

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Ana Maria da Silva Gomes de Oliveira Lucio de Sousa

**Cultura material e ressignificação do simbólico sagrado: rupturas e permanências
através da percepção sonora**

Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia

**São Paulo
2017**

Ana Maria da Silva Gomes de Oliveira Lucio de Sousa

Cultura material e ressignificação do simbólico sagrado: rupturas e permanências através da
percepção sonora

Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais – Antropologia, sob a orientação da Prof^a. Dra. Josildeth Gomes Consorte.

São Paulo

2017

Banca Examinadora

Sou grata à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento que possibilitou a condução desta pesquisa

Dedico este estudo a todos os vaqueiros nordestinos e, em especial, ao vaqueiro paraibano.

AGRADECIMENTOS

Desejo dividir este trabalho de pesquisa com a minha orientadora, prof^a. Dra. Jodildeth Gomes Consorte. Foram suas as percepções sobre a importância do tema e do seu caráter incomum. Sou grata por seu entusiasmo e estímulo, pela confiança e, principalmente, pela sensibilidade que qualifica o profissional que se dedica aos estudos no campo da Antropologia. Ser sua orientanda foi uma grande honra.

Sou grata a minha família, pelo apoio e compreensão. A meus pais, pelo incentivo, minhas irmãs e irmão, pela solidariedade. A meus filhos, Juliana e João, pela paciência.

A meus sobrinhos, Ismael e Marina, sou grata pelo carinho atencioso pelo tema.

Ao companheiro, Giovanni, por me conduzir pelas veredas sertanejas.

Ao Senhor João Lúcio de Sousa, que me chamou a atenção para o som dos chocalhos.

Sou grata à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento que possibilitou a condução desta pesquisa.

Agradeço a todos os meus professores e, de modo muito especial, à equipe corajosa que forma o grupo docente do curso de Pós-Graduação em Arqueologia, na Universidade de Santo Amaro, pela garra, determinação e amor pela ciência arqueológica.

Aos professores que fazem parte do Programa de Ciências Sociais, em especial às professoras Doutoras Carmem Junqueira, Lucia Bógus, Maria Helena Concone, Maura Vêras e aos professores Doutores Edgar Assis Carvalho e Luiz Wanderley. Sou muito grata à professora Doutora Maria Helena Concone e Adriana Anselmo Ramazzina (USP) pelas orientações e contribuições no Exame de Qualificação.

Aos colegas do curso de Doutorado, agradeço através do grupo Teoria Sociológica, colegas doutorandos e mestrandos aguerridos. Aos funcionários Rafael e Kátia, do Programa de Ciências Sociais, estendendo a todos que trabalham na universidade.

A todos que colaboraram e foram interlocutores no trabalho de campo.

A meus colegas de trabalho, professores amigos e atenciosos: Mara, Siomara, Anderson, Samara e Tânia. A meus alunos que ainda possuem o brilho do olhar curioso.

RESUMO

Este trabalho possui dois objetivos principais. O primeiro consiste na intenção de contribuir para os estudos que abordam a relação entre o homem e a produção de sons, para favorecer o processo de construção teórico e metodológico, no campo da Arqueologia. O segundo propósito é utilizar esta proposta para responder determinadas questões que estão relacionadas ao processo de dessacralização do mundo moderno, nas sociedades ocidentais. Durante o curso de Pós-Graduação em Arqueologia, na disciplina que trata do mundo romano antigo, surgiu a ideia inicial, ao ter contato com as dificuldades teóricas e metodológicas para o estudo sobre as produções sonoras e a sua relação com o homem e a sociedade, naquele período e em contextos remotos. Atualmente, novas possibilidades de análise sobre estas questões são abordadas no campo de estudos organológicos recentes, no campo que pertence à Arqueomusicologia e ao campo da Arqueologia Experimental, para estudos relacionados à produção de instrumentos musicais com base em fontes arqueológicas e escritas. Recentemente, o campo da Etnoarqueomusicologia vem despontando como uma importante ferramenta em desenvolvimento. Busco, neste sentido, desenvolver um estudo para analisar a relação do homem com a produção de sons, no campo de estudo da Arqueologia Histórica Brasileira, tomando para tanto, um artefato sonoro relacionado à tradição cultural de uma comunidade. Para tanto, três artefatos foram selecionados: a flauta Ika utilizada pela etnia Bororo, o adjá utilizado nos rituais de religiões de matriz africana e o chocalho pastoril utilizado pelo vaqueiro no nordeste brasileiro. Os três artefatos estão relacionados a contextos que portam dimensões do papel social e cosmológico do som que produzem e este fato os qualificava para o segundo propósito deste estudo, qual seja, investigar a ordem de dessacralização que se manifesta no mundo contemporâneo. Decidi pelo chocalho pastoril, primeiro por observar as peculiaridades que envolvem este artefato e em segundo pelo meu contato anterior com representantes das comunidades ligadas à pecuária, no período de aproximadamente dez anos, entre 1985 e 1995, quando me estabeleci e atuei no trabalho docente, no município de Patos, no agreste do estado da Paraíba. O caminho teórico e metodológico estabelecido procurou se alinhar a quatro questões que foram mantidas como principais vetores: o comportamento de reprodução social relacionado à produção sonora do artefato, os processos produtivos nos quais interferiram, a relação entre esta produção sonora e as dimensões do sagrado e o artefato em si. Neste percurso, o diálogo interdisciplinar foi desenvolvido, situando campos investigativos originários da História, Antropologia, Etnologia, Arqueologia Histórica Brasileira, Organologia, e Acústica, para obter informações substanciais e responder os questionamentos propostos inicialmente.

Palavras-chaves: Dessacralização. Produção sonora. Chocalho do gado. Etnoarqueomusicologia. Vaqueiro paraibano.

ABSTRACT

This work has two main aims. The first consists in the intention of contributing to the studies concerning the relationship between mankind and sound production, in order to favour the theoretical and methodologic process of construction in the field of Archaeology. The second aim is to use that to answer certain questions related to the desacralization process of the modern world in Western societies. During the postgraduate course in Archaeology, in the module on the ancient Roman world, the initial idea appeared as the theoretical and methodologic difficulties to study sound productions and their relation with men and society, in that period and in ancient contexts, was dealt with. Nowadays, new possibilities to make analyses on such questions are approached in the area of recent organological studies, in the field that belongs to Archaeomusicology and to the area of Experimental Archaeology, for studies related to the production of musical instruments based on archaeological and textual sources. Recently, the field of Ethnoarchaeomusicology has flourished as an important tool under development. I search, in this sense, to develop a study to analyse the relationship between men and sound production in the field of study of Brazilian Historical Archaeology; to that aim, sound artefacts related to the cultural tradition of communities were chosen. With that intent, three artefacts were selected: the Ika flute, used by the Bororo ethnic group; the Adjá, employed in rituals belonging to religions of African roots; and the Shepherd Rattle, used by the herdsman in the Northeast of Brazil. The three artefacts are related to contexts that carry the dimensions of the social and cosmological role of the sound they produce, and this fact qualifies them to the second purpose of this study, which is investigate the desacralization order that manifests itself in the contemporary world. I decided for the shepherd rattle, firstly by observing the peculiarities about such artefact, and secondly because of my previous contact with individuals from communities linked to cattle raising during a period of approximately ten years, between 1985 and 1995, when I settled down and worked as a teacher in the municipality of Patos, in the *agreste* region of the State of Paraíba. The established theoretical and methodological route was intended to meet four questions which were held as the main lines: the social reproduction behaviour related to the sound production of the artefact; the production processes subjected to interference; the relation between this sound production and the dimensions of the sacred and the artefact itself. In this trajectory, a interdisciplinary dialogue was developed, situating research fields from the disciplines of History, Anthropology, Ethnology, Brazilian Historic Archaeology, Organology and Acoustics in order to obtain substantial information and answer to the initially proposed questions.

Keywords: Desacralization. Sound production. Shepherd rattle. Ethnoarchaeomusicology. Paraíba cattle man.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Modelo geral proposto por Adje Bolth	24
Figura 2	Adaptação do modelo geral proposto por Adje Bolth	25
Figura 3	Onda Sonora em gráfico simples	53
Figura 4	Adjá de Ferro (acervo MAE)	64
Figura 5	Chocalho Zabelê pertencente à coleção do vaqueiro Cancão	84
Figura 6	Chocalho produzido na Vila Santa Tereza	84
Figura 7	Chocalho Zabelê - Junção do ombro, trava lateral e junção lateral	88
Figura 8	Corte frontal - Alça superior e travas laterais	89
Figura 9	Corte lateral - Alça do badalo	89
Figura 10	Chocalho Padrão - Detalhes das partes abertas antes da montagem	90
Figura 11	Mapa Indígenas da Paraíba	102

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Dimensões apresentadas para o corpo do chocalho padrão	91
Tabela 2	Dimensões apresentadas para o badalo do chocalho padrão	91
Tabela 3	Dimensões apresentadas para a trava lateral do chocalho padrão	91
Tabela 4	Dimensões apresentadas para a alça do chocalho padrão	91
Tabela 5	Dimensões apresentadas para a alça do badalo do chocalho padrão	91

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	OS CAMINHOS DA ARQUEOLOGIA	14
1.1	O Período Especulativo – 1492 a 1840	14
1.2	O Período Descritivo Classificatório – 1840 a 1914	15
1.3	O Período Histórico Classificatório – 1914 a 1960	18
1.4	O Período Moderno – 1960 a 2000	21
1.5	A Arqueologia Interpretativa e o conceito de cultura	26
1.6	A Arqueologia Histórica	32
2	O PROCESSO DE DESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO MODERNO	37
2.1	A dessacralização do mundo moderno ocidental	37
2.2	O homem moderno ocidental	39
2.3	O catolicismo português e o projeto missionário do século XVI	41
2.4	A religiosidade sertaneja e as experiências religiosas contemporâneas	46
3	O PODER MÁGICO DO SOM	52
3.1	O som para além da física	52
3.2	O som como artefato	54
3.3	A matriz cultural Tapuia e a matriz cultural africana	56
3.4	A cura pelo rastro	68
4	SINOS E CHOCALHOS	75
4.1	A utilização do bronze	75
4.2	Origem e tradição ocidental	76
4.3	O chocalho pastoril	82
4.4	Ficha descritiva sobre o chocalho pastoril nordestino brasileiro	87
4.5	O processo de produção: cadeia operatória	92
5	O SOM NOS CAMINHOS DO GADO	97
5.1	Os caminhos do gado	97
5.2	O homem e o som do gado	107
5.3	O homem e a paisagem sonora do sertão	111
5.4	O homem e o gado	115
5.5	O homem e os sons do sagrado	118
6	O HOMEM DO GADO	122
6.1	O vaqueiro e o tangerino, no sertão da Paraíba	122

6.2	O vaqueiro e o seu cavalo	131
6.3	O vaqueiro e o gado: uma longa lição	136
6.4	As festas de vaquejada: o touro com sua vida, os homens com seus cavalos	139
6.5	Do chocalho ao aboio tangedor: o ato de ouvir	141
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
	REFERÊNCIAS	149
	ANEXO	175

INTRODUÇÃO

Este estudo apresenta dois propósitos que se complementam. O primeiro é contribuir para as análises que abordam a relação entre o homem e a produção de sonoridades, para contribuir no processo de construção teórico metodológico, no campo da ciência arqueológica. Como segundo propósito, utilizar esta proposta teórica para responder determinadas questões que se relacionam ao processo de dessacralização do mundo moderno, nas sociedades ocidentais.

A ideia inicial surgiu no decorrer do curso de Pós-Graduação em Arqueologia, na disciplina que trata do mundo romano antigo, diante das restrições e limites, que se apresentam para as possibilidades de análise, no campo de estudos que se refere às relações estabelecidas entre o homem e a produção de sons, em contextos remotos.

De modo geral, as possibilidades para este campo de pesquisa se ampliaram na segunda metade do século XX, por meio de estudos organológicos recentes, que pertencem ao campo denominado Arqueomusicologia ou no campo da Arqueologia Experimental, que se dedicam à pesquisa que envolve a reprodução de instrumentos musicais, com base documental de fonte arqueológica e escrita. Mais recente é o campo de estudos denominado Etnoarqueomusicologia, que desponta como importante ferramenta metodológica e teórica em desenvolvimento.

Diante deste quadro, busquei desenvolver um projeto de estudo para analisar a relação do homem com a produção de sons, no campo de estudo da Arqueologia Histórica Brasileira, tomando, para tanto, um artefato sonoro relacionado à tradição cultural de uma comunidade, que reunisse qualificações para a realização de trabalho de campo de cunho etnográfico. Com este objetivo, três artefatos foram selecionados: a flauta Ika utilizada pela etnia Bororo, o adjá utilizado nos rituais de religiões de matriz africana e o chocalho pastoril utilizado pelo vaqueiro no nordeste brasileiro.

A escolha destes artefatos está relacionada ao contexto em que são utilizados, uma vez que estes contextos situam dimensões do papel social e cosmológico do som que produzem e este fato os qualifica para o segundo propósito deste estudo, qual seja, investigar a ordem de dessacralização que se manifesta no mundo contemporâneo.

Entre os três artefatos mencionados, decidi tomar o chocalho pastoril. Esta decisão está vinculada, em primeiro lugar, à peculiaridade que envolve este artefato e, em segundo, ao meu contato com representantes das comunidades ligadas à pecuária, no período de aproximadamente dez anos, entre 1985 e 1995, quando me estabeleci e atuei no trabalho

docente, no município de Patos, no agreste do estado da Paraíba, comumente chamado de alto sertão paraibano. Posto isto, o próximo passo foi propor o caminho teórico e metodológico a ser percorrido, tendo em vista o seu caráter construtivo em debate.

As elocuições apresentadas e organizadas em capítulos acompanham o desenvolvimento da investigação e estão alinhadas a quatro questões que foram mantidas como principais vetores: o comportamento de reprodução social relacionado à produção sonora do artefato, os processos produtivos nos quais interferiram, a relação entre esta produção sonora e as dimensões do sagrado e o artefato em si.

Seis capítulos foram organizados para atender à proposta de investigação deste estudo. O primeiro, intitulado *Os caminhos da Arqueologia*, apresenta um breve histórico da trajetória da ciência arqueológica, para identificar as diferentes correntes teóricas e situar o pensamento da Arqueologia Interpretativa (TILLEY, 1993; HODDER, 1995), trazido para o recorte que pertence à Arqueologia Histórica Brasileira (LIMA, 1993; FUNARI, 1999; SOUZA, 2002; SYMANSKI, 2009). Apresento a Etnoarqueomusilogia e suas derivações, como campo de conhecimento em formação, que trata do estudo da produção de sons em determinadas comunidades, junto à análise dos seus hábitos culturais e ideológicos, bem como o seu papel nas relações sociais que estas comunidades guardam.

O segundo capítulo, *O processo de dessacralização do mundo moderno*, procura situar o conceito atribuído ao processo de dessacralização do mundo moderno e pós-moderno Ocidental, que apresenta modificações profundas, para o homem na sua percepção relacionada à natureza, de modo geral, caracterizadas pelo esvaziamento do simbólico sagrado, diferentemente de períodos arcaicos, quando a percepção da natureza estava indissolúvelmente ligada ao sagrado e ao mito. Neste processo, a presença dos elementos relacionados à dimensão do sagrado passou a apresentar modificações ao ser reconcebida e redeterminada (GIDDENS, 1991; HARVEY, 1992; ELIADE, 1992; HABERMAS, 2000; OLIVA, 2003). Ainda no segundo capítulo, apresento a formação religiosa, presente no catolicismo português do projeto missionário do século XVI, que funda a formação das comunidades ligadas à pecuária, no processo de colonização do sertão do estado da Paraíba, posteriormente somado aos elementos de matriz indígena e africana. Neste capítulo são apresentados trechos das entrevistas realizadas com os religiosos Pe. Jacó Jair Tomasella, Pe. Rodrigo Fernandes Trindade e Pe. João Jorge Rietveld. O capítulo finaliza com a exposição detalhada de experiências religiosas contemporâneas, da religiosidade sertaneja, evidenciadas e registradas no estudo de campo desenvolvido entre os anos de 2013 e 2017.

O terceiro capítulo, *O poder mágico do som*, aborda o som como fenômeno físico e, para além da física, situa na relação entre o homem e a produção sonora, o campo da dimensão do sagrado, que se manifesta em diferentes representações culturais de cunho religioso e mágico. Na compreensão sobre elementos que fazem parte da tradição do Candomblé, são apresentados trechos de uma entrevista com o antropólogo Patrício Carneiro Araújo. Para a relação entre o vaqueiro/tangerino e o gado, apresento a mediação conduzida pelo som do chocalho pastoril, na tradição da cura realizada à distância, trazida no depoimento concedido por sete vaqueiros e dois tangerinos, colhidos no trabalho de campo. No mesmo capítulo, situo o debate, no interior da disciplina arqueológica, que caracteriza os elementos que assumem a categoria de artefato, para considerar a hipótese que toma a produção sonora humana em si como artefato, para, neste sentido, encetar a proposta deste estudo.

O quarto capítulo, *Sinos e chocalhos*, refere-se ao sino e ao chocalho pastoril como idiofones de percussão na sua classificação organológica. Apresento a historiografia relacionada à origem, evolução e utilização do sino, para estabelecer a sua representação religiosa na tradição do catolicismo popular, associada à sua sonoridade, para situar neste universo a relação entre a representação do sino e o chocalho pastoril. O capítulo traz a ficha descritiva e técnica do chocalho, elaborada de acordo com os dados obtidos na pesquisa de campo, realizada no distrito de Santa Tereza, que pertence ao município de Agrestina, no estado de Pernambuco. No local, se mantém a produção artesanal do chocalho, que abastece diferentes regiões nordestinas, incluindo a região estudada. O trabalho de campo citado permitiu a reconstituição da cadeia operatória atual da produção chocalheira, para formalizar as eventuais indagações sobre esta produção em tempos passados, na lógica, homem/artefato/cadeia operatória.

O quinto capítulo, *O som nos caminhos do gado*, trata do trajeto percorrido pelo gado, do litoral ao sertão nordestino, contextualizando este percurso para situar a formação do povo do gado. Esta trajetória tem o seu início no século XVI e por cinco séculos compôs o cadinho cultural, étnico, político e social das comunidades ligadas à pecuária, por todo o nordeste brasileiro, guardando as peculiaridades de cada região, que engendrou tradições. No agreste paraibano, procuro traçar o perfil das comunidades que se formaram no interior das propriedades ligadas à pecuária, analisando os dados obtidos no levantamento bibliográfico sobre o tema e os dados obtidos em entrevistas realizadas com o Sr. João Lúcio, que mantém a atividade pecuária em sua propriedade, na região estudada, herdada de seu pai nas primeiras décadas do século XX.

O sexto capítulo, *O homem do gado*, apresenta o vaqueiro e o tangerino paraibanos. O capítulo traz a composição etnográfica que emerge nas palavras dos homens entrevistados para descrever a sua tradição cultural. Com este objetivo, procura realizar o exame aprofundado dos comportamentos, costumes, crenças e saberes, que pertencem à profissão do vaqueiro e do tangerino, compartilhados no universo que une o homem a natureza e ao gado. Entre estes saberes é destacada a percepção sonora por meio do ouvido treinado e a comunicação realizada através do aboio.

Nas *Considerações finais*, são apresentadas as possibilidades para responder os questionamentos iniciais, embora novas perguntas tenham sido lançadas no decorrer da investigação, que indicam novas direções e aprofundamentos futuros.

1 OS CAMINHOS DA ARQUEOLOGIA

A história da Arqueologia abarca um longo percurso, no qual as diferentes maneiras de analisar o passado humano com o objetivo de compreendê-lo passaram a desenvolver teorias e práticas metodológicas distintas. Esta trajetória revela a construção da natureza dinâmica que caracteriza a ciência arqueológica nos dias atuais.

Especialistas, como o arqueólogo britânico Paul G. Bahn (1996) e os norte-americanos Gordon R. Willey e Jeremy A. Sabloff (1993), organizaram seus trabalhos sobre a história da arqueologia seguindo critérios cronológicos, em períodos de tempo bem definidos: de 1492 a 1840, o Período Especulativo; de 1840 a 1914, o Período Descritivo Classificatório; de 1914 a 1960, como Período Histórico Classificatório; e o Período Moderno, que se estende de 1960 a 2000. Este percurso, aqui abordado de forma resumida, merece ser observado para que o período atual seja situado e compreendido, na sua pluralidade e, principalmente, nas suas interfaces com outras disciplinas, no intento de compreender o passado humano e, neste sentido, situar a perspectiva deste estudo.

1.1 O Período Especulativo – 1492 a 1840

O interesse do homem pelo seu passado sempre se manifestou, desde as mais remotas épocas, no interior de comunidades e civilizações. Porém, entre os séculos XIV e XII, na Europa renascentista, começaram a se destacar os “gabinetes de curiosidades” ou *Wunderkammer*, como eram conhecidos, antecessores diretos dos museus. Estes gabinetes eram compostos pelas mais variadas formas de objetos considerados raros ou exóticos, por exemplo, peças atribuídas às grandes civilizações da antiguidade grega, egípcia, persa ou romana, ossos de animais ou amostras geológicas, ou seja, por coleções onde a ênfase estava sobre o objeto, ou melhor, em mostrar o artefato construído pelo homem ou outros objetos retirados da natureza, como algo curioso e incomum.

Neste período, é importante situar o processo desencadeado pelas navegações ultramarinas que, até o século XVIII, contribuíram para a divulgação de diferentes culturas e elementos considerados exóticos ao redor do mundo. Por outro lado, foram intensificados os contatos com a Ásia, também na busca por novas rotas terrestres, permitindo o contato e o interesse por monumentos antigos e ruínas de cidades antigas. Neste contexto, o que se constitui como um bom exemplo foram as civilizações Asteca, Inca e Maia, que, ao serem

encontradas, passaram a gerar grande desconforto para os estudiosos europeus, que não podiam imaginar sociedades de tamanha magnificência desenvolvidas fora de seus domínios.

Nos primeiros anos do século XVIII até o século XIX, houve o interesse pelos sítios arqueológicos que guardavam monumentos, como Stonehenge, na Inglaterra e, na Itália, os sítios de Pompéia e Herculano, cujo objetivo maior estava voltado para a busca de peças. A *Royal Society* de Londres, fundada em 1660, pioneira na organização de expedições arqueológicas, passou a patrocinar trabalhos na Pérsia e na Síria, cujos resultados foram publicados em 1695. De forma mais sistematizada, para a publicação de pesquisas arqueológicas, o jornal *Archaeologia*, anualmente editado pela *London Society of Antiquaries*, passou a ser publicado em 1770. É deste período a fundação do *British Museum*, em 1753, do *Louvre*, em 1792, e, em 1830, do *Altes Museum*, em Berlim. Apesar do grande interesse, os objetos continuavam a ser o foco dos pesquisadores, que pouco observavam ou enfatizavam o contexto em que estes haviam sido encontrados.

É importante compreender que o pensamento arqueológico, que permeou grande parte dos estudos e trabalhos de campo, no Período Especulativo, carregava e era movido pelo pensamento que pertencia ao movimento renascentista, de cunho cultural e científico e, posteriormente, pelo pensamento iluminista europeu. São nomes reconhecidos por pertencer a este período o naturalista italiano Ulisse Aldrovandi (1522-1605), o arquiteto e escultor italiano Filippo Brunelleschi (1377-1446), o arquiteto italiano Domenico Fontana (1543-1607) e o médico Paolo Giovio (1483-1552), que construiu um *mouseion* para abrigar as suas coleções. Na Inglaterra, podem ser citados William Camden (1551-1623) e John Twine (?-1581), que colecionou moedas romano-britânicas, cerâmica e vidraria, além de estudar fortalezas e megálitos. Na Alemanha, destacou-se o antiquário Philipp Clüver (1580-1622).

1.2 O Período Descritivo Classificatório – 1840 a 1914

O grande foco para os estudos arqueológicos, de meados do século XIX até o princípio do século XX, consistiu na descrição minuciosa do objeto para a sua classificação, fruto da nova atitude e visão dos estudiosos, para tornar a Arqueologia uma disciplina reconhecidamente sistematizada e científica. Para consolidar estes objetivos novos métodos foram desenvolvidos e o estudo de cronologias, junto aos estudos voltados para o desenvolvimento da tipologia, passaram a ser destacados ao lado dos estudos geológicos que também ganharam destaque.

A ciência arqueológica passou a dialogar com outras ciências para propor mapeamentos geográficos, para as pesquisas de campo em crescente desenvolvimento, realizadas por universidades que passam a ministrar a disciplina. No final deste período, a Arqueologia passou ainda a estabelecer uma forte proximidade com a Antropologia e a Etnologia, inaugurando a construção de um denso elo de estudos.

Assim, surgiram as bases para a sistematização dos métodos para a escavação arqueológica com o estudo da estratificação das rochas, apresentado por James Hutton (1726-1797), geólogo, químico e naturalista escocês, em seu livro *Theory of the Earth*, de 1788. Nesta esteira, em 1841 o arqueólogo e antiquário francês Jacques Boucher de Perthes (1788-1868) publicou o resultado de suas escavações no vale do Somme, no norte da França, que apresentavam evidências para associação de artefatos de pedra lascada com os ossos de animais extintos, ou seja, a paleofauna europeia. Este trabalho de pesquisa pode datar a origem humana a um passado mais remoto, fato que passou a abalar a datação de poucos milênios derivada do pressuposto bíblico.

