boqueirão. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 17-I-1991. Elevado à categoria de município com a denominação de Barra de Santana, pela lei estadual nº 5925, de 29-04-1994, desmembrado de Boqueirão. Sede no antigo distrito de Bodocongó atual Barra de Santana. Em divisão territorial datada de 15-VII-1997, o município é constituído do distrito sede. A emancipação política de Barra de Santana ocorrera, sob Lei a Lei 5.925 de 29 de abril de 1994 e publicado no Diário

²⁰<http://www.barradesantana.pb.gov.br/?pag=pagina&id=30>

Oficial do estado em 05 de Maio de 1994.

As representações, que se articulam, nas narrativas dos regionais, nos sites e trabalhos acadêmicos, são marcadas pelas interpretações e estratégias dos clássicos escritores da História da Paraíba, relatos de viajantes (ver capítulo 1). A circulação dessa linguagem historiográfica paraibana é tão difusa que, mesmo sem que os moradores de Barra de Santana tenham lido ou identifique os seus autores, são levados a repetirem a noção básica de seu esquema de explicação (BOURDIEU, 1968, p. 136). As mesmas imagens dos relatos de viajantes e dos clássicos escritores da História da Paraíba se unem as narrativas dos regionais.

Nesse sentido, fiquei diante de um senso comum que reproduz histórias como auto-evidentes, num conjunto de afirmações que são tidas como inquestionáveis, “inertes”, que dispensam qualquer comprovação (ALMEIDA, 2008). É por intermédio deste pressuposto, que as narrativas devem ser refletidas, traduzindo como noções também presentes na produção da literatura de cronistas, viajantes, naturalistas e demais escritores que produziam textos, que não expressavam necessariamente pontos de vista particulares de grupos sociais, sendo estes, mobilizados em torno de seus interesses.

Como sabemos, os indígenas por muito tempo foram, e ainda são, tomados como inadequados ao universo tido e dito como civilizado. Essa é uma situação similar ao universo de pesquisa no qual venho revelando. Os moradores de Caboclos não se identificam enquanto índios, entretanto, carregam o estigma de inadequação ao mundo. Não é à toa que por muitas vezes ouvi que Caboclos “é terra de doido”, “lugar de gente preguiçosa”, “incivilizados”.

Pelo contato que mantive com os regionais, essa imagem pública dos moradores de Caboclos é algo que ainda tem muita força no contexto local, como percebemos na narrativa de seu Jeremias, em que os seus filhos adequaram o desaparecimento de seu ZS as projeções que circula a respeito de Caboclos, ou ao fato de uma moradora de Caboclos não aceitar que se tire uma fotografia, e por isso todos do povoado foram classificados de índios. Os regionais tem uma memória

social que ainda socializam na concepção sobre o comportamento dos moradores de Caboclos e convivem com a expectativa que se comportem costumeiramente assim. Portanto, a narração da história é uma espécie de mediação necessária entre o conceito e a prática que garante a reprodução do mundo cotidiano (TAUSSIG, 1993, p.116).

Nesse sentido, há em Barra de Santana, histórias que são reproduzidas e atualizadas que tem Caboclos enquanto uma unidade coletiva. São narrativas que criam e recriam essa unidade coletiva com grande força evocativa e sentimental como uma *comunidade imaginada*.²¹ Se eu fechasse os olhos, esquecesse que estava no século XXI, me inventava em meio a relatos de viajantes naturalistas de séculos passados. Percebi uma linguagem e o imaginário do “Novo Mundo”, (re)ativados desde a primeira vez que do meu quarto escuto a voz de Amarílis, e cheia de entusiasmo a procuro para lhe contar a novidade da minha futura pesquisa em Caboclos. Sem restrições Amarílis descreve os indivíduos de Caboclos.

Quando você chega em Caboclos se depara logo com um bar Risca Faca (risos). Lá você ver os meninos grudentos, com o nariz escorrendo catarro, pelados na frente de casa, descalços; as mães catando piolho na calçada. Ah, minha filha! S, a esposa do ex-prefeito Q, sabe contar tudinho, ela estava desenvolvendo um projeto em Barra de Santana. Na Pedra do Altar²², parece que Pedro Álvares Cabral passou por lá, tem até uma data. Ali é tudo parente de índio, são caboclo-brabo!

Não tenho noção do tempo e da velocidade com que são disseminadas essas narrativas, apenas registro o próprio ato de contá-las, com o intuito, não de mostrar uma verdade a ser descoberta, a veracidade ou falsidade das descrições, mas em que consiste, e fundamentalmente o efeito, das representações. Como sugere Clifford Geertz (1983), são as representações e não os fatos que estão em pauta de discussão.

²¹ É um conceito cunhado por Benedict Anderson. Uma comunidade imaginada é diferente de uma comunidade real pois não se baseia em interação face à face de seus membros, e, por razões práticas, não pode fazê-lo: Anderson chega a mencionar que nada maior de um vilarejo pode ser uma comunidade real, já que é impossível que todos seus membros se conheçam.

²² Nome verdadeiro do local.

Essas histórias estão carregadas de sentidos e mensagens socioantropológicas. Elas dizem muita coisa sobre os modos de ser, agir e pensar das pessoas que as contam e as ouvem. De certo modo, sua própria existência e circulação contribuem para a construção e manutenção de sentimentos e da consciência de se pertencer a uma determinada lógica social e cultural.

4 CABOCLOS: O DITO E O NÃO DITO, REDES E CLASSIFICAÇÕES

“A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com o seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem se misturam. Contar seguido, alinhado, só sendo mesmo as coisas de rara importância [...] Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras de recente data”.

(João Guimarães Rosa, *Grandes Sertões: Veredas*. 1978: 77)

Neste capítulo procuro evidenciar as dimensões de construção social inerentes à dinâmica e interpretações de comportamentos centrada no termo respeito. Logo, o meu intuito é a partir das histórias contadas pelos moradores apresentar a moral que eles constroem sobre si e conseqüentemente sobre o povoado.

Portanto, as histórias aqui postas, no plano em que a reflexão se desenvolve, retratam, as famílias e as suas relações como núcleo da organização social. Vale acrescentar, que a partir dessas narrativas e práticas cotidianas, me deparei com a necessidade de distinguir categorias, concepções e práticas acionadas por seus interlocutores que os remetem ao campo de discussão da família e do parentesco (MARQUES, 2014:119).

O sítio Caboclos fica a 15 km de distância da sede, o Centro. A entrada de Caboclos, é marcada por uma ladeira, de onde avistamos um conglomerado de casas, a Igreja católica pintada de amarelo, se o nosso olhar continuar em direção para a esquerda veremos o PSF, a escola e a cisterna comunitária, concentrados na mesma rua, já no sentido da direita tem uma lagoa – que durante o ano fica mais seca por causa da escassez da chuva, de frente a ela há dois bares. As serras fazem parte do cenário circundando o povoado.

Desde as primeiras vezes que fui para o povoado, e passei a conviver com os moradores questionavam - quando eu estava na companhia de alguém da localidade - *“Ela é parente de quem?”*, ou *“Você é o quê de dona Amora?”*, *“Você é prima da nora de Amora?”*. Essas perguntas foram recorrentes ao longo de toda a pesquisa, mesmo quando eles sabiam que eu estava lá para pesquisar, já tinham ouvido falar de mim, porém ainda queriam saber sobre o meu parentesco.

Essa maneira de abordar um estranho percorrendo o sítio nos revela o seguinte pressuposto, a princípio quem circula no povoado, ou é morador do lugar; ou é parente de morador do lugar. No entanto há outras maneiras, nas quais, fui abordada. Procuravam identificar-me como uma funcionária da prefeitura, alguém que estava envolvida na política, pois, havia acabado de ter campanhas políticas. Parece que essas são as categorias que os moradores de Caboclos relacionam as *peessoas de “fora”* (quando veem algum estranho circular na localidade). Esse reconhecimento de quem circula pelo sítio, faz parte inconsciente da rotina deles. Era comum estarmos conversando e se eles ouvissem o barulho de moto ou carro, iam (re)conhecer quem era. Não esqueço da noite em que estávamos todos deitados para dormir, e escutamos um carro com um som ligado passar em frente a casa de dona Amora. No outro dia pela manhã, ouvi os comentários do tipo: *“fulano fez barulho uma hora daquela”*, e disseram de onde ele poderia está vindo. Portanto, esse controle sobre a movimentação nas estradas, como também a circulação das pessoas na direção das casas pode se traduzir como um controle exercido de maneira geral, não apenas sobre as incursões dos estranhos, como também sobre as ações dos moradores, que são objeto de observação dos outros moradores. E assim eles controlam a circulação de pessoas nesse povoado.

De início percebemos como os acontecimentos cotidianos são perpassados pela lógica do plano familiar. O que não difere das narrativas e diálogos. A primeira coisa que os moradores me falavam quando eu perguntava sobre a história local era *“aqui é uma família só”*, *“nesse bairrozinho somos todos parentes”*, ou conversando sobre suas trajetórias de vida, ações cotidianas destacavam algo sobre as qualidades e fraquezas de cada família. Na primeira vez que conversei com dona Ina, ela contou-me qual tinha sido a sua família que fundou o lugar, depois perguntando por que os moradores de lá são chamados de caboclo-brabo, justificou que essa qualificação pertencia a *“raça dos Josué”* que moram na *“chã de baixo”*.

Nesse sentido, *parentes, família, raça, sangue e chã* são termos usados pelos moradores do povoado que possibilitaram-me perceber como definem todo um campo de relações marcado pelos princípios de ajuda mútua, respeito, intimidade,

bem como, em diferentes graus, de compartilhamento de características e também de responsabilidades.

Assim, a relação entre o povoado e família, acionado pelos moradores, nos direciona para o plano de um território habitado ao longo do tempo, de pais, filhos, irmãos, primos, sobrinhos, tios, cunhadas, cunhados, noras, genros, comadres, compadres (que podem ser parentes, mesmo que em algumas circunstâncias de conflito ou de desprestígio demonstrem uma separação) vivificado em suas narrativas sobre trajetórias de vida inter-relacionados aos comentários sobre a vida social, e a história do lugar. Para apreender melhor as implicações dessas observações, farei algumas considerações acerca do uso de cada um dos termos, sendo melhores compreendidos no decorrer do artigo.

Família é um termo ambíguo, não apenas pela naturalização de associarmos à família nuclear (pai, mãe e filhos) – noção que começou a ser desnaturalizada na antropologia por Claude Lévi-Strauss (1980) quando separou a família da visão biológica, ou seja para ele a família não surge da unidade biológica, mas a partir de alianças de grupos e que continua a ser discutida – mas por referir-se a maneira como ela aparece no plano do discurso e na prática, portanto à família nesse contexto pode ser percebida enquanto 1) a família que tem o mesmo sobrenome (família-nome); 2) à família incluindo tanto consanguíneos, como comadres, amigos, pessoas com quem se tem intimidade, laços afetivos. Já parente, para eles, é usado 1) a partir da concepção de consanguinidade, descendente de um patriarca, “*alguém que carrega o mesmo sangue de*”, 2) sendo usado por eles em certos momentos como demarcador da separação de família.

Há uma flexibilidade no uso de *família*. O termo *família* em algumas situações pode ser análogo aos termos *raça* e *sangue* (“*Ele é da raça dos Josué*”; *Ela tem “o sangue do Lima*”), o que trata-se numa maneira tanto de unir um conjunto de pessoas, como separar. Mas, pode também ter uma acepção que parece ser usada como atribuição de características que cada família tem em particular (“*raça de gente braba*”; “*família de sangue ruim*”) e pode ser usado com a concepção mais ampla de “*raça de caboclo-brabo/índio*”.

Quando se pergunta sobre as famílias locais, a resposta dada pode ser em termos de família associada as famílias nucleares, ou ao conjunto de pessoas que vivem numa mesma casa, e também a resposta pode ser dada em termos de alguns nomes de famílias (“os Josué”, “os Lima”, etc) estas associadas as , que são terrenos onde encontram-se as aglomerações das famílias-nome. Como podemos ver na entrevista com dona Eterna.

Pesquisadora: Fora a família de vocês, têm outras famílias que vieram como o seu pai pra cá e constituiu a família e ficou?

Eterna: Tudo aqui, nega, é uma família só.

Pesquisadora: Tudo descendente do seu pai? A família dos Josué também?

Eterna: Não é não, já é dependente. Eles já moram fora, pra caibeira, na chã de baixo.

O mapeamento e as fronteiras que os moradores estabelecem no território que habitam não coincidem na prática com o mapa e as fronteiras político administrativas, só quem segue essa lógica é a agente de saúde, pois é requerido dela profissionalmente. Porém, no plano da sociabilidade eles desenvolveram suas próprias estratégias, portanto, conforme fui ouvindo as referências que eles faziam “Caboclos de baixo”, “Caboclos de cima”, “chã dos Josués”, “lá em Caboclos”, percebi que era uma lógica própria do universo social do povoado.

Após essas considerações, veremos inicialmente através das narrativas, diálogos sobre as trajetórias de vida de Santo Matos e Monsenhor – são personagens que retratam a história local – como se dá o processo de organização social em Caboclos diante da relação *localidade* e *família*. Em outras palavras. como a interpretação sobre as histórias do comportamento dessas duas pessoas contribui na leitura da construção da moral do povoado, sendo, depois, acrescentado as histórias dos demais moradores.

Desde as minhas primeiras entradas, a maioria dos indivíduos de Caboclos evidenciaram possuir *parentesco* com o dito fundador do local, seu Santo Matos, o que se traduz como uma maneira de definirem o seu pertencimento na coletividade.

Nesse sentido, a continuidade com um passado ancestral expressou-se como valor. Não à toa, durante todo o meu trabalho de campo por lá, indicavam os filhos do fundador como guardiões da memória do povoado, logo legítimos contadores da história local. Era comum escutar – *“Mas você já conversou com seu Rubens? ele é quem sabe”*.

A história de Caboclos, começa com a chegada de seu Santo Matos em 1912. Era um lugar, como contam, de mata virgem, que tinha onça braba. O velho Santo – como era conhecido, era um homem alfabetizado e de iniciativa, tendo alcançado várias posições. Uma pessoa muito influente em Caboclos. Era um cara muito conhecido e amigo de todo mundo.

Santo Matos trabalhou prestando serviço ao DNOCS e na agricultura, e foi como um bom trabalhador que criou os filhos. Como reporta a filha dele, dona Eterna.

Pra trás as coisas era muito sofrida. O meu pai criou muito filho, criatura. Era a profissão que ele tinha nesse tempo. Você num sabe nem o que é isso. Que a gente contando hoje parece conversa. Faz muitos anos. A profissão que todos o pai de família tinha aqui em Caboclos era... Saia daqui pra arrancar caruá, sabe onde é Caturité? Pois, nega, a profissão que os pai de família tinham, e com isso, o pai de família criaram a família todinha.

O velho Santo Matos foi hábil em estabelecer um regime doméstico de trabalho onde os filhos foram progressivamente assumindo o ofício.

Nascemos minha fia no cabo da enxada, os mais novo, os mais veio arrancavam caruá. Quando se acabou os caruá que era a corda que os pai de família faziam pra criar a família. Aí se fizeram nas mata pra se fazer carvão.

Seu Santo além de trabalhador também foi um homem que educou os seus parentes.

Meu avô – conta Lúcia – foi um pai que educou os filhos. Que se ele tivesse uma pessoa na sala e entrasse e passasse e não desse bom dia, ele chamava atenção da pessoa. Porém, ele era assim, muito rígido pra família, tá. Não deu uma educação boa de estudo, porque naquele tempo era tudo mais difícil. Mas, ensinou todo mundo a trabalhar e ser honesto [...].

O resultado desse gerenciamento do trabalho doméstico familiar, mais a aquisição de uma bodega, certamente renderam frutos: bem-estar, posses materiais, saberes, ascensão social e ainda outros capitais como prestígio e influência. Como lembra a sua neta, Lúcia.

Ele era bondoso demais com as pessoas. Ele tinha uma mercearia que quem chegasse lá pedindo esmola... era muita fome no passado, né? Pedia esmola a ele, em vez dele dá um pouco, ele dava um saco de farinha, um saco de feijão. Ele era farto. A casa dele era cheia demais. Só vivia arrodado de político. Outra coisa, pra resolver brigas, situações de pessoas que estavam brigando por terra. Ele aconselhava, dava conselho. Do pessoal de Caboclos todinho. Ele era muito bom, mas só isso mesmo que tenho pra dizer. Até me ajudou também. Ajudou a minha mãe a me criar. Meu pai me largou tinha 6 meses. Largou a minha mãe. E ajudou a criar também a gente. Tanto ele, como Monsenhor, dava assistência para nós.

Santo Matos, pelo o que contam, se casou apenas com P. Antes de construir a sua casa no povoado, ele se “arranchou” com a sua esposa embaixo de um pé de umbu e teve o seu primeiro filho. Dessa união, este migrante pernambucano, criou 12 filhos. Filhos que viveram em sua companhia até o casamento.

E é a partir deste núcleo inicial – o fundador e seus filhos – urdiram alianças com outros indivíduos e famílias, de modo a se incorporar os “de fora”, ou “estranho”, como falam. Com o tempo os filhos foram casando e constituindo novas unidades domésticas. Como nos indica dona Eterna, filha de Santo.

Pesquisadora: Depois que o seu pai veio pra cá, a senhora encontrou o seu marido aqui?

Eterna: O meu marido mesmo, a família dele todinha era em PE. Era longe. A família dele morava pra lá. Mas, tinha um tio que morava na chã dos Caboclos. Pra ver se achava alguma bola de terra pra comprar. Aí nega se demo a conhecer.

Pesquisadora: Ele era o teu parente também?

Eterna: Ele era estranho. Num conhecia não

Pesquisadora: Como foi que a senhora conheceu ele?

Eterna: Conheci porque ele vinha do PE pra casa visitar o tio. Você tá aqui, mas você ver o seu amor pra culá. Eu conheci ele em 48. Em 49 me casei. Pai criou doze filho, todos doze saiu da casa dele tudo casado. E graças a Deus. Levantar as mãos pra o céu. Porque hoje é serviço. Só sabe quem tá vendo. O negócio é esse. Tá vendo! Eu tive dezoito;

Depois dessa primeira geração, se iniciou o casamento entre primos. Como retrata dona Amélia.