A ideia de evolução foi, provavelmente, considerada por muitos estudiosos, mas somente em 1859 coube ao naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882) a publicação da obra *On the Origin of Species*, que discutia o conceito de evolução e apresentava como este fenômeno se processava pelo mecanismo da seleção natural, ao qual o homem estaria também submetido. Na Arqueologia, estas hipóteses encetaram a busca relacionada aos vestígios do processo evolutivo das espécies, chamando a atenção para as possibilidades apresentadas nos artefatos, para constatar as variações evolutivas. Este fato passou a exigir uma tipologia para o desenvolvimento cronológico, como propôs em seu estudo o arqueólogo dinamarquês C. Jurgensen Thomsen (1788-1865), publicado em 1848, denominado *A Guide to Northern Antiquities*. Esta obra, a seu tempo, funda a necessidade da divisão, para a Pré-História europeia, em Idade da Pedra, Idade do Bronze e Idade do Ferro.

Neste período, os estudos etnológicos e antropológicos também serão influenciados pelo evolucionismo e passam a considerar as ideias darwinianas. O antropólogo britânico Edward Tylor (1832 - 1917) e o antropólogo norte-americano Lewis H. Morgan (1818 - 1881) apresentaram o lineamento da evolução do homem em comunidade, do seu estado selvagem, passando para o estado bárbaro e alcançando, por fim, o estado de civilizado nas formas mais avançadas de sociedade. O debate sobre este lineamento ganhou a oposição do antropólogo germano-americano Franz Boas (1913), que defendia a hipótese de outras raças diferentes da caucasiana, haviam desenvolvido civilizações similares àquelas que deram

origem à civilização europeia, trazendo à cena a necessidade do estudo de cada cultura na sua singularidade (BOAS, 1913, 1940).

O desenvolvimento das pesquisas arqueológicas na Europa do século XIX ganhou novo impulso diante do embate de caráter nacionalista travado por povos europeus, sobre o seu passado arqueológico, para situar as suas origens, no caso se germânicos ou eslavos eram nativos das terras que dividem a Alemanha e a Polônia, afim de legitimar processos políticos.

Na América do Norte, os recém-fundados *Smithsonian Institution*, em Washington, e o *Peabody Museum*, da Universidade de Harvard, em Cambridge, passaram a publicar as pesquisas relacionadas ao estudo arqueológico dos *mounds*, grandes montes artificiais indígenas, encontrados no vale do Mississipi e Ohio, trazendo o debate sobre a função dos *mounds*, gerando grande interesse no desenvolvimento da ciência arqueológica norte-americana.

Pertencem também ao Período Descritivo Classificatório os estudos do arquiteto e desenhista inglês F. Catherwood (1844) e do escritor e diplomata norte-americano J. Stephens, em Yucatán, no México, sobre a civilização Maia e os trabalhos de Willian Holmes (1895), arqueólogo norte-americano, sobre o México Central, relacionado à tipologia de vasilhas cerâmicas e da arquitetura cerimonial. No Peru, no Chile, Equador e Bolívia, os estudos do arqueólogo alemão Friedrich Max Uhle (1903) tiveram um significativo impacto sobre a prática arqueológica, ao apresentar um esquema cronológico para a arqueologia do Peru, a partir da tipologia apresentada por artefatos cerâmicos.

Durante o século XIX, o Brasil recebeu a presença de diferentes estudiosos naturalistas europeus que contribuíram com seus trabalhos, ao percorrerem determinadas regiões, como o botânico e naturalista francês Saint-Hilaire (1816 -1822); o médico, botânico e antropólogo alemão Carl F. von Martius (1838); o etnógrafo alemão Richard Otto Rohde (1885); o médico alemão D. Kupfer (1870); o Frei Nicolau Badariotti (1898) e o médico, antropólogo e etnólogo alemão Karl von den Steinen (1894, 1904).

No final do século XIX e início do século XX, aconteceram as primeiras escavações realizadas no Brasil, pelo geólogo norte-americano Frederick Hartt (1871), na Serra do Ererê, no Pará, responsável pelas primeiras pesquisas sobre a cerâmica marajoara; Orville Derby (1879), geólogo norte-americano; Emilio Augusto Goeldi (1900), naturalista e zoólogo alemão; Willian C. Farabee (1921), antropólogo norte-americano e Joseph Beal Steere (1927).

1.3 O Período Histórico Classificatório – 1914 a 1960

Neste período, os estudos arqueológicos, em sua grande maioria, passaram a privilegiar a metodologia relacionada à seriação, diante da necessidade de um ordenamento dos vestígios materiais. A ênfase desta prática está na tipologia construída a partir dos materiais, presentes nos sistemas cronológicos regionais com a finalidade de compreender o desenvolvimento cultural relacionado a determinada área.

São exemplos para este período os trabalhos do pesquisador filólogo e arqueólogo australiano Gordon Childe (1925, 1929, 1936), sobre o passado europeu, que estão concentrados não apenas na distribuição cronológica vertical ou estratigráfica dos vestígios materiais, mas, ao mesmo tempo, propõem uma relação horizontal de distribuição dos vestígios. Esta relação permitiu a criação de hipóteses sobre as sequências regionais para estabelecer áreas culturais e nelas buscar a compreensão de fatos e mudanças. Assim, as grandes coleções de vestígios obtidas até então passaram a ser estudadas a partir das novas ideias metodológicas para a obtenção de informações que eram desconsideradas. A partir de então, uma quantidade inestimável de dados passou a ser considerada nas escavações das antigas civilizações do Mediterrâneo e da Mesopotâmia.

Nos Estados Unidos, as pesquisas avançaram com os estudos do arqueólogo e antropólogo Leslie Spier (1917) sobre a cultura dos índios norte-americanos. Nesta fase o conceito de seriação passou a ordenar os vestígios seguindo critérios tipológicos, por exemplo, o conceito de seriação de superfície elaborado por Spier, que denominava um conjunto de artefatos de determinado tipo de “culturas”, de tal forma que estes poderiam identificar o contato entre culturas diferentes. Surgiram, ainda, os conceitos de “sequências”, “séries”, “sistemas ou modos”, diante da grande variedade tipológica dos mais diversos artefatos, presente nos estudos do arqueólogos e antropólogos norte-americanos Alex Krieger (1944) e Benjamin Irving Rouse (1960).

Ao mesmo tempo, William D. Strong (1935), também norte-americano, apresentou o conceito de “perspectiva histórica direta”, que foi aplicado a sítios arqueológicos cuja ligação com determinados grupos indígenas era conhecida, para constituir possíveis relações com sítios mais antigos, considerando as semelhanças dos vestígios.

As metodologias desenvolvidas e aplicadas neste período contribuíam para a elaboração de sínteses arqueológicas temporais e espaciais para regiões específicas, diferentemente dos períodos anteriores que tendiam a relativizar e generalizar grandes

regiões. Os estudos de Alfred L. Kroeber (1927, 1944), no Peru, são exemplos relevantes deste período.

Na Antropologia, a “escola evolucionista cultural” fundada pelos antropólogos norte-americanos Leslie White (1959) e Julian Steward (1955, 1966), tendo por base a busca por explicações para as mudanças culturais ao longo do tempo, situa-se neste período. Esta linha de pensamento traz junto à perspectiva antropológica as questões relacionadas ao funcionamento das sociedades vivas e, neste sentido, busca compreender a interação das sociedades entre si e com o meio ambiente, o que Steward denominou “ecologia cultural”, para lidar com as adaptações ambientais responsáveis pelas possíveis mudanças.

Este conceito foi aplicado pelo arqueólogo Gordon Willey (1945) na região andina peruana de Ancón, que dispõe de uma vasta necrópole com diferentes sítios funerários. Willey analisou as ocupações pré-colombianas, através da elaboração de mapas referentes a cada período de tempo, mostrando como se deu a distribuição dos sítios. Para tanto, utilizou fotos aéreas, prospecções, coletas de superfície e escavações, criando um dos primeiros modelos de padrão de assentamento arqueológico, assim como as suas variações na paisagem.

Willard Libby (1955), químico norte-americano, publicou o seu estudo sobre a datação radiocarbônica, que passou a permitir a datação dos vestígios, de modo menos complexo do que a comparação entre culturas ou por meio das possibilidades reveladas por sequências cronológicas apresentadas pelos tipos de artefatos. A datação radiocarbônica também passou a contribuir para os estudos de Geologia e Geofísica. Atualmente, novos métodos de datação absoluta são utilizados, como a Luminescência Estimulada Opticamente,¹ porém a chamada datação pelo Carbono-14 ainda é a mais conhecida e utilizada.

Ao mesmo tempo, a Botânica e a Biologia passaram a dialogar com a Arqueologia para a construção das análises referentes ao meio ambiente. A hoje denominada Bioarqueologia teve o seu início no século XVIII, quando surgiram os primeiros estudos para classificar e identificar a morfologia dos ossos, ganhando outros enfoques durante o século XIX. No século XX, os estudos de Earnest Hooton (1930) passaram a investigar questões relacionadas a epidemiologia, mortalidade, sinais de doenças, diferentes variações entre

¹ A datação por luminescência é um dos métodos de geocronologia absoluta que, juntamente com o 14C, vem sendo aplicado em estudos do Quaternário, tanto na geologia como na arqueologia. Na geologia, o método tem sido utilizado na determinação de idades de depósitos eólicos, praias e fluviais, no Brasil (SUGUIO et al., 2003; SALLUN et al., 2007; SAWAKUCHI et al., 2008). Por basear-se na luminescência de minerais comuns em sedimentos detríticos, como quartzo ou feldspato, ele pode ser empregado na grande maioria dos depósitos sedimentares, principalmente os arenosos. Dessa forma, é aplicável em sedimentos onde normalmente não se encontra matéria orgânica, sendo, sob esse aspecto, método complementar ao do 14C. Além disso, diferencia-se da datação 14C por sempre fornecer idades de deposição de sedimentos e pela sua maior amplitude temporal. Ver em: Guedes e Aguiar (2011).

grupos e sexo, idade e posição social (LARSEN, 1997; TURNER; MACHADO, 1983; COHEN; ARMELAGOS, 1984).

Quanto às questões relacionadas aos estudos da Botânica, a Arqueologia deve grandes contribuições às pesquisas de caráter arqueobotânicos, que se destinam a analisar os fósseis vegetais presentes em sítios arqueológicos, para a reconstrução de ambientes primitivos e para a compreensão de hábitos humanos como a alimentação, as atividades econômicas e o uso das plantas (BUXÓ, 1997; RENFREW, 1973).

Neste processo, as análises obtidas pelo desenvolvimento dos estudos da Física e Química, no campo da metalurgia, passaram a contribuir para a informação e a identificação das fontes de matéria-prima, presentes no processo de manufatura dos artefatos, possibilitando a construção das cadeias operatórias humanas, em determinadas regiões de estudo.

Sem dúvida, o processo de construção da disciplina arqueológica, em todos os seus estágios, proporcionou debates candentes. No caso da datação pelo Carbono 14 e das demais possibilidades de datação contemporâneas, o debate sobre o povoamento humano no continente americano, entre outros, tornou-se relevante. Nas terras altas da América do Norte, pontas de projéteis analisadas definiram uma datação entre 9.500 a 8.000 a.C., o que pode definir dois períodos, um mais antigo, denominado cultura Clovis,² e outro posterior, denominado cultura Folsom.³ No entanto, datações mais recuadas foram encontradas na América do Sul, apontando para 20.000 a.C., fato que enceta novas discussões sobre as possibilidades de vias de penetração mais antigas, não necessariamente utilizando o Estreito de Behring (WILLEY; SABLOFF, 1993).

Desta discussão, constam ainda os estudos realizados pela arqueóloga brasileira Niède Guidon, no Parque Nacional da Serra da Capivara, no estado do Piauí, publicados em 1986 pela revista científica britânica *Nature*, que ganharam destaque internacional por apresentar o achado de artefatos datados de 30 mil anos a.C., fato que provocou controvérsias (GUIDON, 1986).

No final da década de 1960, foram organizadas e publicadas sínteses para estabelecer relações históricas e funcionais entre as sociedades do passado, sempre com as perspectivas processuais evolutivas. Estes sumários serviram de referência para pesquisas posteriores, onde se destaca *Handbook of American Indians North of Mexico* (HODGE,

² A cidade de Clovis está localizada no estado do Novo México, nos EUA, local onde foram encontrados os artefatos mencionados, em 1929, dando origem aos estudos e à referida denominação à Cultura Clovis.

³ Esta denominação é atribuída ao arqueólogo norte-americano Jesse D. Figgins, responsável pelas escavações na região da cidade de Folsom, no estado da Califórnia, entre 1926 e 1927, que registraram a presença de pontas de lança que contribuíam para a datação.

1907), *Handbook of South American Indians* (STEWART, 1946, 1950), o *Handbook of Middle American Indians* (WAUCHOPE, 1961, 1964) e *Handbook of North American Indians* (STURTEVANT, 1978), editados pelo *Smithsonian Institution*, instituto norte-americano dedicado à pesquisa e à manutenção de museus. Estes sumários arqueológicos reúnem bases teóricas de caráter difusionista e evolucionista que posteriormente passaram a ser questionadas.

1.4 O Período Moderno – 1960 a 2000

Este período foi marcado por inquietações trazidas por pesquisadores insatisfeitos, de modo geral, com determinadas limitações trazidas pela Arqueologia tradicional, no sentido de entender a disciplina presa a alguns aspectos das sociedades do passado. Um exemplo importante foi a publicação de Walter W. Taylor (1948), arqueólogo norte-americano, cujas questões estão formuladas para a necessidade de diversificar os traços culturais a serem estudados sobre uma sociedade ou, ainda, dar maior atenção aos aspectos sociais (WILLEY; PHILLIPS, 1958).

Com tais questionamentos, funda-se a *New Archaeology* ou escola processual, que tem em Lewis Binford (1962, 1968) um de seus maiores representantes, seguido por Mark Paul Leone (1968), Flannery (1968, 1986), Hole e Heizer (1966), Watson, LeBlanc e Redman (1971), Deetz (1960, 1968), Longacre (1968) e Hill (1968). Para esta escola, a natureza da Arqueologia deixa de ser descritiva para ser explanatória e teórica. Para tanto, propõe como base a Filosofia da Ciência, a fim de desenvolver suas análises sobre os diferentes processos culturais, assim como sobre as mudanças nos sistemas sociais dos grupos humanos, denominadas leis de dinâmica social (BINFORD, 1968, p. 27). O arqueólogo inglês David Clarke (1968, 1977) foi o responsável por disseminar a escola processual na Europa, propondo uma abordagem multidisciplinar, apresentando uma forma detalhada para a utilização da teoria de sistemas na pesquisa arqueológica.

São pontos importantes para os processualistas a formulação de hipóteses, as quais devem ser testadas para a construção de modelos, com vistas à dedução de possíveis consequências por meio de estatísticas. Nesta escola, os estudos devem se ater a questões específicas em campo, contar com as perspectivas relacionadas aos ecossistemas para relacionar a cultura e o meio ambiente, utilizar rigorosos métodos de amostragem para possibilitar generalizações, adotar a Teoria Geral de Sistemas para identificar e caracterizar

padrões culturais e observar os dados tecnológicos, sociais e ideológicos nos seus padrões de organização.

Em outras palavras, a *New Archaeology* entende os grupos humanos como sistemas culturais completos e abertos, submetidos a todos os estímulos do meio ambiente. Todos os elementos, materiais e imateriais, destes grupos humanos fazem parte destes sistemas culturais, *porém, apenas os materiais podem ser conservados*, fato que leva os processualistas a dialogar com a base teórica da Antropologia Social para pensar cada sistema cultural em subsistemas, nos quais serão abarcados os aspectos econômicos, tecnológicos, cognitivos, psicológicos, organizativos e espirituais, entre outros; entendendo, ainda, que todos estes aspectos se interrelacionam com o meio ao qual se adaptam para garantir a existência do grupo. Assim, o enfoque analítico deve atribuir ao resto material, *ao artefato*, um papel no interior dos subsistemas, uma traduzibilidade, a fim de reconstruir os subsistemas desaparecidos. Neste sentido, para recuperar aspectos imateriais, é necessário buscar inferências antropológicas. Estas afirmações passaram a gerar o debate que será aprofundado no decorrer deste estudo.

São exemplos de pesquisas desta fase os trabalhos de Louis Leakey e Mary Leakey, no Vale do Olduvai, no leste da África (LEAKEY, 1960, 1969, 1973), as pesquisas no Zimbabwe de Desmond Clark (1970), Sears (1961), Brown (1971) e os estudos de James Deetz (1965, 1968) sobre a organização social a ser considerada a partir dos padrões de residências e, ainda, os estudos de Hill (1968), Whallon (1967) e Longacre (1968) sobre a possibilidade de compreender organizações sociais e interações culturais associados aos padrões de residências.

Neste período, abrem-se as perspectivas para a Etnoarqueologia, que propõe caminhos para o entendimento dos elementos que constituem sociedades etnologicamente documentadas (VILA, 2006, p. 69) e definida como disciplina capaz de avaliar e desenvolver uma metodologia que possibilitaria a constituição de ferramentas teóricas e metodológicas para a ciência arqueológica (BRIZ, et al., 2009, p. 5-16). São exemplos as diretrizes trazidas pelos estudos de John Mulvaney (1969), na Austrália, sobre as diferentes ocupações humanas, em diferentes áreas, até os atuais aborígenes, para pensar estudos sobre as sociedades vivas, fundando uma nova vertente a ser analisada, sobre diferentes questões, apresentadas pelas comunidades contemporâneas e o estudo Nicholas David e Carol Kramer (2002). No Brasil, a disciplina ganhou impulso, depois de 1985, centrada na temática indígena e, posteriormente, na temática da escravidão (NOELLI, 1993; SILVA, 2001; RODRIGUES, 2007).

Na década de 1970, surgiram reações à escola processualista, apresentadas por estudos que, mais tarde, foram denominados pós-positivistas ou, ainda, sob a influência da hermenêutica. Esta escola, que passou a ser conhecida como pós-processualista ou interpretativa, possui nomes de destaque como Shanks e Tilley (1987, 1989), que passaram a considerar em seus estudos a fenomenologia relacionada aos objetos e dar maior atenção para a paisagem humanizada. O arqueólogo inglês Ian Hodder (1985, 1991a) tornou-se o grande expoente da escola pós-processualista e, sobretudo, pelo projeto desenvolvido no sítio arqueológico deÇatalhöyük, na Turquia. Hodder tornou-se defensor da interpretação subjetiva dos dados arqueológicos, sem abandonar o rigor teórico e metodológico exigidos.

O período que se segue apresentou novas tendências ou formas complementares para a interpretação do passado ou, mesmo, a busca para a compreensão de questões que pertencem às sociedades atuais, tendo como referências comunidades primitivas. Neste sentido, podemos citar as perspectivas da Arqueologia Crítica, a Arqueologia Cognitiva, Arqueologia do Gênero, Arqueologia Pública, a Zooarqueologia Cultural (REITZ, WING, 1999; ROSA, 2006; ULGUIM, MILHEIRA, 2007), a Musicoarqueologia (TIBY, 1942; LUND, 1981; HOMO-LECHNER, 1989, 1996; SALIUS I GUMÀ, 2006; PASALODOS, 2009; BENITO, C. G.; PASALODOS, R. J, 2009; GALPIN, 2011, a Arqueoacústica (LUBMAN, 1998; CROSS, AARON, 2006; GARZA, ZALAUQUETT, 2008) e a Etnoarqueomusicologia (GUMÀ, 2010; VILLALVA, 2012).

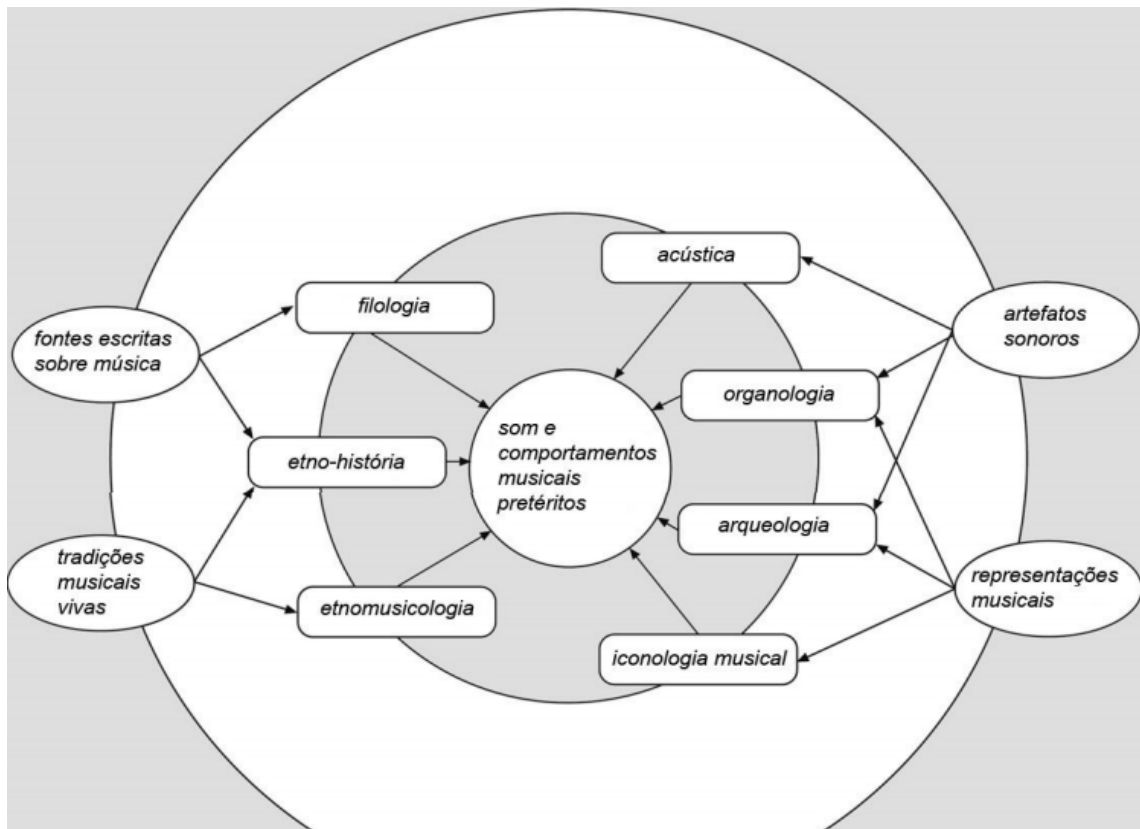
O campo de estudos denominado Etnoarqueomusicologia destaca-se pela abordagem, na qual identifico e situo esta pesquisa. Esta abordagem propõe a substituição do vocábulo “música” para separá-lo da sua carga subjetiva e histórica, atualmente utilizada, e, neste sentido, substituí-lo pelo conceito de “produção de sons” (GUMÀ, 2010, p. 97). Segundo este pesquisador, sua proposta utiliza a abordagem de cunho etnoarqueológico desenvolvida por Vila (2001) para analisar o conceito de produção de objetos e observar na produção material os elementos da dimensão imaterial, em sociedades do passado. Esta proposta busca explicar os processos nos quais a produção de objetos passa a interferir e que, em definitivo, eram elementos importantes na organização das pessoas no momento de estabelecer suas estratégias de sobrevivência. Dentro desta lógica, a criação e sons se desenvolveu e pode ser analisada a partir dos processos produtivos nos quais causavam interferências, fato que, segundo o autor, nos libera parcialmente da evidência material, como padrão para ponto de partida (GUMÀ, 2010, p. 97).

Neste sentido, o autor propõe que a produção de sons seja dividida em três pontos. O primeiro refere-se ao ato de criar um conjunto de sons para realizar um tipo de

comunicação diferente da linguagem falada, que possa transmitir com êxito certa informação. O segundo refere-se ao consumo social da criação sonora, por toda a comunidade ou partes diferenciadas desta, com a atuação de diferentes atores, com diferentes implicações e papéis. O terceiro ponto trata do trabalho dedicado à manutenção da criação e implementação da produção sonora (GUMÃ, 2010, p. 98).

Segundo este raciocínio, para o objetivo deste estudo, soma-se a adaptação da proposta metodológica de Arnd Adje Both (2009, p. 3-4), para a pesquisa em Arqueologia Musical, se torna aplicável quando as principais fontes existentes e processos analíticos importantes estão igualmente integrados. Both propõe um modelo geral, representado por um organograma, que contempla todos os componentes que podem ser temas de pesquisas individuais, combinando os quatro grupos principais de fontes da Arqueologia da Música, qual sejam, artefatos sonoros, representações musicais, fontes escritas sobre música, tradições musicais vivas às principais disciplinas, cujos processos analíticos de pesquisa geralmente são derivados, como Acústica, Organologia, Arqueologia, Iconologia Musical, Etnomusicologia, Etnohistória e Filologia. Segundo Both, este organograma pode ser assim representado:

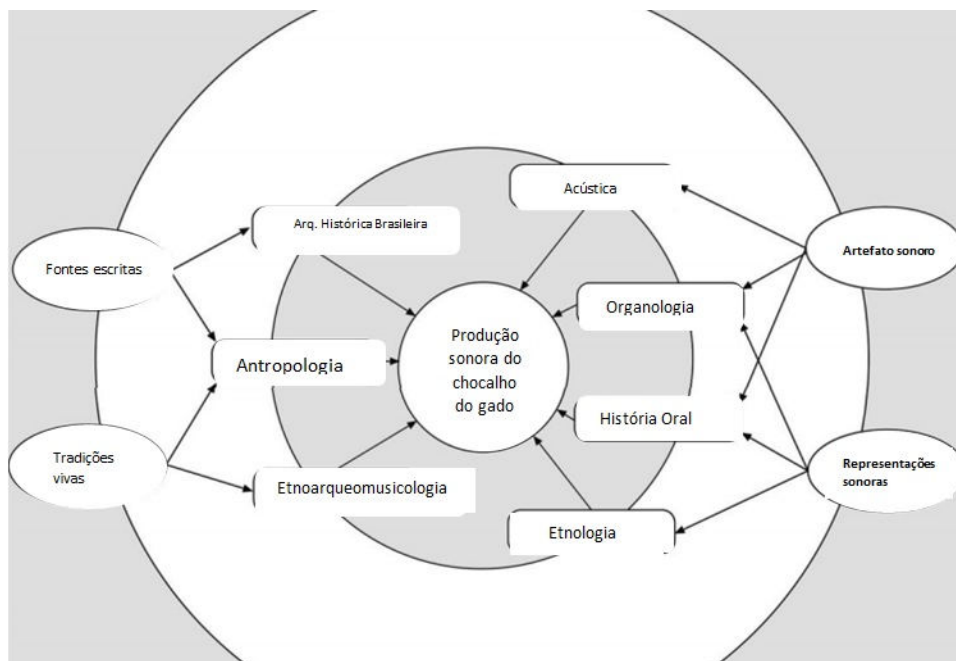
Figura 1 - Modelo geral proposto por Adje Bolth



Fonte: Bolth (2009, p. 4).

Segundo Both, os bons resultados só se apresentam quando em cada grupo são obtidas informações substanciais. O que significa afirmar que os resultados satisfatórios dependem das fontes disponíveis e suas mútuas complementaridades (BOTH, 2009, p. 3). Sua proposta metodológica para investigação do comportamento relacionado à produção de sons, em sociedades do passado, procura integrar igualmente todas as fontes existentes e processos analíticos importantes. Para Gudemos, entre outros pesquisadores, o estudo realizado na área de investigação, até então denominada Arqueomusicologia, termo que, segundo especialistas, não define sua especificidade interdisciplinar, a análise da cultura material não deve incluir apenas instrumentos musicais, sistemas sonoros e representações iconográficas, mas, sim, tudo aquilo que possa contemplar informações sobre tal manifestação. Afirma a importância de sermos conscientes quanto às limitações operacionais nesta área e reafirma as possibilidades de acesso ao conhecimento de diferentes realidades sobre determinada produção sonora (GUDEMOS, 2009; PELENSKI, 2000; AROM, 1985). Para este estudo, tomo a proposta desenvolvida por Salius Gumà (2010), mencionada anteriormente, para compor o organograma proposto por Adje Both (2009), modificando este organograma com outros elementos que contemplam seus objetivos. Assim, o organograma passa a apresentar outra ordem para contemplar as exigências da pesquisa:

Figura 2 - Adaptação do modelo geral proposto por Adje Bolth



Fonte: Bolth (2009, p. 4).

O objetivo teórico e metodológico deste estudo é trazer um levantamento dirigido de informações sobre os comportamentos relacionados à produção sonora analisada e os elementos que pertencem a estes comportamentos, obtidos em uma busca sistematizada. Para o caso da produção relacionada ao chocalho pastoril, o seu percurso investigativo será formado por sete áreas disciplinares principais. Na área da Acústica, as observações estão relacionadas ao conceito de paisagem sonora de Murray Schafer (1997), para analisar as modificações sofridas no ambiente sonoro, de determinada região sertaneja, ao longo do processo que se iniciou com a instalação dos primeiros currais para a criação de gado e suas modificações posteriores.

Na área dos estudos organológicos, foi desenvolvido o estudo sobre a utilização do bronze campanil para a produção de sinos, relacionada ao processo de fundição desenvolvido pelo homem e a sua versão como chocalho pastoril. Para o campo da História Oral e etnográfico, o trabalho de campo, no período de 2013 a 2017, utilizou entrevistas parcialmente estruturadas com representantes do “povo do gado” para sistematizar os principais elementos presentes na relação entre o homem e a produção sonora estudada.

O campo de estudo antropológico traz elementos para a base teórica, que buscou a análise das práticas culturais simbólicas, que constituem a vertente denominada Antropologia Interpretativa, cujas interfaces se relacionam com o campo que pertence à corrente da Arqueologia pós-processualista ou Interpretativa e, como mencionamos acima, ao campo da Etnoarqueomusicologia. Quanto ao campo da Arqueologia Histórica, são necessárias algumas considerações, que serão apresentadas após algumas explicações importantes, sobre as principais ideias do pensamento que pertence à Arqueologia Interpretativa.

1.5 A Arqueologia Interpretativa e o conceito de cultura

São inúmeras as afirmações críticas sobre a Arqueologia Interpretativa, termo com o qual identifico o meu estudo, dentre as quais, as afirmações que consideram a falta de uma teoria e de uma metodologia, clara e consistente. Neste sentido, me identifico com os autores que defendem esta abordagem (HODDER, 1987, p. 6; TILLEY, 1993, p. 31-72), já citados e que buscam o caminho para a construção de regras teórico metodológicas.

A constituição deste trajeto teórico e as práticas metodológicas, para o pensamento interpretativo, contam com as importantes contribuições trazidas pelos estudos antropológicos, para fortalecer os seus argumentos e defender suas hipóteses. É neste sentido, também, a importância dos argumentos analógicos, que trazem seus princípios gerais para a

ciência arqueológica (DAVID e KRAMER, 2002, p. 33-34), defendidos por Ian Hodder, considerando que, como arqueólogos, a nossa dependência da observação de outras sociedades, outras culturas e outras mentalidades, foram e continuam a ser imensas (HODDER, 1982a, p. 27).

De fato, a Arqueologia Interpretativa foi desenvolvida, sob os argumentos de teorias de longo alcance, para além de outras teorias de alcance médio (ALARCÃO, 1997, p. 15), identificadas como uma teoria da ação e uma teoria da cultura material.

A teoria de longo alcance que está presente nos estudos arqueológicos considerados interpretativos possuem um estreito diálogo com as ideias trazidas pelo sociólogo britânico Anthony Giddens, sobre as regras e normas de conduta, socialmente elaboradas e assumidas pelos indivíduos, nas quais a liberdade de ação do homem se situa como diferencial. Estas ideias recusam o modelo funcionalista, reivindicado pela escola arqueológica processual, mencionados acima, assim como outros modelos identificados como deterministas.

Subjaz fundamentalmente, no debate entre Arqueologia Processualista e Interpretativa, a ideia de cultura. As duas escolas consideram definições diferenciadas para o conceito de cultura e, conseqüentemente, para a abordagem sobre a cultura material e imaterial, nos seus diferentes aspectos.

Para o pensamento dos estudos arqueológicos que pertencem à escola processual, o conceito de funcionalismo assume uma posição central. Este conceito, para as ciências sociais e, em especial, para a Antropologia, procura explicar o desenvolvimento humano em sociedade, nos seus diferentes aspectos, em termos de funções, ou seja, entende a sociedade e a cultura como um sistema de funções semelhante ao funcionamento fisiológico. Este sistema é entendido como um todo, formado por partes que atuam entre si para manter sua homeostase, ou seja, o seu equilíbrio.

No interior deste sistema, a cultura, segundo sustentam os processualistas, desempenha o papel especial, de levar os indivíduos à adaptação, no seu meio ambiente, uma vez que a cultura não depende diretamente das funções genéticas (BINFORD, 1979, p. 323) e, neste sentido, se o meio sofre mudanças físicas, que levam o sistema ao desequilíbrio, este reage por meio de transformações para retornar ao equilíbrio. Neste sentido, a cultura se coloca como um meio de adaptação ao ambiente. A cultura entendida como um fenômeno adaptativo e passivo.

Para os adeptos da escola interpretativa, a definição de cultura está fundamentada, nos estudos desenvolvidos por diferentes pesquisadores, de diferentes áreas das Ciências

Sociais, como Lévi-Strauss (1987) Giddens (1990), Pierre Bordieu (1994) e Sygmunt Bauman (2010), entre outros. Para a proposta deste estudo, situada na compreensão interpretativa, entender a base teórica destes autores, ainda que de forma limitada, ocupa condição fundante. Deste modo, e não desconsiderando neste debate os demais temas dissonantes entre as duas escolas, a leitura trazida por Anthony Giddens (2003) sobre estrutura social, sistema e dualidade de estrutura se torna essencial.

Para Giddens, a ideia de estrutura social, utilizada anteriormente, não conseguiu traduzir as exigências da teoria social. Argumenta que, tanto os autores que defendem o pensamento funcionalista como os seus críticos, ao tratar desta definição, se voltaram com muito mais atenção para a ideia de “função” do que a ideia de “estrutura”, uma vez que o termo foi utilizado como uma espécie de padronização das relações sociais, comumente relacionado à morfologia de um organismo ou até às formas físicas compostas por vigas que sustentam um edifício ou, ainda, a um esqueleto. Segundo Giddens, estas concepções indevidas estão relacionadas ao dualismo de sujeito objeto social, de tal forma que se apresentam como algo externo a ação humana e, ao mesmo tempo, uma fonte de restrição para esta ação, uma fonte externa que coíbe a livre iniciativa de sujeito, independentemente constituído (GIDDENS, 2003, p. 19).

Por outro lado, o conceito de estrutura, considerado pelos teóricos denominados “estruturalistas” ou “pós-estruturalistas”, como quer Giddens, apresenta uma noção mais interessante, segundo o autor, quando reconhece ao analisar as relações sociais, a sua dimensão sintagmática, ao se tratar da padronização de relações sociais no tempo-espaço, que envolvem a reprodução de práticas localizadas, junto a sua dimensão paradigmática, que envolve a ordem virtual de “modos de estruturação” repetidamente implicados nesta reprodução (GIDDENS, 2003, p. 20).

Segundo o autor, nas tradições estruturalistas, há habitualmente ambiguidade sobre se as estruturas se referem a uma matriz de transformações admissíveis dentro de um conjunto ou a regras de transformação que governam a matriz. Giddens trata a estrutura, pelo menos em seu significado mais elementar, como referente a tais regras (e recursos). É enganoso, porém, falar de “regras de transformação”, porque todas as regras são inerentemente transformacionais. Assim, a estrutura refere-se, em análise social, às propriedades de estruturação que permitem a “delimitação” de tempo-espaço em sistemas sociais, as propriedades que possibilitam a existência de práticas sociais discernivelmente semelhantes por dimensões variáveis de tempo e de espaço e lhes emprestam uma forma “sistêmica” (GIDDENS, 2003, p.20).

Com este raciocínio, Giddens esclarece que as práticas dos agentes humanos em sociedade, situadas em tempo-espço, são reveladas em exemplificações dos traços mnêmicos que conduzem a conduta humana, exibem não uma estrutura, mas sim propriedades estruturais. Esclarece, ainda, que estas propriedades pertencentes às práticas humanas, recursivamente organizadas, podem ser hierarquicamente ordenadas em determinada extensão temporal. Neste sentido, para o autor, se constituem em *principias* estruturais, as propriedades estruturais mais profundamente embutidas, implicadas na reprodução das práticas sociais. Ao passo que tais *principias* estruturais, quando ocorrem em extensões temporais maiores, podem ser designadas como instituições (GIDDENS, 2003, p. 20).

Para Giddens, uma das principais características da teoria da estruturação está na rejeição às caracterizações que se referem a extensão e o fechamento de sociedades no tempo e no espaço, como pretendem as análises defendidas pelos teóricos adeptos do funcionalismo, ao atribuir para sistemas sociais, características análogas às formações biológicas; em outras palavras, a ideia de que as sociedades se assemelham ao desenvolvimento de um organismo. Para o autor, todas as sociedades podem ser definidas como sistemas sociais, formados pela interseção de múltiplos sistemas sociais. A diversidade dos sistemas, que estabelecem relações entre si, podem se apresentar de modo totalmente “internos” em determinado sistema social ou não, transpondo o que pode ser denominado “linhas divisórias” entre os mesmos. O resultado deste processo será formado por uma diversidade, nos modos de conexão, entre as totalidades sociais em contato. São sistemas intersociais, não imaginários, os quais as formas de relação entre sociedades diferentes estão caracterizadas, de tal modo que estas relações podem ser estudadas como relação de autonomia e dependência entre sistemas de dominação (GIDDENS, 2003, p. 193-194).

Para completar a essencialidade do pensamento de Giddens, na teoria da estruturação, se faz necessária, ainda, a compreensão do conceito de dualidade de estrutura. Este conceito, segundo o autor, está presente nas ramificações que os termos “condições” e “consequências” de uma determinada ação possuem. Assim, todas as interações sociais se expressam através das contextualidades da presença corporal e, para que esta dualidade seja reconhecida, é necessário que a sua análise seja feita de forma cautelosa, de dentro para fora, na mais ampla esfera de tempo e espaço, para tentar descobrir como tais práticas foram implantadas, em dada gama de contextos. Em suma, temos que tentar descobrir suas relações com práticas institucionalizadas (GIDDENS, 2003, p. 351).

Em suma, o conjunto teórico de orientação trazido por Giddens expressa-se na ideia de dualidade da estrutura, mencionada anteriormente. Esta noção, nuclear para o autor, é

entendida como condição e resultado da ação humana de modo simultâneo. Na ação do ator, é a estrutura que se faz possibilitadora e constrangedora da intervenção (PIRES, 1988, p. 231-236). Assim, ao elaborar um novo conceito para a compreensão da estrutura, no debate que envolve diversas tradições teóricas nas Ciências Sociais e, em especial, à ciência arqueológica, Giddens fundamenta outro entendimento da ação, na especificidade da *agency* humana, no qual a capacidade de transformação do ator não pode ser separada do poder. Neste sentido, o poder não é entendido como um recurso da ação, e sim como um componente da ação. O poder é um componente da ação que pode ser ampliado ou reduzido, consoante aos recursos que podem ser mobilizados pelo ator.

Deste modo, Giddens nos fornece uma definição para estrutura, semelhante a um conjunto de normas e regras, às quais os indivíduos que pertencem a uma determinada sociedade, grupo ou comunidade, elaboram para aplicar suas ações (GIDDENS, 1990, p. 66). Esta elaboração possui em si intenções e propósitos conscientes, embora nem sempre discursivamente refletidos, porque são também e em grande parte as intenções e os propósitos de uma consciência prática (BOURDIEU, 1980, p. 88-89).

Nesta perspectiva, a compreensão destas normas e regras é possível quando conseguimos remontar os propósitos e os motivos implícitos que conduzem a ação. É neste sentido que a ciência arqueológica, na sua vertente interpretativa, reivindica o estudo investigativo, a partir dos vestígios e artefatos que são próprios da cultura material, para desvendar não apenas as normas, mas também os motivos e propósitos que levaram os homens a formulá-las (ALARCÃO, 1997, p. 18).

Para a escola interpretativa em Arqueologia, a teoria giddensiana que define a ação humana tornou-se fundamental e conta com o pensamento dos demais teóricos mencionados. Neste debate sobre a ação humana, que se estende inevitavelmente ao conceito de cultura e, conseqüentemente, sobre o âmbito da cultura material e imaterial, as considerações do sociólogo Sigmund Bauman, são essencialmente relevantes, como veremos a seguir.

No texto intitulado *Ensaio Sobre o Conceito de Cultura* (2010), uma reedição da primeira versão publicada em 1990, Bauman elaborou uma introdução para a sua análise crítica, das principais lacunas, que segundo o autor, deveriam ser retomadas e compreendidas, no debate que se volta para a definição de cultura.

Para Bauman, foi Parsons (1968) que, ao tentar responder a pergunta hobbesiana sobre o comportamento humano que segue um padrão, concluiu que é por meio da cultura que se dá o “ajuste” entre sistemas “sociais” e de personalidade, ou seja, que é a cultura que

permite a existência de nossos sistemas sociais. O que os torna possíveis é a sua coordenação mútua, feita pela cultura, que age como sistema de ideias, crenças, símbolos e orientação de valores, que passam a garantir a perpetuidade dessa coordenação. É nessa direção, afirma o autor, que a fraqueza essencial da abordagem antropológico-cultural se evidencia. Inaugura-se aí, segundo o autor, o atual estado de teorização da cultura que precisa enfrentar o paradoxo na sua complexidade, em toda a ambivalência de habilitar/desabilitar, de liberdade/restrrição, que é portadora (BAUMAN, 2010, p. 18-18).

Bauman nos apresenta, ao desenvolver o seu raciocínio, as tentativas de Simmel (2006) à Beck Ulrich (2011), Anthony Giddens (1990) e Cornélius Castoriadis (2007), resumindo as ideias destes pensadores, na ideia de que a cultura é vista como um agente da desordem, quanto um instrumento da ordem, um fator tanto de envelhecimento e obsolência, quanto de atemporalidade e, ainda, que o seu paradoxo pode ser assim reformulado: o que quer que sirva para a preservação de um padrão também enfraquece o seu poder. Portanto, esclarece Bauman, a cultura produz mudança constante, embora por meio do seu esforço de ordenação. Neste esforço pela ordem, a cultura produz mudanças e aí se encontra o seu caráter ambivalente de liberdade (BAUMAN, 2010, p. 20).

Para responder a sua indagação, sobre ser a cultura um sistema ou uma matriz, Bauman inicia o seu pensamento elaborando o desenho de sistema, no qual todos os itens (unidades, ingredientes, variáveis) estão subordinados para a manutenção do padrão que compõe a totalidade do sistema. Estes itens precisam estar circunscritos em fronteiras, que não permitem o seu colapso. O que entra no sistema deve ser adaptado, acomodado, como teorizou Bronislaw Malinowski (1970). Não há dúvida, para Bauman, de que esta caracterização da cultura como sistema, posta pela antropologia ortodoxa, se mostrou como uma ilusão de ótica transitória e datada historicamente, hoje distante. Esta tese se choca com a atual experiência de símbolos culturais que flutuam livremente; com a existência da porosidade das fronteiras; que não podem ser fechadas, como outrora se pensou (BALMAN, 2010, p. 21-27).

Neste sentido, com o formato alcançado pela tecnologia de comunicação contemporânea, este aspecto anterior caracterizado pela ideia de “dentro” e “fora”, que pertenceu à ideia de sistema, perdeu o sentido. Para Bauman, se a ideia de cultura como sistema estava organicamente ligada à prática do espaço “gerenciado”, controlado, o Estado-nação e agora, a realidade da vida, não mais sustenta esta ideia, posto que esta realidade é pautada pelo ciberespaço, que é territorialmente desacordado. Neste ponto, o autor considera a importância do grande *insight* de Lévi-Strauss, que observou a concepção de cultura como

sistema, para considerá-la uma estrutura de escolhas, ou seja, uma matriz de permutações possíveis, finitas em número, mas incontáveis na prática; fato que leva Bauman a tecer considerações, sobre a ideia de formação discursiva de Michel Foucault (1997), que, em grande parte, pode ser concebida, a partir da guinada decisiva do discurso cultural, trazido por Lévi-Strauss (1993). Assim, Bauman nos explica, como Lévi-Strauss, ironicamente denominado de estranho “estruturalista”, destruiu a ideia ortodoxa de estrutura, vista como veículo de reprodução, repetitividade ou mesmice monótona, para considerar que a estrutura deixa de ser gaiola, para se transformar em catapulta. A estrutura, não mais vista como instrumento debastador, mutilador, restritivo, impeditivo, em detrimento da liberdade; de arma da uniformidade em ferramenta da variedade, de escudo protetor para motor da mudança infundável e eternamente incompleta (BAUMAN, 2010, p. 28).

Para este estudo, tomamos o conceito de cultura apresentado por Bauman para pensar a ação humana que se estende ao âmbito da cultura material/imaterial e, assim, analisar a ação que se estabelece entre o homem e as coisas, para pensar ainda, em especial, a relação do homem com a dimensão imaterial que se agrega a determinados artefatos. Neste sentido, tomamos os fundamentos trazidos pelos estudos do arqueólogo britânico Christopher Tilley (2008) e do antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1978).

A Arqueologia interpretativa, como vimos anteriormente, adotou uma teoria para a ação do homem e precisou buscar uma teoria para a cultura material, que, em linhas gerais, se expressa no termo objetificação, cunhado por Tilley. A objetificação, segundo o autor, se constitui na incorporação de uma ideia que se materializa em determinado objeto ou na forma de sua presença ou ausência. Para Tilley, a objetificação responde às questões básicas, sobre o que são as coisas e o que fazem as coisas no mundo social: a maneira na qual os objetos ou as formas materiais estão encaixadas na vida dos mundos dos indivíduos, grupos, instituições ou, mais amplamente, na cultura e sociedade (TILLEY, 2008, p. 60), ou seja, a ideia de que a cultura material/imaterial é ativa no contexto das relações sociais que permeiam, refletindo, expressando e/ou reforçando estas relações.

1.6 A Arqueologia Histórica

Como uma especialização que pertence ao campo teórico e metodológico da Arqueologia, a Arqueologia Histórica nasceu nos Estados Unidos, na segunda metade do século XX, consolidando-se no encontro de especialistas realizado em 1967, na cidade de Dallas, com a fundação da *Society for Historical Archaeology*, embora o termo Arqueologia

Histórica já ter sido utilizado por estudiosos como paleontólogo inglês Arthur Smith Woodward e o antropólogo norte-americano, Frank Maryland Setzler, nos anos 1940.

Atualmente, a definição de Arqueologia Histórica não está associada aos estudos voltados para a tradição europeia, focada em regiões específicas do seu continente e áreas banhadas pelo Mar Mediterrâneo, assim como do Oriente Médio. Na prática, este conceito é utilizado, basicamente, para os estudos que se referem ao “Novo Mundo” e constituído como uma abordagem específica para o continente americano, por conta da sua construção histórica.

A ciência arqueológica, no seu surgimento, se propôs estudar culturas do passado a partir dos seus vestígios materiais, diferenciando-se da História, que nasceu tendo como fonte os documentos escritos. Para os estudos com base nos vestígios encontrados, que pertenciam a sociedades e grupos humanos que não contavam com o desenvolvimento de meios de escrita, se convencionou atribuir este campo como específico para a Arqueologia e, ao mesmo tempo, o outro campo, das sociedades letradas para a História. Porém, com relação ao continente americano, esta divisão encontrou o problema apresentado pelo fato de que as sociedades encontradas eram iletradas.

A solução foi a determinação de dois campos de pesquisa, a Arqueologia Pré-histórica e a Arqueologia Histórica. O primeiro abarca o período anterior ao contato europeu e se dedica ao estudo das populações nativas e de seus ancestrais, já o segundo se volta para o estudo dos vestígios materiais do período pós-contato, entre indígenas e europeus e posteriormente a ocupação, exploração e colonização.

Neste sentido, a Arqueologia Histórica ocupa-se da expansão do mundo europeu sobre o mundo não europeu e é reconhecida por diferentes autores (SCHUYLER, 1978; DEETZ, 1977; ORSER, 1996), como o desenvolvimento e a propagação do capitalismo, manifestada sob as características de uma nova ordem social, colocada para as populações em contato. Como uma disciplina que pertence ao campo teórico-metodológico da Arqueologia como um todo, também se modificou no transcorrer dos anos de 1960 e 1970, ampliando a sua aplicação.

No Brasil os primeiros estudos neste campo foram realizados pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas – PRONAPA, sob a coordenação dos arqueólogos Betty Meggers e Clifford Evans, no sul do país, em reduções jesuíticas dos séculos XV, XVII e XVIII e em sítios de contato na região nordeste, do século XVI, em estudos conduzidos sob os pressupostos da teoria histórico-cultural.

A partir da década de 1980, a pesquisa institucionalizada no Brasil, que já contava com inúmeros trabalhos de pesquisa em andamento, acompanhou e foi influenciada pelo

debate, ainda hoje em andamento, sobre a possibilidade de filiação da disciplina para a área da História ou para a área de domínio da Antropologia (LIMA, 1993, p. 227). Este fato demarcou a grande influência trazida pelas ideias de Ian Hodder, sobre a escola interpretativa, na produção da pesquisa arqueológica histórica nacional.

Para este estudo, se faz necessário situar a importância deste debate, no âmbito da Arqueologia Histórica, para a qual o uso da perspectiva antropológica se tornou fundamental. De fato, esta discussão, que nasceu nos Estados Unidos, na década de 1930, dispôs em lados opostos a História e a Antropologia (KROEBER, 1935; KLUCKHOHN, 1940; TAYLOR, 1948), atingindo o seu ápice com a máxima trazida por Phillip Phillips, em 1955, que se tornou objeto de debate até a atualidade, ao afirmar que “New world archaeology is anthropology or it is nothing” (PHILLIPS, 1955, p. 246).

O debate prosseguiu e, na década de 1960, a Arqueologia norte-americana aderiu amplamente ao programa de renovação da disciplina, sob os preceitos da escola processual, trazido por Binford, como vimos anteriormente, consolidando-se. Neste momento, não se tratava mais de discutir se a Arqueologia é ou não Antropologia, mas assumi-la como tal, como expresso no clássico artigo de Binford, *Arqueology as Anthropology* (1962), que marcou o início desse movimento. Seria, porém, uma antropologia científica, de base materialista, focada na explanação dos processos culturais (SYMANSKI, 2014, p. 20).

Este cenário de debate e inquietações foi pouco compartilhado pelos arqueólogos britânicos, que acompanhavam em linhas gerais os estudos de Christopher Hawkes (1954), que considerava a Arqueologia como um ramo da Antropologia, especializado na história natural da humanidade, utilizando o modelo histórico-culturalista, para uma produção de estudos historicamente orientados, na busca por elos entre o passado escrito e o passado pré-histórico europeu (SYMANSKI, 2014, p. 19).