Esse bairrozinho aqui, esse terreno foi deixado de herança. Deixou só para os herdeiros, né. Tinha doze filhos, 2 filhos e 10 filhas. Deixou. Todos eles vivem aqui. Já morreu quase tudo. Só tem três filhos dele vivo. E a família vive toda situada aqui. Esse terreninho mesmo, foi ele que deu quando ele ainda era vivo. Ele marcou essa chã todinha. Ele tinha muito terreno. Mas vendeu tudinho. Só deixou esse pedaço aqui. Então, os filhos ficaram tudinho aqui. Ai, foi tendo neto, bisneto, tataraneto. Tudo ele tem aqui. Ai casaram tudo com primo. Eu sou casada com Geraldo, ele é meu primo. Essa mulher que mora na casa amarela daí da frente é irmã de Geraldo, e o marido dela é o meu irmão. Essa filha minha é viúva, casada com primo também. Essa filha daqui mora aqui ao lado. Essa outra mora na casa de trás.

DIAGRAMA I - ILUSTRAÇÃO DO PRIMEIRO E O SEGUNDO TIPO DE ALIANÇA MATRIMONIAL



No diálogo com dona Eterna, a filha de seu Santo, temos uma primeira noção de como Caboclos foi sendo organizada por meio do parentesco e alianças com *peessoas de fora*.

Depois, com a narrativa de dona Amélia, temos o conhecimento de como o espaço do povoado foi sendo estruturado. Assim ela nos indicou, que próximo a sua casa moram as suas filhas, como também a irmã de seu esposo, todos descendentes de seu Santo. Nesse sentido, visualizamos o conjunto de várias famílias formadas, cada uma correspondendo a uma casa. Via de regra, uma nova casa, uma nova família, que se constitui a partir da união conjugal. Esta nova família pode habitar no mesmo terreiro da casa dos pais ou dos sogros, ou até mesmo sair do povoado. Contudo, fica claro que as famílias já estabelecidas vão incorporando nas “*chãs*” novos membros, por casamento.

Essas *famílias ou parentes* indicadas (os) por dona Amélia formam um grande grupo de parentes que por muito tempo foi chefiado por seu Santo, nas palavras de Lúcia, é um grupo que deve ser considerado como “*a maior do Brasil. Pode botar aí, de primeira, segunda, terceira, quarta geração. É a maior do mundo. É primo casado com primo. É mesmo que ser irmão, num é? Mas, casa. Todo mundo casa*”.

Esse grupo é composto por pessoas ligadas ao idioma do parentesco – fundamentalmente, pai e mãe, filho e filha, irmã e irmão, tio e tia, sobrinha e sobrinho, primo e prima – e afins.

Até o momento temos a primeira impressão de como Caboclos foi sendo constituído na história de fundação contada pelos moradores. Agora vamos pensar no segundo momento a partir da incorporação de seu Monsenhor no grupo familiar Matos, e morte do velho Santo.

Quando seu Monsenhor casou-se com dona Ina, após ele ir para Caboclos, o que aconteceu foi a incorporação dele e de seu grupo familiar, “os Maia” na rede de parentesco a que pertence a sua esposa, “os Matos”. Santo Matos, o pai de dona

Ina, na época da aliança com seu Monsenhor ainda formava a sua extensa rede de parentes. É por meio dessa introdução da família Maia, que depois seu Monsenhor vai ser delineado como um representante local. Como podemos notar no verso criado por Lúcia, onde a família Maia se junta a família Matos, representada por Santo, o dito dono do lugar, e assim seu Monsenhor também passa “a mandar no lugar”.

*Nasci lá em Caboclos
Sou neta de Santo Matos
Ele era o dono do lugar
Juntou a família Matos com a família Maia
Eles mandam no lugar
Quando tem uma briguinha aqui nesse lugar
Pode ficar certo que eles botam pra quebrar
quem nasceu nesse lugar tem história pra contar
quem descer essa ladeira tem que saber se comportar
se o cabra vacilar o bicho vai pegar
não poderá mais voltar
aqui nesse lugar
(Lúcia)*

Assim como a trajetória de vida de seu Santo é construída pelos moradores como um homem solícito, conselheiro, trabalhador. Essas mesmas características são atribuídas a seu Monsenhor.

Ele nasceu em Jericó, que hoje a gente chama Itamaracá. Lá a casa onde ele nasceu e se criou ainda existe, que a gente chama a casa da véia Maria com José Maia, Moisés Maia era o pai dele. Foi embora pra Laços, teve alguns filhos lá, depois voltou. Acho que foi de 70 para 80 que ele veio morar nas Cataratas, fez aquela casa que eles chamam de a casa nova. Ele teve onze filhos com mãe Z. Só teve um casamento. Não costumava bater nas esposas, que é uma coisa muito em comum entre os homens, principalmente os mais antigos. O meu bisavô teve B, A, Monsenhor, E, D, F, A, C, k, O e P, foram onze filhos.

O meu avô é tido como uma autoridade aqui na região, porque ele era envolvido com política, foi várias vezes candidato a vereador, não conseguiu se eleger nenhuma vez. Acredito que seja uma tradição desde o pai da minha avó, que

o véi Santo Matos como o pessoal conta foi um dos primeiros a chegar aqui, dizem até que é o fundador, e esse velho Santo Matos que é o meu bisavô era o que resolvia as questões, os problemas da terra, da região, confusão, demarcação de terra, enfim figurava como alguém com autoridade. Então, ele foi muito respeitado aqui. Eu acredito que o meu avô herdou essa tradição dele, quis dar continuidade a esse poder que ele tinha. Meu avô assumiu depois que ele morreu, morreu em 1973, o pai da minha avó que era sogro dele. E o meu avô a partir daí começou a se engajar na política, tinha um vínculo muito forte com dr Ernesto. Meu avô tinha muita influência, ajudou Carlos Dunga a se eleger. Com questão de aposentadoria, tudo ele conseguia. Nos últimos dias quando ele estava se espiando, várias pessoas chegaram aqui. Pessoas já velhas chorando pra visitar ele, e ninguém da casa sabia quem era. Depois a gente foi vasculhar o quarto dele e descobriu várias cartinhas antigas de pessoas agradecendo a ele por aposentadoria, por ter emprestado o INCRA da terra. Porque pra se aposentar precisa do INCRA da terra. Como antigamente as pessoas daqui eram pobres, não tinham condições de pagar essas coisas. Então, as pessoas que tinham um poder mais ou menos pagavam esse INCRA. Inclusive tem pessoas que até hoje procuram o INCRA do meu avô. Questão de catavento foi vô que conseguiu, ele fez o projeto, vieram e colocaram o catavento. Vô não chegou a ver esse catavento porque ele morreu. Mas, isso foi obra das mãos dele. Fruto da sua luta por Caboclos. Ele morreu em 2012 e trouxe pra cá também o processo de criação dos banheiros, naquele mesmo ano que ele morreu, e a questão das cisternas também. Quase todas as casas em Caboclos tem cisterna. Ele era representante da associação dos moradores. Eu me lembro muito bem quando passei a noite com ele quando ele estava se espiando, as dores faziam com que ele delirasse, ele era na cama e falando dessas cisternas não sei se era delírio ou realmente ele estava se preocupando com as cisternas do povo. E as pessoas que não tem, é porque não tem interesse de ir atrás. Eu sou muito novo, só tenho 20 anos, e o que eu tô falando aqui é hoje, é o que eu vi. Mas dizem que o meu avô fez benfeitoria. Antes de 2002 do governo de Dilma e Lula a vida aqui era muito difícil pra todo mundo, não só na zona rural, mais ainda pra zona rural. As pessoas passavam muita fome e tal. E o meu avô era ligado a política, eu lembro que as pessoas contam que ele tinha uma barraquinha, um mercadinho e isso passou pra os filhos. E ele tinha uma barraquinha, e as pessoas passavam muita

fome, e as pessoas contam, né, eu num estava pra ver, de dá para as pessoas matarem a sua fome. Ele criou muitas dessas pessoas que tem aqui de quarenta e cinquenta anos, no sentido de morar de comer. Até os anos 1980 as pessoas morriam de fome mesmo, fome mesmo, num era frescura não, seca brava, faltava comida, faltava tudo. Como ele num era pessoa rica, o que ele tinha dava pra comer e pra dividir com as pessoas. Contam que as pessoas daqui da região iam pegar o soro do leite pra se alimentar, era uma época de muita fome aqui em Caboclos e ele não tinha como alimentar todo mundo. Outra coisa que vô conseguiu pra Caboclos, o calçamento. Quando ele morreu o povo fala que parecia um cortejo, uma carreata, pela quantidade de pessoas que tinha. Foi uma tristeza muito grande. As pessoas de Caboclos diziam que ele era o pai daqui, e sem ele Caboclos morreu.

Vô Monsenhor passou dois meses pra morrer. Ele ainda estava cuidando de gado e tudo. Aí ele ficou esmorecido, ai tu sabe como é cancer. Com quarenta e poucos dias morreu. Agora foi uma desgraceira. De bom de andar, parou de andar. Tomou morfina. Ele cuidava de gado. Tu via num era Lúcia? Ele saía de manhã, só chegava de noite, tu acredita? Parece que ele num gostava de beber agua não, ai agravou.

- Vô Monsenhor, apanhava mato Vô era baixinho. Chegava lá dia de domingo. Vô num tinha luxo. Aí chegava os filhos e os netos tudo arrumadinho, num era. Aí lá vinha vô subindo a rua com um feixe de capim. Você nem via ele, baixinho, né? Chegava, entrava, sentava no sofá e ficava os espinhos lá e furava a gente. Ele num estava nem aí.

Entre todos os filhos de seu O, seu Monsenhor foi o único a receber um status elevado. Um homem singular que é retratado por seu neto Alisson e tantos outros que o conheceram, como um homem muito trabalhador, mesmo poucos dias antes de sua morte, com uma doença que tanto o maltratou, continuava a trabalhar. Com esta moral – a do homem trabalhador – criou os filhos, que sempre trabalharam, e muito. Em sua casa, conversando com dona Ina, ela relembra que ele não deixava menino em idade de trabalhar andando pelo terreiro sem nada para fazer, diferente do tempo presente, que os jovens não querem trabalhar, “se fosse no tempo de Monsenhor, isso não acontecia”, ela acrescenta. E se o que ele ordenasse fosse

descumprido, era pisa na certa!

De maneira similar lembra Miranda, ao contar o que a desobediência, falta de respeito da sua irmã ao pai lhe causou.

Miranda: Sim. Aí tem uma coisa interessante pra falar de Mônica.

Pesquisadora: Ela casou?

Miranda: Hunhum.

Pesquisadora: Casou com uma pessoa de Caboclos também? E era primo?

Miranda: Sim. Laci era primo de Mônica? Não. Ela casou contra a vontade do véi.

Pesquisadora: Foi?

Miranda: Pai morreu intrigado dele. Trinta e poucos anos depois. E Mônica só voltou pra Paraíba dezoito anos depois de casada. Ligou pra saber se podia voltar pra Paraíba.

Miranda: Ele era filho de Romeu. Irmão daquela professora que você conheceu lá.

Pesquisadora: É a família que eu nunca escuto falar.

Miranda: Da família Santana.

Na raiz de boa parte das decisões de sair de uma localidade, estão conflitos ou tensões “interfamiliares concebidos em termos que poderíamos chamar de morais, ou seja, definidos em termos de *falta de respeito*, *traição*, atos que levam a pessoa/chefe de família a *perder a paciência*, um desconforto com uma situação de relações rompidas que leva à evitação cotidiana, à desconfiança, à falta de *tolerância*. Assim, na origem da circulação de famílias e pessoas, figura de modo importante, ainda que não exclusivo, crises de uma certa moral ou de uma falta de respeito” (COMERFORD, 2005, p. 44).

Todos ponderam, filhos e netos que mesmo tendo sido criados temendo a brabeza de seu Monsenhor, concordam que ele tinha “*pulso pra manter Caboclos em ordem*”, ele estava a frente de “resolver as questões”.

Lúcia: É tudo primo. Monsenhor era sobrinho do véi Josué. E véi Josué era irmão do pai de Monsenhor.

Alisson: Leonardo, foi o último filho do véi Josué a morrer.

Pesquisadora: Num era ele que rezava?

Lúcia: Leonardo e Josué, na casa de Monsenhor, se enrolaram lá na porrada por causa de terra. Bota isso aí, ó. Se enrolaram lá. Saíram nos tapa lá, por causa de terra. Coloca isso aí. Monsenhor apartou eles. Dentro da sala de Monsenhor.

Pesquisadora: Era pai e filho?

Lúcia: Era dois irmãos.

Monsenhor não ficou conhecido como o pai de Caboclos apenas por ter solucionado conflitos. Mas também pela sua solidariedade em “*matar a fome de muita gente*”, e conquistas para Caboclos - algumas delas não vistas por Monsenhor, porém fruto de sua dedicação e trabalho pelo lugar, como ressaltou Alisson.

O seu reconhecimento não se restringia a Caboclos. Segundo, sua filha Miranda e seu neto Alisson, dias antes dele falecer, o que chamam de *espiação*, a casa era cheia e até o momento do seu enterro, eles observavam entrando e saindo pessoas da casa de dona Ina que nunca tinham visto.

Para os seus familiares seu Monsenhor deixa uma herança positiva, a de terem a opinião de pessoas trabalhadoras. Essa ética do trabalho foi infundida, para eles, desde seu Santo Matos.

Essa lembrança que retrata a trajetória de vida de seu Santo Matos e Monsenhor, não foi lembrada apenas nos momentos que os entrevistei. Mas, no cotidiano deles captei como uma memória muito ativa. Como no dia que estava tomando café na casa de dona Gina, e o seu neto chega contando para os seus avós que D deixou o marido porque ele estava bebendo muito. Nesse momento, a primeira coisa que seu Luis fala é “*eu duvido se seu Santo Matos estivesse vivo, tinha essas heresias*”. Ou, certo dia enquanto eu descansava na sala da casa de dona Ina, ao som estrondoso ligado de um carro na rua, e vejo a filha dela atravessando a porta, com objetivo de ir limpar a casa, e comentando com a mãe “*se pai tivesse aqui, a gente tinha respeito, isso não acontecia, eu queria ver som de carro ligado*”, a mãe concordando com a afirmação de que assim conseguiria dormir.

Nesse sentido, a instauração da situação de casado altera sensivelmente a posição social de Monsenhor. O seu envolvimento com a política, assim como teve Santo Matos, acredito que foi resultado da posição em que ele foi posto pelos moradores.

Tendo a noção já exposta da formação de rede de parentesco pelo velho Santo Matos, cuja rede, para os seus moradores, fundou Caboclos, sendo conhecida pelo patronímico “os Matos”. Contudo, depois da morte do velho Santo, a família constituída pela união de dona Ina com seu Monsenhor, passou a ser conhecida pelo “os Maia” - percebida atualmente como um grande grupo familiar. Essa mudança de patronímico só não ocorreu com as unidades familiares dos filhos homens de seu Santo. É interessante pensar, que os filhos de Santo Matos, não assumiram o posto do pai, imagino que isso pode ter ocorrido pelo fato de na época de morte dele, eles estarem ausentes do povoado, pois moravam em outro estado por causa do emprego.

Portanto, retratar a história de vida de seu Monsenhor nos possibilita assim como a trajetória de seu Santo compreender como a organização social do local foi sendo moldada, e quais são os valores que correspondem, para eles, à uma boa moral, de respeito.

Geralmente é na juventude, quando os filhos e filhas já são, respectivamente, rapazes e moças, que as chances – ou riscos, na visão de alguns pais – de surgir uma nova família apresentam-se. Dona Ina contou das suas preocupações atenta ao comportamento das filhas, chegando mesmo a estabelecer uma série de regras de namoro e comportamento que visavam evitar que as filhas – agora estende-se as netas, fizessem escolhas erradas. Relembrando que a casa do pai do seu esposo era um exemplo de como a mulher deveria ser cuidada. “A casa do véi O, se você for lá, vai ver uma porta entre a sala e a cozinha, as mulheres não podiam passar daquela porta. Você tá vendo como era o cuidado” (dona Ina). Portanto, para dona Ina o cuidado com as mulheres se fazia em mantê-las distantes dos homens, se houve contato, é para casar.

Uma das maneiras que as moças e mulheres da localidade são avisadas para o conhecimento das regras de comportamento, é por meio da contação de histórias.

Joana: Aí já teve um que matou a família todinha. Eu digo pra a daqui.

Pesquisadora: E foi?

Joana: Matou a família, matou a sogra com 90 anos. Matou a esposa, matou duas filhas e se matou.

Pesquisadora: Por que foi?

Joana: Num é uma história bonita.

Pesquisadora: Qual foi o motivo pra ele ter feito isso?

Joana: Uns falam uma coisa. Outros falam outro. Mas, só eles mesmos realmente. Problema de filha. No tempo que tá hoje eu tenho uma filha dentro de casa, digo pra ela. Se eu disser a minha filha é jovem, virgem as pessoas acham a maior caretece do mundo. Mas, antigamente isso era uma coisa preciosa demais, mexer com uma filha de família, era pedir pra morrer né. Aí ele disse que se ouvisse algum comentário sobre ela, matava ela, se matava, matava todo mundo. E realmente ele matou todo mundo.

Pesquisadora: Ele era da sua família também?

Joana: É família minha. Eu nunca vi tanto horror na minha vida.

No diálogo com Joana, notemos como ao contar a história, da filha de seu primo que não seguiu o comportamento que uma moça deveria seguir, trazendo problema para o pai, chama a atenção da filha, apesar de no momento da entrevista estarmos também com os seus filhos.

Na descrição de outra situação similar, que envolve a quebra de comportamento de uma mulher antes do laço matrimonial, podemos perceber como espera-se que os homens devam agir, tanto o pai da moça, como o que a desvirginou.

Alisson: Eu digo assim, os homens não faltavam com respeito com mulher solteira não?

Lúcia: Não. Porque na época pai era vivo. O pai da gente ficava vigiando a gente de

longe. Se mexesse com a gente a faca comia, aquilo era valente, né. Mataram ele. Mas, ele era valente. Carlota foi mãe solteira ele nunca soube que ela teve um filho. Quando ele veio saber, ele estava quase morrendo.

Pesquisadora: E como conseguiu esconder?

Lúcia: Porque foi embora para Boqueirão. Aí teve filho lá. Quando minha mãe foi pra Boqueirão minhas irmãs estavam mocinha. A Lourdes perdeu a cabeça e o rapaz mexeu com ela. Aí meu pai foi lá, montou no cavalo. Chegou na casa do homem e disse: “cadê o seu filho? Ele num vai casar com a minha filha, não? Eu vim aqui beber o sangue dele. Se ele não casar com a minha filha, eu vou matar”. Falou pra véia, aí a véia desmaiou. Aí o cara ia casar, mas ele teve uma febre que caiu o cabelo todinho, tifoide. Aí não casou. Depois meu pai descobriu que ele num tinha casado, e foi de novo. Saiu de lá dos Caboclos, pra ir pra Boqueirão. Disse que ia beber o sangue dele, se ele não casasse. “Como eu ia casar com a sua filha doente”. Aí o cara casou com a minha irmã, viveu cinco meses. Aí ele inventou uma doença. E a Lourdes ia ficar uns dias lá. Num deu um mês na casa de Santo Matos. Aí o meu avô falou assim: “Ô P quem casa quer casa, essa menina num tá muito nova. Porque ela num vai embora ficar com o marido dela. Lourdes foi embora toda feliz, levando galinha, presentes que ela tinha ganhado. O cabelo dela estava começando a crescer. Aí quando chegaram lá que acharam ele. Lourdes pediu a chave. Ele disse: “Vá para o inferno que eu não quero mais”. Olha a armação que ele fez. Aí ela foi ficar na casa dos meus parentes lá em Camadas. Ela chorava.

Pesquisadora: Mas, ela não ficou grávida?

Lúcia: Ela perdeu, de tanto que ele brigava com ela. Ela foi pedir dinheiro pra ele pra lavar as roupas. Ele disse: vá pedir dinheiro pra os machos. Aí Jerônimo disse a Lourdes: “olhe, eu vou na feira sábado com você, eu quero ver o que ele vai falar com você na minha frente. Chegou lá ele falou vá pedir dinheiro aos macho. Ela saiu dali. Depois de uma semana Lourdes arrumou um homem (risos). Levou ela pra morar com ele. O homem depois largou ela. Ela voltou lá pra o sítio e foi levando a vida dela.

Covardia, solidariedade, sabedoria, valentia são leituras de situações que tem o mesmo tema. Diferente da primeira história que Joana chama atenção para o problema que a filha causou ao pai, nessa outra, percebemos que outras medidas

foram tomadas com a moça desvirginada, não mantendo-se unida com o homem que não a quis, e depois de ter tentado uma nova relação que também não deu certo, voltou para a casa de seu avós. Lembrando que antes de Lourdes voltar definitivamente para a casa deles, já tinha passado um período, enquanto seu pai resolvia “*a questão da covardia*” do ex-marido de Lourdes. Considero essa história importante, pois além dela focar na consideração que os moradores tem do “mal comportamento” do homem, retrata que o não seguimento de algumas regras postas, não levam ao mesmo fim.

Outro aspecto relevante dessa última história, é a indicação de que as mulheres também podem burlar as regras. Lúcia contou-me como a sua mãe fez para esconder do seu avô uma gravidez, retirando-se do local, indo morar em Boqueirão. E o seu avô só ficou sabendo do ocorrido próximo a morte dele.

Esse controle exercido sobre o comportamento da mulher não foi constado apenas nas histórias passadas, mas durante a observação cotidiana no campo. Participei de uma conversa entre amigas em que elas dividiam os seus sentimentos com relação ao casamento. Nesse instante, Sofia comenta que o seu pai não aceitava o seu casamento, e ameaçava matá-los. Flor, então comenta, “*ô raça ruim essa dos Josués*”. Pergunto, o que seria “raça ruim”. Então, elas me respondem “*família que tem o sangue ruim*”. Mais uma vez falo para elas que não compreendo. E Flor me explica: “*ô Carol, é assim. Ninguém confia beber com um Josué. Entende! É gente sem confiança*”. Sofia prossegue relatando que para conseguir se unir ao seu marido, fugiu com ele para o Cajá, onde reside a família materna de sua mãe. Agora, ela disse - “*é o meu marido que diz que bebe o meu sangue se eu trair ou deixar ele*”. Segundo Stolcke (2006), os homens surgem como guardiães da moral das mulheres da família, logo, eles exercem esse papel por meio do controle da sexualidade das mulheres. Nesse contexto, eu acrescentaria que as mulheres também exercem um controle sobre as outras. Durante a mesma conversa descrita acima com Sofia e Flor, elas comentaram sobre o comportamento de uma moça do sítio que andava sozinha com um rapaz, de maneira a reprovarem, e ressaltarem como elas se comportavam na época de namoro. Situação que não difere também do meu diálogo com Joana e dona Ina, que fazem recomendações as filhas. Nesse

sentido, no discurso feminino, a sexualidade das moças é tida como um valor importante. As relações de gênero no meio rural, ao mesmo tempo em que definem o lugar do feminino e do masculino, classifica as moças a partir da moralidade (SCOTT, 2007).

Quanto as considerações sobre a infidelidade feminina ela não é tolerável como a masculina. Certo dia, enquanto eu e Flor esperávamos o bolo assar, fomos sentar no batente da casa para conversarmos. O filho de dona Aida passa, Flor o vê, no mesmo instante relata, que ele matou o pai, seguida da história da casa vizinha em que o marido matou a esposa e foi embora. Já outra história que envolve a infidelidade feminina, não teve a mesma trama, porém o marido traído é lembrado como chacota.

Lúcia: Lourdes era filha de Z Josué.

Alisson: Ela morreu no Rio, num foi Lúcia? Ela morreu bem novinha.

Pesquisadora: Ela casou com Y. Depois se separou?

Alisson: Foi. Ela casou com o cara que chifrou ele.

Pesquisadora: Ela foi pra o Rio e deixou ele aqui, foi?

Alisson: O chifre começou aqui mesmo. (risos)

Pesquisadora: Ele é de onde?

Alisson: é de lá mesmo, de Cecília.

Lúcia: Ela era uma mulher bonita, casou com ele por interesse, tinha muito gado.

Alisson: Quem? Bartô? Eu soube que ele tinha muita coisa mesmo.

Lúcia: Prima dele também.

Pesquisadora: Eles nem tiveram filho?

Alisson: Não.

Pesquisadora: Ele fez alguma coisas com ela quando soube da traição?

Alisson: Disse que ele ficou muito brabo. E o povo mangava muito dele por isso. Já velho o povo mangava dele. Quando você falava assim Bartô, o povo lembrava. Eu bem novinho ouvi falar na história dele com Lourdes.

A relação mulheres, homens e comportamento sexual aparecem como pontos nevrálgicos de um tecido moral, sobre o qual repousam uma série de

expectativas para com as pessoas envolvidas na trama. E nesse ponto até Antônio Silvino é envolvido como um conselheiro.

Pesquisadora: Seu O Ihe contava muita história sobre Lampião, é isso?

Zumbi: Não. Sobre Antônio Silvino. Se o caba chegasse numa casa e mexesse com uma moça de família. Ele ia atrás do caba. Você vai atrás da filha de fulano pra casar, viu. Antônio Silvino, era casamenteiro. Ele dizia, com um ano eu passo na sua casa pra tomar café mais você e a sua esposa. Se chegasse o ponto de não casar, ele ia atrás e matava. Se o caba não fizesse o que ele mandava, era morte na certa. Se mexer numa moça de família, num queira coisa com ele. Agora se tomasse conta, não. Quando ele chegava trazia mei mundo de dinheiro. Faça a sua vida mais a sua esposa. Honre seu filho mais a sua família Era um pai. Antônio Silvino era bandido porque foi obrigado pelo pai. Quando ele soube no caminho que o pai dele foi matado, ele largou tudo no meio do caminho e disse: Mas minha nossa senhora eu vou entrar no cangaço. Aí entrou no cangaço porque mataram o pai dele. Eu sei que pai O falava de Antônio Silvino, que era casamenteiro. Meu pai conhecia todos dois, mas nunca ouvi uma história boa de Lampião. Antônio Silvino era um pai. Com combinação não tem desmantelo.

O que é comum em todas as histórias relatadas é a combinação entre expectativa (do público) e performance (individual) seja com relação aos homens ou mulheres, nesse sentido como propõe Herzfeld (1980) em vez de pensarmos essas situações similar ao jogo das regras de um jogo, parece mais sensato, para dar conta dos diferentes sentidos ocorridos conferidos a certos termos e atitudes no desenrolar de cada trama, pensar os significados de maneira específica, pois brotam das atuações concretas, ou seja, a adequação do comportamento está em negociação, surpreender, ultrapassar todas as expectativas ou conformar-se estritamente às normas de comportamento são procedimentos possíveis, cujos significados se produzem a cada ato. Portanto, em todas as histórias contadas, e com assuntos em comuns, (namoradas, desvirginadas, adultério, reprovação de namoro por parte da família) tiveram finais diferentes, por vezes, se enquadravam, ou não as expectativas do público.

Outro ponto a ser destacado nos momentos de relatos dessas histórias é a clara atribuição de valores direcionados não apenas aos indivíduos, mas também usada performativamente na comparação e hierarquização das famílias. Em que determinados momentos se associa o comportamento da pessoa ao *sangue*, a *raça*, a família-nome.

Os termos *raça* e *sangue* aparecem como atribuições de valores negativos à família, ou até mesmo enquanto sinônimos. Como notamos precisamente na explicação acima que Flor fez, cada vez que ela explicitava um dos termos, e eu a questionava, procurava conhecer os sentidos nativos, a resposta dela desencadeava-se como se cada termo substituísse o outro, com a finalidade de retratar que valor “ela” atribui “*a família dos Josué*”.

Portanto, estamos em meio a um processo em que os moradores do povoado demonstram terem certos parâmetros de classificação social, que indica como se determinadas pessoas de determinadas famílias fossem predestinadas a agirem de certa maneira, como se fosse independente da vontade do indivíduo que pertence, que “*tem o sangue*” da família x.

Essa lógica não é percebida apenas quando membros de uma família se referem a outras. Por vezes os próprios membros exprimem. Como podemos notar no diálogo com dona Lourdes e depois no de Margarida.

(Entrevista com Dona Lourdes)

Sobrinho de dona Lourdes: Maia é porque é considerada braba, é um povo ignorante.

Dona Lourdes: É todo mundo ignorante!

Filho: família de doido, eu sou!

Dona Lourdes: Meu pai era muito ignorante, eu sou ignorante.

Sobrinho de dona Lourdes: E a nova geração é ignorante! Por isso é todo mundo assim, é tudo doido!

Dona Lourdes: e a nova geração até agora continua ignorante. Parece que já vem da genética, do sangue, vem tanta genética minha filha.

Pesquisadora: Como é que vocês sabem que é da genética?

Dona Lourdes: Porque a gente sabe.

*

(Entrevista com Margarida)

Margarida: O pai de João era matador de onça. Ele era parente de índio, João?

João: Era de caboclo-brabo.

Margarida: Ele sumia quando via gente, tem uma menina minha que é assim, são umas pessoas cismadas que não confiam. Isso é do gene, sou parente de índio.

Para os nativos o *sangue* funciona como se determinadas qualidades fossem transmitidas, e se manifestassem no comportamento do indivíduo. Neste sentido são características comportamentais passadas de geração por meio do *sangue*, ou “*gene*” como fala Margarida que justifica o comportamento da filha, de ser cismada, como herança indígena tanto por parte do pai como dela. Nesse sentido, como diz Reesink (2011, p. 255) “*a noção de raça é, aqui, uma qualidade física aparentemente sinônima de sangue, porém menos mencionada do que este vetor de transmissão substancial da “qualidade” pessoa*”. Logo, podemos notar que o sangue aparece como um “*vetor que transmite uma substância físico-moral*” (REESINK, 2011, p. 257). E assim, da mesma maneira que o *sangue* parece indicar a predisposição comportamental do indivíduo designa o grupo familiar ou família-nome. A ideia de sangue com a de raça estão intimamente relacionadas com uma série de valores que resultam em atribuições positivas ou negativas. Essa lógica de fazer relações entre os termos sangue, raça e família é bastante comum no Brasil (ver REESINK, 2011; ABREU FLHO, 1980; MARQUES, 2005; DUARTE, 1986; COMERFORD, 1999).

Notamos como o termo família no plano discursivo, evidenciado nas histórias carregadas de cunho “moral”, fazem parte do processo de construção do lugar. Nesse sentido, colocamos em descoberto uma série de variadas relações no interior de um universo social em que as suas relações são marcadamente familiares e, portanto, encontram na união, na briga, na solidariedade seus valores mais enfatizados, seja na retórica social, seja nas suas análises (MARQUES, 2002, p. 2).

Caboclos sendo marcado como um lugar de gente doida, caboclo-brabo, logo devemos lembrar que essas narrativas contadas para uma pessoa de “fora” (a pesquisadora) tem como marco a busca de um respeito. Tendo noção do estigma que recai sobre eles, compartilharam histórias que antes de serem colocadas como uma ameaça a ordem social, os colocavam como mantenedores de salvaguardarem a honra, o respeito (BOURDIEU, 1995).

Contudo, não ser um amontoado de gente sem dignidade ou honra, é um fator relevante, logo concede aos moradores de Caboclos o sentimento de igualdade não apenas entre eles, mas a nível dos moradores das outras localidades de Barra de Santana.

*

Agora consideraremos as famílias além da noção de um conjunto de pessoas que vive sob o mesmo teto, como expus a partir da fala de dona Amélia. Nesse sentido, faremos uso de maneira mais nítida da reflexão posta por Pierre Bourdieu desde os anos de 1970 que nos incita de ir contra abordagens analíticas focadas exclusivamente nos ideais representacionais, nessa direção, ele nos inspirou a “teoria da prática”, onde se propõe uma relação dialética entre práticas e valores. Valores, nessa ótica, não seriam considerados estanques, parados no tempo, nem algo externo que pudesse ser imposto a um grupo. Pelo contrário, valores seriam constantemente reconstruídos – modificados ou reatualizados, investidos de novo significado –, por meio da prática de atores sociais agindo dentro de um contexto específico (BOURDIEU, 1972, p. 88).

Vamos focar como na prática essas *famílias* se organizam. Continuarei a fazer uso da trajetória de vida de seu Santo e seu Monsenhor como reflexo do universo social do sítio, sendo intercalada com as biografias de outros moradores. Nesse caso, estaremos pensando o passado local apoiados nas histórias de vida dos considerados líderes em contraste com o presente observado por mim.

Uma das características que se atribui a seu Monsenhor é o quão solidário ele é.

Quando Nanda casou – nos conta Alisson – ela teve essa má sorte de

casar com um homem ruim. Teve uns filhos com ele, são três, Zumbi, teve M e teve Chiquinha Quando ela teve Chiquinha e M. Ela separou de Dudu, voltou pra casa dos pais e levou os filhos. Dessa vez que ela foi lá a mãe dela Leninha, decidiu que Chiquinha não voltaria mais pra casa. Segundo o povo conta, Chiquinha era muito dependente até pra tomar banho, até ela velha mesmo, mãe Leninha dava banho. Quando a velha Leninha morreu, ela continuou morando com tio Ribamar, Gabriela, Bartô e o avô dela. Ela morou lá até a época de vô O morrer, depois ela foi morar com vô Monsenhor, ele se senbilizou e levou pra morar com ele, e isso foi até 2002, que foi o ano que ela morreu.[...] E Ribamar que ficou morando na casa de um e de outro, também foi morar com ele. O quartinho, o puxadinho que ele morava ainda tá lá, serve para botar as coisas do gado.[...]Jeu acho que aquele quartinho já morou umas seis pessoas. Muitos deles velhos. Tinha um tal de Fininho, que eu não conheci, acabou morrendo lá [...], era o pai do marido de Morgana.

Essa solidariedade, podemos identificar como algo comum da sociabilidade local.

Assim, que fui fazer pesquisa em Caboclos, indicaram-me para conversar com Carlota, no entanto uma semana depois quando voltei, ela havia morrido. Véia tinha três filhos. Osmar foi o único filho que vivia sobre o mesmo teto que a mãe. Tempos depois, volto para Caboclos e procuro Margarida para entrevistá-la. E nesse momento tomo nota que Osmar estava morando com Margarida.

Nesse sentido, representar a *família* como uma unidade formada apenas pelo núcleo – mãe, pai e filhos – nos restringiria a compreender como na prática elas funcionam, assim ficamos diante de uma situação em que não é possível definir os limites da própria unidade familiar. Pois, como vimos, seu Monsenhor para salvar indivíduos problemáticos da rede extensa de parentes, e amigos, não só agregou essas pessoas a sua casa, como também fez um “quartinho” para abrigar alguns deles. Margarida convidou Osmar, com quem não tem nenhum parentesco, para residir em sua casa. Essas situações não diferem da vivida por dona Dora que cuida do seu neto, pois os pais do garoto precisam “trabalhar fora”. Ou, as netas de dona Ina que vão dormir todos os dias com a avó (depois que a sua última filha casou, e foi morar em outro local), como também ajudam junto a sua mãe/tias nas tarefas de casa. Portanto, pensar essas *famílias* a partir das atividades do dia-a-dia nos permite ver como uma rede se estende no espaço para outras casas. E com isso, percebemos como os indivíduos dos grupos familiares ou família-nome

movimentam-se, logo não se restringem a divisão espacial, que eles chamam de *chã*, essa circulação vai além das alianças formadas entre grupos, após o casamento. Ou seja, não necessariamente há um novo membro na “*chã dos Maia*” quando se tem uma aliança conjugal com uma pessoa da “*chã dos Lima*”. Esse é um aspecto de certa maneira comum a colocação que Pietrafesa (1993: 158) faz acerca da comunidade Zabelê no Piauí. Ela relata que para um “cônjuge de fora” ser considerado como sendo da família, é necessário que cumpra uma série de obrigações, e sobretudo, é preciso ser solidário. Ou seja, a lógica comum do povoado de Caboclos e de Zabelê é eleger a solidariedade como algo que tece as relações sociais para além de um passado, mas também no cotidiano. Aqui nos deparamos como por meio da prática e da contação de histórias o povo de Caboclos constitui não somente a rememoração de um passado, mas de um dever a cumprir: a solidariedade.

É importante frisar que entre os moradores de Caboclos parece se configurar uma situação onde não existem regras fixas de residência, mas sim um conjunto de possibilidades que podem ser acionadas por escolhas do casal. Além, disso essas escolhas não são definitivas, comportando imprevistos, revisão de estratégias e impressão de novos rumos. Ou seja, inexistente um padrão fixo ou preferencial de residência, a neocalidade, a virilocalidade ou a uxorilocalidade são opções cuja escolha é determinada por uma série de motivos, de ordem material, social e individual. E essa escolha pode ser transitória.

Se a solidariedade é um elemento que nos ajuda a compreender como funciona as dinâmicas familiares e por meio delas perceber a moral que os moradores constroem sobre si, a “questão” também contribui.