Por outro lado, em 1949, na França, Lévi-Strauss apresentou o seu célebre artigo História e Etnologia, para expor a sua teoria antropológica, que criticava as divergentes perspectivas que tentavam contornar as fronteiras distintivas entre História e Antropologia, colocadas em oposição, fosse por diferenças de objetos, por exemplo alteridade e identidade; pela diferença de método relacionado à pesquisa participante e a pesquisa em documentação ou ainda pela diferença de objetivo que colocava em dicotomia teoria e evento. Para Lévi-Strauss, enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre as relações inconscientes da vida social (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 34). No mesmo texto, o autor explica a sua posição sobre as diferentes orientações que pertencem às duas áreas do conhecimento, afirmando que, no seu trabalho, o etnólogo se

interessa, sobretudo, pelo que não é escrito; não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam em fixar na pedra ou no papel (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 41).

O pensamento de Lévi-Strauss para a Antropologia determinou nova leitura para a disciplina, no decorrer da segunda metade do século XX, ao afirmar que a busca antropológica se pauta por encontrar invariantes universais e processos inconscientes através de expressões culturais e simbólicas particulares, e não através das expressões intencionais. Neste contexto, para Lévi-Strauss, a História se transforma em uma etapa necessária para o alcance das estruturas inconscientes, finalidade última a ser buscada (SUGUIMATSU, 2012, p. 16)

Na década de 1970, a denominada Antropologia Hermenêutica, também conhecida como Antropologia Simbólica ou Interpretativa, protagonizada por Clifford Geertz (1973) será consolidada, nos Estados Unidos e na Europa, repercutindo no âmbito das Ciências Sociais como um todo. Geertz, sob a influência de Max Weber na tradição hermenêutica alemã, assume o discurso contraditório à perspectiva materialista cultural ao defender a perspectiva que busca entender os fatos por meio da compreensão da sua intencionalidade dos atores sociais que o executam (AZZAN JÚNIOR, 1991, p. 111-149), ou seja, uma proposta para os estudos antropológicos, contrária à ideia de ciência experimental que persegue a construção de leis, mas uma ciência que procura a interpretação à procura dos significados.

Era necessário, para tanto, rever o conceito de cultura apresentado como simples tradição transmitida através de normas como apresentado no modelo defendido por Franz Boas (2010) e seus seguidores ou, ainda, como mecanismo de adaptação das comunidades ao meio ambiente, como pretende o modelo materialista cultural. Assim, para Geertz, a cultura se constitui como uma teia de significados construída pelos homens e o objetivo da Antropologia visa a entender os significados que envolvem as ações humanas em sociedade, ou seja, nas ações sociais. Estes significados, segundo Geertz, estão materializados em signos e não restritos às mentes dos atores.

Em seu texto *O crescimento da cultura e a evolução da mente* (GEERTZ, 1978, p.67-98), o autor esclarece a base biológica da mente humana na sua evolução e a sua relação com a possibilidade de construção dos primeiros artefatos produzidos pelos nossos ancestrais hominídeos; fazer isto, segundo o autor, revela a importância do papel fundamental da cultura material, para a compreensão do desenvolvimento cognitivo e social dos humanos.

Para Geertz, o estudo dos aspectos culturais humanos requer uma estratégia que consiste de uma descrição densa, detalhada nas observações etnográficas, para possibilitar, em seguida a interpretação destas ações. Assim, a interpretação estabelece uma relação fundamental com o contexto, no qual a ação estudada acontece.

Esta relação com o contexto leva a perspectiva antropológica geertziana a se distanciar das generalizações do modelo científico, trazendo a etnografia para o horizonte da Antropologia, ou seja, para o particularismo que aproxima História e Antropologia. Neste contexto, a ciência arqueológica sob o pensamento de Ian Hodder, como vimos, será conduzida à escola pós-processual, hoje denominada Arqueologia Interpretativa e, conseqüentemente, reaproximada da História.

Nesta perspectiva antropológica, a Arqueologia é considerada uma área da Ciência Social; os registros escritos assumem o papel complementar para o estudo dos elementos materiais, que revelam estruturas subjacentes para a leitura mais aprofundada dos sistemas sociais (LIMA, 1988, p. 90), assim como a sua manutenção e transformações temporais. Estas afirmações se estendem, como vimos inicialmente, para os estudos que pertencem à Arqueologia Histórica, cujo trabalho consiste em conseguir, diante de dois níveis de análise, quais sejam, o escrito e o material, para elaborar um novo nível de análise e conseguir o acesso aos domínios cognitivos do comportamento cultural (LIMA, 1993a, p. 230).

Segundo Symanski (2009), nas últimas décadas a Arqueologia Histórica está presente nos estudos dos mais diferentes tipos de sítios, como campos de guerra, lixeiras coletivas urbanas, áreas quilombolas, unidades domésticas, cemitérios, becos urbanos, quintais, caminhos e estradas coloniais, fazendas, engenhos, senzalas, tomados como objeto de estudo, em um cenário teórico que se divide em uma diversidade de enfoques, abrangendo tanto a perspectiva histórico-cultural como o enfoque interpretativo. Esta diversidade também está presente na Arqueologia Histórica Brasileira contemporânea.

2 O PROCESSO DE DESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO MODERNO

Este capítulo pretende localizar, para apreender no processo que se seguiu com o Período Moderno, as características relacionadas à dimensão do sagrado, que passaram a fazer parte do cotidiano do homem moderno e, posteriormente, no período denominado pós-moderno. Neste contexto, é importante mencionar as principais transformações ocorridas, no mundo ocidental e com relação ao período do expansionismo português, para compreender a formação religiosa do homem brasileiro, no sertão do nordeste brasileiro e, assim, localizar os elementos que contribuem para os objetivos propostos.

2.1 A dessacralização do mundo moderno ocidental

O processo que desenvolveu o período denominado moderno inaugurou uma nova relação entre o homem e a natureza. Neste processo, a ciência e a tecnologia moderna surgiram e se desenvolveram em contextos sociais específicos no mundo ocidental. No século XX, o fenômeno do descontrole tecnocientífico foi registrado, para além das benesses conhecidas (KNELLER, 1980, p. 254-259; LACEY, 1998, p. 87; LATOUR, 2000, p. 275; JONAS, 2006, p. 152-242) e, nesta trajetória, o fenômeno da dessacralização do mundo ou da vida ganhou volume e características próprias para o homem.

Neste processo, o homem moderno ocidental □ e considerando o homem que pertence à denominada alta modernidade □ se constituiu e passou a forjar o seu pensamento para responder às indagações que versam sobre o que somos, o que construímos, o que cultuamos, o que valorizamos socialmente, sobre o modo como concebemos o mundo, incluindo a percepção de natureza. Este processo foi permeado pelos diferentes modos de disrupções, em diferentes âmbitos e dimensões, que passaram a ser reconcebidos e redeterminados, acompanhando o drástico esvaziamento do simbólico e, em especial, o simbólico sagrado (OLIVA, 2003, p. 17).

Para as especificidades deste estudo, tomo inicialmente o estudo de Mircea Eliade (1992, p. 12-13) para compreender as características que marcam a ideia de mundo dessacralizado. No seu texto, o autor apresenta uma análise sobre o sagrado na sua totalidade, trazendo, nas suas considerações, a ideia de oposição entre sacro e profano. Neste sentido, especifica que o homem conhece o sagrado e entra em contato com o sagrado, quando este se manifesta e assume características que diferem de modo absoluto à ordem do profano. Assim,

para expressar o ato de manifestação do sagrado, Mircea Eliade propõe o termo hierofania, que define algo, na esfera do sagrado que nos é revelado.

Neste sentido, são consideradas inúmeras hierofanias, para as mais diferentes manifestações de realidades sagradas, segundo o autor, desde as mais simples às mais elaboradas se caracterizam, como uma pedra ou uma árvore ou a encarnação de Deus em Jesus Cristo para um cristão. As hierofanias expressam em si, o mesmo ato misterioso de algo “de ordem diferente” da ordem natural do mundo, em coisas e objetos próprios do nosso mundo. Assim sendo, a pedra e a árvore, como hierofanias, *revelam algo que já não é pedra e nem árvore mas sim o ganz andere*, ou seja, a materialização extrema do sagrado (ELIADE, 1992, p. 13). Para o autor,

Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p. 13).

Para Eliade, *o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”*, ou seja, as manifestações relacionadas ao sagrado, segundo o autor, são traduzidas pelos homens como realidades “não naturais”. Nesta tradução, o homem toma de empréstimo elementos que pertencem à sua vida profana e natural, para expressar o *tremendun*, o *majestas*, o *mysterium fascinas*, o *ganz andere*, utilizando a linguagem, que apenas pode sugerir uma tradução, para a experiência humana desta dimensão não natural (ELIADE, 1992, p. 12).

No seu estudo, Mircea Eliade comenta a diferenciação entre o homem religioso arcaico e o homem religioso moderno, considerando o primeiro como o homem que pertenceu às comunidades “primitivas” anteriores à Antiguidade humana até o período Medieval e o segundo como o homem que pertence ao período Moderno. Neste sentido, caracteriza nas sociedades pré-modernas a tendência do homem para viver no sagrado, muito próximo aos objetos considerados sagrados. Tal tendência, segundo o autor, é compreensível, para as sociedades consideradas “primitivas” e arcaicas pré-modernas, nas quais a realidade era inseparável do sagrado, de tal forma que a potência sagrada representava, ao mesmo tempo, realidade, perenidade e eficácia, no seu modo de ser no mundo (ELIADE, 1992, p.13).

Nesta lógica, para o homem que pertence às sociedades consideradas modernas e pós-modernas ocidentais, a sua experiência no mundo ao seu redor sofreu uma

dessacralização, com o esvaziamento do potencial sagrado vivido anteriormente. Este fato está relacionado a processos históricos, de diferentes ordens, que modificaram o comportamento espiritual e religioso do homem moderno, aqui considerado. Situar estes processos históricos, de complexidades relevantes, seria uma tarefa de difícil alcance para os limites deste estudo; contudo, alguns aspectos se tornam fundamentais para os seus objetivos e, assim, algumas caracterizações importantes, sobre a formação das sociedades modernas e, conseqüentemente, do homem moderno, precisam ser observadas.

Neste sentido, considerando o questionamento inicial deste estudo, qual seja, utilizar a relação do homem com o som produzido por determinado artefato, para analisar o processo de dessacralização do mundo moderno e trazer elementos para compreender a relação do homem contemporâneo, com a dimensão do sagrado, requer como mencionado anteriormente, observações importantes. Para tanto, é necessário situar o homem contemporâneo ocidental, de modo geral, para, posteriormente, situar o homem nas especificidades trazidas neste estudo.

2.2 O homem moderno ocidental

O homem contemporâneo é comumente denominado homem moderno, ou seja, o homem que pertence ao mundo moderno ocidental e que vive a modernidade. O mundo moderno e a modernidade se confundem, e é necessário compreender estes conceitos. Assim, de modo geral, modernidade é um termo usado para identificar a qualidade ou o estado do que é dado como moderno ou que pertence ao período histórico Moderno.

Este período, de modo simples, pode ser definido como o processo de transformação do pensamento ocidental que teve o seu início no século XVI, quando houve uma ruptura com a tradição medieval. Podemos considerar duas ideias centrais para definir o pensamento moderno: a ideia de progresso que caracteriza o novo, o melhor e mais avançado do que o antigo e a ideia de valorização do indivíduo na sua subjetividade como lugar da certeza e da verdade, assim como o lugar da origem dos valores, em oposição à tradição (MARCONDES, 2004, p. 140). Neste contexto, o homem se tornou o centro e a medida do conhecimento no qual tudo está estritamente ligado à razão.

É neste sentido que a razão passou a ser elemento comum ao homem ocidental e funda o mundo moderno e a sua ordem. Neste mundo moderno, o homem passou a ter em todas as esferas de sua existência o sentido da razão. Para Habermas (2000), no mundo moderno, as sociedades que o constituem possuem diferentes processos que se reforçam

mutualmente, dentre os quais se destacam a institucionalização do poder político centralizado pela formação das identidades nacionais, os direitos de participação política, as formas urbanas de vida, a formalização da educação escolar e a secularização de valores e normas, ou seja, a ideia-chave para se pensar o mundo moderno está ancorada à ideia de Estado-Nação.

As diversas análises sobre a modernidade, em geral, trazem a concordância quanto a sua institucionalização, no processo que consolidou a sociedade capitalista a partir do século XVIII. Neste processo, a ciência passou a ser pesada com objetividade ao lado de uma moralidade e de leis universais, utilizando para tanto o conhecimento gerado pelo pensamento iluminista, para a busca da emancipação humana.

Para a lógica do pensamento moderno, a natureza deveria ser dominada pela ciência contra a escassez e demais calamidades naturais. Ao mesmo tempo, caberia ao pensamento científico desenvolver formas racionais para a ordem social, para levar ao homem moderno a promessa de libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição e do uso arbitrário do poder. O mundo ocidental, sobretudo, abraçou a ideia de progresso encetada pela revolução industrial e se tornou um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social (HARVEY, 1992, p. 23).

Para Giddens (1991, p. 14), os modos de vida que foram produzidos pela modernidade, no mundo ocidental, os separam de todos os tipos tradicionais de ordem social de uma maneira sem precedentes, na sua intencionalidade e na sua extensionalidade, de tal modo que podem ser caracterizadas como mais profundas do que a maioria dos tipos de mudanças anteriores.

Quanto à extensão do projeto moderno, Giddens defende a sua propagação ao estabelecer formas de interconexão social, que passaram a ser mundializadas, e, no sentido intencional, conseguiram alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa vida cotidiana e observa,

Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos – um diminuto período de tempo histórico – foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-la (GIDDENS, 1991, p. 14).

Para este estudo, a ideia de continuidade, entre o tradicional e o moderno, ocupa um lugar-chave, de importância relevante a ser considerado, como aquilo que se mantém, que é preservado e se constitui como núcleo duro, apesar das forças contrárias advindas de

diferentes esferas da vida do homem na sociedade moderna. Ainda que identificando todos os elementos presentes em uma determinada instituição social, como o ritmo das mudanças, o escopo da mudança e a natureza intrínseca das instituições modernas, para identificar as discontinuidades, surgirão elementos de uma continuidade, intrínsecos às formas de tradições (GUIDDENS, 1991, p.16). É neste sentido que a tradição, segundo Giddens, está ligada à memória coletiva, posto que envolve rituais e *está ligada ao que vamos chamar de noção formular de verdade; possui “guardiães”; e, ao contrário do costume, tem uma força que combina conteúdo moral e emocional* (GUIDDENS, 1997, p. 81).

Neste sentido, as considerações de Mircea Eliade sobre o homem arcaico e o homem moderno, na relação destes com a forma de ser sagrada e a forma de ser profana, corroboram para a compreensão das características que permeiam as formas de ser do homem moderno, considerando toda a complexidade do processo que constituiu a modernidade e nela a alta modernidade. Eliade não separa os dois modos de *ser* no mundo, ao contrário, argumenta que, seja qual for o grau de dessacralização alcançado, o comportamento religioso não foi completamente abolido, ou seja, que a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo (ELIADE, 1992, p. 18). Mesmo sob os aspectos que caracterizam o campo pluralista religioso, observado no comportamento do homem contemporâneo, os traços de continuidade podem ser reconhecidos.

É neste contexto teórico que situo as principais indagações deste estudo. A primeira se refere à possibilidade de observar e compreender a relação do homem com elementos que compõem a dimensão do simbólico sagrado, através da relação estabelecida entre o homem e o som produzido por um determinado artefato. A segunda consiste na constituição teórica e metodológica, para esta tarefa, no campo da disciplina arqueológica.

Com este objetivo, é necessário analisar o fenômeno de dessacralização, de esvaziamento do simbólico sagrado, a partir do contexto do mundo colonial ocidental, em especial, no mundo colonial português, em terras brasileiras, no século XVI e posteriormente, na formação da sociedade colonial brasileira, de modo geral, para situar neste processo a formação da religiosidade das comunidades identificadas subsequentemente como “povo do gado”, no nordeste do país.

2.3 O catolicismo português e o projeto missionário do século XVI

O apogeu da expansão marítima portuguesa ocorreu durante o reinado de D. Manuel I, entre 1495 e 1521. Neste período, a estrutura social de Portugal era

predominantemente feudal. O clero ocupava um importante lugar nesta estrutura, com uma rica organização institucional e o completo domínio da cultura letrada, desde a Idade Média. Em tal contexto, Portugal era constituído por uma sociedade hegemonicamente católica romana, porém faziam parte da sociedade portuguesa grupos de mouros e judeus, que viviam em relativo isolamento em relação aos cristãos,

De um modo geral, a população moura concentrava-se na zona rural, embora houvesse mourarias urbanas, enquanto os judeus habitavam essencialmente as cidades e se dedicavam a atividades urbanas como os empréstimos financeiros e o comércio. Documentos do período fazem menção a uma crescente população de escravos africanos, que executavam grande parte do trabalho manual (BELLINI, 1999, p.148).

No seu estudo denominado “Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI”, a historiadora Lígia Bellini (1999) apresenta as principais características da sociedade portuguesa, relacionada a um Estado amplamente envolvido no empreendimento da conquista ultramarina. Este Estado contava com uma administração centralizada para os negócios públicos, abrangendo todas as decisões políticas, militares e educacionais, como a universidade e o Colégio das Artes, com o objetivo de promover uma educação humanista (BELLINI, 1999, p. 143).

Neste estudo, são considerados aspectos da sociedade portuguesa que não estavam diretamente relacionados ao rei e a seu círculo, composto pela nobreza. São aspectos relacionados à diversidade, embora reduzida, por aspectos étnicos e religiosos, trazidos pela presença de judeus e mouros, já citados, da escassez de trabalhadores na agricultura e da intranquilidade social em contraste com a pompa da corte. A autora aponta a presença de uma efervescente mistura de influências modernas, medievais e clássicas, caracterizando o período (BELLINI, 1999, p. 144 e 154). Naquele contexto, comumente denominado expansionismo português, a influência de outras culturas é reconhecida como pertencente à formação cultural portuguesa, entre outras, a cultura galega, a castelhana, a catalã, a italiana, a inglesa e a alemã (MENDES, 1996, p. 52). Porém, o empreendimento colonial de além-mar foi largamente associado à ideia da propagação da fé cristã católica e, posteriormente, marcado pela atuação da ordem religiosa dos jesuítas e demais ordens missionárias franciscanas, beneditinas, carmelitas, capuchinhos, oratorianos e padres seculares, que, na colônia portuguesa de além-mar, evidenciaram o projeto pela evangelização das populações nativas (BELLINI, 1999, p. 144-158; BRITO, 2013, p. 04).

Segundo o estudo de Luís Felipe Barreto (2000), é possível afirmar que, no período em que se deu a expansão marítima portuguesa, a maioria dos quadros culturais ligados a esta dinâmica possuíam uma formação escolar básica, para a leitura e a aritmética simples, bem como uma aprendizagem prática e especializada nas escolas da vida marítima e mercantil. Dentre estes quadros, apenas uma minoria estava ligada à nobreza ou a alta nobreza, assim como a círculos urbanos burgueses, os quais possuíam uma formação cultural de Corte ou mesmo universitária. Já entre os missionários jesuítas, a formação universitária era frequente, podendo ser observada nas suas produções de cunho descritivo geográfico e antropológico.

Para o autor, o quadro cultural do contexto expansionista português do século XVI se mostrava claramente subalterno à hegemonia do ideário escolástico sobre o ideário humanístico, sendo o primeiro portador das características aristotélicas cristãs tomistas, embora as fronteiras entre tais linhas de pensamento fossem múltiplas e difusas, em um universo cultural amplo tanto para a dimensão erudita quanto para a dimensão popular. Neste sentido, a Escolástica e o Humanismo, constituíram *hegemonias culturais em concorrência pelos domínios dos centros de poder do tecido sociocultural, através de estratégias de confronto e de diálogo, de exclusão e de integração* (BARRETO, 2000, p. 27). Deste amálgama cultural, formou-se, em linhas gerais, o modo de ser dos colonizadores portugueses.

Para compreender a caracterização cultural do homem português colonizador, é importante verificar na dimensão predominantemente católica da sociedade portuguesa quinhentista, alguns aspectos relevantes. Neste sentido, o estudo de Mendes (1996) e Martins & Costa (2010) considera a hegemonia da mentalidade católica, diferentemente da mentalidade calvinista, responsável pelo contexto sociocultural, político e econômico mencionado, mediado pela educação católica, que privilegiava os dogmas advindos do Concílio de Trento. No período da expansão marítima, o regente português D. Manoel I colocou o poder civil sob o poder eclesiástico, na medida em que decretara que as leis tridentinas eram leis portuguesas, fato que se manteve para seus sucessores (ASSUNÇÃO, 2004, p. 119).

Segundo Martins & Costa (2010, p. 21), não apenas a educação popular estava nas mãos da Companhia de Jesus, mas também a formação educacional dos futuros regentes portugueses era feita por membros renomados da companhia, em uma situação de domínio educacional dos lusitanos, que perdurou por dois séculos adiante (MARTINS & COSTA, 2010, p. 21).

Para o projeto de colonização das terras brasileiras, apenas em 1534 o rei português criou o sistema de Capitanias Hereditárias, incentivando a implantação de engenhos para a produção de açúcar. Com esta divisão, o território que hoje pertence ao estado da Paraíba ficou limitado a uma faixa de 180 quilômetros no litoral e compunha a Capitania de Itamaracá, doada a Pero Lopes de Sousa, nobre, militar e navegador, irmão de Martin Afonso de Sousa. Este último não assumiu o desenvolvimento da capitania até a sua morte, em 1539, passando esta administração para João Gonçalves, que apenas conseguiu méritos na região da Ilha de Itamaracá sob as alegações da presença e o grau de dificuldades trazidas pelos temidos índios potiguaras como maior empecilho, embora estes já praticassem o escambo dos produtos da terra, como o pau-brasil, óleos vegetais, outras madeiras, animais e peles, com portugueses e corsários franceses (BRITO, 2013, p. 03).

Os petiguara ou potiguara, indígenas que pertencem ao ramo Tupi, ocupavam o litoral paraibano e eram considerados bravios e indomáveis, embora, por várias décadas, mantivessem vínculos amigáveis com europeus e, em especial, com os franceses. Nesta relação, era comum o europeu tomar mulheres indígenas por companheiras, mancebia que gerava relações de parentesco e favorecia o elo de amizade entre nativos e corsários. Há registros neste período que confirmam a presença de padres jesuítas, que faziam *longínquas e perigosas missões volantes para catequizar, batizar e casar os “brazis”* (BRITO, 2013, p. 07-87).

No ano de 1550, o Papa Júlio III criou o episcopado de Salvador, fundamentando a presença da Igreja na colônia portuguesa. Este ato entregava o controle espiritual das almas do ultramar à coroa lusitana, ao mesmo tempo em que organizava as obrigações administrativas pecuniárias e os proventos para o intento de reunir as diferentes etnias presentes na colônia, dentro do universo cultural católico. A organização administrativa deste episcopado facilitou a vinda de diferentes ordens religiosas engajadas no projeto de fundar e desenvolver missões para o trato com o indígena.

No processo catequético desenvolvido pelos jesuítas, por todo o território brasileiro, a estratégia para aproximação constava da apropriação de elementos das crenças e da cosmovisão da cultura indígena, para facilitar a sua abordagem no processo de persuasão à consciência cristã (BOSI, 1996; EISENBERG, 2000; POMPA, 2001). Assim, as representações da tradição indígena relacionadas ao sagrado passaram a sofrer modificações na sua relação com os elementos que pertenciam à tradição religiosa portuguesa católica.

A atitude do europeu evangelizador frente aos indígenas está vinculada à ideia de lidar com povos bárbaros que não possuíam religião. Por outro lado, são estes personagens

que vão receber e constituir o projeto de evangelização aos quatro cantos do mundo de tal forma que precisam ser considerados “gentios”, ou seja, embora não sejam possuidores da verdadeira fé, eram passíveis de recebê-la. Neste sentido, a ação evangelizadora do século XVI seguiu a dinâmica que caracterizou o indígena como seres selvagens, mas, ao mesmo tempo, inocentes, posto que não possuíam regras morais, mas, sim, um fundo de humanidade (POMPA, 2001, p. 26).

Em seu estudo, Cristina Pompa analisa fontes documentais jesuíticas para confirmar a pedagogia missionária que construiu a ideia do “deus Tupã” para, a partir desta ideia, pensar o projeto de catequese centrado em analogias. Esta metodologia passou a formalizar o “hibridismo cultural” que resultou da tradução do catolicismo para o tupi e a tradução do tupi para o catolicismo (POMPA, 2001, p. 31). Esta lógica, segundo a autora, seguiu a necessidade filosófica e teológica, posta para o projeto evangelizador, da sua emergência em “ler” o outro para traduzi-lo em seus próprios termos, ao mesmo tempo em que pretendia traduzir o “eu” para o outro. Esta prática resultou na linguagem jesuítica e missionária de mediação,

O código prioritário de leitura da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era, no início da Idade Moderna, o religioso; este último englobava todos os outros: o moral, o político, o filosófico (lembre-se a justaposição de fá, lei e rei). Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lido *sub specie religionis*, e traduzido na linguagem religiosa (POMPA, 2001, p. 35).