Já disse que quando cheguei na localidade me deparei com a expressão “*aqui é tudo parente*”, o que poderia indicar uma noção de união, porém como eles mesmo explicam “parente é aquele que tem o mesmo sangue”, as suas relações cotidianas parecem se constituir pelas dinâmicas familiares. Nesse sentido, se surge uma *questão*, todos os parentes não se sentem atingidos, mas sim os membros de

uma *família*. No momento em que há uma *questão*, notamos uma fissão²³ ou podemos também traduzir em uma evitação²⁴. Contudo, ao mesmo tempo que existe uma fissão se tem uma junção. A questão não somente atualiza e reforça os laços familiares como também, de certo modo, gera não familiares, o que se traduz como uma característica do tecido social da localidade.

Conversando com Alisson, sobre as relações familiares da localidade. Ele me contou da *questão* que há entre a sua família Maia com a família Borges. Alisson não relatou como tudo começou, no entanto ao ir desvelando a história que envolve o sumiço de um revólver, e que por meio de adivinhação, foi revelado que uma pessoa da família Borges roubou a arma, seguida da narrativa do dia do enterro do avô, em que seu Jorge *“pegou a pá e começou a jogar terra na cabeça dele e soltando piada e dizia: 'Acabou Monsenhor! Acabou Monsenhor'. Ele tinha bebido. Deve ter bebido pra ter coragem de fazer isso. Isso não prestou. Pai quis mata-lo. E disse que no dia do enterro de Jorge vai jogar uma pedra para estourar a cabeça dele. A gente não anda por aquele lado de Amora. Minha família a última vez que foi lá. Foi no enterro de Eterna. Mas, só quem visitava Eterna quando estava viva era vó. Ah minha filha! Teve uma questão com os filhos dela. Eterna deu uma casa dela a filha Andreza que é casada com o meu tio, porque ela não tinha casa, mas os filhos fizeram confusão. Ali em Caboclos o povo não gosta deles não”*.

Nessa narrativa percebemos de maneira explícita como uma *“questão”* se

²³O uso o termo fissão advém da análise de Evans-Pritchard entre os Nuer. Os nuer se dividiam em clãs, que mantinham relações com outros clãs a partir de genealogia ancestrais. Era essa genealogia que ditava as regras de relação. Uma guerra entre dois clãs podia acontecer, mas quando um desses clãs era ameaçado por um clã distante, os dois clãs próximos se juntavam para guerrear coletivamente. “Quando uma tribo unia-se para a guerra, havia uma trégua nas disputas internas” (EVANS-PRITCHARD, 2007: 133). Evans-Pritchard descreveu algo que chamou de princípio estrutural fissão e fusão (divisão e união). Na sociedade nuer, ele notou, uma tendência para a fissão em segmentos menores, que tinham dificuldade em atingir níveis de solidariedade mais alargados (EVANS-PRITCHARD, 2007: 159).

²⁴ Evitação, nos termos de Comerford, implica deixar de frequentar as casas. Deixar de frequentar fecha uma enorme série de possibilidades expressivas, especialmente se a evitação é suficientemente marcada para fazer com que a casa dos vizinhos seja interdita a todos os membros da família. É todo um canal de circulação de ajuda, favores, alimentos e atenções cotidianas e formas de entedimento que se fecha, um próximo de desfamiliarização que se abre (COEMEFORD, 2003:108). Tal noção é apontada de maneira similar por Marques (2002:6), onde no contexto de sua pesquisa numa cidade de Pernambuco, consta que a evitação se aplica até aos próprios parentes apoiantes de facções opostas. Importa manter as distâncias mesmo nas relações domésticas.

repercute sobre outros membros das famílias, ou seja como esses membros tomam para si a briga. E no cotidiano evitam o contato com os membros das famílias rivais, como indicou Alisson que só foi a casa de Eterna no dia do seu velório. Alisson não está diretamente envolvido na “questão”, no entanto a sua conduta é de distanciamento com todos os membros das famílias rivais, como deixou claro “a gente não anda por aquele lado”, o que se traduz numa privação de amizade mais íntima. Portanto, como disse seu Rubens: *“nem todo parente é família”*. Ou seja, apesar da família de Alisson ter o parentesco com dona Eterna, há uma evitação, que pode se traduzir num processo de desfamiliarização (MARQUES,2002; CORMEFORD 2003). Portanto, nessas *“sociabilidades, a consubstancialidade do sangue pode não ser suficiente para familiarizar (mesmo parentes), enquanto a relação é necessária e suficiente tanto para familiarizar quanto desfamiliarizar”* (MARQUES, 2014, p.119).

Essas alianças, *questões* familiares também se revelam por meio da crença dos moradores em bruxaria. Como podemos notar na narrativa de dona Joana, que no momento em que a entrevistava, dona Maria chega na casa dela, e automaticamente dona Joana aciona o acontecimento do dia anterior e vai lhe contar.

Fui tirar umbu para as menina, naquele pé de umbu perto da casa que Vivi mora. Quando eu cheguei lá, fui ver se tinha cobra, e eu olhei comadre tinha três vela com o cú pra cima, a cabeça pra baixo, olhei direito, três dentes de alho da grossura desse dedo. Aí enquanto Chique estava na bodega, aí ele chegou e eu disse a ele, olha não mexe ali não que é bruxaria. Menino! Mas foi mesmo que um tiro! Pegou, chegou na casa de Dolores e esfregou na cara dela dizendo, sua rapariga sem vergonha, isso aqui foi você para tomar a terra de seu José. E num ia tomar mesmo! Vê aquele negócio que teve na casa de José, aquilo foi ela mais Dudu. Foi 500 mil réis . Botaram pelos correios, foi enviado pelos correios. Quem faz mal aos outros só cai em cima de si.

Ou como expressa dona Milagres quando foi entrevistada por mim.

Pesquisadora: Ô dona Milagres, essa coisa de oráculo, o que é, hein?

Milagres: é uma oração que ela faz. Ela ora se tiver de acontecer alguma coisa com você, ela diz.

Pesquisadora: E quem faz isso?

Milagres: Ela. Ela abre um livro e vê o que vai acontecer com a pessoa. A irmã Denise.

Pesquisadora: E antigamente quem fazia isso aqui?

Milagres: Ninguém. Aqui fazia macumba de matar o povo

Íris: (risos - criança)

Pesquisadora: Aqui fazia o quê?

Íris: Macumba.

Milagres: Com a vontade de matar, né não?

Íris: É (risos)

Milagres: Aí ela ligou que vinha amanhã. Mas. Ela veio hoje. Ela disse, Deus mandou aqui, pra eu vir hoje. Aí ela acertou pra vir no domingo. É bom que vem muita gente. Olhe domingo, veio.

Quando a irmã Denise veio foi bom demais. Ela vai fazer a igreja dela aí.

Pesquisadora: E o que é macumba?

Milagres: (risos)

Íris: (risos)

Pesquisadora: Você sabe Íris?

Íris: (risos)

Milagres: O povo faz macumba, né?

Íris: é fazem macumba.

Pesquisadora: Como é fazer macumba?

Íris: E eu sei?

Pesquisadora: Por que você riu? Como é fazer macumba?

Milagres: Aqui só não tem quem reze, minha fia. Macumba é quando faz mal pra os outros. E faz em tudo no mundo. Pega o botão de uma roupa sua, faz bruxaria pra você.

Íris: Pega um sapo

Milagres: Pega um sapo e faz bruxaria naquele sapo. Tudo no mundo faz bruxaria

Pesquisadora: Macumba é bruxaria?

Milagres: Eu num sei como é a bruxaria. Diz aí nega como e que faz (com Íris)

Íris: E eu sei dizer.

Milagres: Eu estava fazendo uma casa lá nos Caboclos. Depois, a casa ficou de travessa. Aí eu disse assim, parei, né. E cadê jeito de eu puder mais levantar a casa. Passei um mês, dois mês. Eu digo, vale minha nossa senhora! Fizeram coisa pra o meu serviço ficar no meio do caminho. Fui na rezadeira. Lá a rezadeira rezava com uma vela em cima do tijolo. Ela até cega, era. Aí sentava lá na cama dela, mandava a gente acender aquela vela. Foi coisa que fizeram pra eu num terminar a casa. Aí ela disse, foi bruxaria que fizeram.

Pesquisadora: E a senhora conseguiu terminar?

Milagres: Terminei!

Pesquisadora: E como foi que a senhora conseguiu?

Milagres: Oxen. Nada pra Deus é custoso. Os rezador desmantela, né. Agora se a pessoa fizer...

Pesquisadora: E a senhora soube quem fez?

Milagres: Soube.

Pesquisadora: O rezador diz?

Milagres: Eu perguntei. E tinha uma filha dela lá. Aí ela disse. A filha estava lá. Eu digo, foi a mãe dessa menina. E foi mesmo! Depois graças a Deus nunca pensei de fazer mau pra ninguém. Mas, já fizeram muito mau pra eu. Eu sei lá! Tá repreendido em nome de Jesus. Num faço mau pra ninguém não. Eu num sei o que vem pra eu daqui pra frente, num é? Mas, aqui nos Caboclos tem um povo que mexe com a vida dos outro, viu. Mas, vai cair.

A busca pelo rezador exposta na narrativa acima de Alisson – que retratou a sua família a procura de um rezador para saber quem tinha roubado a arma do seu avô, como na de dona Milagres – que já tinha a certeza de quem havia feito bruxaria para ela, realça uma dentre tantas maneiras que os moradores tem de atualizarem as suas “questões”. Eles já procuram o rezador com a ideia de quem poderia ter prejudicado eles, como também ressaltou dona Joana – que sabia quem tinha feito bruxaria para José, e não deixando de explicar uma fatalidade que ocorreu na casa de José como efeito da bruxaria. A bruxaria é expressa pelos nativos como uma possibilidade de explicação cabível para qualquer fracasso/infortúnio da vida social e/ou cotidiana, que está associada a uma dinâmica de relações familiares. É tanto que eles não se sentem atemorizados, ou duvidosos ante a bruxaria.

É interessante chamar atenção para um aspecto explícito no triálogo com Milagres e Íris. Quando pergunto o que seria macumba, bruxaria, elas dizem que não sabem explicar, sentem-se desconfortáveis, no entanto tudo se explica e desembaraça no instante que Milagres relata o que a bruxaria feita por uma pessoa que não tem uma boa relação com ela lhe causou. Assim, elas sabem reconhecer uma bruxaria, seja principalmente pelo infortúnio ou combinação de elementos materiais que compõe uma bruxaria, como constatou dona Joana, Íris e Milagres, e principalmente pelo sentimento moral, “é quando faz mal pra os outros”.

Nesse sentido essa perspectiva aproxima-se da posta por Evans Evans-Pritchard em seu estudo sobre a sociedade dos Azande que trata a bruxaria em primeiro lugar como uma noção da função das situações de infortúnios, em segundo lugar que ela é função das relações pessoais e por fim que ela envolve juízos morais (EVANS-PRITCHARD, 2005:75). Portanto, “o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio” (EVANS-PRITCHARD, 2005:49).

*

Diante de toda essa percepção nativa de como eles reproduzem dinâmicas e constituem uma *família*, por meio dos sentimentos de solidariedade e de “questão”, também foi identificada quando estava elaborando com os próprios moradores a árvore genealógica. Lembro que ao fazer o diagrama da genealogia de dona Sônia me deparei com a situação em que ela dizia que a sua neta era a sua filha. E nesse instante, a sua neta que nos acompanhava falou, “*mãe, eu sou neta e não filha*”. Mas, dona Sônia insistiu, que colocasse a sua neta no mesmo lugar que eu diagramava as suas filhas.

Pesquisadora: A senhora teve quantos filho?

Sônia: Eu tive 18. Só criei 5. E homem morreu tudim. Nascia, com menos de mês, morria! Aí descobri que era uma doença que eu tinha no sangue. Passei um mês no João XXII. Aí descobriram. Aí, só criei 4.

Pesquisadora: Como é o nome delas?

Sônia: Rayane que é a caçula ...

Neta: Eu sou neta! (Raquel)

Sônia: Mas é a caçula, tá no documento.

Neta: A senhora tem que botar mainha.

Sônia: Não, eu criei você como filha! A neta que eu criei vou botar o meu nome. É é filha, num é o que tô dizendo! Se eu criei você. Veio daqui, daqui nasceu e vai morrer mais eu

Esposo da Neta: Você nasceu na cheia do rio.

Neta: Mas ela teve quatro filhas, num foi cinco filhas. Ela criou, mas não teve!

Sônia: Eu criei cinco! Pai é aquele que cria! Ter é fácil demais. Quero ver criar! Criar que é difícil. Pra dar de comida. Tem gente que tem e deixa pra lá. Toda

responsabilidade sua, é minha. Ela é casada, mas é de menor.

Já dona Ina quis saber se poderia ou não colocar na sua árvore genealógica (ver em anexo) suas comadres e amigos. O que indicava as pessoas com quem no cotidiano ela se relaciona, no caso, extrapolam as relações do seu grupo familiar consanguíneo. Dessa mesma maneira fez Íris, a garota que me pediu para elaborar o diagrama da sua família. Já a genealogia de seu Rubens foi construída a partir dos consanguíneos que tem relação no dia-a-dia, incluindo aqueles que não moram no mesmo teto.

Nesse sentido, vimos que a acepção de *família* estende-se no espaço além das quatro paredes de uma casa. É importante destacar que essas relações familiares, são relativamente duradouras, pois na trajetória de Santo Matos, contada por Lúcia, podemos identificar, que ele criou o seu neto Carlito, como também as suas irmãs e mãe moraram com ele, depois que a sua mãe se separou do marido.

Lúcia: Era. Meu avô quem criou a gente

Alisson: E por que vocês moraram em vários canto?

Lúcia: Porque a minha mãe era assim. [...] Carlito foi um neto que ele criou, irmão dessa aí que mataram. Ele queria que as meninas, minhas duas irmãs mais velhas, fossem buscar água no rio, e dar boa vida a Carlito. E ele quem tinha que buscar água no jumento e deixar as meninas em casa. [...].

Vimos que a rede familiar, unidade relevante para

Vimos que na prática não há receita para definir os membros relevantes de uma *família*. Essa pode ou não incluir consanguíneos (ascendentes, descendentes, colaterais etc.), parentes por casamento (sogros, cunhados, concunhados, padrastos, enteados etc.) comadres e simplesmente amigos que, depois de ter compartilhado uma experiência particularmente intensa, acabam se sentindo membro da família.

Nesse sentido, em Caboclos não há uma definição operacional da vida familiar que dê conta do vasto leque de possibilidades. Assim, é desaconselhável adotarmos uma unicidade de abordagem de família. Uma vez que, a família revela a

multiplicidade das suas referências, nos tornando incapazes de oferecer qualquer explicação única de processos que atingem o grupo (FONSECA, 2005; SCOTT, 2011). Assim, Parry Scott, nos diz que,

a incapacidade de oferecer uma única explicação não pode ser confundida com a inutilidade enquanto referência para interpretação. Não há outras instâncias sociais que revelam com tanta nitidez a combinação do privado e do público; da competição para adesão identitária com apelo à ideia de fazer parte, ou de pertencer; da realização de negociações entre homens e mulheres e entre ocupantes de gerações distintas; do estabelecimento de morais socioculturais contextualizados que permitam a elaboração simbólica de um arcabouço de referentes invocáveis para orientar pensamento e ação; da solidarização contra incursões alheias; e de rupturas diante da força das mesmas incursões (SCOTT, 2011, p.: 12).

Foi através das histórias sobre a trajetória de vida dos considerados representantes local e das narrativas familiares que todo um sistema de vida se desvelou para mim, pois aos poucos fui percebendo, na sua singularidade, o universo social que os moradores de Caboclos sentem pertencer.

4.1 Ascendência indígena, mulher e esquecimento

Quando seu Santo se uniu com dona P, após chegar em Caboclos, o que aconteceu foi uma formação de seu grupo doméstico a partir de seus descendentes, no entanto, não escutamos falar se seu Santo Matos foi incorporado na rede de parentesco de P. Na verdade, não há uma memória social com P, como encontramos para o velho Santo Matos. A memória do povoado nos permite conhecer a trajetória de vida dele a partir da sua vinda, logo nada nos foi indicado a respeito da sua relação com a cidade de Pernambuco, contudo seu Santo Matos ficou conhecido como o fundador, e a sua esposa ficou numa linha de esquecimento, sendo lembrada raríssimas vezes.

Até o meu último momento de pesquisa em Caboclos quando se tratava de lembrarem o nome da esposa do fundador do lugar, nos deparávamos com uma ausência de sua lembrança. É importante salientar que eles só falavam o nome da esposa de seu Santo Matos Campos se eu indagasse. Logo, alguns de seus parentes, como netos, bisnetos não recordavam nem o seu nome, e quando relembavam o nome dela, era seguido da palavra, acho, ou então, iam confirmar

com alguém. Como ocorreu durante a entrevista com dona Amélia, “[...] o nome da minha avó? Não lembro! Acho que é Fulana do Espírito Santo. Não sei! É, filha? É, Fulana do Espírito Santo?”. Sua filha responde, “e eu sei?”.

Essa ausência de lembrança sobre a origem ou trajetória de vida de P, também foi apontado por sua filha Eterna.

Pesquisadora: A sua mãe também é Matos Campos?

Eterna: Era. Mãe num era Matos Campos não. Porque nesse tempo ela num era casada no civil.

Pesquisadora: Como era?

Eterna: O nome dela era Antônia Maria do Espírito Santo. Pronto!

Pesquisadora: Espírito Santo?

Eterna: Espírito Santo o nome dela, era. Pra trás num tinha isso não de casamento civil. Pra trás era o desmantelo maior do mundo.

Pesquisadora: Foi alguém que chamou o seu pai pra vir morar aqui, foi?

Eterna: Foi, foi o padrinho dele que chamou que morava nos Caboclos de baixo. Aí apontou pra fazer a casa aqui.

[...]

Pesquisadora: A senhora sabe como o seu pai e a sua mãe se conheceram?

Eterna: Sei não, nega.

Pesquisadora: A senhora sabe de onde ela é?

Eterna: Sei não. É desse meio do mundo. Sei lá. O primeiro filho dela é Francisco Matos, nasceu no ano de 13, pia, quantos ano num faz, né? A minha segunda irmã nasceu em 14, eu nasci em 31. O derradeiro quem nasceu mora aí, a mulher de Monsenhor, Natália. DE 13 até 33 a minha mãe tinha filho.

Eterna: Vocês foram lá em Amélia?

Pesquisadora: Fomos. A gente queria conversar com ele, mas hoje ele está na feira, num é isso?

Eterna: É isso minha fia. Amélia é minha sobrinha e esposa do meu filho, é minha nora.

Pesquisadora: Ela disse que a maioria se casou com os primos, num foi?

Eterna: Depois que saiu essa geração mais nova, aí é tudo com primo.

Pesquisadora: Seu pai é descendente da família de quem?

Eterna: É família dos Guedes. É outra família véia.

Pesquisadora: E a sua mãe?

Eterna: Eu num sei não.

O único dado que conseguimos ter sobre P, na conversa com a sua filha, é que Santo Matos chegando em 1912 em Caboclos se une a P, e em 1913 eles tem o seu primeiro filho. Situação que não difere muito das outras entrevistas. No entanto, tenho duas passagens sobre P, que podemos considerar relevante para expor e pensar quais os elementos que os moradores de Caboclos elegem como legítimos.

A primeira passagem tive acesso quando conversei com dona Dolores e dona América, netas de P.

Perguntando a dona Dolores a respeito se Caboclos já teve outro nome. Ela me responde:

Dolores: Hoje eu tô com 73 anos, toda vida conheci aqui por Caboclos. Nasci em 1940 em 19 de outubro.

América: Eu conheço por Caboclos.

Pesquisadora: E por que colocaram esse nome aqui?

Pesquisadora: E os seus pais já moravam aqui?

Dolores: Aí eu não sei.

América: Dali até ali em cima em Romeu é Caboclos

Dolores: É Caboclos. Mãe (Maria Matos) nasceu aqui porque mãe P ia lavar roupa no Altar desde pequena. Quando a gente ia lavar roupa lá, falavam: essa pedra aqui era de P.

Pesquisadora: A Pedra do Altar fica perto daqui?

Amora: É longe! Fica uma meia légua daqui. Agora as estradas tão boa, mas era caminho de bode, a gente andava pulando de uma pedra para outra.

E a segunda passagem, foi enquanto entrevistava Zumbi.

Zumbi: Morou dois velhos aqui debaixo do pé de imbu. Aqui feito uma casa de pau. Aqui era mata braba. Aqui tinha casa de caboclo brabo na lagoa. Isso aqui era mata. Eu era menino só existia duas casas aqui. A casa de Santo Matos aqui.

Quando eu era do tamanho desse menino, aí eu vinha contente pra medonho. Eu chegava aqui, a veia colocava um prato de cuscuz com leite desse tamanho, saia com o buxo cheinho, contente. Aí quem fundou esse Caboclos aqui, foi o véi Santo Matos. O pai de dona Ina e marido de dona P.

Pesquisadora: O senhor conheceu dona P?

Zumbi: Conheci. Era uma veinha boa. Que a alma dela esteja pra Deus. Era uma véia boa. Nunca cheguei aqui, pra não me dar de comer.

Pesquisadora: O senhor é daqui de Caboclos também?

Após Zumbi encerrar a sua narrativa, voltou para a história de que em Caboclos tinha caboclo-brabo, me conduzindo até a cozinha para confirmar com dona Ina, o que ele havia me contado. Então, ela relata que a existência de caboclo-brabo não é da época de seu pai Santo, mas da sua mãe P, como já indiquei na introdução, esse dado não foi acionado por dona Ina em nossos momentos de prosa, falava apenas não ter informações sobre a sua mãe. Dona Ina fala, por outro lado, do pai Santo Matos, é ele que é acionado em sua narrativa de vida.

Diante dessas passagens, podemos notar, a partir dos dados que tive acesso sobre P, que não foram informações respondidas de perguntas diretas a respeito dela, mas por associações. Nesse sentido, mesmo sabendo da existência de P no local, os moradores contam a história do lugar, a partir da chegada de Santo Matos. Como nos diz Gusmão (1999), “cada grupo social tem, assim, em seu seio, algo irreduzível só seu, que consiste num investimento inicial de sua existência e de seu mundo, que nem sempre é ditado por fatores reais, mas que dá a estes sua importância e lugar” (GUSMÃO, 1999, p. 144).

Sobre P e seu Santo Matos não há referências a um grupo de parentes anterior. A história sobre P é nebulosa mais do que a de seu Santo Matos, já que algo do passado sobre ele é contado, diferentemente do que acontece com P, a memória sobre ela é pouca, diria quase nada.

Diferente dos outros personagens não me deparei com uma memória biográfica de P zelada. Muitos moradores agem sim como zelador da memória de

seu Santo Matos e seu Monsenhor. O que não ocorre com ela, cuja memória nos parece se associar a um elemento étnico. Não à toa vemos nas casas o retrato na parede da sala de Santo Matos, como afirma Halbwachs “a fotografia, a eficácia de testemunho dos ‘quadros sociais da memória’” (1990).

Tentar resgatar a história de vida destes personagens, P, seu Santo Matos e seu Monsenhor, é confrontar-se com informações esparsas e fragmentadas, ausência de imagens. Lembrando que P, foi uma personagem elegida por mim, após inferir o desconforto, privação, esquecimento da sua memória. Com efeito, na memória do passado familiar as mulheres não tendem a se sobressair, configurando histórias familiares centradas nos homens.

Na busca dessas trajetórias fomos encontrar nas raízes do grupo uma identidade étnica, referida apenas as mulheres. Como podemos perceber nas narrativas a seguir.

Milagres

Milagres: Mas a minha mãe era braba viu! Ela dizia que a mãe dela comprava carne botava pra feder e comia fedendo. Porque caboclo-brabo comia carne podre, num era? Aí mãe dizia: ô Milagres vai aculá, naquele serrote, ali em cima. Lá tu acha os tacho dos caboclo-brabo Eu dizia: mas mãe, pra quê? Só tem os pedaço. Aí ela dizia: minha mãe é raça de caboclo-brabo, e eu sou.

O povo quando estava limpando aquela lagoa ali, encontrava um ossos, como é. Um ossos de dinossauro. Aí mãe dizia: mas Milagres, antigamente só tinha bicho.

Pesquisadora: e os caboclos-brabo?

Milagres: Os caboclo-brabo não se apresentavam não, quando tinha gente. Pode ir na furna de pedra que você ainda encontra os tacho. Essas pedras é ali perto do rio que tem. A avó da minha mãe foi pega a dente de cachorro

Pesquisadora: E depois que ela foi pega, o que aconteceu?

Milagres: Eu acho que bem ajeitaram. Que era no tempo que tinha gente. Num disse que o mundo uma vez acabou com água, num foi? Dizem que já tamo no outro mundo, que eu num sei, não. Aí disse que agora vai acabar com fogo. Aí disse que agora vai aparecer quatro anjos tocando trombeta. Eu morro e num vejo isso.

Pesquisadora: E a sua mãe gostava de comer carne podre?

Milagres: Gostava. Aí criava bicho e ela comia. As meninas diziam, mas vó tenha vergonha. Mãe dizia: é gostoso, meu fi!

[...]

Pesquisadora: A senhora conheceu a mãe de seu Jorge? Dizem que ela era índia?

Milagres: O povo diz isso, né. Que eu já sou da terceira remessa.

Íris: A minha avó é filha dela.

Pesquisadora: A tua avó?

Íris: Não é essa daqui não. É a outra.

Pesquisadora: É filha. Seu Jorge é filho dela.

Milagres: E num é avó tua também!

Íris: É minha bisavó.

Pesquisadora: Ô povo conta o quê dela?

Íris: Não. (sem graça)

Milagres: O povo falava que ela é índia.

Pesquisadora: Violeta, me contou que ela foi pega a dente de cachorro.

Milagres: Isso foi no tempo que isso tudo era mato. Eu alcancei ainda. Isso tudo mata braba.

Pesquisadora: E essas mulheres que foram presas, moraram aqui?

Milagres: Aí isso eu num sei explicar não.

Margarida

Margarida: Minha bisavó era índia. Por isso que nós somos assim, moreno do cabelo bom.

Pesquisadora: E a sua bisavó era daqui?

Margarida: Num sei. Acho que sim, eles nunca saíram daqui. Caboclo já é um lugar que era de índio, né.

Pesquisadora: Era o seu pai que contava?

Margarida: Era. Que é parente de índio. O nome dela era Maria da Conceição. Deixa eu ver que tinha outra. Mas, eu não lembro o nome dela. Quando eu vim conhecer ela, eu era pequena. Aí você é solteira?

Joana

Gilberto: Como a gente estava falando. Aqui é Caboclos por causa dos índios que moravam aqui. Pesquisadora: Você sabe se existe alguém que é parente desses caboclo-brabo, como o povo diz?

Joana: Eu sou!

Pesquisadora: Você é?

Joana: A minha bisavó era índia.

Pesquisadora: por parte de pai ou de mãe?

Joana: De mãe. A minha bisavó foi pegada a dente de cachorro. Era criado como animal, né. Eles eram selvagem. Um povo selvagem. É como você pegar um animal na selva e você domestica ele. Você trazer ele para o convívio.

Pesquisadora: Você conheceu a sua bisavó?

Joana: Não. Conheci meu avô, minha avó. Das duas partes eu conheci.

Pesquisadora: Sua mãe contava como ela era, o costume dela?

Joana: Não. Eu tinha muito vontade de conhecer um tio meu. Celso Madeira é o meu primo. O avô de Celso era o meu tio. Porque o avô de Celso, era irmão da minha avó. Eu tinha muita vontade de conhecer, o nome dele era Oscar. Aí foi levando, cuidar de menino pra ir pra escola. Aí meu tio faleceu, e eu não conheci ele. Muita família minha que já faleceu, eu num conheci. Eu não ando muito. Misturou a família do Pontes, que chama de Maia. Eu num sei por quê! Nem me pergunte que eu num sei explicar, não. Mas, a família da gente por parte de pai é conhecida como a família dos Maia.

Sônia

Sônia: Tinha caboclo-brabo. Mas, acabou!

Pesquisadora: Em Campina Grande teve.

Sônia: Foi!

Pesquisadora. Sim. Eram os índios Cariris. Em Cabaceiras, os Caturité.

Sônia: Vou dizer a você. A minha avó foi pega a dente de cachorro no mato. Ela era cabocla-braba. A mãe do meu pai. Foi pegada a dente de cachorro, você acredita? Hoje diz que é índio. Mas, era o caboclo-brabo daquele tempo. Morava no mato. Eles mesmo fazia a casa. E era os índios desse jeito.

Pesquisadora: Era uma forma de sobreviver.

Sônia: Ainda hoje existe nesses canto. João Pessoa tem índio ainda.

Pesquisadora: Tem os potiguara.

Sônia: Aí aqui não tem caboclo-brabo. Se tiver é herança de família. Meu tem parentesco com caboclo-brabo porque a minha avó, como falei pra você foi pega a dente de cachorro.

Pesquisadora: Como era o nome da sua bisavó?

Sônia: Antônia do Espírito Santo. A família dos Matos é muito grande num sabe. Tinha uns adevogado e era tudo em Cabaceiras, ele era conhecido.

Gostaria de chamar atenção para a existência do reconhecimento que algumas famílias de Caboclos tem a respeito da ascendência indígena, não se limita as pessoas mais velhas, as crianças tem esse conhecimento, como podem notar na entrevista com Milagres. Íris escutando a conversa, relatou sobre a sua bisavó, como também Gilberto, sobrinho adolescente de Joana, e até mesmo quem não é de Caboclos, mas casou com alguém de lá, fala sobre.

Eu estava fazendo companhia a Flor enquanto ela fazia o jantar. Então ela começou a me contar que a casa que ela mora, foi da avó de Ginaldo, mãe de seu Geraldo. Assim, falou-me: “essa casa aqui era bem pequeninha, só tu vendo. Teve uma vez que a mãe de seu Geraldo colocou fogo na cozinha, isso aqui era tudo preto, por causa do fogo. Ela era índia. Dizem que ela era estranha. Gostava de ficar acocorada”.

No entanto, as personagens étnicas identificadas pelos sobrenomes Espírito Santo e Maria da Conceição – vale salientar que são todas mulheres diferentes, não são da mesma família – não tem sobre si uma narrativa histórica. Os poucos detalhes que temos das narrativas acima são marcados por traços que condizem: a maneira de agir por ser caboclo-brabo, “*Mas, era o caboclo-brabo daquele tempo. Morava no mato. Eles mesmo fazia a casa. E era os índios desse jeito*” (Sônia); “*Porque caboclo-brabo comia carne podre*” (Milagres); “*Os caboclos-brabo não se apresentavam não, quando tinha gente*”(Milagres); “*Ela era índia. Dizem que ela era estranha. Gostava de ficar acocorada*”, a elementos: tacho, fuma de pedra e mata braba, e por fim pela aparência física: “*Minha bisavó era índia. Por isso que nós somos assim, moreno do cabelo bom*” (Margarida). Essas mulheres não tem uma

rica história que revele como foi a vida social delas antes ou depois da captura, quando eu pergunto sobre, apenas dizem: “*Eu acho que bem ajeitaram. Que era no tempo que tinha gente.[...]*” (Milagres); “*A minha bisavó foi pegada a dente de cachorro. Era criado como animal, né. Eles eram selvagem. Um povo selvagem. É como você pegar um animal na selva e você domestica ele. Você trazer ele para o convívio*” (Joana). Portanto, são dados que para elas indicam que essas mulheres passaram por um processo de transformá-las em pessoas civilizadas, se notarmos elas não classificam essas mulheres como gente anterior a captura. Joana diz que era como animal, na mesma direção Milagres, que não os nomeia de animal, mas também não a classifica como gente, pois supõe que a sua bisavó foi “ajeitada” na época em que Caboclos teve gente. O fato dessas mulheres terem sido pegadas a dente de cachorro corrobora com tal pressuposto, pois como afirma Reesink (1999) a expressão “pegada à dente de cachorro” equivale

a caça, de uma mulher semelhante a um animal selvagem, a ser capturada. Dessa maneira, a mulher “braba” era capturada “no mato brabo” e amansada [...]. O roubo se legitima pela ação civilizatória [...]. A mulher se associa, por isso, à natureza, que também deve ser dominada, conquistada e domesticada (REESINK, 1999, p. 45).

Parece existir uma aparente identificação com a ascendência indígena. Por outro lado isso não implica que em todas as situações que estive com eles a origem indígena fosse completamente (não) revelada e aceita. Como ocorreu com dona Eterna, que disse-me nada saber sobre a história de Caboclos quando a entrevistei e depois sua sobrinha conta-me que ela contava das histórias de caboclo-brabo. Ou ainda, certo dia quando Rômulo perguntou-me o que eu já sabia sobre a história do lugar, então fui relatando, contudo, ao evidenciar que algumas pessoas contaram-me de sua ascendência indígena, simultaneamente, ele declarou: “*eu não tenho*”, e acrescentou “*eu tenho a pele branca, não sou*”. Então, ele silenciou em palavras e em seguida fez o gesto que informava que não era “*doido*”, gesticulando os dedos indicadores de modo circular próximo as orelhas. Nesse sentido, poderíamos fazer a leitura que ao se negar ter uma fisionomia de índio, se nega também uma herança genealógica em termos morais.

Os moradores da localidade, certamente nunca tiveram a imagem do índio

romântico, ao contrário retratam traços vistos como negativos. Eram afinal caboclas brabas, pegadas a dente de cachorro para serem “ajeitadas”.

Portanto, percebemos que há incômodos, silêncios, enquadramentos do que é ser caboclo-brabo, porém também podemos falar que existe certa memória, vaga, mas viva, pois até crianças destacaram saberem ter uma ascendência indígena.

Nesse sentido, não parece haver conflitos de identidade marcados por indecisão sobre qual lado a pessoa pertence. Ou seja, eles não afirmam serem caboclos-brabos, é uma classificação que corresponde aos antepassados deles, especificamente mulheres. Não há histórias de retorno a indianidade no presente momento em Caboclos²⁵.

Os relatos de índias pegadas a dente de cachorro na lagoa, como por várias vezes me contaram – tanto que notemos a associação que Milagres fez da história da bisavó índia seguida da história dos ossos na lagoa –, não faz destes relatos a história de origem de Caboclos, pois eles deram-me essas informações quando eu perguntei sobre a história da sua família, ou sobre a existência de caboclo-brabo no local, algumas vezes quando perguntei sobre o nome do lugar, e também me falaram algumas vezes sem nenhuma indagação. Contudo, se perguntarmos sobre a história de Caboclos, sem nenhum receio nos contam que Caboclos foi fundada por Santo Matos, e assim a história do lugar se inicia.

Portanto, constatamos que a história do lugar se associa a noção de civilização. Primeiro, porque eles indicam que o caboclo-brabo era alguém que estava passível a ser “ajeitado”, ou como falou a neta de Sônia: *“porque eles não conheciam a civilização”*. Segundo, para eles a história local começa com a chegada de Santo Matos, homem branco, considerado gente, e que durante a sua vivência por lá, colocou ordem. Fator, sinalizado, por exemplo, na entrevista de seu João, que

²⁵Contudo, este é um fato comum no estado da Paraíba. Segundo, Mércia Batista (2011) que realizou uma pesquisa no âmbito de um projeto coletivo com quilombolas, constatou a ancestralidade da mulher indígena nas falas deles, com isso ela chega a reflexão de que, [...] muitos povos indígenas que existiram no interior do que hoje é o Estado da Paraíba, tantos foram aprisionados, escravizados, expulsos ou corridos; e alguns se encontraram, se relacionaram com os negros africanos que aqui viviam em condições sempre complexas. Nesse atual momento, quando as identidades são performadas, discutidas, construídas e (re) significadas, a relação dos negros com os índios parece ser pouco significativa para os participantes. Para os quilombolas isso acontece em alguma medida pelo modo como o campo atual demanda processos de reconhecimentos (BATISTA, 2011: 46).

fala do nome do lugar está relacionado a existência de caboclo-brabo, porém no instante que a sua filha pergunta quem foi o primeiro morador de lá, responde que foi Santo Matos.

Pesquisadora: O senhor sabe dizer se é verdade que aqui morava uns índios, na época que Santo Matos morou aqui. Uns caboclo-brabo que o povo chama?

Neta: a mãe dele era caboclo-brabo

João: inclusive a gente cavando ali na lagoa, arrancam muito osso. Cada osso danado. Disseram que era de caboclo-brabo. Isso aqui era de caboclo-brabo mesmo. Primeiro abriu isso aqui e botou fogo nos mato.

Neta: Como era o nome dela pai ?

João: Maria Nascimento da Conceição. Agora ela batizou nascimento, porque nasceu no dia de nascimento. [risos]

Neta: Mas a sua mãe era cabocla-braba?

João: Era cabocla-braba. Tinha uma mistura. Antigamente isso aqui. Esses mato daqui foram os caboclo-brabo.

Neta: O senhor lembra o primeiro morador daqui?

João: o primeiro morador que eu alembro é Santo Matos. .