Com estes dados, podemos situar importantes aspectos da constituição do homem e da sociedade portuguesa no recorte temporal do século XVI, que pertencia ao período Moderno, mas, de modo geral, era portador da forte herança cultural religiosa medieval.

Por seu turno, o contato do indígena com o branco colonizador colocou lado a lado os elementos de um mundo que não conhecia a escrita com aqueles trazidos pelos representantes de um universo que chegava às portas do mundo moderno. Em terras brasileiras, o indígena passou a fazer parte do mundo capitalista em expansão, assim como o negro, posteriormente. Nos séculos que se seguiram, as instituições coloniais brasileiras puderam acompanhar o processo que caracterizou o contínuo desenvolvimento do mundo moderno europeu português.

2.4 A religiosidade sertaneja e as experiências religiosas contemporâneas

No processo de formação das comunidades sertanejas paraibanas se situam as raízes da sua religiosidade. Como veremos, estas comunidades surgiram a partir da instalação e das necessidades dos primeiros currais, para a criação do gado, desenvolveram-se ao longo de cinco séculos, guardando peculiaridades e a complexidade que pertence à miscigenação da religiosidade trazida pelo homem branco colonizador, a religiosidade do indígena Tapuia e a religiosidade do homem negro. Neste encontro se constituíram as características do catolicismo popular, que, nos dias atuais, permeiam a religiosidade do homem do gado, embora sejam reconhecidos, principalmente entre os representantes mais jovens, a presença dos traços que marcam o pluralismo religioso contemporâneo (PANASIEWICZ, 2012, p. 14).

É importante mencionar que, segundo Lísias Nogueira Negrão (2008), a herança do catolicismo colonial e imperial foi preservada, apesar das transformações ocorridas no período republicano. Este autor esclarece a presença do tronco religioso principal, que continuou a ser repositório da tradição e fonte do capital sagrado, apesar do processo de secularização do mundo moderno, e considera que o processo de formação de um campo religioso pluralista tenha surgido nas primeiras décadas do século XX nas regiões que pertenciam aos grandes centros urbanos, ao contrário do Brasil rural e dos centros urbanos menores, que não foram atingidos na mesma proporção (NEGRÃO, 2008, p. 266-276).

Nas tradições específicas do vaqueiro paraibano, na relação homem/animal manifestada pela produção de sons, objeto deste estudo, é possível identificar traços desta religiosidade, que pertence ao catolicismo popular, de forte tradição, presente e identificado em diferentes experiências religiosas, que se manifestam na região onde realizei o estudo de campo. Entre estas manifestações se destacam a crença nos santos regionais, a tradição das romarias e procissões, a procura por curadores e benzedores, formas de leitura sobre a natureza, as representações sobre o boi encantado, as particularidades na realização da Missa do Vaqueiro e as Cavalgadas como representações simbólicas portadoras do vínculo com a dimensão do sagrado.

Sobre a devoção aos santos populares regionais, se destaca o caso da Cruz da Menina, que repete a tradição de tornar mártir personagens populares que tiveram a sua vida ceifada de modo trágico e passaram a ser reconhecidos pela população como santos. Em geral, o local da sua morte é marcado por uma cruz ou capela e passa a receber peregrinos em busca de conforto e cura.

Segundo a tradição local, o caso da Cruz da Menina, amplamente conhecida pela população, narra a vida da menina Francisca, filha de retirantes sertanejos, que teria sido deixada sob a guarda de um casal, na cidade de Patos, fato bastante comum nos períodos de grande estiagem do passado. A criança era submetida aos maus tratos da madrasta, até culminar com a sua morte, na década de 1920. Seu corpo teria sido encontrado, dias depois, por um agricultor em um sítio nas proximidades do município. No local, o agricultor colocou uma cruz, que passou a ser local de visitas e oração. Com o passar do tempo, foram surgindo diferentes narrativas, sobre a intercessão da menina mártir, por exemplo o caso de um vaqueiro que conseguiu encontrar água para salvar o seu rebanho, em um terrível período de seca, depois de pedir a intercessão da mártir.

No local, à margem da estrada que liga Patos a Pombal, pela rodovia BR- 230, uma pequena capela foi construída para, posteriormente, se tornar o centro de um grande parque santuário, hoje denominado Parque Turístico Religioso Cruz da Menina, conhecido popularmente como “A cruz da Menina”, local em que são realizadas missas com a presença de milhares de peregrinos, como explica o Pe. Jacó Jair Tomasella, de 70 anos de idade, atual pároco da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no Bairro Liberdade, no Município de Patos, em entrevista concedida:

Naquela época, nos anos de 1990, edifiquei uma cruz no local, que levava a presença de mais de 10.000 pessoas por domingo, para a missa, porém a diocese proibiu as celebrações. Mas o bom senso prevaleceu, veja: se há uma devoção, por traz há alguma coisa divina. É isso, uma coisa mística, que o intelectual não entende, mas o povo humilde, entende.

O Pe. Jair, como costuma ser chamado pelos seus paroquianos, refere-se à posição oficial da Igreja Católica ao tratar da religiosidade no catolicismo popular. Esta posição, comentada em diferentes trabalhos de pesquisa (TAVARES, 2013; JESUS, 2006; JURKEVICS, 2004; OLIVEIRA, 1985), no Brasil contemporâneo, evidencia diferentes formas de tratamento por parte da Igreja, na sua prática, diante das diferentes manifestações que fazem parte do catolicismo popular e dos valores que tensionam o estabelecimento de uma relação de convivência. De modo geral, as observações feitas no trabalho de campo realizado para este estudo mostraram a posição oficial, que utiliza o “bom senso” no diálogo com tais manifestações.

Na mesma dinâmica atual das devoções populares é registrada a Missa do Vaqueiro. Sua origem está associada à primeira celebração com estas características, realizada na cidade de Serrita, localizada no estado de Pernambuco, no ano de 1971, pelo padre João

Câncio dos Santos (1936-1989), com a presença e o apoio do músico Luiz Gonzaga do Nascimento (1912-1989). O fato, amplamente divulgado, menciona a amizade entre o músico e o padre, quando o religioso decidiu realizar a missa, em homenagem ao vaqueiro Raimundo Jacó, primo de Luiz Gonzaga, que havia sido assassinado injustamente, na zona rural de Serrita. Desde então, o evento passou a ser realizado e ganhou projeção nacional. A partir dessa tradição, o local da tragédia sofrida pelo vaqueiro também se tornou destino de constantes romarias, que propagam as confirmações de graças, que foram alcançadas com os milagres do mártir vaqueiro.

Celebrada ao ar livre, a primeira Missa do Vaqueiro, reuniu vaqueiros de toda a região, que participaram montados em seus cavalos, devidamente paramentados, como o fazem tradicionalmente para o seu trabalho de campo. Segundo a tradição, nesta celebração, o Pe. João substituiu a hóstia e o vinho por carne de sol e aguardente, durante o ritual da comunhão, que foi oferecida a todos os presentes, incluindo os vaqueiros, que receberam a comunhão sobre as suas montarias. Existem versões que citam o uso de rapadura, queijo e farinha de mandioca. Durante a celebração, os vaqueiros ofertam os principais elementos da sua indumentária, que são levados ao altar. Em momentos especiais, o som produzido pelos seus “chocalhos de sela”, o chocalho especial escolhido para ser portado preso na sela do seu cavalo, foi integrado à cerimônia.

Atualmente, são realizadas missas com estas características, em diferentes cidades dos estados nordestinos e, no estado da Paraíba, são muitos os municípios que realizam este evento, em geral, no terceiro domingo do mês de julho, visto que, oficialmente, o Dia do Vaqueiro, estabelecido pela Lei nº 11.928, de 17 de abril de 2009, constitui-se como data comemorativa móvel.

Na região Metropolitana de Patos, o município de Catingueira realiza o evento desde 2011, com uma participação crescente, que tem o seu início na Capela do Vaqueiro e segue em uma Cavalgada que percorre toda a cidade. Em Patos, a Missa do Vaqueiro se realiza em uma comunidade rural denominada Campo Comprido e é celebrada pelo Padre Rodrigo Fernandes Trindade, de 31 anos de idade, que atualmente coordena a paróquia de Nossa Senhora das Neves,

Aqui, vejo o catolicismo romano e o catolicismo sertanejo juntos. O catolicismo sertanejo não está em oposição ao romano, pois sem pedir permissão convive paralelamente. A cavalgada, realizada no dia de São José, por exemplo, reúne memória e solenidade. A presença da comunidade é maciça. Nela o sertanejo se diverte. Veja bem, o calendário oficial possui celebrações religiosas, como na Semana Santa, nas quais a presença da comunidade é relativamente pequena. Mas o

santo escolhido por eles, ganha um calendário especial que reúne memória e solenidade. Eu vejo aqui uma diferença expressiva entre religiosidade urbana e religiosidade rural.

Para Pe. Rodrigo, o homem, de modo geral, está indiferente ao catolicismo oficial. Para ele, a fé institucional está enfraquecida e este fenômeno se apresenta de modo muito mais forte nas cidades, diferentemente do campo. No campo, ou seja, na zona rural existe uma simplicidade que, segundo Pe. Rodrigo, traduz-se nas expressões mais populares do catolicismo:

A Missa do Vaqueiro é uma destas expressões. Eu fiz e faço esta celebração. Não é nada de tão extraordinário, faço uma celebração comum, em toda a sua liturgia, com a hóstia normal. A homilia eu fiz em forma de aboio. Eles gostaram muito. O demais, me parece exagero. Interessante que todos queriam portar um “estandarte”, qualquer um, mesmo que fosse de outra festa, em homenagem a outro santo ou outra solenidade. A participação foi enorme.

Já as Cavalgadas fazem parte das expressões populares de devoção, situadas no processo da colonização português. Sua tradição, próxima à tradição das procissões e romarias, remonta a antigos costumes portugueses que foram modificados. Neste contexto, até o século XIX, as festas religiosas e as procissões são consideradas como as atividades urbanas, mais antigas do Brasil e se expressavam como acontecimentos culminantes da vida social das comunidades (PEREZ, 2000, p. 11).

A procissão, do latim *processione*, é o ato de avançar, marchar. Uma procissão, seja de que forma se revestir, sobretudo se, de caráter público, é sempre um misto de cortejo e de peregrinação/romaria (PEREZ, 2010, p. 03). Estes cortejos, que integravam as festas pagãs anteriores ao processo de cristianização do mundo ocidental, foram oficializados e passaram a fazer parte do calendário do ano litúrgico romano, no primeiro Concílio de Niceia, realizado no ano 325, considerado ato fundante da Igreja como *corpus* institucional, na tentativa de equalizar todas as correntes cristãs e, para tanto, cristianizar as festas pagãs do início da primavera. Assim, o calendário do catolicismo oficial é formado por ciclos litúrgicos, aos quais correspondem as festas móveis ou fixas, qual sejam, Advento, Natal, Quaresma, Páscoa, Pentecostes e Tempo comum (PEREZ, 2010, p. 11). A herança desta tradição religiosa católica devemos à nossa história colonial.

A tradição sertaneja da Cavalgada, mantida até nossos dias, é por excelência um cortejo de cavaleiros, no qual a montaria assume a principal característica para fazer o percurso ao mesmo tempo em que o cadencia, como marcha cerimonial. Dependendo da comemoração, o percurso é feito nos limites da cidade, partindo de um ponto mais distante

para chegar ao centro, em geral na igreja matriz ou na igreja da paróquia em festa. Em muitas cavalgadas, a presença da imagem do santo homenageado segue o trajeto em carro aberto e conta com a presença dos representantes religiosos oficiais. De modo geral, toda a comunidade se prepara para o evento e o acompanha nas calçadas, janelas e portas das casas, nas ruas tradicionalmente estabelecidas e muitas vezes enfeitadas para o percurso.

Na Paraíba, as tradicionais cavalgadas acontecem por todo o estado, nas mais diferentes regiões. Em geral, reúnem vaqueiros que comparecem com o seu traje de campo completo, junto a outros participantes em trajes comuns, incluindo a presença feminina. Famílias participam levando crianças e jovens. Na cidade de Campina Grande, uma cavalgada tradicional acontece no mês de junho, quando se comemoram as festividades de São João. Na sua edição de 2017, o bispo dom Manoel Delson participou usando uma montaria junto aos membros da cavalaria da polícia militar. A cavalgada dedicada à Nossa Senhora da Conceição contou com a presença de 200 vaqueiros, que paralisaram a cidade com o seu cortejo. O mesmo acontece nos municípios de Alhandra, Queimadas, São José da Mata, Alagoa Grande, Cajazeiras, São José do Sabugi, Catingueira, Pocinhos, Cachoeira dos Índios, Araçagi, entre outros.

São realizadas, também de modo tradicional, cavalgadas festivas com o caráter de integração e união de comunidades, em geral promovidas pelos representantes da classe política local ou por representantes de famílias tradicionais. Na sua origem e na atualidade, as procissões e a sua versão como cavalgada não deixaram de cumprir o papel de representação político social e cultural, pautada pelas diferentes necessidades de legitimação de poder, muitas vezes expressas nas disposições hierárquicas dos cortejos (MENDES, 2011, p. 56).

Para a tradição das romarias, é possível situar outro aspecto, como manifestação religiosa popular. Em geral, são feitas em direção a santuários ou lugares que possuem elementos considerados santificados por algum tipo de acontecimento, como mencionamos sobre os casos de santos locais, ou seja, um sinal ou teofania. É para estes locais que os romeiros se dirigem, para pedir, agradecer ou cumprir promessas, enfrentando as intempéries das longas distâncias, muitas vezes percorridas a pé. Trazidas pelo colonizador português, esta tradição está presente em diferentes manifestações religiosas paraibanas. Como vimos, este fenômeno leva milhares de romeiros à Cruz da Menina em Patos, ou à Romaria de Frei Damião, que acontece na cidade de Guarabira, na qual romeiros de toda a região nordeste caminham por cinco quilômetros para visitar e participar de celebrações, no memorial erguido em homenagem a Frei Damião, o religioso italiano, hoje em processo de beatificação. No município de Cajazeiras acontece a Romaria de Cristo Rei, uma caminhada que percorre nove

quilômetros até uma imagem de Cristo, que possui 29 metros de altura. Em João Pessoa acontece a Romaria da Penha, que percorre 14 quilômetros, durante a noite, quando os romeiros conduzem a imagem de Nossa Senhora da Penha até um santuário, para a celebração de uma missa nas primeiras horas da manhã.

No município de Patos acontece anualmente, durante a Semana Santa, a Procissão dos Homens, uma tradição realizada apenas por homens, que se realiza depois da meia-noite, quando a imagem de Cristo Morto é retirada de uma igreja e conduzida, ao som de matracas, para a igreja matriz, no centro da cidade. Muitos seguem o percurso descalços e afirmam que participam para agradecer e outros para pedir. Um padre acompanha a caminhada e o terço é rezado sempre ao som das matracas. Na última realização do evento, mais de quatro mil pessoas estavam presentes.

Neste universo composto pelas tradições que pertencem à religiosidade do catolicismo popular, investigadas neste estudo, a prática da cura efetuada por benzedeiros e curadores pode ser facilmente encontrada e é reconhecida pela população, de modo geral. Atualmente, diferentes registros sobre tais práticas compõem trabalhos de pesquisa que tratam desta tradição, que se expressa em diferentes regiões do país (COLLINS, 1985; GOMES; PEREIRA, 1989; OLIVEIRA, 1992; QUINTANA, 1999; GUERREIRO, 2003; MOURA, 2011; CUNHA, 2012; CARVALHO, 2014;).

Na região do município de Patos, é comum a prática de benzedeiros e curadores, que assumem características diferentes de contextos sociais registrados até meados do século XX. A prática de benzer e curar, atualmente feita por homens e mulheres de forma não oficial, é ministrada por pessoas que assumem serem portadoras de um poder especial capaz de controlar forças desencadeadoras de desequilíbrios físicos, emocionais e espirituais, para recompor o equilíbrio e a normalidade. Sua origem e desenvolvimento no Brasil serão aprofundados no capítulo 3, quando o tema será aprofundado para situar o fenômeno da “cura pelo rastro”, relacionado ao universo do homem do gado.

Neste universo, situamos, ainda, as representações populares sobre o Boi Encantado, Maruado ou Boi Barbatão, que se remete à dimensão mítica que envolve o homem e o animal, o touro por excelência, que ganha dimensões humanas e mágicas do animal antropomorfogizado, em diferentes representações do injustiçado, lutando por sua vida e liberdade, ao lado da sua força, resistência e irreverência, que não se deixa dominar. As narrativas versam sobre bois valentes, que nunca foram subjugados pelos vaqueiros, sobretudo aqueles mais valentes e dispostos estão presentes em todos os depoimentos concedidos pelos homens do gado, que fazem parte deste estudo.

3 O PODER MÁGICO DO SOM

A produção de sons se desenvolveu ao lado das suas diferentes formas de utilização, representação e funções sociais. Elas, de modo geral, estão ligadas à identidade de um grupo ou comunidade. São responsáveis pela produção de catarses que se encontram no âmbito das estratégias utilizadas pelo homem, como mecanismos potentes e efetivos. As produções sonoras estão presentes em diferentes situações que acompanharam o desenvolvimento humano e se apresentam como fontes potenciais para o estudo de sistemas de comunicação.

3.1 O som para além da física

Para o homem, o som ocupa o lugar de elemento de difícil definição. De forma ampla, no mundo ocidental, o raciocínio está habituado às coisas tangíveis, estáveis e visíveis, características que não pertencem ao som e às manifestações sonoras. Segundo o músico e ensaísta José Miguel Wisnik, *sabemos que o som é onda, que os corpos vibram, que esta vibração se transmite para a atmosfera sob a forma de uma propagação ondulatória, que o nosso ouvido é capaz de captá-la e que o cérebro a interpreta, dando-lhe configurações e sentidos* (WISNIK, 1989 p.15).

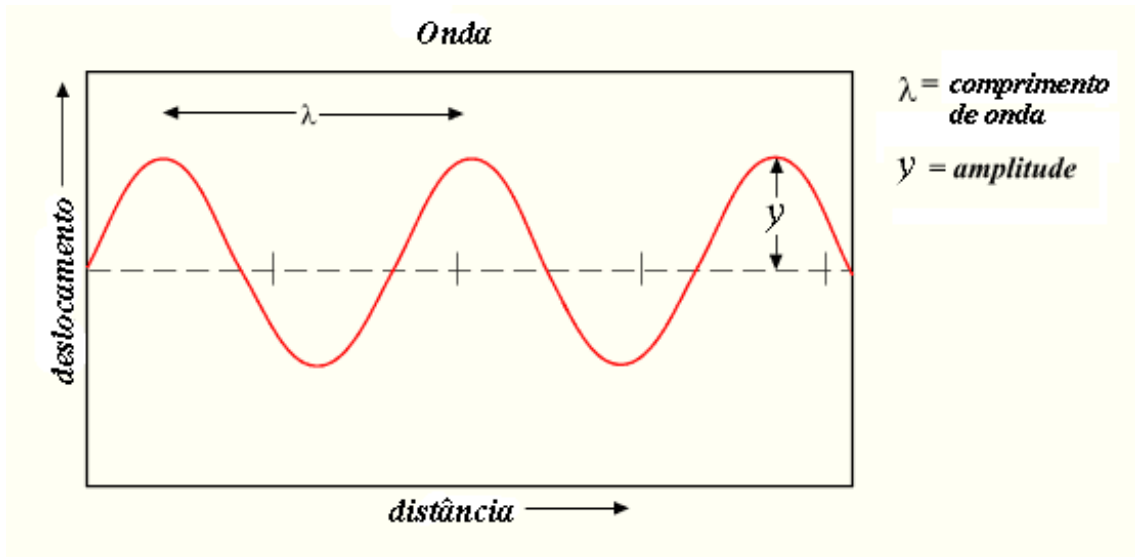
O som é um fenômeno físico ondulatório causado por diferentes objetos e se propaga através dos diferentes estados físicos da matéria. Este fenômeno é representado graficamente por uma onda devido à sua periodicidade, pois é uma ocorrência que se repete dentro de determinada frequência. De modo geral, o som é definido por três parâmetros: frequência, tempo e intensidade.

A frequência é uma grandeza física apresentada pela onda sonora que indica o número de ciclos, de oscilações durante um determinado período de tempo. Esta grandeza física recebe como unidade de medida o Hertz (Hz), que corresponde ao número de oscilações por segundo. Assim, um determinado som considerado grave possui frequências mais baixas, são as vibrações lentas, e os sons considerados agudos apresentam frequências mais elevadas, ou seja, vibrações rápidas.

O tempo é o período de um ciclo completo de oscilação de uma onda. A sua intensidade ou amplitude é a medida da extensão de uma perturbação sonora, durante um

ciclo da onda, que pode permanecer constante e se classifica como uma onda contínua ou podendo sofrer variações de acordo com o tempo.

Figura 3 - Onda Sonora em gráfico simples



Fonte: SOARES, ANA. **Som e características do som:** Frequência, Amplitude e Timbre. Disponível em: <anasaos1.wordpress.com/som-e-caracteristicas-do-som-frequencia-amplitude-e-timbre>.

A frequência que o ouvido humano consegue detectar é estabelecida entre 20 e 20.000 Hz; o cão, por sua vez, entre 40 e 75.000 Hz. Quanto aos bovinos, há indicações de que estes podem se comunicar com sons de frequências muito baixas. Sons que não somos capazes de escutar, de tal modo que podem se comunicar, uns com os outros, por exemplo, no escuro da noite ou têm a percepção de terremotos iminentes, uma vez que sua audição opera em uma frequência de aproximadamente -20 a 21.000 Hz (ALGERS, 1984, p. 387-391; HEFFNER e REFFNER, 1992, p. 107-113). Atualmente, há estudos sobre o comportamento animal que tratam do processo de audição e visão, ganharam repercussão, por exemplo, nas questões de temperamento do animal e da sua influência na produção e qualidade da carne, na área industrial.

De fato, em tempos bastante remotos, os grupos humanos aprenderam a utilizar a audição para a sobrevivência. É fato também que desenvolveram formas de comunicação, que por certo se constituíram de sinais sonoros e gestuais desenvolvidos junto às demais habilidades do manuseio de instrumentos de madeira, ossos e pedra, assim como aprenderam a manipulação do fogo. Estes saberes foram portadores de novas habilidades para os grupos humanos, entre as quais, formas de comunicação mais eficientes na necessidade de transmitir mensagens.

Provavelmente, os antigos sinais sonoros e gestuais, primordiais, foram substituídos por outros, mais complexos, resultantes da combinação daqueles. De tais transformações, que envolveram o desenvolvimento de forças produtivas e as relações de produção, os grupos foram levados a desenvolver atos de fala, sob a forma de linguagem verbal (SCHURMANN, 1990, p. 16), que é o tronco comum no qual se inspiraram e se constituíram as manifestações sonoras produzidas por diferentes objetos e artefatos para os mais diversos fins.

O som produzido por determinado artefato ou instrumento e a rede de relações que produz, torna-se um fenômeno singular e especial, objeto de estudo para a pesquisa antropológica na Etnomusicologia e para a pesquisa arqueológica na Etnoarqueomusicologia. Estas especialidades investigam, em particular, as produções sonoras e os sons organizados, que possibilitam uma forma simbólica de comunicação na relação entre o indivíduo e o grupo. Estas abordagens permitem analisar os encontros entre o campo cultural do som e outras áreas das ciências sociais.

3.2 O som como artefato

Este estudo, entre seus objetivos, considera a importância da necessidade de trazer os aspectos simbólicos e cognitivos, para as análises da cultura material na ciência arqueológica. Este caminho, aberto pela Arqueologia Interpretativa, se dedica à investigação das dimensões sensoriais presentes na cultura material. Entende que a investigação da materialidade não pode retirar ou deixar de considerar as dimensões atribuídas aos sentidos, na relação do homem com o seu entorno, feita por meio dos sentidos, ou seja, a dimensão sensorial das coisas materiais (LIMA, 2011, p. 20).

Entre as percepções sensoriais, nas quais as pessoas sentem o mundo, o som ocupa um lugar especial, na vivência cotidiana. O destaque neste estudo está na percepção humana trazida pelo som de um determinado instrumento, para classificar este som como um artefato e, como tal, elencar modo e circunstâncias para que o seu exame seja possível.

É neste contexto, entendendo o som do chocalho pastoral como artefato, que abordo o particularismo da cultura do vaqueiro, para trazer os elementos que possam testificar e responder as questões iniciais objetivadas.

Assim, considerar uma produção sonora, como artefato em si mesmo, é uma condição fundamental que deve ser observada. Para tanto, é preciso compreender o conceito de artefato nos estudos arqueológicos que, de modo geral, está relacionado às questões que

abordam as relações existentes entre coisas e substâncias: as coisas, como são chamadas comumente, são os elementos que existem naturalmente no mundo e os artefatos são os elementos que resultam de uma ação humana, ou seja, são o resultado de operações técnicas realizadas pelo homem.

No desenvolvimento da disciplina arqueológica, o conceito de artefato passou por transformações correspondentes às diferentes abordagens surgidas principalmente no final do século XX, já mencionadas, quando os estudos relacionados à cultura material passaram a considerar outras características constitutivas para as diferentes ordens de modificações e interferências realizadas pelo homem, alargando o seu campo de ação. Neste contexto, o conceito de artefato ganhou novos contornos, trazidos por novas abordagens e conseqüentemente, pelas novas exigências analíticas,

[...] a arqueologia tem, nos últimos anos, alargado seu campo de ação para o estudo da cultura material de qualquer época, passada ou presente. A arqueologia industrial, por exemplo, estuda construções e objetos ligados à indústria, no passado e no presente (FUNARI, 2003, p. 13).