De acordo com as observações de campo, percebemos que há um esforço de identificação com o dito fundador, resultando em demarcar a ascendência indígena como a trajetória de vida de mulheres da família, e não a história de vida de quem em si relata. Nessas histórias definem o índio como aquele que o ocupa o espaço físico da mata, como nos diz Carvalho (1984), *“requerendo-se sua especificidade – o índio nasceu diferente – desconhece-se a origem do civilizado. A mata é o seu ambiente natural, lugar de origem que se contrapõe aquele do 'civilizado”* (CARVALHO, 1984:175). Ou seja, *“radicalmente distingue os 'espaços do índio' dos espaços do 'civilizados”*(CARVALHO, 1984: 177). Mas, apesar desse esforço (in)consciente, os habitantes de Caboclos continuam a serem chamados de índios, caboclo-brabos, considerados doidos, violentos, selvagens, incivilizados, sujeitos.

4.2 Mecanismos de controle : repensando com os moradores o nome da localidade

Desde as minhas primeiras entradas no povoado até o último dia presenciei uma dissensão com relação ao nome do lugar. Então ficamos entre, aqueles que afirmam que o nome do local sempre foi Caboclos, como podemos observar nos relatos acima, e os que dizem que o povoado teve outro nome. Abordar essa incongruência nos leva a ter mais noção do processo de estigmatização no qual os moradores estão envolvidos.

(Entrevista com Luis)

Pesquisadora: O senhor sabe por quê aqui se chama Caboclos?

Luis: Desde que eu morava no Jucá, conheço aqui por Caboclos. Antes era Caboclos de Boqueirão. Agora é Caboclos de Barra. Não sei falar como aqui é Caboclos não. Não sei se a minha véia sabe.

Neto: Naquela lagoa ali tinha vez que nós achava.

Amora: Negócio de dinossauro.

Pesquisadora: E vocês faziam o quê?

Neto: Não! O povo dizia que tinha, aí nós saía cavando e achava, deixava lá em tia Ina. Pergunta a tia Ina quando você for lá.

Amora: E eu num sei se lá em Geraldo tem. Porque teve uma vez que nós deixamos lá também.

Luis: E na Serra da Arara tinha!

Amora: E esse lugar de primeiro era Lagoa de Simão, era? Ou num era aqui, era nas Cecília?

Luis: Mas parece que é lá mermo. Lá (foi interrompido por Amora)

Amora: Mas aqui tinha outro nome antes! Aí passou a ser esse nome de Caboclos. Por causa das coisas que começaram a achar. Era outro nome que tinha aqui! E aí aqui se tornou Caboclos por causa dessas coisas.

Luis: Lá em Romeu era Caboclo.

Amora: Pra mim era. Lá em Romeu era o Caboclo falado. E pra mim, aqui, era Lagoa de Simão. Por conta da lagoa que tinha aqui. E por conta dessas coisas que foram encontrando, foi se tornando Caboclos.

Pesquisadora: Mas essas coisas que foram encontrando faz tempo?

Neto: Nós achava detrás da igreja.

Amora: Pronto esse ossos velho, sem futuro tá fazendo o quê... essa igreja tem (interrompida pela pesquisadora)

Pesquisadora: Mas vocês num já moravam aqui quando começaram a achar?

Amora: É mais quando a gente achou era uma coisa deteriorada de muito tempo, né? Essas coisas começaram a achar do tempo do finado Santo. O finado Santo, o finado Gentil foram os primeiros habitantes daqui, num foram?

Na entrevista com dona Amora, seu Luis e o seu neto notamos que não há um consenso a respeito de como Caboclos deixou de ser chamado de Lagoa de Simão. Inclusive dona Amora fica confusa, e pergunta a seu Luis se Lagoa de Simão era em Cecília. Movimento parecido é feito por dona Lola com seu João, a diferença está que Caboclos antes era Cabral e Cabral era Caboclos.

João: [...] Aqui era terra de caboclo-brabo mesmo. Aí botaram o nome de Caboclos.

Neta: E desocuparam os caboclos, né? Lagoa de Simão era aqui e Caboclos era lá nos Cabral nera. O povo chamava de Caboclos nos Cabral nera.

João: Era.

Neta: Aí mudou né. Agora lá é Cabral e aqui é Caboclos.

De modo geral, percebemos que há certa recusa com o nome do lugar, quando eles renomeiam. Agora vejamos a narrativa de Joana e Gilberto.

Joana: A gente é agricultora. Mas, faz um bom tempo que a gente não trabalha. Por conta que eu tive um problema de depressão. Deus foi me recuperando aos pouco. Foi quando eu cheguei a conhecer Jesus, estava no fundo do poço. Falaram, você só pode conseguir, se demolir essa. Mas, se eu demolisse eu estava matando uma história. Estava matando a história de cada um. Onde você cresceu, onde criou o seu filho. Hoje essa casa não é só a minha história e da minha mãe, dos meus tios, tias, sobrinha. Essa casa, meu irmão tinha uma casa de taipa vizinha. Mas, esse lugar.. hoje quando a gente convida um pastor de fora pra vir pregar, sabe o que ele fala? Que Caboclos é o nome de um demônio.

Pesquisadora: Caboclos é o nome de quê?

Joana: Demônio. Mas, esse lugar antes de ser conhecido por Caboclos, era Lagoa do Simão. Vocês passaram por aí, com certeza viu.

Pesquisadora: E mudou pra Caboclos por quê?

Joana: Isso aí é uma coisa que eu não sei.

Gilberto: Indígena!

Pesquisadora: Quem informou isso a vocês? Que aqui era Lagoa do Simão.

Gilberto (sobrinho): Por causa dos índios que tinha aqui.

Pesquisadora: Tinha índio aqui?

Gilberto: Tinha. Índio caboclo.

Joana: Era.

Gilberto: Teve índio que foi pego a dente de cachorro. A dente de cachorro mermo.

Joana: Foi pego a dente de cachorro.

Pesquisadora: Aqui?

Joana: Sim. Por isso botaram o nome de Caboclos, mas antes era Lagoa do Simão.

Vocês passaram por aqui, num tinha um barreiro. Ali era conhecido como Lagoa de Simão. Hoje não. O lugar vai aumentando, vai aumentando também a poluição.

Tomei muito banho ali. Tinha um pé de barauna. A gente subia no tronco pra pular na água. Ontem, a gente tava falando de Barra de Santana. Mas, eu vou atribuir Caboclos a Campina grande. Campina começou com aquele açude. O açude velho, era um reservatório de água que abastecia Campina Grande.

A conversa com Lúcia e Gilberto nos traz um novo elemento. Pensar o termo caboclo para além de uma categoria étnica. A descrição que o pastor fez sobre o nome do lugar. E imediatamente, Joana tenta suavizar a tensão provocada pelo pastor de que o nome do lugar já foi Lagoa de Simão. Essa lógica não difere da que Alisson apresentou, lembrando os seus momentos de prosa com a sua tia Véia, onde contou-lhe que quando levaram um pastor para lá, este revelou que “Caboclos era o nome de um demônio, que ali perto daquela lagoa tem muita maldição, porque lá também é uma encruzilhada, entendeu?” (Alisson).

Em situações lidas por eles apenas como visitas – pois para eles eu só estava fazendo pesquisa quando estava utilizando o gravador ou a câmera, apesar

de comentar que o meu trabalho também envolvia a observação do dia-a-dia – relatavam-me sobre as histórias tristes do lugar ligadas a maldições, uma das maneiras de explicá-las era pela história do pastor pernambucano Djalma Félix e da pastora campinense Damiana, que não é benquista por todos.

Fui para a casa de seu Rubens a convite de Núbia que queria me levar para mostrar o rio. Cheguei, mas Núbia não estava. Então, Simone convidou-me para tomar um café com ela. Na noite anterior eu tinha ido visitar a Igreja Protestante que ela frequenta. Comentamos sobre a noite, e ela começou a falar da palavra de Deus para mim. Perguntou se eu iria visitá-los novamente. Respondi que sim. Então, ela começou a narrar, que um pastor de Campina Grande revelou para eles que muitas coisas que aconteciam em Caboclos, tem ligação com o nome do lugar. Descreveu a seguinte história:

Caboclos é um espírito ruim. É um demônio que não está no corpo do povo. Isso é do tempo dos índios que faziam macumba. Eles falavam com os mortos. A pastora Damiana, um dia falou que a mãe de Nastácia só ia ficar boa, se ela não usasse roupa de nenhum morto. Aí ela queimou e ficou boa. Mas não é todo mundo que gosta da pastora, não. Eu deixei de ir pra ela, porque o povo diz que ela faz macumba.

Os moradores parecem está em um momento de releitura do nome do lugar. Entretanto não é uma releitura agradável. Primeiro porque no discurso senso comum, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo, como já identificamos nos relatos deles, utilizados na linguagem de selvagens, animais, brabos, projeções essas, agora unidas, as descrições negativas realizadas por pastores²⁶.

Nesse sentido, as inúmeras combinações de fatores que cerceiam o nome/termo caboclos, neste universo social, indicam estarem tão eivadas de preconceitos, alguns deles preconizados desde tempos remotos a colonização, que

²⁶É importante frisar que essa releitura não limita-se aos frequentadores da Igreja Protestante, como Joana, Gilberto, Lola e Cassandra. Pois, dona Amora, seu Jorge e L se identificam enquanto católicos, e mesmo assim repensam o nome do lugar.

se traduzem como entendimento para a recusa do nome do lugar por alguns.

Essa crença no protestantismo vem se configurando também, no olhar deles voltados para a explicação das histórias sobre violência, suicídio, o que de certa forma permite que histórias tão antigas, com mais de trinta anos, estejam tão vivas no discurso deles. Pois, como falou Alisson, “*eu soube dessas histórias porque Carlota era crente e me contava*”. Esse processo de inserção, adoção do conhecimento de certo tipo de crença promulgada pelos protestante, ainda é algo, de certa forma, recente no povoado. Como podemos notar na entrevista que realizei com Sônia.

Pesquisadora: O pastor da igreja é daqui?

Sônia: é de Pontes. Agora que vem de fora mas tá no Pontes num sabe. Quando é tempo dele sair, ele sai, vem outro.

Pesquisadora: Faz tempo que abriu essa igreja?

Sônia: Faz uns seis anos. Primeira igreja que abriu foi na minha casa, dois anos antes. Vinha carruagem de Campina com os irmãos. Aqui já teve grandes festas. Festas maravilhosas.

Pesquisadora: Qual é a igreja?

Sônia: Assembleia de Deus. Quando o outro pastor chegou comprou o terreno aí com o meu esposo. Meu esposo ajeitou. Aí a população fez. Porque a igreja de Deus é feita pela população. A igreja é assim da comunidade. Mas quando tem festa vem ônibus de fora. Vem gente de Campina Grande. Teve uma festa uma vez que veio de Campina Grande da Assembleia de Deus do Bairro da Cidade.

Pesquisadora: Qual é a época?

Sônia: Aniversário da Igreja. Quando vai aniversariar chama os pastores da igreja de Campina Grande. Eu frequento a igreja de Campina também. Assembleia de Deus. Eu vou. Quando eu tô em Campina assim. Eu num passo um mês sem ir na igreja, não! Aqui congrega no Pontes, congrega na igreja daqui. Mas todo mês eu tava tomando a ceia na central de Campina. Você sabe onde é a central evangélica, num sabe?

Portanto, na fala dos moradores eles vão associar esse processo de adesão

da crença protestante, como um maneira de explicar a grande quantidade de acontecimentos trágicos no local, que não deixa de está correlacionado no mesmo sentido que se foi atribuído ao nome do lugar. Vejamos a duas seguintes entrevistas.

Entrevista1

Gilberto: Aqui era um lugar que o demônio reinava. Aqui num tinha um evangélico.

Joana: Um lugar de muitas brigas. Briga entre irmão. Briga entre os primo. Hoje aqui até que acalmou-se mais. Mas, a história daqui, num é uma história muito bonita, não. Primeiro, eu trabalhava na casa onde se matou dois irmãos.

Pesquisadora: E foi. E por quê?

Filho: Porque eles se enforcaram.

Joana: Eles se mataram.

Filho: Sozinho.

Joana: Ele veio pra aqui. Acho que isso foi o mês de junho. Bebeu, conversou com a gente, brincou foi muito. Ai foi beber ali, aí de repente ele passou, correndo, correndo, e o povo atrás dele. O povo queria segurar ele, ninguém segurou ele. Aí quando foi depois a mulher dele foi em casa, olhar se ele tava em casa de noite. Ele não tava. Aí quando foi no outro dia, ela pediu a um dos meninos pra pegar alguma coisa em casa, num sei se era roupa pra os menininhos dela. Mas, ninguém conseguiu abrir a porta. Quando ela chegou em casa, é um mistério, mas, quando ela chegou em casa que ela colocou a mão na porta, a porta se abriu, e o marido dela tava enforcado lá , na sala da casa. Essa casa existe.

Entrevista 2

Alisson: Contava muito a história da filha do marido que queimou a esposa com álcool.

Neta: Aqui é tudo família. Ele é neto de seu Monsenhor. Quando entra no caboclos-brabo é pra não sair mais [risos].

Pesquisadora: Ah, sei! Carlota te contava mais o quê?

Alisson: Ela contava muito história de homicídio. Muita história triste. Eu indicaria de você conversar com tio Zé. Ele sabe muita história. Essa história de mudança de nome de Lagoa de Simão pra Caboclos, quem sabe é a sua irmã. Foram lá em vó já?

Alisson: Eu tenho uma gravação aqui. Você quer ouvir? Acho que Lola sabe a história direitinho. Lola! Era família da gente também. Ô Lola sabe aquela história de Luís que matou a família de machada?

Lola: Sei.

Alisson: Conta a ela.

Lola: Eu não gosto de me lembrar disso não fia! Com esse negócio de morte e família, entedesse?

Alisson: Ele matou todo mundo.

Lola: Foi por causa de namoro, entendeu. Levantou falso. Eu não gosto nem de lembrar. Porque foi triste filha! Levantaram falso com a filha dele, finado Luís. Aí ele disse que não podia mexer com a filha dele, entedeu? Matou a mulher, matou a avó, as duas filhas e se matou. Através disso ainda morreu outro rapaz.

Alisson: Mataram no velório dessa família. Na hora que ele foi visitar os sete caixão no velório. Aí assassinaram ele.

Lola: Por causa de fofoca. Duas mentira. Porque levantaram falso. Foi conversa do inimigo, fia. Chega eu me arrepio. Coisa do demônio, mesmo. Entendeu?

Quando Gilberto fala “*Aqui era um lugar que o demônio reinava. Aqui num tinha um evangélico*”, nos mostra o quão evidente é para eles, o que a ausência da religião provocou no lugar. As pessoas para eles estavam como alvo do inimigo. Brigas, fofocas, mentiras foram/são artimanhas usadas pelo demônio, em que vários familiares deles foram vítimas. Nesse sentido, os moradores dessa localidade, para poderem lidar com uma “moral manchada”, aderiram uma estratégia de “limpeza moral”, através do discurso religioso. Noção percebida por Teixeira (2010) que atento à capacidade de poluição moral do tráfico numa periferia do Rio de Janeiro, destaca, que moradores para serem visto como um grupo do bem, para ganhar a confiança do outro nos espaços públicos, acionam o vínculo com a Igreja Petencostal. Nesse sentido, o pertencimento religioso funcionou na época de sua pesquisa justamente como uma ferramenta de “limpeza moral ou simbólica”. Ou seja, por esses moradores, que convivem com o tráfico, pregarem uma separação radical entre “vida secular ou mundana” e “vida santificada ou consagrada” e por exigir de seus membros um rígido controle moral, “as igrejas pentecostais se destacam por oferecer possibilidades efetivas de “apresentação de si” como pertencente a um

grupo moralmente distante dos “bandidos”. É bastante comum escutarmos relatos de moradores de favelas que, ao serem abordados pela polícia, junto às suas carteiras de identidade e carteiras de trabalho, apresentam também suas carteiras de membros religiosos de alguma denominação pentecostal (TEIXEIRA, 2010, p. 8). Estamos em um contexto completamente diferente, porém acredito que a lógica se opera de maneira similar. Orientados por uma concepção de mundo que consiste em compreender e explicar as ações e os conflitos existente no universo social, em especial a violência, elegida como uma ação do demônio, ou seja, orientados pela lógica de uma Batalha Espiritual, os moradores de Caboclos conseguem responder de forma mais precisa e ágil às questões postas por um contexto violento. Essa postura dos moradores local, é bastante comum no “mundo” dos assembleianos, onde interpretam ações amorais como ações demoníacas, e como algo que necessita de regeneração, limpeza (ver Mariz, 1999).

Neste item vimos o inverso da construção moral que eles tecem a partir dos relatos acerca da família Matos, ou dos representantes Santo e Monsenhor como trabalhadores, pessoas que buscam respeito. Aqui percebemos como os estigmas foram combatidos com uma visão religiosa.

5 JOGOS DE INTERAÇÃO: CIRCULAÇÕES INTERNAS E EXTERNAS

Ao mesmo tempo que eles desenvolvem estratégias para uma “limpeza moral” da localidade, conseqüentemente dos moradores. Eles também contribuem na (re)atualização do estigma, reflexo do não isolamento. Vejamos como.

A tentativa dos moradores de me explicarem o motivo de tantas histórias trágicas tem a ver com o processo de estigmatização no qual estão inseridos. Eles tem toda a consciência das atribuições depreciativas que recebem, do medo que as pessoas tem deles. Conversando com Mercedes, ela contou do dia em que foi para o sítio Cabral para ver o seu time Juventude de Caboclos jogar contra o time de lá. Ela sentiu sede, e recorreu a uma moradora do local visitado. Assim, que a moradora foi chegando com o copo d'água para lhe entregar, indagou de onde era ela. Mercedes respondeu e percebeu que a moradora reagiu com medo, pois relatou que ela entregou o copo com rapidez e saiu correndo. Ou como a história contada por Edilene, estando na fila do banco em Queimadas, uma mulher ao saber que ela mora em Caboclos, perguntou: “como é que você tem coragem de morar num lugar daquele?”.

Diante desse processo de interação posto a partir dos moradores Caboclos, nada mais cabível do que trazer Goffman (2012) para discussão. De acordo com o autor de maneira geral a consciência de si mesmo, que os atores sociais tem durante uma interação, o indivíduo normalmente recebe, dos outros e de eventos impessoais na situação, uma imagem e avaliação de si que pode ser temporariamente aceitável para ele. Ele pode então voltar sua atenção para questões menos íntimas. Porém, quando a definição do eu é ameaçada, o indivíduo tipicamente detém a atenção da interação num esforço apressado para corrigir o incidente que ocorreu. Se o incidente ameaça aumentar sua posição na interação, a fuga para a consciência de si mesmo pode ser uma forma de regozijo; se o incidente ameaça rebaixar sua posição e danificar ou desacreditar sua autoimagem de alguma

forma, então a fuga para a consciência de si mesmo pode ser uma forma de proteger o eu e assoprar as suas feridas (GOFFMAN, 2012, p.116). Nesse sentido, continua Goffman, podemos pensar a consciência de si mesmo como um tipo de preocupação com questões internas ao sistema social interativo. No caso ele faz referência a duas formas, para pensar a consciência de si mesmo, como “consciência da interação” e “consciência dos outros” (GOFFMAN, 2012, p.117). Essa divisão proposta pelo autor nos ajuda a compreender o processo de interação no qual os moradores de Caboclos vivenciam. No entanto, é importante destacar que numa única situação é possível ver os dois lados da mesma moeda.

Consciência da interação: uma fonte comum de consciência da interação está relacionada com a responsabilidade especial que um indivíduo pode ter para que a interação caminhe bem, quer dizer, evocar o tipo apropriado de envolvimento daqueles presentes (GOFFMAN, 2012, p.116). Assim, poderíamos citar aqui qualquer situação em que os moradores não se sentissem desacreditados. Acredito que em certa medida a minha interação com eles se enquadra nessa noção, poderíamos também incluir a interação de moradores de Caboclos com amigos e familiares de outros sítios.

Consciência dos outros: Se o indivíduo descobre que sempre está na presença conversacional de outras pessoas, enquanto, participantes defeituosos da interação. Nesse sentido, a situação exposta por Mercedes ilustra como um enquadramento a tal pressuposto, uma vez que, Mercedes foi colocada numa situação de constrangimento, já que a sua presença causou mal estar a mulher, e esta se retirou do espaço no qual Mercedes ocupava.

Contudo, nesse tipo de interação em que os atores focam na consciência do outro, eles parecem sempre preocupados com o pensamento da impressão que estão causando, imaginando louvo ou depreciação, e normalmente posando um pouco para evitar esta ou ganhar aquela (GOFFMAN, 2012, p. 117).

Assim, poderíamos falar que os moradores de Caboclos, enquanto indivíduos que tem consciência do quão desacreditadas são, parecem conviver com a

preocupação em controlar a avaliação que um observador fará deles, e parecem também parcialmente tomados pela própria pose. Aqui poderíamos pensar a interação que Gardênia presenciou no carro alternativo de moradores de Caboclos com outros sitiantes. Nesta situação percebemos como as mulheres de Caboclos fazem questão de expressarem como são, mesmo que atenda as depreciações que recebem de outros sitiantes, no entanto, para elas há uma conotação diferente, que é o orgulho de expressarem o que são. Não diferente, do que vi ocorrer no mercadinho no Centro. Em que um morador de Caboclos estando lá, foi questionado por sua atitude, sua resposta a tal indagação foi *“esqueceu que sou da família dos Josué, eu meto a faca e bebo o sangue”*. Nesse sentido, nessa interação em que eles focam demasiadamente na consciência do outro, eles dão a impressão de se importarem com aquilo que eles podem realizar na ocasião. No caso, expressam com consciência e orgulho o que são, e estão dispostos a seguirem com esse tipo de interação. Assim, eles assumem uma pose que se traduz como algo superior a consciência que outras pessoas tem deles, simultaneamente, ao estigma que recebem.

Podemos adicionar, a importância que os moradores de Caboclos dão ao justificarem para mim acerca da grande quantidade de histórias sobre violência. Assim, eles mostraram-se preocupados em não reproduzir os estigmas que lhes rodeiam.

Contudo, o que pensarmos em contextos de obrigações de envolvimento, como as enfermeiras do PSF do Centro que se encontram em situações que oficialmente tem a obrigação de atendê-los; ou no cadastro do AGROSAFRA na prefeitura; ou nos campeonatos futebolísticos. De acordo com Goffman, são situações em que já se tem uma expectativa do comportamento, e *“as obrigações de envolvimento principalmente daqueles presentes deveria ser investido numa tarefa física; a conversação, se ocorrer, terá que ser tratada como um envolvimento lateral cujo começo e fim dependem das exigências atuais da tarefa que está sendo desempenhada”* (GOFFMAN, 2012, p. 126). Nos contextos acima citados, os moradores de Caboclos são de antemão percebidos como participantes defeituosos, porque nunca estão aptos, do ponto de vista de outras pessoas, como

os funcionários da prefeitura, a se envolverem em encontros sociais da maneira que essas outras pessoas desejariam, ou seja, são interações em que a atribuição com as qualificações “incivilizado”, “caboclo-brabo”, “doido” já são esperadas, são situações em que os moradores de Caboclos são tidos como refratários. Dentro dessa perspectiva trago a situação que vivi no distrito Pontes, ao ir assistir um campeonato de futebol, em que o time de Caboclos enfrentaria o time do sítio Santana. Tinha gente de vários locais do município. Nesses campeonatos há a presença de homens, mulheres e crianças. Ficamos todos ao redor do campo. Escolho ver a partida entre os moradores de Caboclos e os do Centro. O jogo começa. No primeiro tempo o time do Santana marca um gol. Quase no final do segundo tempo é a vez do time de Caboclos. Ao fazer o gol espera-se a comemoração, o que as pessoas de Caboclos fizeram, no entanto, quando eles vibraram vi pessoas de outras localidades rindo deles, isso me chamou atenção, porque não vi nada de estranho, indaguei ao morador do Centro e de Cabral o motivo da reação deles. Eles me falaram “são uns doido! Tá vendo não” (risos). Eu insisti falando que não tinha compreendido²⁷. Responderam: “olha a maneira como eles comemoram” (risos). Tentei perceber diferenças na maneira de vibrarem o gol, e não percebi. Contudo, como vinha falando, a uma expectativa de comportamento para com os moradores de Caboclos, que antecipadamente os define, como se não “existisse” interação. São contextos, como nos diz Goffman (2012), em que se valoriza mais a posição que os atores foram postos do que a própria interação.

É importante salientar que as formas de interação nas quais expus foram separadas para propósitos de identificação. Em conversas reais, quando um tipo ocorre, as outras não estarão longe.

Até aqui já temos uma noção de como o estigma acerca dos moradores de Caboclos continua a ser (re)produzido, e em que momentos ele pode ser

²⁷Essa situação, como a cena que presenciei no Centro no dia 7 de setembro, em que vejo as pessoas rindo da maneira como um morador de Caboclos se expressou, associado a todo um discurso que os regionais exprimem: “eles são diferentes”, me reporta a pensar que os moradores de Caboclos tem um sistema de linguagem corporal própria, que os distingue dos demais do município. Partindo de Bourdieu há um choque cultural nessas interações corporais e a consequente desvalorização dos moradores de Caboclos (BOURDIEU, 2006).

contestado, negado pelos moradores.

Há outras situações em que o estigma indica ser (re)produzido. Parece ser reflexo do tipo de dinâmica intrafamiliar existente no povoado. No capítulo 1 apresentei como Mirna ficou sabendo do desaparecimento de seu ZS, lembrando que a pessoa que lhe contou tal história retratou que a família de seu ZS não “prestava”. Tendo o conhecimento das alianças que são formadas entre famílias no Caboclos. Juntei a informação que Mirna recebeu de D mais o tipo de relação que ele tem com a família de seu ZS. O que não foi diferente de outros casos. Como as informações que Dális tinha sobre os moradores de Caboclos, se restringia a determinadas famílias, que não por acaso a pessoa com quem ela tem proximidade do povoado, não tem aliança com as famílias das quais as histórias estão correlacionadas. Não diferente também da situação exposta por um fretista. O fretista tendo realizado um frete para um morador de Caboclos soube da história do desaparecimento de seu ZS, este falou para ele que quem matou seu ZS foi H, pois o mesmo não deixou que entrassem em suas terras para procurar seu ZS. Perguntei quem havia lhe contado. O contato nos quais pessoas de outros sítios têm com os moradores de Caboclos acaba sendo insuficiente para acabar com o estigma. Assim, constatamos que para os moradores “de fora” o nome do povoado faz mais sentido quando se enuncia o estigma do que o sobrenome ou nome de determinada família. Durante a observação de campo entre aqueles que tem proximidade com algum morador e entre aqueles que não tem, a dinâmica intrafamiliar existente no local, não faz o menor sentido, logo não fizeram menção a nenhum nome de família. Ou seja, “os de fora” não atribuem o estigma a determinada família, mas ao lugar. Diferente dos moradores do povoado, como dona Ina, que respondeu, quando eu perguntei por que o povo fala que em Caboclos tem caboclo-brabo, ela atribuiu a família x, e não ao lugar, na verdade disse que a sua família era unida. Nesse mesmo sentido notou Marques (2005) que a fama se aplica a lugares, como também que o lugar se torna o melhor suporte de qualificação social, dotado de maior significado, em alguma esfera ou em algumas relações, do que a própria família.

O lugar, neste contexto, é percebido enquanto um marcador social mais significativo, para os regionais ou “os de fora” todos são parentes, há um idioma de

acusação generalizada. Diferente das significações dos moradores de Caboclos que atribuem ao sangue, a raça, a família-nome.

Entretanto, a cor da pele surge como um critério de pertença e classificação social usada pelos moradores do município. Recordo-me quando estava falando com uma moradora do Centro, sobre o fato de ter encontrado uma pessoa que tinha o livro que contava um pouco da história de Barra de Santana, e mencionei que esta pessoa era de Caboclos, imediatamente ela falou *“como eu não me toquei que Tataguassi é de Caboclos, aqueles olhos e cor da pele não nega”*. Tataguassi nunca morou em Caboclos, seus pais quem são de lá, no entanto depois que Raquel soube de onde era a família dele, o enquadrrou da mesma maneira que muitas pessoas os descrevem. Nesse sentido, a visão de muitos indivíduos de Barra de Santana, a cor da pele, a cor dos olhos revela um tipo físico dos moradores de Caboclos. Esses são, para eles, alguns dos indicadores usados para identificar uma pessoa como sendo de Caboclos, ao mesmo tempo em que indicariam sua origem indígena, e por vezes com elogios, *“é um povo bonito, isso é porque é parente de índio”*. Porém, os estigmas se sobrepõe a esse tipo de elogio.

Essa classificação, como vimos, no capítulo anterior, é “automaticamente” transferida dos pais para os filhos, e conseqüentemente afeta a imagem que vão construindo sobre os moradores de Caboclos. Percebi que a nova geração estabelecia e mantinha, os mesmos discursos da geração mais velha. Como podemos notar no caso da moradora Letícia do sítio Pereira, na situação exposta por Gardênia, em que detectamos claramente como uma noção que não se restringe a uma geração. E na narrativa de dona Dális que contou a história do padre que já foi repassada por sua mãe.

Parte do que os regionais diziam habitualmente sobre os moradores de Caboclos por vezes me pareceu exageradas. Apesar das narrativas sobre violência – histórias lembradas por mais de 30 anos – a maioria das pessoas de Caboclos não tinham uma moral baixa como os regionais relatavam; elas não brigavam constantemente, não eram beberronas habituais, na realidade vi muitas vezes criticarem aqueles indivíduos que bebem em excesso; nem incapazes de controlar

seus filhos. Também não vi mulheres na calçada catando piolho nas crianças, nem mesmo crianças sujas, descalças andando pelo local. Com relação a ser um lugar cheio de doidos, no povoado só há um morador que tem acompanhamento pelo Centro de Atenção Psicossocial. Observando o dia-a-dia deles não notava diferenças discrepantes entre os moradores de Caboclos e os demais da região, ou seja, percebia uma continuidade das práticas culturais. Por que os moradores de Caboclos se mostravam impotentes para corrigir algumas ideias distorcidas, exageradas?

Algumas reflexões já foram mencionadas. O fato dos moradores do povoado não serem tão unidos colabora para a (re)produção do estigma, ligado ao fato de não deterem poder, a história deles é marcada por elementos inferiorizados perante o olhar social; baixo capital econômico, cultural. Todavia, os moradores de Caboclos se mostravam impotentes, pois, em certa medida, a consciência deles estava de acordo com a dos regionais. Quando eles relatavam suas histórias acionavam todas as ideias que os regionais faziam/fazem deles. Mesmo que os estigmas não se aplicassem pessoalmente a eles, porém o fato de se aplicar a alguns de lá, por vezes familiares, implicava no sentimento de vergonha revelado nas alusões a má conduta dos vizinhos, familiares, parentes. Relembrando que em alguns casos, as falhas observáveis em alguns membros de uma família-nome eram transferidas, segundo os moradores de Caboclos, por meio do sangue para todos os seus componentes. Nesse sentido, notamos que todo o “*disse me disse*”, estigmatizado sobre o povoado proferido pelos regionais, exerciam um a influência sobre eles, por mais dignos que fossem em sua conduta, em seus relatos, observações, concordavam com o estigma lançado para o povoado. Era essa concordância que lhes paralisava e os impedia de romper com o estigma. Porém, isso não evitava que eles se afirmassem enquanto pessoas que buscam o respeito. Ou seja, os moradores de Caboclos em alguns momentos faziam uso do estigma para se assumirem enquanto gente que sente orgulho do que é.

Contudo, Elias (2000) nos fala que a atribuição negativa, como também a de qualidades positivas, a indivíduos que pessoalmente nada fizeram para merecê-las, pelo simples fato de pertencerem a um grupo julgado digno delas, é um fenômeno

universal. Em todos esses casos, aqueles que são objeto de ataque não conseguem revidar, não conseguem livrar-se, nem sequer em pensamento, da identificação com o grupo estigmatizado. Isso reflete em todos os elementos que se traduzem enquanto estigmas atribuídos a eles. Até mesmo no fato deles terem uma ascendência indígena, já que o comportamento deles é justificado por tal condição. Assim, continuo a favor da leitura de Elias (2000) quando expressa que os adjetivos “racial” ou “étnico” largamente utilizados para diferenciação entre grupos é sintomático de um ato ideológico de evitação, contudo, o mais importante não é chamar atenção para o aspecto periférico dessa relação (por exemplo, as diferenças na cor da pele), mas sim direcionar o olhar para as diferenças de poder e exclusão. Isso se liga, ao que João Pacheco de Oliveira (1999) fala sobre a concepção naturalizada de cultura relacionada com *“a representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de difícil desmontagem”* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 41). A representação cotidiana sobre o índio, é a de um indivíduo morador da selva, pertencente a natureza, preguiçoso. E estes traços são noções atribuídas as pessoas de Caboclos, são ideias reproduzidas, por eles, como falou dona Sônia *“aqui era lugar de caboclo-brabo, onça, aqui era mata virgem”*, e pelos regionais que os qualificam como preguiçosos. Estas representações parecem está articulada com *“classificações sociais e padrões de dominação estabelecidos ainda nos primórdios da colonização portuguesa, resultando em um longo processo histórico que se estende até o presente”* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 130). Assim, mesmo quando existem nesses casos as diferenças de aparência física e outros aspectos biológicos a que nos referimos como “raciais” – como também mediado pela substância sangue (REESINK, 2011), a sociodinâmica da relação entre grupos é determinada por sua forma de vinculação e não por qualquer característica que os grupos tenham, independentemente dela (ELIAS, 2000, p. 32).

Com isso, compreendemos que há uma (re)atualização do estigma sobre os moradores de Caboclos, induzida também por eles, quando dona Sônia relata, por exemplo, que o povoado era lugar de “caboclo-brabo”, apesar de não se identificar, ela reproduz uma noção, que os regionais atribuem a todos do local. Nesse sentido, a mecânica da estigmatização neste contexto de pesquisa, foi analisada a partir da noção do papel desempenhado pela imagem que o indivíduo faz de seu grupo, e de

seu próprio status como membro desse grupo (ELIAS, 2000, p. 25-26). Desse modo, nos instantes em que os moradores de Caboclos relatam acontecimentos do povoado para regionais ou não regionais; quando usam o estigma lançado sobre o povoado para se afirmarem como pessoas que buscam o respeito, nesse ponto há um paradoxo, pois a leitura dos regionais é a de que eles são desumanos, doidos. No entanto, quando os moradores de Caboclos se afirmam com o estigma que os regionais atribuem, os parâmetros de compreensão deles divergem.

O que fica claro na comunicação entre os moradores de Caboclos e outros sitiantes é que se a comunicação não avança, no sentido das informações serem compreendidas, corrigidas e novas conclusões extraídas, ela também não cessa, ela não deixa de acontecer. Mesmo baseada em falhas a comunicação é cotidianamente atualizada e possui um efeito social integrador²⁸ e separador. A fofoca, o “*disse me disse*” aparece como poderoso instrumento nesse processo comunicativo, pois contribui para a naturalização de diferenças sociais (ELIAS, 2000, p.13).

²⁸Esse processo de integração e separação que os moradores de Caboclos vivenciam já foi algo indicado por mim no trabalho de conclusão de curso, através das categorias *parte* e *à parte* (ver Albuquerque, 2014).

6 CONCLUSÃO

“No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra gente.

*(João Guimarães Rosa,
Grande Sertão: Veredas, 1978: 67)*

O povo de Caboclos, não pode ser descrito como já deu para notar nos diálogos que são pessoas isoladas ou solitárias, cuja oportunidade de ter vida social só ocorreria nas ocasiões de visita ao povoado. Eles participam de atividades no município – como novenários; campeonatos; festas, fazem uso da rede escolar; tem a rotina de fazerem compras, estudar, trabalhar e visitar familiares, amigos em Campina Grande, Queimadas, Jucá, Juazeiro - CE, etc.

Com isso, o meu objetivo foi mostrar, para além da visão dos regionais, que os moradores de Caboclos são um povo, como eles mesmos dizem, sofredores, mas altivos, com senso de honra. Assim como seu Luis, muitos reagiram perante a minha presença.

Seu Luis: Pois eu vou começar por mim. Posso contar todo o meu sofrimento?

Pesquisadora: Pode!

Luis: Eu tava doente desse pé. Eu ia trabalhar com o pé desse jeito no Pontes de baixo. Quando eu vinha, vinha chorando por que eu não podia andar. O dr. Falava pra eu tomar um chá. E eu chorando em baixo dos pau. Porque precisava. Passou esse tempo do trabalho, e eu fui para Campina. Cheguei em Campina o médico disse que não posso fazer nada. Passou três meses. Recebi alta. Pra vir morrer em casa. Cheguei em casa e fui me ajeitando com o poder de Deus, e tá fazendo 30 anos. E ainda hoje tô vivo. Aposentadoria nem falava. E tinha o carvão. Mas você não sabe o que é isso não, num é? Fazia um saco de carvão pra vender a metade de um real, nesse tempo num era real, mas eu digo real. E ainda vendia fiado. Fazia aquilo ali porque não tinha outro meio não! Fazia pra fazer o arranjo de feira, é! E agente vai lá, vem cá. Num era eu só, não. Eu tô com 80 anos, mas me lembro de muita coisa. Morria quase todo mundo bebo. O filho do meu pai era marchante. Carne tinha sobrando. A gente criava uns bode. Tinha muita carne, mas pra comer

sem farinha e sem cuscuiz. Se criemo assim. Ia pra o rio pescar, não pegava nada. Pai tinha as coisa. Mas pra quem num tinha, era uma tristeza!