Neste contexto, o alargamento do conceito de “artefato” contempla outras áreas estudadas pela arqueologia, como no caso dos ecofatos e os biofatos, ambos ligados à apropriação e modificação da natureza pelo homem. [...] *os conceitos de ecofato e biofato para se referirem a vestígios do meio ambiente e restos de animais associados aos seres humanos* (FUNARI, 2003, p.14).

Considerando o pensamento de Hodder (2001), para o âmbito da Arqueologia Interpretativa, no qual o debate e as incertezas parecem trazer mais perguntas do que respostas para questões fundamentais, pouco abordadas pela disciplina, a ideia de considerar determinadas produções sonoras como artefatos, passíveis de serem analisados, se põe como uma possibilidade investigativa, ou seja, analisar os elementos que pertencem à relação estabelecida entre o homem e uma produção sonora, na dimensão cognitiva do homem para a realização de um objetivo. No caso deste estudo, trazer a análise da percepção do homem vaqueiro, que, de modo cognitivo, materializa o animal, em uma ação fundada no particularismo da sua cultura. Esta percepção reúne características que podem ser acessadas e analisadas. Neste sentido, uma produção sonora situa em si dimensões da dimensão da cultura material que não pode ser ignorada, qual seja, os significados atribuídos a esta sonoridade.

É neste âmbito que situo a proposta de pensar determinada produção sonora como um artefato. Quando a materialidade do animal, para o homem, acontece por meio do som. A

materialidade do animal, considerada como um fenômeno que é informado pelo sentido da audição. É possível analisar neste atributo sensorial elementos deste fenômeno, nas circunstâncias metodológicas e teóricas, apresentadas anteriormente e propor uma senda de investigação.

3.3 A matriz cultural Tapuia e a matriz cultural africana

Para além da física, o som ocupa lugar especial na vida cotidiana do homem, nas mais diversas expressões culturais. Seguindo o modelo metodológico proposto, compreender o uso de produções sonoras nas esferas do sagrado, nas matrizes culturais que constituíram a formação do homem do gado sertanejo, é parte substancial. As matrizes, branca, negra e indígena, são as principais a serem abordadas. Para este capítulo, destaco a matriz indígena brasileira relacionada aos Tapuia e a matriz cultural africana, para situar a presença de determinado som, em rituais de cura.

Ao tratar dos sentidos culturais do som, Wisnik (1989, p. 25) considera uma das peculiaridades sobre o tema, o fato de ser o som *um objeto diferenciado entre os objetos concretos que povoam o nosso imaginário, porque por mais nítido que possa ser é invisível e impalpável*, assim sendo, os sons não fazem parte do mundo tangível e, por serem assim, são identificados, nas mais diferentes culturas, com outras ordens do real.

O som, as sonoridades e a música recebem as propriedades próprias do espírito e podem se constituir como elementos mediadores entre o mundo material e o mundo espiritual em razão de suas propriedades mágicas. Neste sentido, determinados instrumentos musicais, assim como os sons produzido por eles, assumem o caráter de elementos mágicos e, como talismãs, são fetichizados, no sentido atribuído por Marcel Mauss (2003, p. 185-315) e Lévi-Strauss (1980, p. 89-181), e passam a ter sua carga simbólica alterada.

Os grupos indígenas Tapuia habitavam a vasta região do nordeste brasileiro distante do litoral. Embora as informações destes grupos por parte dos viajantes e cronistas do período colonial sejam parcas e portadoras da visão do colonizador, é possível constatar determinadas práticas e saberes destas populações.

Por volta de 1687, a Guerra dos Bárbaros contra a população Tapuia teve o seu início oficial na Capitania Real da Paraíba, embora os conflitos entre colonizadores e indígenas fossem anteriores. Com o seu final, em 1697, os que restaram dos grupos Janduí, Tairariú, Payayá, Paiacú e Cariris, entre outros grupos, foram aprisionados e levados para

aldeias missionárias para, posteriormente, serem diluídos na população cabocla (POMPA, 2003, p. 11).

Cristina Pompa procura resgatar, ao analisar as cartas jesuíticas e capuchinhas do século XVII (POMPA, 2003), parte do universo simbólico dos Tapuia, observando como aquele universo mudou e foi mudado, ao contrário do seu completo aniquilamento, no processo colonizador pelos seus agentes, pela ação dos missionários ao logo da catequese.

Muitas das informações que temos hoje sobre os Tapuia provêm de fontes escritas, em grande parte por cronistas e pelo olhar atento às anotações de Elias Herckmans (1596 - 1644) em sua monografia⁴ datada de 1639. O administrador, geógrafo, cartógrafo e escritor neerlandês que governou a Paraíba de 1636 a 1639, organizou um relatório etnográfico, econômico e geográfico da região e, ainda que sob o olhar do conquistador europeu do século XVII, nos apresenta uma quantidade significativa de elementos que pertenciam aos saberes das populações Tapuia.

Herckmans descreve uma população de cor atrigueirada, de cabelos pretos e ásperos, de grande estatura e robustesa para os homens e baixa estatura para as mulheres. Cita que estas eram muito bonitas de rosto, que apresentavam cabelos compridos e eram submissas aos homens. Observa que estes indígenas não possuíam pêlos pelo corpo e mantinham as unhas das mãos e dos pés compridas, em um modo de vida bestial e descuidado, visto que comiam tudo sem nada guardar.

Comenta que eram bravos, indômitos e muito rápidos ao correr. Não possuíam lugares fixos para as suas moradias mas podiam demorar em alguns sítios. Para a busca de alimento, observavam as estações do ano.

Eram os Tapuia, segundo Herckmans, criaturas que serviam ao diabo ou a outros espíritos maus e que os seus feiticeiros desfrutavam de grande consideração entre todos, pois eram consultados sobre o futuro das guerras, sobre os seus familiares distantes, sobre quem iria morrer ou a cura para os seus males. Registra que estes feiticeiros sabiam vários modos de fazer contato com os espíritos e com eles obter as fórmulas de que precisavam, permitindo que tais espíritos percorressem o seu corpo sob a forma de uma mosca ou de outro animal pequeno, para predizer coisas futuras. Explica que praticavam o canibalismo, comendo o morto bem assado e pisavam os ossos para misturar à farinha.

⁴ Ver em: Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckmans. **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>. Acesso em: 02 jan. 2016.

Herckmans menciona que os Tapuia conheciam uma espécie de veneno chamado timbó, que paralizava os peixes, e que utilizavam uma raiz para a fabricação de uma bebida chamada *cauwau* com a qual se embebedavam moderadamente. Expõe que seus abrigos eram construídos pelas mulheres, para a proteção da chuva ou do sol ardente e que à noite grandes fogueiras eram acesas, ao redor das quais todos estendiam as suas redes. As crianças de 9 a 10 semanas de vida eram lançadas na água para aprender a nadar, o que todos aprendiam com perfeição. Quando um membro do grupo atingia idade muito avançada, era carregado pelos demais em uma rede, mesmo durante as viagens dos grupos. Estas viagens podiam durar de dois a três dias, em longos percursos pelo sertão, sem que fosse encontrada água.

Afirma ainda Herckmans que os Tapuia, em suas festas ou quando se preparavam para uma guerra, cobriam o corpo com penas coloridas, dançavam e cantavam com voz muito alta. Nas cerimônias, inclusive na cerimônia de casamento, pintavam o corpo ricamente com tinta de urucú e jenipapo; também cobriam o corpo com penas coloridas, muito vistosas que lhes dava a aparência de um pássaro ou de um monstro. Nestes adornos, havia corais e guizos, de tal modo que o rumor de suas danças podia ser ouvido à distância. Suas armas eram feitas de pau-brasil e, para caçar o gado, fato que desencadeou graves conflitos com os primeiros curraleiros sertanejos, costumavam entrar nas terras mais distantes. Eram ceramistas, fabricavam cestos e ornamentos como pulseiras, tornozeleiras e adornos labiais.

No texto sistematizado por Estevão Pinto, também podemos encontrar uma série de elementos do mundo Tapuia, observados por cronistas clássicos, como Barlaeus, Ehrenreich, Martius, Yves d'Évreux, Vicenzio Mamiami, entre outros, por exemplo, o uso do cauim, uma “bebida tabaco”, como ingrediente terapêutico e mágico, utilizado pelo feiticeiro em cachimbos longos e o uso do bicho de taquara, um tipo de verme, com propriedades estupefacientes (PINTO, 1935 p. 96-97). Segundo o autor, eram conhecedores do modo de tecer, o que fazia do povo Tapuia *excelsos fabricantes de redes*, as quais eram grandes o suficiente, para quatro homens deitarem ao mesmo tempo. Estas redes eram feitas com a fibra do tucum ou do gravatá que também serviam para a fabricação de alpercatas (PINTO, 1935, p. 126 e 161). Sobre as cerimônias religiosas e os rituais mágicos, explica:

Aos cariris também não faltavam cerimônias e rituais mágicos, que ainda hoje fazem parte dos costumes ou crenças das populações nordestinas. Diz frei L. Vicenzio Mamiami que esses aborígenes curavam o doente com palavras, cantigas ou sopros, ou pintavam-no de jenipapo para que o mesmo não fosse reconhecido pelo diabo. E, quando transportavam o doente para outros sítios, punham cinza no caminho: o objetivo era idêntico, isto é, iludir os maus espíritos. Um meio de afugentar a varíola consistia em derramar vinho no chão ou varrer o adro da casa. As crianças lavadas com aloe tornavam-se, depois, excelentes caçadores (PINTO, 1935, p. 264-265).

Dentre os costumes e saberes observados pelos cronistas, alguns de modo especial podem contribuir para a compreensão de determinadas tradições que compõem, no tempo presente, o universo do homem sertanejo ou do caboclo nordestino. Destaco os saberes relacionados às diferentes formas de cura Tapuia, onde havia o envolvimento de sonoridades, que, posteriormente, foram modificados pelos saberes de matriz judaico-cristã e pelos saberes de matriz africana.

Destacamos as práticas xamânicas realizadas pelos pajés Tapuias, descritas pelos cronistas e, nestas, o uso de artefatos sonoros em suas cerimônias, buscando compreender a dimensão do uso destas sonoridades para os grupos que as cultivavam. Estes artefatos eram, por exemplo, pífanos de taquara, gaitas e cornetas feitas de ossos ou de cabaça; o maracá, uma espécie de chocalho de cabaça; as flautas de taquara para uso nasal, os apitos e bastões de ritmo (PINTO, 1935, p. 148-150) ou ainda as flautas de tibia (POMPA, 2003, p. 20).

Nestas descrições, o maracá de cabaça se destaca dos demais instrumentos. É citado em cerimônias/rituais de forma relevante para o olhar do cronista. O maracá nestas descrições era feito em geral de uma cabaça, *que se assemelha a um ovo de avestruz, ou a um melãozinho oco*. No seu interior, eram introduzidos milho ou pedras e um cabo de pau era colocado, atravessando a cabaça. Os maracás eram pintados e adornados com penas coloridas, de modo semelhante aos maracás atuais (PINTO, 1935, p. 149). Nas cerimônias e rituais de cura, o pajé fazia uso do maracá, sacudindo-o em determinada marcação rítmica, ao mesmo tempo em que permanecia baforando fumo, representando a encarnação da força mística do pajé.

No sertão do nordeste brasileiro, o contato entre indígenas e negros certamente aconteceu com a chegada dos primeiros contingentes de escravos africanos, vindos para o trabalho nos engenhos produtores de açúcar, nas áreas litorâneas, no século XVI. Os estudos de Pierre Verger (1987) estabelecem para a chegada de levas de escravos africanos o esquema de quatro ciclos diferentes, sendo o primeiro vindo da Guiné, no século XVI, o segundo de Angola no século XVII, o terceiro da Costa da Mina e Golfo do Benin no século XVIII e a última fase, entre 1816 e 1851 denominada fase da ilegalidade.

A quantidade de engenhos produtores de açúcar no nordeste brasileiro em 1620 é estimada em cerca de 400 unidades, sendo que na Capitania Real da Paraíba, na jurisdição da

Cidade de Filipéia, hoje João Pessoa, havia de 19 e 20 engenhos.⁵ Foram nestes engenhos que a presença do escravo africano se fazia em todos os setores da produção que se deu o contato inicial com os indígenas, “domesticados” que ali viviam e trabalhavam. O complexo das fazendas de cana era formado, em geral, pelas vastas plantações e pelas suas construções que formavam a casa-grande e a senzala, a casa do engenho, as áreas para os roçados de alimentos agrícolas variados, outras áreas destinadas aos currais para o gado de leite, o gado de corte e o gado de tração. Neste complexo, circulavam negros e gentios junto a moradores de trabalho livre assalariado. Às mulheres negras neste espaço era reservado todo tipo de atividade, desde o trabalho no canavial aos trabalhos na cozinha, na lavagem de roupas e demais serviços domésticos no interior da casa-grande. Também desempenhavam o papel de mucamas, ou seja, além de auxiliarem nos serviços caseiros, serviam de acompanhantes para a sua senhora, incluindo as atividades de banho, a troca de roupas e os cuidados com os cabelos. Havia também as babás e as amas de leite dos filhos de seus senhores.

Nas vilas próximas aos engenhos circulavam os escravos de ganho, que podiam ser homens ou mulheres, que vendiam produtos em comércio ambulante. Ruas e espaços que pertenciam às atividades de outros personagens da sociedade colonial açucareira: os religiosos, os funcionários públicos, artesãos, barbeiros, ferreiros, alfaiates, vendedores de cestos, quituteiras, comerciantes de mantimentos, roupas, utensílios de toda espécie, comerciantes de bovinos, caprinos e mulas. Circulavam nas vilas e à sombra dos engenhos toda espécie de pessoas marginalizadas e excluídas: prostitutas, ladrões, mendigos, feiticeiros, rezadores, biscateiros, contexto em que os mulatos e mamelucos livres eram os mais marginalizados por não se enquadrarem no mundo dos brancos, dos negros ou indígenas, vivendo de pequenos serviços entre o engenho e as vilas (FERLINI, 1984, p. 94-95).

Neste quadro social, formou-se o amálgama que continha elementos culturais das matrizes ali representadas, em todos os aspectos da vida cotidiana daquela sociedade. Outro resultado importante do encontro entre os saberes de matriz indígena e africana encontra-se no processo de formação de comunidades onde homens e mulheres, negros e indígenas, que conseguiam fugir de seus cativos, desde as primeiras décadas da colonização, passavam a

⁵ No período posterior à ocupação holandesa estes engenhos passaram por um período de declínio produtivo, sendo recuperados em lento processo até o século XVIII e XIX, quando foram registrados cerca de 165 engenhos. Ver em: Engenhos da Província da Paraíba do Norte - Secretaria de Governo da Paraíba - 19/07/1851 a 30/04/1852 - Administração do Secretário Lindolfo José Correia das Neves.

conviver (GOMES, 2015, p. 10). Estes locais onde os fugitivos se fixavam, muitos deles em constante movimentação, ficaram conhecidos pela denominação de mocambos e, posteriormente, por quilombos.

Os mocambos eram descritos como o locais em que uma estrutura de madeira simples para abrigar os fugitivos eram construídos, um local com características mais provisórias. Já os quilombos eram descritos como pequenos arraiais, ou seja, com estruturas mais definitivas. O primeiro registro de um quilombo data de 1575, na Bahia (GOULART, 1972; MOURA, 1972 e 1981 *apud* GOMES, 2015, p. 12). As fugas em todas as regiões, de forma geral, eram tão constantes, que levaram Portugal a tomar medidas contra estes ajuntamentos, verdadeiros obstáculos, inimigos da colonização, afim de conter estes fugitivos que viviam nas serras e faziam assaltos às fazendas e engenhos (ALENCASTRO, 2000 *apud* GOMES, 2015, p. 12).

Atualmente, o estado da Paraíba possui 39 comunidades quilombolas certificadas ou em fase de reconhecimento: Caiana dos Crioulos, Engenho Bom Fim, Engenho Novo Mundo, Serra Feia, Umburaninhas, Vinhas, Lagoa Rasa, Jatobá/Currálinho, São Pedro dos Miguéis, Pau de Leite, Guruji, Ipiranga, Mituaçu, Mãe D'água, Santa Tereza, Barreiras, Vaca Morta, Barra de Oitis, Cruz da Menina, Matão, Pedra D'Água, Paratibe, Timbaubinha, Sussuarana, Areia de Verão, Vila Teimosa, Fonseca, Serra do Abreu, Comunidade dos Daniel, Rufino, Grilo, Serra do Talhado, Talhado Rural, Contendas, Sítio Livramento, Sítio Matias, Domingos Ferreira, Comunidade dos Quarenta, Pitombeira (MONTEIRO, 2013, p. 21).

Estudos arqueológicos recentes sobre o Quilombo de Palmares, que teria surgido por volta de 1605 na Serra da Barriga, localizada então na Capitania Real de Pernambuco, revelam dados importantes sobre a presença indígena no quilombo, contribuindo para os temas que envolvem as relações étnicas, entre índios e negros. Estes estudos tiveram o seu início em 1991.⁶

A Serra da Barriga está localizada na região montanhosa do Planalto Meridional da Borborema, que abrange os estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, em uma área de aproximadamente 400 Km que, na região da Paraíba, este planalto

⁶ O projeto arqueológico para se estudar Palmares teve início em 1991, quando o arqueólogo Charles Orser, da Universidade Estadual de Illinois, nos Estados Unidos, foi convidado pelo arqueólogo Pedro Paulo Funari, da UNICAMP, para participar de um ciclo de conferências em São Paulo, Campinas e Santos. Nessas conferências, foram discutidas a Arqueologia Histórica e a Arqueologia da escravidão no Novo Mundo. O projeto foi proposto após discussões entre Funari, Orser e o historiador Clóvis Moura, que decidiram por um projeto de caráter multidisciplinar, congregando pesquisas arqueológicas, históricas, geográficas e etnográficas sobre Palmares.

ocupa todo o agreste. Nesta serra, a 100 km da atual da capital do estado de Alagoas, Maceió, Palmares foi construído e hoje constitui um sítio arqueológico importante para os estudos que situam o processo de construção de uma cultura sertaneja, composta por elementos das culturas africana, europeia e indígena, que resistiu por quase um século aos métodos de repressão utilizados no período colonial (ORSER; FUNARI, 1992, p. 54).

Neste encontro de culturas, são destacadas as representações relacionadas ao Candomblé,⁷ definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias etnias africanas trazidas para o Brasil (VERGER, 1981; SANTOS, 1988; BASTIDE, 2001), que apresenta nos seus rituais uma sonoridade bastante específica. Segundo a historiografia mais recente, é estimada uma data anterior a 1830 para a fundação do primeiro Terreiro de Candomblé do Brasil, na cidade de Salvador, o Ilê Axé Yíá Nassô Oká o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho; ou ainda o ano de 1789, apontado por Silveira (2006, p. 398), para a fundação de uma casa de culto aos orixás, com a instalação e o assentamento do orixá Odé Oni Popô, por Iyá Adetá, vinda da cidade de Ketu, em sua residência no bairro da Barroquinha, também em Salvador, depois de ter sido alforriada.

O Candomblé é o resultado da preservação dos cultos ancestrais aos Orixás dos distintos povos africanos traficados e escravizados no país. Conforme a composição majoritária de cada grupo, os candomblés vão se diferenciar em nações. Assim, temos Candomblé de Ketu para os grupos da Nigéria e do Benim de língua yorubá; Candomblé Jeje, Efon e Ijexá, também do Benim e Candomblé de Angola que abrange os povos linguísticos banto (SANTOS, 2010, p. 29).

Na sonoridade presente nos rituais do Candomblé, que possui instrumentos musicais de percussão próprios, como os tambores, os agogôs, xequerês ou aguês, destacamos, para este estudo, o adjá, representado por uma sineta de metal com cabo, que pode ser formada de uma ou mais bocas. Nos rituais, o som do adjá se soma ao dos demais instrumentos em uma sonoridade onde cada instrumento possui uma função.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás. Convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê, os orixás dançavam, dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam, dançavam e dançavam. Estava inventado o Candomblé (PRANDI, 2008, p.528).

⁷O Candomblé se divide em diversas nações e a estas se somam o Tambor de Mina, o Tambor de Caboclo, Xangô, Terecô, Catimbó da Jurema, Batuque, Macumba e Umbanda.

A sonoridade é sagrada nos rituais do Candomblé. É mensageira entre o orun, mundo espiritual e o aiye, mundo material, exercendo uma função condutora do axé, que é definido como força vital, sagrada e mágica que pertence às forças da natureza e, como força, é invisível, porém todos os seres a possuem. Esta força perpassa os objetos da cultura material, pela sonoridade e danças, pelo canto e pelos gestos, assim como no preparo dos alimentos (AMARAL, 2005, p. 68; AUGRAS, 2008, p. 64). A sonoridade no Candomblé é constituída pelos três tambores: Rum, o maior; Rumpi, o intermediário; e o menor, denominado Lê; tambores comuns que, depois de batizados, em cerimônia especial de consagração, tornam-se objetos sagrados. O mesmo acontece com os demais instrumentos, dentre os quais o Adjá. Os músicos são denominados *alabês* e são *ogãs*, um cargo concedido a homens que auxiliam nos rituais, mas não entram em transe. Os cânticos também são sacralizados, e cada toque, cada ritmo e cada gesto das danças são dedicados a determinada divindade e, em cada momento específico do culto, os adeptos identificam, nestes códigos sonoros musicais, o orixá que está sendo chamado e louvado. Assim, artefatos tornam-se seres vivos, são alimentados para reforçar o seu axé e serem portadores do princípio ativo da transformação e da comunicação que o axé perpassa nos rituais. Neste sentido, a sonoridade dos artefatos sagrados assume o papel de evocar e trazer os orixás.

De modo geral, são tocados três cânticos para que cada Orixá desça ao terreiro. Caso nenhum deles se manifeste no espaço de tempo a eles designados, executa-se um toque conhecido por *adarrum*, sendo este violento e rápido, que faz com que todas as divindades baixem de uma única vez (ARAUJO; DUPRET, 2012, p. 55).

Quanto ao Adjá, só pode ser portado e utilizado pelos membros mais velhos da comunidade e, no ritual, quando existe uma dificuldade ou na demora para a possessão pelo orixá, esta sineta passa a ser tocada próxima aos ouvidos daquele que deve manifestar o transe, chamando a divindade. Tanto os agogôs como os xequerês são utilizados, em ritmos diversos, para determinados orixás em suas especificidades. Segundo o professor e antropólogo Patrício Araújo,⁸ o Adjá só pode ser portado pela mãe ou pai de santo responsável pelo terreiro.

Por seu um objeto sagrado, só pode ser portado por uma autoridade no terreiro. Todos os cuidados relacionados a ele ficam sob o comando da mãe ou pai de santo

⁸Patrício Carneiro Araújo é professor de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Fortaleza. A entrevista foi concedida nas dependências da Pontifícia Universidade de São Paulo, em 2014, e contou com um roteiro semiestruturado, registrada em gravação de áudio.

que orienta e cuida dos objetos sagrados do terreiro. São eles que os transportam, guardam e utilizam durante os rituais. A relação com os objetos sagrados expressa especificidades relacionadas à dimensão do sagrado presente no Camdomblé. O Adjá é um objeto muito especial.

Quando os primeiros africanos escravizados chegaram ao Brasil no século XVI, é provável que nos cultos religiosos, em terra africana, já fosse utilizado o Adjá de ferro, posto que o conhecimento metalúrgico, principalmente por populações da região central da África, na qual se localizavam grandes jazidas, o ferro já era bastante explorado, muito antes do contato e colonização portuguesa (SILVA, 2008, p. 34-35). Posteriormente, a produção ferrífera, ainda que de pequena escala, contou, no Brasil, com o trabalho de ferreiros escravizados que bem conheciam o uso do forno, da forja e da bigorna. Depois de 1808, com a chegada da Família Real, a produção de ferro foi regulamentada e a mão de obra negra especializada continuou a ser destacada. O acervo do Museu de Arqueologia e Etnografia - MAE, da Universidade de São Paulo, guarda um Adjá de ferro, com uma boca, datado aproximadamente de 1914.

Figura 4 - Adjá de Ferro (acervo MAE)



Fonte: Wagner Souza e Silva, 2002. Disponível em: <http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponecias/rita_amaral.htm>.

Atualmente, este artefato pode ser encontrado em grande variedade de formatos e de matéria-prima. São produzidos em série e vendidos em grandes quantidades em lojas especializadas ou em *sites* de venda. Estes objetos passaram por transformações que são

atribuídas a fatores relacionados à escassez das matérias-primas utilizadas anteriormente e à introdução de novas tecnologias de fabricação e de novos materiais, como a galvanização de metais como a douração, a cromagem, a prateação e a zincagem. Outro fator para essas transformações são as percepções estéticas e redefinições do conceito de “belo” e “não belo” entre os adeptos das diferentes nações, no seu contato e diálogo paulatino com o restante da sociedade (AMARAL, 2002, s/n).

Estas mudanças, segundo a antropóloga e pesquisadora Rita Amaral, já citada, não significam a descaracterização dos cultos de origem africana, pelo fato de que são preservados os critérios estéticos genuinamente valorizados pelos grupos religiosos, uma vez que tais critérios estão relacionados com a cosmologia e a estrutura sócio-religiosa de cada nação. Neste sentido, em comunidades que possuem pouco poder aquisitivo, em regiões do sertão paraibano, terreiros de Candomblé utilizam o mesmo chocalho pastoril, utilizado pelo vaqueiro, para ocupar o lugar do Adjá. Nas palavras do antropólogo prof. Patrício Araújo,⁹ que concedeu entrevista especial para este estudo,

O chocalho do gado é usado por comunidades pobres e substitui o Adjá, sem maiores problemas, uma vez que a sonoridade cumpre a função ritualística que impreterivelmente precede o transe. O mais interessante nesta situação particular é o encontro de um objeto que pertence a duas culturas diferentes para um uso especial. Um extraordinário encontro de culturas.

Quanto à cultura religiosa de matriz indígena no nordeste do Brasil, é importante mencionar a tradição do Catimbó-Jurema,¹⁰ citada por viajantes e missionários europeus no século XVI, dentre os quais Jean de Léry, que esteve no Brasil por volta de 1557, e relata um ritual onde os maracás eram utilizados e os mesmos recebiam comida e bebida (LÉRY, 1980, p. 210). Estes artefatos são utilizados até os dias atuais nas sessões do Catimbó-Jurema, onde são reverenciados como objetos sagrados. Segundo Câmara Cascudo (1978, p. 32), a origem do vocábulo vem do termo “catimbau”, que se refere ao cachimbo utilizado no ritual.

Para Roger Bastide (2001, p. 149), quando o negro chegou à região nordeste do Brasil, o xamanismo era um culto comum entre a população, livre e pobre, naquela região, que passou a ser incorporado, a partir de então, pelos elementos de matriz africana e do

⁹Patrício Carneiro Araújo é professor de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Fortaleza. A entrevista foi concedida nas dependências da Pontifícia Universidade de São Paulo, em 2014, e contou com um roteiro semiestruturado, registrada em gravação de áudio.

¹⁰A Jurema preta (*Mimosa hostilis*) é uma árvore de porte médio, típica da caatinga, apresentada em toda a região nordeste do Brasil, sendo encontrada também em El Salvador, Honduras, México, Panamá, Colômbia e Venezuela. O aproveitamento vai desde a sua casca até suas folhas e raízes. Possui espinhos e apresenta bastante resistência às secas. Foi utilizada tradicionalmente pelos indígenas xucurus-cariris junto com a Jurema Branca (*Piptadenia Stipulacea*) para fins medicinais e religiosos, séculos antes do contato europeu.

catolicismo popular, sua gênese híbrida resultou do trabalho de jesuítas e capuchinhos nos primeiros séculos da colonização das populações Tapuias do sertão nordestino. Na Paraíba, as tradições religiosas de matriz africana se constituíram com características peculiares, posto que o elemento indígena e o europeu exerceram ali maior influência, diferentemente do que se processou em Recife e Salvador, onde a influência recebida do elemento negro se deu de forma diferente.

Neste sentido, a tradição do Catimbó-Jurema ou tradição juremeira foi constituída no processo de contato entre os índios, Tapuias e Tupis, europeus e africanos, no contexto histórico específico da Paraíba, devido às características próprias relacionadas ao aldeamento de Aratagui¹¹ no início do século XVII. Nesta região hoje se localiza o município de Alhandra, 32 km distante da capital João Pessoa, que foi planejado na administração pombalina de 1755, que defendia a modernização de Portugal e de suas colônias com a separação entre Estado e Igreja.

Em 1765, este aldeamento foi elevado à categoria de vila, passou a denominar-se Alhandra e continuamente passou a receber populações Tapuias, de diferentes grupos étnicos, vindas de todas as regiões, próximas ou não, para conviverem no mesmo espaço territorial (SALLES, 2010, p. 56). Este local se tornou referência para o culto da prática religiosa da Jurema, desenvolvida pela tradição dos remanescentes indígenas. Ali viveram lideranças religiosas que se tornaram lendárias, como mestres no culto às entidades do panteão do atual Catimbó-Juremeiro. Estes mestres viveram nas regiões de Acais e Estiva, que pertenceram ao atual município de Alhandra. Depois da década de 1960, foram incorporados à tradição dos juremeiros elementos do kardecismo e da Umbanda.

Segundo o folclorista e médico Gonçalves Fernandes (1938, p. 30), até meados do século XX, na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, por exemplo, não havia um campo religioso que envolvesse o Catimbó-Jurema ou a Umbanda e o Candomblé, no sentido teórico (BOURDIEU, 1999, p. 37), que define campo religioso como um contextorelacional, onde seus agentes disputam um capital religioso, como bens de salvação e demais representações relacionadas ao sagrado. O que havia era o culto juremeiro, que consistia no trabalho de pessoas em *mesas* de atendimento instaladas em geral na residência do mestre juremeiro, nas quais os praticantes se articulavam para proporcionar serviços mágicos. Somente no final dos

¹¹ Esta aldeia, segundo pesquisadores, está associada à origem do município de Alhandra. No século XVII, recebia a denominação de Assunção e era administrada pelos jesuítas de Olinda. Posteriormente, passou a denominar-se Aldeia e Nossa Senhora da Assunção de Aratagui e, em 1758, recebeu o nome de Vila de Alhandra (SALLES, 2004, p. 104).

anos de 1960 é que o Candomblé e a Umbanda vão instalar-se oficialmente em João Pessoa (CECÍLIA; GONÇALVES, 2012, p. 3).

As mesas de Catimbó-Jurema, segundo a descrição trazida por Fernandes (1938, p. 87-88), eram mesas simples, pequenas e estreitas, utilizadas nas sessões de atendimento pessoal, que poderiam se apresentar forradas por uma toalha ou não. No atendimento, o mestre dispunha de uma série de elementos que ficavam sobre a mesma, expostos para o uso durante os trabalhos rituais: garrafadas de Jurema, cachimbos, novelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos, crucifixo, cordões de fitas, pequenos alguidares, maracás, bonecas de pano, cururus secos, fumo de rolo. O alguidar poderia ficar ao pé da mesa, sobre brasas para ferver ervas e raízes. As sessões eram abertas com invocações cantadas e velas acesas. Todos os presentes recebiam a Jurema para beber.

Atualmente, a prática das mesas de Catimbó pode apresentar diferentes variações e elementos, por exemplo, o toré de mestre, o toré de caboclo, a mesa branca e o Catimbó umbandista. Na mesa, é comum a presença de imagens de santos católicos, imagens indígenas, campainhas de metal, que podem ser pequenos chocalhos idênticos à aqueles usados nos animais, búzios e pedras. Os maracás, a bebida juremeira e as velas permanecem. Da mesma forma, ocorre o transe e os mestres do mundo espiritual se manifestam através do mestre da Jurema. Existe a presença e a ligação com orixás, o culto a exus e as pombagiras. Caracterizada como Jurema umbandizada, também pratica o sacrifício de animais. Os tambores também estão presentes.

O Toré se constitui numa performance/dança ritual sagrada, com música e letra marcada por maracás, de tradição indígena, que hoje conta com grande diversidade sonora pela presença ou ausência de flautas, tambores, pífanos, assim como as pinturas corporais e a presença de mulheres. O Toré, na atualidade, também é definido como símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste, símbolo de poder, fornecedor de elementos ideológicos e de unidade, de diferenciação e de legitimação de objetivos políticos (BRASILEIRO, 1996, p. 101-107).

O trabalho realizado por curadores, rezadores e benzedores de animais, na região do agreste nordestino, situado neste estudo, é herdeiro destes saberes híbridos, constituídos no processo dialético de encontro, negociações, adaptações e constantes redefinições relacionadas à dimensão do sagrado, onde há o constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos em um processo de reajuste e rearticulações contínuo, caracterizado por permanências e rupturas.

3.4 A cura pelo rastro

A matriz de tradição judaico-cristã, ao tratar da origem do mundo, o faz usando a criação divina, baseada no texto bíblico do Gênesis, onde um ser único e absoluto, um ser perfeito, que não foi criado tornando-se existente por si só e independente de qualquer outra forma de existência, criou todo o Universo e tudo o que nele existe.

Tanto a Torah como a Bíblia nos apresentam o relato da Gênese, como o ato da criação que aconteceu através de palavras, do verbo, em um período simbólico de seis dias. No primeiro dia, a luz, separando o dia e a noite; no segundo, o céu; no terceiro, a terra e o mar, as árvores e as plantas; no quarto, dia o Sol, a Lua e as estrelas; no quinto, os peixes e as aves; no sexto dia, os animais e, por fim, o homem.

Como sabemos, o cristianismo primitivo tomou para si, assim como de outras matrizes culturais e religiosas, elementos do judaísmo, como o monoteísmo; elementos éticos das escrituras hebraicas contidas no Antigo Testamento, que tratam das leis judaicas reveladas a profetas como Abraão e Moisés e a promessa da vinda do filho de Deus como o Messias.

Além disto, a tradição cultural cristã e, em especial, para este estudo, encerra fundamentos comuns sobre a morte e o morrer, que pertencem à ordem oposta da vida e da cura. Estes fundamentos, que compõem outras tradições, consideram o fato de todo ser humano, após a passagem da morte, será ressuscitado por ter seguido os ensinamentos do Cristo, contidos no Novo Testamento bíblico; escrito pelos seus seguidores, os apóstolos Mateus, Marcos, Lucas e João, incluindo os Atos dos Apóstolos de tradição escrita e oral, e pelo livro do Apocalipse, que narra o fim da humanidade.

Outro elemento importante do ideário cristão é a *ekklesia*, termo grego que significa assembleia, traduzido pela tradição como igreja, que remete à comunidade cristã que forma o corpo místico de Cristo no mundo, fortemente situado na Igreja Católica Romana, em Igrejas Protestantes e na Igreja Cristã Ortodoxa.

Para a Igreja Católica Romana, em especial, são ainda pontos centrais da sua fé, as declarações do Credo de Niceia,¹² a crença na Santíssima Trindade, a crença de que o Cristo é simultaneamente divino e humano, a concepção virginal do Cristo e o batismo para a remissão dos pecados.

¹²O Credo de Nicéia foi formulado nos concílios de Niceia e Constantinopla e ratificado como credo universal da Cristandade no Concílio de Éfeso de 431.

Com estes fundamentos, o cristianismo, de forma geral, procura trazer respostas para diferentes questionamentos humanos, como quem somos, de onde viemos, para onde vamos, qual o propósito da vida ou porque o mal existe, entre tantos outros. São fundamentos que contribuem para o processo constitutivo da identidade do homem, na tradição cristã, e, por consequência, no cristianismo popular.

Neste contexto, estão situados os símbolos religiosos presentes na tradição cristã e no catolicismo popular, que podem ser identificados como “qualquer objeto, ato, acontecimento ou relação que serve como vínculo para uma concepção”, nas palavras de Geertz (1978, p. 106). Estes símbolos conferem seu *ethos*, entendido como o conjunto *de hábitos costumes e crenças* que definem uma comunidade, grupo ou sociedade, cuja função é relacionar as ações humanas a uma ordem, uma lei cósmica constituída para projetar imagens e representações dessa ordem no plano da experiência, incluindo as sonoridades.

Sabemos que os símbolos designam representação da realidade concreta e que são elementos essenciais no processo de comunicação, nas mais diferentes esferas do saber humano. Segundo Geertz (1978, p.105 e 158), os símbolos são *incorporações concretas de ideais, atitudes e julgamentos, saudades ou crenças*, utilizados socialmente para dar significado, fato que torna o homem um ser simbolizante, que dá formas ordenadas à sua realidade e as suas experiências.

Assim, por exemplo, são símbolos da matriz cristã católica e, em particular, do catolicismo popular, a cruz, o templo, o terço ou rosário, a Bíblia, a prece, a hóstia, o ritual de celebração da missa e demais rituais, como o batismo e a unção dos mortos; a luz da vela, o gesto ritual do sinal da cruz, o cantar do galo à noite, a manjedoura e os seus animais, os sinos e o som produzido por eles, entre outros, que podem variar nas mais diferentes comunidades cristãs espalhadas pelo mundo.

No Brasil, estes símbolos sofrem variações de acordo com a região e ocupam um lugar importante no catolicismo popular. De tradição coletiva e anônima, diferentemente do catolicismo oficial e sua matriz erudita, a qual não é totalmente conhecida e absorvida, manifestam sua religiosidade através de práticas e rituais que não pertencem ao catolicismo oficial, como vimos, que muitas vezes não são reconhecidos pela igreja oficial (ZALUAR, 1973, p.32).

Neste universo, encontramos as manifestações relacionadas à medicina popular e, em particular, à cura realizada através dos rezadores, curadores e benzedores, presente na tradição cultural nordestina e relacionada ao trabalho do vaqueiro.

De modo geral e tomando como referência o depoimento dos vaqueiros e tangerinos entrevistados,¹³ os curadores são pessoas idosas, homens e mulheres, conhecidos e respeitados em determinadas regiões e comunidades.

Ao ser indagado sobre o trabalho dos rezadores, o vaqueiro José Ferreira, residente no município de Malta, conhecido como Dedé Miguel, de 57 anos de idade, respondeu prontamente: *tinha muita história de curadô, história muito antiga que meu pai falava; eu nunca vi mais tem, reza e cura*. Esta prática é também reconhecida pelo vaqueiro José de Assis, de 62 anos de idade, vaqueiro na região rural do município de Patos:

Eu ouvi do véio que curava bichera de longe, bastava dizê onde tava, e ele curava, era o seu Valdomiro Guedes, eu era desse tamanhinho e vi bicho curado; era uma podra, ela tava com uma bicheira grande nela, aí nós não podia pegá, pai mandô dizê e ele curô de lá, e ficô boa... O curadô morava num sitio vizinho, mais ai ele curô de lá e não veio nem cá não, e a podrinha ficô boa, curada mesmo. Vi com certeza, agora hoje não tem mais, esse povo mais novo num tem não... Meu pai até pediu pra ele ensiná, mas ele disse não, eu não posso ensiná não, eu posso ensiná pra uma mulhé pra ela lhe ensiná, mais depois não aconteceu, era bem difíci acredita?

Os curadores e suas práticas se movem no universo da cura de sentido mágico-religioso. Esta cura não pertence à dimensão da ciência, do tratamento biomédico, mas sim à dimensão simbólica da fé, onde o curador ocupa um lugar bastante especial no interior da comunidade a que pertence. São responsáveis pelo equilíbrio da normalidade necessária para que a vida seja mantida.

Nesta discussão, os estudos de Marcel Mauss e Henri Hubert (2003) emergem com importância fundamental, no final do século XIX e primórdios do século XX, em uma época em que a Sociologia e a Antropologia se constituíam como disciplinas autônomas. Às importantes contribuições de Mauss e Hubert, *Esboço de uma teoria geral da magia*, publicado em 1904, *Ensaio sobre a dádiva*, publicado em 1925, e *Estudo sumário da representação do tempo na religião e magia*, publicado em 1905, os quais se somariam mais tarde aos estudos de Claude Lévi-Strauss (1970a) e Clifford Geertz (2014) sobre o sentido simbólico da magia contido nas práticas sociais cotidianas do homem.

Nestes estudos, o curador é identificado como alguém que possui poderes especiais, alguém do que possui um dom e o utiliza de forma ritual. Para Mauss, que fundamenta sua pesquisa tomando a cultura nativa de populações neozelandesas e australianas, o curador é um especialista religioso, portador de conhecimento sobre práticas

¹³ O Capítulo VI, de cunho etnográfico, apresenta uma descrição detalhada dos dados obtidos no trabalho de campo sobre os vaqueiros e tangerinos entrevistados.

mágicas ou xamânicas das quais se utiliza para promover a cura. No seu texto sobre a prece, Mauss a identifica como rito oral para estabelecer o contato do homem com o sagrado (MAUSS, 2003a, p. 137).

O curador ou rezador, na tradição da medicina popular no alto sertão paraibano, é um personagem que desfruta de grande reconhecimento, entre os vaqueiros em especial e nas comunidades sertanejas. É reconhecido pela força da sua oração e pela eficácia do seu trabalho, pela sua humildade e, ao mesmo tempo, pela sua autoridade, características que sofreram poucas modificações, como foi apresentado anteriormente, nos dias atuais.

Para o vaqueiro, cujo trabalho está centrado na proteção do gado, desde o início do período colonial, em muitas regiões sertanejas, o curador era o único que podia eliminar uma bicheira ou tratar a picada de uma cobra, em uma rês ou criação que se encontrava distante ou perdida na caatinga ou que portava ferimentos que precisavam ser tratados e curados. Segundo a tradição, existiram e ainda existem rezadores que podem apagar um foco de incêndio na caatinga e afastar a presença de cobras peçonhentas.

Nesta tradição, cada curador de animal possui atributos e poderes próprios e, de modo geral, lhes permite realizar a cura “pelo rastro” deixado pelo animal ou apenas pela direção onde o animal se encontra e pode ser reconhecido pelo som do chocalho preso no seu pescoço.

O curador, de modo geral, pergunta como é o animal doente e onde está localizada a bicheira no seu corpo. Com estes dados, se afasta e faz a sua prece solitária ao vento, sem ser ouvido, pois esta oração deve ser feita em segredo que não pode ser revelado. Caso haja o rastro do animal, é sobre este rastro que é feita a oração, ao mesmo tempo em que pode depositar sobre a marca do rastro gravetos em forma de cruz. Alguns curadores podem depositar sobre a marca do rastro uma ou mais pedras ou ainda um ramo verde de pião-roxo (*Jatropha gossypifolia*), planta conhecida na medicina popular como purgador e cicatrizante.

O som produzido pelo chocalho, neste cenário, se torna fundamental, pois este assume o lugar do animal, situação em que para o vaqueiro ou para o curador o som, mais do que representar o animal, assume o lugar do animal, tornando animal e som um único ser. Para o vaqueiro com o ouvido treinado, não há chocalho com o mesmo som,¹⁴ como explica o vaqueiro Dedé de Miguel:

¹⁴ Os diferentes timbres alcançados pelo som dos chocalhos, fabricados para o uso do gado bovino, próprios para o animal adulto, resultam de um processo que estabelece esta variação. Este processo é apresentado no capítulo 4.

É diferente, sempre tem uns parecido com o outo mais varia, o tom do chucaio. As veis você tá numa propriedade aqui e escuta o boi batendo o chucaio notra manga, ai você localiza ele, é uma coisa que influi muito na vida no campo. Se eu cunhecê o bicho, eu sei o que ele tá fazendo, naquele causo o boi fulano de tal, o chucaio dele, do boi fulano de tal. Você identifica ele. Se eu tivê, no dia a dia vendo aquilo, o gado, o boi fulano de tal tocando em tal canto, ai eu sei.

Sobre a identificação de cada animal pelo som de seu chocalho, o vaqueiro José de Assis também confirma a importância de saber ouvir para identificar:

Não tem igual não, é tudo diferente, tem um batido diferente, é verdade! É uma experiência dos mais veio. Eu conheci um véio que ele quando saia atrais de uma vaca que tava pra pari, ele ouvia o chucaio e ele dizia a vaca já pariu e tá lambeno o bezerro, ele dizia, e chegava lá e era mesmo né, conhecia pelo badalá do chucaio.

O trabalho realizado por curadores e rezadores de animais se constituiu, ao longo do tempo, como um dos aspectos dos saberes híbridos, como vimos, composto por meio do encontro, das trocas, negociações, adaptações e constantes redefinições.

Este personagem, homem ou mulher, é respeitado por todos no seu conhecimento e prática, passada oralmente para aquele que irá assumir, sucedendo-o, na tarefa de cura. No trato com os animais, são personagens muito especiais, nas palavras do vaqueiro Cabo Hildo, de 64 anos de idade:

É, aqui tem, existe isso aqui, é o curadô, benzedô. Não precisa se o vaquero não, este curadô. Tem um animal com uma bicheira, ai você, na sua região, fulano é curadô. Você chama, ai ele vem curar aquele animal. Daí se ele, o animal, tivê lá no mato, onde ele tivê. Outro também se tivê numa manga lá, com cobra cascavel o curadô mata elas, tem curadô que mata mesmo.

Sobre o tema, as palavras do vaqueiro Cancão, de 62 anos de idade, acrescentam aos benzedores que curam picadas de cobras venenosas, aqueles que benzem objetos para serem levados aos animais doentes, a “marra”, uma espécie de coleira que prende o chocalho ao pescoço dos animais,

Pois é, hoje nos tamos no mundo moderno não é, a pessoa mordida de cobra, que não tem recurso... Então é como aquele curandeiro, que a gente ia busca longe pra ajuda mulher que ia ter menino, ainda existe gente que chega nas casa atrás de rezá a propriedade, benze um chucaio, a marra do chucaio; eu conheço gente que tem a marra do chucaio benzida por rezadô fulano de tal, se encontrá um animal picado de cobra é só bota aquela marra no animal.

Assim, o chocalho, indissolavelmente ligado ao som que produz, assume um papel simbólico onde representa o animal e estabelece uma relação, um elo de comunicação

entre o homem, o animal e o sagrado. O antropólogo Aécio Villar de Aquino (AQUINO, 1980, p. 104), na sua pesquisa realizada em 1961, no sertão pernambucano, cita o fato de ainda encontrar a sobrevivência de rezas para curar bicheiras de animais, como a reza no rastro, além de descrever a fala de um de seus entrevistados sobre esse proceder: faz-se o signo de Salomão com o dedo, em cima do rastro do animal, depois encruza-se com duas folhas verdes e se diz:

Bicho que comeste
 E a Deus não louvas-te,
 Que caia de um por um,
 De dois em dois,
 De três em três,
 De quatro em quatro,
 De cinco em cinco,
 De seis em seis,
 De sete em sete,
 De oito em oito,
 De nove em nove,
 De dez em dez (AQUINO, 1962, p. 78).

Os curadores são vistos como intermediários entre as forças sobrenaturais e a natureza. São profissionais independentes e, de modo geral, não possuem ligação com uma determinada instituição. Eles atuam nas regiões estudadas desde de tempos remotos do Brasil colônia, nas comunidades em que são chamados, tanto nas vilas como nas áreas rurais. Atualmente, é possível conferir relatos de que atuam pelos sertões adentro. Todos os entrevistados para este estudo confirmaram a sua existência e alegaram que é uma prática muito antiga, “dos antigos”, que fora presenciada pelos seus pais e avós. Todos, ao falar sobre a “cura pelo rastro”, trataram o assunto com muito respeito, alterando o tom da sua voz e seus semblantes, ao comentar os temas que envolvem a crença e uma espécie de transcendência.

Para Marcel Mauss (1974), religião e magia ora se confundem ora se separam. Para o autor, os ritos considerados mágicos ou que lidam com a magia pertencem aos cultos não organizados, de tal modo que são amparados pela tradição coletiva e popular. Afirma que estes ritos são eficazes por serem pensados em conjunto, que os ritos mágicos têm algo particular que os leva a serem chamados de atos tradicionais com eficácia *sui generis* (MAUSS, 1974, p. 49).

Na discussão sobre a eficácia de um rito, a presença de determinada sonoridade em um ritual dá a esta sonoridade a categoria de elemento simbólico, junto aos demais elementos que constituem o ritual. Esta presença estabelece uma relação entre o homem e o som, na qual se expressa um fenômeno específico, uma ocorrência. Para este estudo,

compreender o que está sendo dito nesta ocorrência é fundamental, ou seja, identificar os elementos que constituem esta ocorrência e neste sentido investigar a natureza destes elementos por meio da averiguação sistematizada, proposta.

4 SINOS E CHOCALHOS

“O sino tem um convênio entre o céu e a terra (...)”
(Sebastião sineiro, Serro MG).¹⁵

Os sinos, de modo geral, são artefatos elaborados para produzir som. São considerados instrumentos de percussão, classificados como idiofones, ou seja, instrumentos que produzem som através da vibração do seu corpo, como o agogô, a castanholinha, a celesta, o chocalho, o triângulo, a matraca, os pratos o reco-reco, o vibrafone, o xilofone e os gongos. O sino se caracteriza por um cone oco, em seu formato comum, cujo interior possui uma lingueta atrelada a uma esfera ou badalo, suspensa dentro do cone e presa na sua parte interna superior, de tal forma que possa bater livremente na parte interna do cone.

O som produzido pelos sinos, em geral e em todas as suas variações, sempre foi, por excelência, portador de mensagens para o homem. Daí a afirmação de que os sinos são mensageiros, e foram criados e produzidos, em tempos remotos, com a função de comunicação, ou seja, são artefatos que podem emitir uma mensagem sonora; são portadores de signos, representados pelos sons que produzem, de tal modo que estes sons assumem diferentes formas de representação.

A origem deste artefato está localizada no período anterior à Antiguidade, provavelmente quando as habilidades do homem na utilização da metalurgia, permitiu trabalhar o bronze, que é o resultado da mistura do cobre e do estanho, submetidos a altas temperaturas, para formar uma liga metálica. Esta liga possui características acústicas especiais para gerar ondas sinusoidais, como vimos anteriormente, que permitem a apresentação de timbres distintos, qualificados para a produção de instrumentos musicais de percussão.

4.1 A utilização do bronze

Sabemos que o homem desenvolveu habilidades para tornar-se caçador e coletor. Neste processo, na sua relação com os diferentes materiais que o cercavam, encontrou os meios para satisfazer as suas necessidades de sobrevivência. O uso das mãos, e apenas das mãos, não foi suficiente, e o homem recorreu ao ambiente para atender às suas necessidades. Diferentes áreas do conhecimento se dedicam aos estudos sobre o Período Paleolítico, o

¹⁵ Extraído das Micro Histórias apresentadas pelo Projeto Som dos Sinos, de concepção e direção de Marcia Mansur e Marina Thomé (2016).