Amora: O senhor foi do tempo de fazer cocada de cardeiro, de lastrado, de facheiro, de batata de imbu?

Luis: Sofri! Finada Mocinha, fazia cocada de facheiro.

Amora: Era do tempo de roupa de saca, né?

Luis: Roupa de saca. Saco de açúcar. Se fez muito! Pra criar a família. Criei 10 filho. A gente possuía uma vaquinha só pra dá leite as criança, mas bode criamo muito. Soltava, num tinha cercado de ninguém. Era a fatura da gente. Carne. Por isso que ainda hoje me sinto forte.

Amora: Tinha carne, mas faltava alimento.

Luis: Meu pai levantava 30 couro de bode nas costas pra trocar em Santa Maria por meio kg de farinha.

Amora: Ia a pé.

Luis: Ia a pé. Eu ia pra Boqueirão. Olhe aquele açude de Boqueirão, eu era solteiro, trabalhei na fundação do açude. Colocava um saco nas costas e ia a pé pra Boqueirão.

As narrativas de vida dos moradores de Caboclos expressam histórias não de humilhações, apesar de enunciarem uma memória de tempos difíceis, de escassez, mas sim da capacidade de reação perante tantas causas desagradáveis. Ouvindo e observando, percebi que não atribuem um sentido trágico a sua existência, o que pode parecer num primeiro momento. Muito pelo contrário, enchem a vida de significados e dela se orgulham. É assim que contam suas trajetórias de vida, como realçaram especialmente as de seu Santo e seu Monsenhor.

Assim, demonstrar o modo como os moradores do povoado se reconhecem. Foi necessário levar em consideração e expor as narrativas que os habitantes da localidade, conscientemente ou não, pretendem que ela seja, uma história da origem do grupo a partir de um fundador, destinado, principalmente a legitimar ideologicamente a ocupação do local. Ou seja, na tradição oral encontramos a história de Caboclos contada por pessoas do próprio povoado. Ela se refere a origem do povoado, os quais tem seu valor de verdade fundamentado na memória grupal, como também, para eles é prova suficiente a existência dos filhos do dito fundador. Entre os dados colhidos em Caboclos todos os relatos são variações de uma narrativa principal, acerca da origem da família-nome Matos, traçada a partir da chegada de seu Santo. Nesse sentido, funciona como mecanismo de legitimação da

situação atual da época da pesquisa. Embora compartilhada pela maioria dos habitantes do povoado essa narrativa principal é mais difundida, detalhada, precisa e internamente coerente entre os membros do povoado, já que entre os regionais que se perguntava sobre a história de Caboclos relatavam que lá teve índio pego a dente de cachorro, apenas seu Aquino indicou a história contada pelos membros do povoado.

É importante frisar que não existem símbolos ou traços escolhidos de propósito para marcar a pertinência ao grupo em face de outros grupos, ou seja os moradores de Caboclos se percebem similar aos demais regionais. Ou seja, o que se pode dizer de lá é que os modos de vida são típicos de pequenos povoados, sítios e há a continuidade das práticas culturais, com relação ao resto do município. Não há uma identidade indígena a ser recuperada²⁹ para, em vista disso, se obter direitos ameaçados. Ao contrário, há uma memória indígena que indica ser esquecida, mas não podemos determinar tal fato, já que as crianças vem tendo acesso a essa memória.

Contra uma história determinista, linear – as narrativas do povo de Caboclos oferecem uma visão mais complexa do que pode ser a historiografia da vida de famílias pertencentes as populações vivendo no sítio. Seu começo e fim são imprevisíveis; mesmo as tendências são possibilidades, jamais certezas.

Com relação ao nome do lugar se delibera uma noção pelos regionais que associam a ascendência indígena, do que os próprios moradores do povoado – como notamos acima, revelaram incômodos. Assim, reconhecer e ter reconhecida de maneira direta, sem rodeios, sem constrangimentos, a “origem” com referência a área figurada como de habitação de “caboclos” é um referente da atualização da atribuição categórica, da adscrição realizada principalmente pelos regionais, frisando que isto não decorreu necessariamente quando perguntava sobre a história de

²⁹Essa é uma situação comum percebida pela historiadora Linda Lewin (1941) que quando estava pesquisando sobre a vida de um indivíduo considerado importante na cidade de Teixeira – PB, constatou por meio de conversas, entrevista com os familiares dele a memória ativa da ascendência indígena e negra da família de “Grande Romano”. Porém é uma memória que não os fazem se identificarem etnicamente. Contudo é uma memória que associa a descrição de traços físicos.

Caboclos, mas no instante em que os regionais descreviam os membros do povoado. Há uma correlação estreita entre o topônimo e o etnônimo expressada abertamente pelos regionais, instituindo a atribuição categórica a partir do reconhecimento coletivo da procedência comum como um fato básico, à qual se vincula uma série de atributos.

Nesse sentido, o passado, como aponta Appadurai (1981) deve ser pensado como um instrumento de poder. Ou seja, ele compreende que o passado fornece um universo de significados que são disputados conflitivamente, não existindo, portanto, uma harmonia na história. É algo que notamos em todos os capítulos.

Diante de tudo que foi apresentado até o momento, é importante frisar a dificuldade que encontrei-me para desvendar o modo como diferentes valores são relacionados pelas pessoas de Caboclos e os de “fora”, nos determinados contextos sociais, já que correspondem à uma desenvoltura com que elas os processam em suas vidas práticas. *“Sem que precisem elucidar as operações mentais envolvidas, as pessoas são capazes de conferir significado ao que elas vivem, a partir de um conjunto de saberes e valores que partilham umas com as outras”* (BAILEY (1971:9) *apud* MARQUES, 2005: 97). Nessa direção toda a operação, desenvolvimento da pesquisa não se resume a correlação de um fato a um determinado valor estanque, como percebemos no decorrer do texto conforme os dados foram sendo lançados, no entanto, os valores manifestados por elas não devem ser pensados apenas enquanto princípios que guiam as suas ações, mas algo que está sujeito a mudanças, como notamos a partir da adesão dos moradores do discurso da Igreja Assembleia de Deus. Consequentemente, são valores oriundos de negociações. Essas negociações não se dão apenas entre os atores sociais, mas entre a decisão do que os pesquisados publicam ou silenciam tem a ver com o reconhecimento de relações de poder envolvidas entre eles incluindo o pesquisador.

Dessa maneira, o que expus neste trabalho se fez no esforço de falar com eles, mais do que falar deles. A minha condição de pesquisadora não me autoriza, nem me dar o poder de julgamento das informações que me foram fornecidas, ou seja, não cabe a mim esboçar o que seria verdadeiro ou falso.

Nesse sentido, a natureza do meu trabalho, já que apresentei muitos dados sobre violência, se construiu no esforço de distinguir de matérias jornalísticas onde desconsideram algumas vezes, o anonimato, a segurança e a moral das pessoas, produzindo matérias como aquelas que desvendam a “verdade” ao produzirem uma matéria que estampa “a verdade”. Procurei fugir também daquele senso comum que trata o sertão como o lugar do atraso. Assim, busquei me concentrar nos fatos, nas prosas, nos processos do contexto da pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ABREU FILHO, Ovídio de. Raça, Sangue e Luta – identidade e parentesco em uma cidade do interior. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, 1980.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Antropologia dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia. Ementa do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social –UFAM, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. A ideologia da decadência: Leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão. São Luís: IPES, 1983.
- ALMEIDA, Horácio. História da Paraíba. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1978. v. 1 (Documentos Paraibanos, 6).
- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo; tradução Denise Bottman. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARTH, Fredrik. O guru iniciador e outras variações antropológicas – Fredrik Barth, Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.) A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. E tinha uma índia pura no começo da família: exercício etnográfico em torno de categorias identitárias em algumas comunidades quilombolas na Paraíba. In: Revista Raízes, v 31, Nº 2, jul-dez, 2011.
- BERREMAN, G. Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia, in: ZALUAR, A. (org.) Desvendando Máscaras Sociais. – Rio de Janeiro, Editora: Francisco Matos, 1968.
- BECKER, Howard S. Uma Teoria da Ação Coletiva. Editora: , Rio de Janeiro, 1977.
- _____. , estudos de sociologia do desvio. - Rio de Janeiro: , 2008.
- BOURDIEU, Pierre. O poder Simbólico. - Rio de Janeiro, 7.ed.: Bertrand Brasil, 2002.

_____. Coisas Ditas. : Íris R. da Silveira e Denise Moreno . Revisão técnica: Paula .São Paulo, Brasiliense, 2004.

_____. O camponês e o seu corpo.In: Revista de Sociologia e Política. Nº 26:83-92. Junho, 2006.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude.Ofício de sociólogo: metodologia na pesquisa na sociologia. : Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERON, Jean Claude.A profissão de Sociólogo: preliminares epistemológicas. 2. ed. : Vozes, 1999.

COMERFORD, John Cunha. Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas. Rio de Janeiro: /Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

CARVALHO, Maria. Rosário. “A identidade dos povos indígenas no Nordeste”. In: Anuário Antropológico/82. Fortaleza e Rio de Janeiro, Ed. / Tempo Brasileiro, 1984.

_____. De índios “misturados” a índios “”. Negros no mundo dos Índios: imagens , reflexos , , 2011.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte.Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V.4 - N.8 - abr./set. De 2003.

CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer/ Michel de Certeau; tradução de Ephraim Ferreira Matos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

COSTA, José Rubens da. Índio, Caboco- Brabo, Cabra-do-Canto: nomes, manipulações e identidade de uma comunidade rural do Piauí. Florianópolis, dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS da UFSC, 1985.

DA MATTA, Roberto. “O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.) A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro, Zahar, 1979..

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Identidade Social e Padrões de Agressividade Verbal em um Grupo de Trabalhadores Urbanos. In: Boletim do Museu Nacional – Nova série.Nº 36. Rio de Janeiro, 1981.

_____. Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas). Rio de Janeiro, Jorge Zahar/CNPq, 1986.

ELIAS, Nobert. 1897-1900. Os estabelecidos os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade/ Nobert Elias e John L. Scotson; tradução, Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind; apresentação e revisão técnica, Frederico Neiburg. – Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. O processo civilizador: formação do Estado e Civilização (vol. 2), Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1993.

_____. O processo civilizador: uma história dos costumes (vol. 1), Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2011.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FOOTE-WHYTE, William. Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada; tradução Maria Lúcia de Oliveira; revisão técnica, Karina Kuschnir, apresentação Gilberto Velho. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FONSECA, Claudia. Apresentação - de família, reprodução e parentesco: algumas considerações. Cad. Pagu [online] n.29, pp. 9-35, 2007.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? Bulletin de la Société Française de Philosophie, 63º ano, no 3, julho-setembro de 1969, ps. 73-104. (Société Française de Philosophie, 22 de fevereiro de 1969.

_____. Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FREITAS, Nilson Almino de. O índio, o “oportunista” e o estar no Brasil: Tensões, interesses e análise sobre identidade na mídia e a profissão do antropólogo. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 43, n. 2, jul/dez, 2012.

FRY, Peter. Diferenças, desigualdades e discriminação. In: Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos/ coordenação geral de Antônio Carlos de Souza Lima. - Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GHASARIAN, Christian et al. De la Etnografía a la Antropología Reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires. Ediciones del Sol, 2008.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí. – Campinas, SP: Dissertação apresentada a Universidade Federal de Campinas, 1993.

GOFFMAN, Erving. Notas sobre Manipulação da Identidade Deteriorada. Editora: Zahar, 1975.

_____. A representação do eu na vida cotidiana: tradução de Maria Célia Santos Raposo. 18 ed. – Petrópolis, Vozes, 2011.

_____. Ritual de Interação: Ensaio sobre o comportamento face a face. Tradução de Fábio Santana Ribeiro da Silva. 2 ed. - Petrópolis. RJ: Vozes, 2012). Editora Vozes, 2012.

GUSMÃO, Amora Maria Mendes de. Herança quilombola – negros, terras e direitos. In: BACELOS & CARDOSO (org.). Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

HERCKMAN, Elias. Descrição Geral da Capitania da Paraíba – 1639. João Pessoa: A União, 1982.

HERZFELD, Michael. Honour and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man*, 15, 1980.

JENKINS, Timoty. Fieldwork and the Perception of Everyday Life. *Man*, 29: 433-455, 1994.

JOFFILY, Irineu. Notas sobre a Paraíba. Brasília: Thesaurus Editora, 1892.

KRONE. Evander Eloí. Comida, Memória e Patrimônio Cultural: a Construção da Pomeraneidade no Extremo Sul do Brasil. Dissertação apresentada para o Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, 2014.

LEACH, Edmund Ronald. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, São Paulo, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude “A família” In: LEVI-STRAUSS, Claude.(et. alli.). A família: origem e evolução, Porto Alegre, Vila Martha, Col Rosa dos Ventos, v. 1, 1980.

LEWIN, Linda. Who was "o Grande Romano"?: genealogical purity, the Indian "past", and whiteness in Brazil's Northeast backlands, 1750-1900 [Artigo de Periódico]. *Journal of Latin American Lore*, n. 19, p. 129-179, 1996. Genealogical Purity, the

Indian "Past", and Whiteness in Brazil's Northeast Backlands, 1750-1900. University of California, Berkeley, 1941.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um olhar sobre a presença das populações nativas na Invenção do Brasil. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus/ org. Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benze Grupioni – Brasília, MEC/MA – RI/UNESCO, 1995.

_____. "Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade". In: Carlos Lessa. (Org.). Enciclopédia da brasilidade: autoestima em verde amarelo . 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, v. p. 218-231, 2005.

LIMA DE PAULO. Maria de Assunção. Juventude rural, sexualidade e gênero: uma perspectiva para pensar identidade. In: Gênero e geração em contextos rurais/ organizadores Parry Scott, Rosineide Cordeiro e Marilda Menezes. - Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

LOPES, Fátima Martins. As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX. In: A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do pacífico ocidental, São Paulo: Abril Cultural (Coleção "Os pensadores"), 1984.

MACHADO, Maximiano Lopes. História da Província da Paraíba – 1912. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977. v.1 (Documentos Paraibanos, 2).

MACHADO, Maximiano Lopes. História da Província da Paraíba – 1912. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB v.2 (Documentos Paraibanos, 4).1977.

MARIZ, Celso. Apanhados Históricos da Paraíba. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980.

MARIZ, Cecília.. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". BIBRevista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. Nº 47. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1999.

MARIANO, Nayana R. C. Ordenar, Civilizar e Instruir: Os livros didáticos e a construção do saber escolar no Braila Oitocentista. Guarabira: XIII Encontro Estadual de História, 2008. Disponível em:

http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2006%20-%20Nayana%20R.%20C.%20Mariano.PDF

MARIANO, Nayana Santana Cordeiro. Maximiano Lopes Machado e a Imagem do Índio Redimível. In: SÁ, Ariane Norma de Menezes; MARIANO, Serioja. (Org.). Histórias da Paraíba: autores e análises sobre o século XIX. 1ed. João Pessoa: Universitária - UFPB, 2003.

MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha. Intrigas e Questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco/ Ana Claudia Marques – Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ. Núcleo de Antropologia da política, 2002.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política Indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. In: A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, 2011.

MEIRA, Jean Paul Gouveia & APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. História Indígena no sertão da Capitania Real da Paraíba no Século XVIII. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 2, nº 1, p. 75 – 94. jan./jun. 2010.

MELLO, José Octávio de Arruda coord. Capítulos de História da Paraíba. Campina Grande: Gafset, 1987. 660p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ensaio em Antropologia Histórica. - Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

_____. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, 2011.

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, 2011.

PINTO, Irineu Ferreira. Datas e notas para a História da Paraíba – 1908. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977. v.1 (Documentos Paraibanos, 3).

PINTO, Irineu Ferreira. Datas e notas para a História da Paraíba – 1908. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977. v.2 (Documentos Paraibanos, 5).

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de

Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RÊGO, André Heráclio. Família e coronelismo no Brasil: uma história de poder. São Paulo, Ed. A Girafa, 2008.

REESINK, Edwin B.. A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. Revista Mneme, 2004.

_____. Sete teses equivocadas sobre os 500 anos do Brasil. Revista Vivências nº28, 2005.

_____. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. Negros no mundo dos Índios: imagens, reflexos, alteridades, 2011.

SEYFERTH, G. Minoria. In: Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos/ coordenação geral de Antônio Carlos de Souza Lima. - Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

SILVA, Edson. A afirmação dos índios no nordeste. Revista Crítica Histórica Ano II, Nº 4, Dezembro - ISSN 2177-9961 314, 2011.

SOBRINHO, Pompeu. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. Revista do Instituto do Ceará Tomo XLVIII, 1934. p. 7-28. Digitalizado pelo Instituto do Ceará. Disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú:

<http://biblio.etnolinguistica.org/pompeu-1934-tapuias>

SCOTT, P; ATHIAS, R; QUADROS, M. T. Saúde, Sexualidade e Famílias Urbanas, Rurais e Indígenas. Recife: UFPE, 2007.

SCOTT, Parry. Famílias Brasileiras: Poderes, desigualdades e solidariedades. Editora Universitária UFPE, Recife, 2011.

SOUZA, Vanessa Emanuelle. Honra, Migração e Memória em Matão –PB. Dissertação de mestrado – UFCG. Campina Grande, 2012.

TRAJANO FILHO, Wilson. Outros Rumores de Identidade na Guiné-Bissau. In: Anuário Antropológico. DAN, 2000.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. Moralidades e Identidades reflexões sobre a conversão religiosa de traficantes de drogas. In: 34º Encontro Anual da ANPOCS ST 32 - Sociologia e Antropologia da Moral, 2010.

VALLE, Guilherme Octaviano. Historicidade, mobilização política e reconstrução identitária: compreendendo as demandas étnicas Tremembé (Ceará). Trabalho apresentado na 26º Reunião de Antropologia Brasileira, 2008.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: Nunes, Edson. A Aventura Sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITECLtda, São Paulo, Brasil, 1995.

ZALUAR, Alba. A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza/ Alba Zaluar. – 2 ed. – São Paulo: Brasiliense, 2000.

Apêndice – Genealogia