Período Neolítico e a Era dos Metais e contribuem para reflexões inestimáveis sobre o desenvolvimento humano, assim como sobre sua relação com os mais diferentes elementos materiais e imateriais presentes no seu entorno. Para este estudo, a relação do homem com a siderurgia, nas suas diferentes formas, torna-se especialmente importante, com destaque para o uso do bronze.

A observação levou o homem a perceber que certos materiais, em contato com o fogo, se tornavam amolecidos (fusão) e, posteriormente, podiam voltar ao estado de endurecimento (solidificação); foi sem dúvida a observação e o empirismo que levaram o homem ao conhecimento e a possibilidade do uso de novas matérias-primas, não apenas para o seu cotidiano, mas, e principalmente, para fins bélicos.

A Arqueologia considera a Era ou Idade do Bronze¹⁶ dividida em três períodos: o período por volta de 3.300/3.150 a.C., também denominado Alta Idade do Bronze, e de 2.400 a 2.100/1.900 a.C. como Média Idade do Bronze, e Idade Final do Bronze, 2.100/1.900 a 1.200 a.C., quando se iniciou a Idade do Ferro, entendendo-se que o desenvolvimento da tecnologia do bronze não foi universalmente sincrônica, mas aconteceu na chamada Proto-História, como este período é denominado atualmente, quando ocorreu a transição da tecnologia do lítico para o metal.

O bronze, uma liga de cobre e arsênio ou do cobre com o estanho, em estado bruto era obtido, provavelmente, pela mineração de superfície e, posteriormente, nas áreas de minas. Foi inicialmente produzido na Mesopotâmia, em torno de 3.300 anos a.C., e variou em diferentes culturas, nas regiões da Ásia Central, da China, no Mediterrâneo, ao norte e no centro da Europa, na África Subsaariana e no Antigo Egito.

4.2 Origem e tradição ocidental

O uso do sino foi registrado no Antigo Egito faraônico, relacionado ao culto a Osíris, no segundo milênio a.C., na Grécia Antiga e na ilha de Creta,¹⁷ assim como na metalurgia chinesa que pertenceu à dinastia Shang no século XII a.C. Os chineses teriam sido os primeiros a definir a liga de quatro partes de cobre e uma de estanho para conseguir a sonoridade adequada, atualmente identificada como *bronze campanil*.

¹⁶ Para melhor entendimento, tomo a linha do tempo histórico convencional, e não aquela que pertence à Geologia, muito comum nos estudos da ciência arqueológica.

¹⁷ Entre os séculos VI e III a.C., o seu uso era reconhecido em forma de pequenas campânulas decorativas usadas em vestimentas especiais. Ver em: HERNANDES; VILLÁN, 1998, p. 9-10.

Estudiosos sobre a fundição sineira europeia, como veremos, afirmam que a composição da liga para o bronze ideal era “guardada a sete chaves” pelas famílias construtoras e passada de geração a geração.

Conforme Pereira (1996, p.7), a metalurgia sineira chinesa pode ser recuada a meados do terceiro milênio a.C., quando o sino tomou pela primeira vez a configuração de campânula circular, apresentada pelos sinos utilizados nos rituais budistas do século III a.C., que eram percutidos por um maço ou malhete de madeira, mencionado nos estudos de Hernandez (1990, p.146) e por Salmon (2002, p. 44).

Os estudos desenvolvidos por autores como Viollet-le-Duc, Eugène-Emmanuel (1924), Almeida (1966), Miguel Hernandez e Marcos Villán (1998) defendem a tese de que os sinos foram introduzidos na Europa, por volta do ano 1.000 a.C., introduzidos por povos indo-europeus, no seu processo de migração. Também confirmam a atividade de fundição de pequenos sinos, mantida desde o século VI a.C., na região de Nola, atual Nápoles, trazida por sociedades do norte africano, que mantinham esta tradição.

A cultura grega, segundo especialistas e estudiosos iconográficos da ceramologia grega, utilizava em cultos religiosos, procissões e banquetes, campainhas e outras variedades de sinos de diferentes características e tamanhos, assim como em diferentes atividades da vida cotidiana, o mesmo sendo comum na cultura romana.

A tradição cristã tomou para si as representações sonoras produzidas pelos sinos, no século V, e a sua introdução no rito cristão do mundo ocidental é atribuída ao bispo São Paulino de Nola, fato que pode ser corroborado pelo alto índice da produção sineira pré-cristã, reconhecida na região da Campânia, onde se localizava Nola, atualmente uma província de Nápoles (NOZAL CALVO, 1984, p.158). Dados filológicos sobre o termo *campana*, que se refere ao sino na língua italiana e, posteriormente, na língua castelhana, mostram o uso do termo *nola* para pequenos sinos.¹⁸

Somente no século VII, o Papa Sabiniano (604 a 606) decretou a imposição do toque do sino nas horas canônicas, formalizando o uso do sino em todos os rituais cristãos. O som dos sinos passou a indicar para as comunidades cristãs, além das horas, o recolhimento e as orações diárias, ao mesmo tempo em que as igrejas deveriam ficar com tochas sempre acesas. A mais antiga referência sobre a utilização de sinos em território português data de 870, anterior à formação do reino (SEBASTIAN, 2008, p. 29-78).

¹⁸ Ver em: VIOLLET-LE-DUC; EUGÈNE-EMMANUEL, 1924, p. 281; MANZANARES RODRIGUEZ MIR, 1951, p. 224; VILLÁN & HERNANDEZ, 1998, p.10.

Apenas na língua portuguesa europeia permaneceu o termo *signun*, do latim, significando símbolo ou sinal, utilizado do século VI ao século VII, correspondendo ao termo campainha ou campânula. A palavra *bell* foi utilizada para a língua anglo-saxônica, *cloche* para o francês e *gloche* para a língua germânica (HERNANDEZ, 1990; VILLÁN; HERNANDEZ, 1998, p. 10-11).

Os trabalhos arqueológicos recentes, realizados pelo Instituto Português do Patrimônio Arquitetónico e Arqueológico - IPPAR, no Mosteiro de Pombeiro de Riba-Vizela, no ano 2000, indicaram a presença de atividades artesanais, provavelmente datadas do século XIV e XV, relacionadas à fundição de sinos de bronze, feitos em fossos de fundição com câmeras de cozedura, construídos segundo a técnica descrita no século XI-XII pelo monge Theophilus Lombardus,¹⁹ na sua obra *De Diversus Artibus*, no capítulo LXXXV, Livro III denominado *De campanis fundentis*.²⁰

Podemos depreender que os sinos ou artefatos semelhantes de menor porte utilizados para a pecuária possuem uma historiografia próxima à aquela atribuída aos sinos de modo geral. A domesticação e criação de animais passou a utilizar este artefato, em diferentes comunidades e agrupamentos humanos, ao longo do seu desenvolvimento, para identificar e proteger tais criações. Também esta produção de sons passou a fazer parte de diferentes paisagens sonoras da humanidade, na Antiguidade e no Período Medieval, adquirindo significados e representações.

Especialistas registram, dentre os quais alguns mencionados anteriormente, diferentes correntes ou escolas de fundidores, na produção sineira medieval europeia, quanto à variedade de perfis dos sinos, sua constituição e formatos. A maior parte dos estudos refere-se aos sinos produzidos para serem afixados nas torres das igrejas, porém podemos inferir neste processo produtivo também aqueles que seriam destinados a outros usos.

Assim, também podemos situar no tempo os primeiros modelos, forjados em ferro, de perfil campanular, arredondados, ou seja, com barriga convexa, sem definição do ombro e sem extroversão da boca, datados do século IV ao século VIII (AIGRAIN, 1943, p.240), correspondentes ao Portugal medieval e supondo, no entanto, a coexistência de diferentes formatos e tamanhos no mesmo período. A observação desta diversidade foi mantida até o século XVI, período em que a produção sineira portuguesa passou a se

¹⁹ A tradução do texto *De Diversus Artibus*, de Lombardus, encontra-se em: IBÁÑEZ LLUCH; MOLLÁ I ALCANIZ, 1997.

²⁰ A técnica de moldagem foi descrita por Sánchez Real, em seu estudo *Fundición de una campana en 1405*, de 1982, onde são apresentadas as similitudes tecnológicas desenvolvidas pelos mestres sineiros.

constituir no seu modelo moderno, que ganhou um ombro quadrangular e retilíneo, como conhecemos atualmente.

Para os objetivos deste estudo, é relevante compreender as representações do tempo, durante o Período Medieval, e as relações estabelecidas por estas representações no imaginário do homem medievo e nelas a presença do som dos sinos, principalmente aqueles colocados no alto das torres das igrejas. Já aqueles de menor porte e de diferentes timbres, pendurados no pescoço das criações, bem próximos à terra, certamente também ganharam representações do homem, na sua lida cotidiana.

No período medievo, o imaginário popular estava dividido entre o tempo da Igreja e o tempo do comércio, segundo as afirmações que partem dos estudos de Jacques Le Goff (1994, 1995) e de estudos posteriores (RICOER, 1975; ELIAS, 2000). Este imaginário possuía a influência do tempo eclesiástico/sagrado, sobrenatural, tradicional e metafísico, que competia com o tempo do mercador que se apresentava como o tempo profano e terreno.

Estes elementos estavam presentes na trama cotidiana do homem medieval, no campo ou na cidade. As paisagens sonoras, nas quais o sino, depositado no alto de torres, poderia ser ouvido por todos, ainda que a distância fosse considerável, ganhou grande importância para o homem. As comunidades sabiam diferenciar o seu toque e identificar as suas mensagens sobre missas, mortes e festas religiosas, assim como no caso de incêndios, invasões e outros tipos de ameaças. Já o sino ou campânula usado pelos animais serviam para identificar e sinalizar as distâncias e presenças, seus movimentos e possibilitar a organização dos cuidados de proteção.

Este cotidiano estava mergulhado em paisagens sonoras portadoras de muitos elementos que ocupavam um lugar em que as esferas do profano e do sagrado, geravam intercruzamentos, como zonas de intercessão geradoras de representações.

Para este estudo, é importante situar no Brasil colônia²¹ o período em que provavelmente os primeiros sinos, junto àqueles utilizados na pecuária, foram introduzidos em diferentes regiões, trazidos pelos colonizadores portugueses, ainda no século XV. Esta aproximação entre os dois artefatos se justifica no desenvolvimento das representações simbólicas alcançadas por eles, nas suas formas de expressar uma relação com o sagrado.

O estudo do arqueólogo português Luis Sebastian (2014) sobre a produção de sinos no reino de Portugal e o envio de sinos para o Brasil, apresenta dados que contribuem para a compreensão da importância, da presença deste artefato sonoro, para as comunidades

²¹O capítulo 4 apresenta o processo de introdução do gado no Brasil o século XV e a sua introdução posterior nas áreas do sertão nordestino.

coloniais brasileiras, contexto no qual a criação de animais e em especial do gado bovino, fazia parte do cotidiano colonial e se colocava como questão de sobrevivência e de desenvolvimento para estas comunidades. Segundo Sebastian, a partir do século XVI, foi estabelecido o período em que ficou sob a responsabilidade do Conselho Ultramarino da Coroa portuguesa, o controle da fundição dos sinos, junto à fundição de artefatos de artilharia e o seu envio para os territórios de além-mar, identificando o controle do Estado português sobre o processo.

No seu estudo, Sebastian menciona que, no século XVI, com o desenvolvimento do forno metalúrgico, o caráter itinerante da produção sineira, comum no período medieval, foi abandonado paulatinamente, dando lugar a oficinas de fundição, nas quais a produção de artilharia de bronze ocupava o duplo ofício do mestre fundidor. Estas oficinas também se tornaram importantes pela refundição de sinos rompidos pelo uso, fato que as levava a receber pedidos e encomendas de mosteiros, conventos e paróquias, não apenas do território português, mas também das suas colônias. Posteriormente, as mesmas passaram a receber os pedidos de entidades administrativas não religiosas, quando a condenação pela Santa Sé do uso profano dos sinos foi vencida e os sons dos mesmos, puderam ser tomados como reguladores de atividades civis (COSTA, 1997, 1-20).

Em 1508, a Santa Sé reconheceu por meio da bula *Universalis Ecclesia* a responsabilidade, diante da descoberta de novos territórios, não apenas do seu povoamento, mas também sob o propósito da sua exploração e conversão em terras de cristandade, quer pela evangelização dos nativos e pela criação e manutenção de infraestrutura material e humana religiosa, a necessidade de criar para tanto, o dízimo eclesiástico a ser arrecadado pela Coroa (SEBASTIAN, 2014, p. 121). Este reconhecimento trazia para Portugal a responsabilidade de suprir, como vimos acima, as comunidades coloniais dos elementos necessários para esta finalidade.

No período de 1590 a 1833, o autor aborda o controle do estado português no que se refere a pedidos de envio de sinos para o Brasil: o envio de sino de maiores dimensões para determinada comunidade como urgência para as suas necessidades religiosas; comunicações sobre a efetiva entrega de sinos aos seus destinatários, o acúmulo de sinos nas alfândegas; o comunicado da perda de sinos por naufrágios; o processo de reenvio de sinos rompidos para a sua refundição no reino. De modo geral, as solicitações para obtenção de sinos eram feitas através de requerimentos que continham o pedido, a sua justificativa e, também de forma geral, eram assinados pelos responsáveis dos templos *desfalcados de som*, identificando-se como padres, religiosos da província e vigários (SEBASTIAN, 2014, p. 130). No mesmo

sentido, foram encontrados documentos solicitando sinos do reino, assinados por representantes militares ou por oficiais, para suprir a necessidade de uma capela associada ao posto militar correspondente. Curiosamente, encontra-se entre estas solicitações um pedido feito em nome “dos pobres pretos crioulos, naturais da Capitania das Minas, da cidade de Mariana” para a Igreja de Nossa Senhora das Mercês, datado de 1766 (SEBASTIAN, 2014, p.130).

Quanto à Capitania Real da Paraíba, entre a documentação encontrada referente ao tema, o documento mais recuado no tempo está datado de 1675, referente a um pedido de esmola para o término da construção da torre dos sinos e adro da Igreja de Nossa Senhora das Neves, hoje Catedral Basílica de Nossa Senhora das Neves, um dos pontos turísticos do centro histórico da cidade de João Pessoa. Nesta documentação, foi encontrado o registro de recebimento, em 1733, pelos missionários da aldeia dos Cariris, mencionada anteriormente, *de livros e, um sino com badalo e ferro* (SEBASTIAN, 201, p.144).

Em seu estudo, Luis Sebastian comenta o aumento da demanda de sinos de Portugal para o Brasil relacionado ao aumento populacional, chamando a atenção para o período do ciclo do ouro na região da Capitania de Minas Gerais, no final do século XVII e início do século XVIII, quando se deu grande surto demográfico na colônia. Também são citadas documentações referentes às Capitanias do Pará, Mato Grosso, Alagoas, Bahia, Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte e São Paulo.

Sobre o município de São João Del Rei, que pertence ao estado de Minas Gerais, é necessário um parêntese, no percurso deste tema sobre os sinos, a sua sonoridade e a relação deste som com as comunidades. Em 2009, o toque dos sinos de nove cidades históricas mineiras foi tombado como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Dentre estas cidades, São João Del Rei, segundo o Dossiê Descritivo do Instituto, se destaca como um caso impressionante.

O trabalho de pesquisa realizado e apresentado pelo Dossiê Descritivo do IPHAN (2009) ressalta a ação contundente da população de São João Del Rei, na mobilização para conseguir o reconhecimento e a possibilidade de preservação do seu patrimônio sonoro. Esta mobilização torna-se reveladora quando é observado o fato de que, no passado, segundo o Dossiê, há mais de 700 anos quando os sinos ascenderam aos campanários das igrejas europeias e possuíam as funções de comunicação com Deus, com os homens e no controle do tempo, eles assumiam funções que hoje não são mais fundamentais, visto que é próprio da dinâmica social, o desaparecimento ou a atualização de práticas, justamente porque perdem o seu lugar social e seus significados, fato que pode ser observado em inúmeras cidades

brasileiras ou europeias, que incluem o toque eletrônico de sinos. Então, pergunta o Dossiê, que observou o fato nas demais cidades mineiras, *por que em São João Del Rei, os sinos continuam a tocar?* Por que a prática continua viva, presente e longe de desaparecer? São questionamentos importantes, que situam a presença do som dos sinos e a sua sonoridade, como portadores de significados para determinadas comunidades. Uma produção sonora que se torna reconhecida e identificada pela comunidade a que pertence e, portanto, passível de ser analisada, na sua relação com o homem, para responder diferentes questionamentos.

4.3 O chocalho pastoril

Provavelmente, a sua origem remonta ao desenvolvimento da metalurgia. Está relacionada ao fato de pedaços de metal, ao serem percutidos, produzissem sons diferenciados. Por sua vez, podemos supor que este trabalho com o metal, pode ter dado origem ao processo no qual placas metálicas ou folhas metálicas foram dobradas de modo a formar um tronco em forma de cone de base retangular, de forma muito similar à dos sinos de animais, utilizados até os nossos dias (FREITAS et al., 2015, p. 2). Ao que parece, a necessidade do artefato e o desenvolvimento tecnológico da metalurgia levaram à produção sistemática deste artefato, que foi utilizado pelo homem criador de rebanhos, na Antiguidade e na Idade Média.

No desenvolvimento da metalurgia, os pequenos sinos também passaram a ser fabricados por meio de processos que utilizavam moldes e contra moldes, nos quais o metal fundido liquefeito, seria depositado, abrindo caminho para a produção de sinos cada vez maiores e portadores de sons intensos. Todas as mudanças, no entanto, não alteraram o princípio básico de funcionamento dos sinos de uso animal, o sino pastoril.

Na região escolhida para este estudo, estes sinos usados pelos animais são denominados chocalhos, como já mencionado, e a sua fabricação atual pouco difere de descrição antigas. Para compreender o processo da sua produção na atualidade, foi realizado um estudo de campo, nos municípios de Zabelê, que se localiza na divisa entre a Paraíba e o Estado de Pernambuco, a 270 km da capital João Pessoa e de Agrestina, município do estado de Pernambuco, localizado a 154km de Recife, a capital pernambucana, ambos conhecidos pela produção artesanal de chocalhos pastoris.

Segundo os vaqueiros entrevistados e alguns comerciantes do mercado municipal do município de Patos, que vendem chocalhos e demais artefatos para o gado e para a lida com criações, já não se fabrica este tipo de chocalho nas redondezas, posto que a profissão de

ferreiro para chocalhos não existe mais, possivelmente com raras exceções, e o mais conveniente é comprá-los fora, em Pernambuco, pois o preço muito baixo é compensatório. Com estas informações, o trabalho de campo em Zabelê e Agrestina se tornou relevante, por tratar-se de locais em que esta produção ainda se realiza. No município de Zabelê, que possui uma população de pouco mais de 2.070 habitantes, no semiárido da região do Cariri Ocidental, cujo sol castiga quem não pertence à região, mas não parece oferecer incômodo ao morador local, recebi a informação de que não existem mais ferreiros em atuação. Os últimos não deixaram substitutos e, com eles, o ofício desapareceu. No município ficou, principalmente entre os mais velhos, a tradição oral das narrativas daqueles que se lembram do trabalho de mestres, como Pedro Alves da Silva, o Mestre Pedoca, um chocalheiro vindo de Sertânia, município pernambucano próximo, que fabricava os famosos chocalhos do Zabelê. Mestre Pedoca, segundo a tradição oral do município, obtidas por meio de antigos comerciantes, e mesmo da tradição que cerca os antigos ferreiros da região, de forma geral, foi um ferreiro que dominava a milenar arte de fundição. Um trabalho realizado sempre à noite, com as portas fechadas, para evitar correntes de ar e manter o fogo a uma temperatura perfeita, fato que consiste, segundo a tradição, em um dos grandes segredos mantidos a sete chaves pelos mestres, para fabricar um chocalho de qualidade, cujo reconhecimento se dá pelo som emitido. Estes chocalhos são considerados raríssimos, hoje em dia, entre os vaqueiros sertanejos. Quem o possui, como o vaqueiro Cancão, já mencionado, guarda com muita estima o seu exemplar raro,

O Zabelê é o melhó. Eu tenho um Zabelê! Esse é chucaio bom. O som dele dá pra sê ouvido muito longe. Esse eu guardo bem, num dô e num vendo. Eu vô mostra. E tem que tê cuidado pois tem gente que roba, sabe que é Zabelê, aí o cabra pega. Tá guardado, mas eu vô mostrá. É chucaio de qualidade!

O chocalho denominado Zabelê, na tradição sertaneja, é reconhecido por todos como uma raridade. Alguns vaqueiros afirmaram que é possível conseguir um exemplar por encomenda e que provavelmente será comprado por alto valor. Quanto aos chocalhos comumente encontrados no comércio, são considerados fracos, com uma sonoridade que deixa a desejar, como explica o Senhor João Lúcio, de 77 anos de idade, antigo proprietário na região estudada que concedeu entrevistas que serão mencionadas adiante, que também possui chocalhos raros na sua coleção,

É chucaio fraco, com pouco bronze. O badalo se não dé um ponto de solda, ele quebra logo e se perde. Aí a gente pode botá um outro badalo. A quantidade de

bronze é que dá a diferença. O chucaio bom se fabrica poco e é mais caro. É bronze e ferro. O tom é que mostra se o chucaio é bom ou não. Quando se vai compra, na hora de escolhe, geralmente se bota ele perto do chão pra vê. Os de hoje se enferruja logo, com o poco bronze.

Figura 5 - Chocalho Zabelê pertencente à coleção do vaqueiro Cancão



Fonte: Sousa (2014).

Figura 6 - Chocalho produzido na Vila Santa Tereza



Fonte: Santos (2016, p. 22).

No município de Agrestina, fui informada que as oficinas dos chocalheiros estão localizadas em um distrito da cidade denominado Santa Tereza, conhecido por todos por Vila Santa Tereza. Neste distrito todos conhecem as pequenas oficinas localizadas em fundos de quintal ou em pequenos galpões, nos quais trabalham homens, jovens e meninos, artesãos. No trabalho diário, foi possível acompanhar todas as etapas que consistem na fabricação dos chocalhos, em seus diferentes modelos, como será exposto.

A oficina visitada ocupa toda a área de um terreno grande, na qual o trabalho é distribuído em uma sequência de “linha de montagem”, com lógica própria. A maior parte do trabalho é feita a céu aberto e não existe restrição para quem entra ou sai da oficina. Apenas a parte onde ficam os fornos, se encontra em um abrigo com um telhado simples. Nesta oportunidade, todos estavam concentrados no trabalho e pareciam não se incomodar com a presença de estranhos.

Nesta linha de produção, todos trabalhavam com vestimentas simples, comuns para o clima quente da região e na proximidade do calor das duas forjas em atividade. Nada parecia incomodar os trabalhadores, mergulhados na sonoridade incessante dos martelos, junto ao som dos novos chocalhos produzidos, em seus diferentes timbres e tamanhos, que eram testados, separados e agrupados para serem levados ao comércio. Neste cenário, no qual quem precisa falar deve erguer consideravelmente o tom da voz para ser ouvido, o senhor Cézár, um dos proprietários da oficina, explicou o seu ofício:

Eu tô com 47 anos e desde que me conheço de gente é com chucaio que eu lido. Tá na minha família, trabalhá na fabricação de chucaio. O meu pai trabalhava e antes dele o meu vô. Só aí tem mais de duzentos anos. Eu gosto, né. Tá bem difícil mais é bom.

Explica que hoje a fabricação de chocalhos é um negócio de pouca renda e que não é valorizado, no seu entender, como teria sido em tempos passados. Reconhece as facilidades que uma oficina apresenta, diferentemente do modo artesanal de um passado bastante recente, no qual o mestre ferreiro trabalhava praticamente sozinho:

O primeiro passo é comprá o ferro. É porta de carro velho é tampa de latão, é tudo. A gente compra de todo lado. Vem de Caruaru, vem de Recife. A gente junta ali no terrero. Aí o primeiro passo mesmo é cortá. Cortá o ferro nos tamanho. Risca e corta. Risca com o pontão de aço e corta com esta tisorá de ferro. Ele risca de vários tamanho, desde o grilinho que é aquele que põe no chaveiro até o grande que é o chucaio da mãe, que é o maió. É, ele parece o Zabelê, que é mais antigo. Daí, depois de cortá ele vai cascová. Vai batendo até deixá ele bem redondinho prá pudê colá dos lado. Depois faz o travão que é onde fica o badalo. O badalo e o travão é feito aqui, separado. Depois põe isso aqui que é a zeia. Depois coloca o latão, bota o barro e vai pro fogo.

Cada etapa é feita por um ou dois trabalhadores, de forma rápida e precisa, geralmente sentados no chão, sobre esteiras ou não. Por conta do calor das forjas, de 900 a 1.200 °C, aproximadamente, o turno de trabalho começa na madrugada, depois da meia-noite, perdurando até as 13 horas, quando o dia de trabalho termina.

No fogo é o seguinte, antes tem que botá o latão. Isso, é ele que vai dá o tom. O latão vem do zíper de calça, vem de radiador de carro, eles são tudo latão. Aí coloca uma quantidade mais ou menos em cada chucão, vai colocando um dentro do outro assim, pra depois barrear. Cada bola de barro tem mais ou menos de 12 a 18 chucão. Daí a bola vai pro fogo pra derretê e lá tem o tempo certo. Saiu de lá vai pro chão, esfria e a bola é aberta pra tirá eles e dá o acabamento.

Neste processo o que é chamado de “latão” é, precisamente, o material necessário para constituir o bronze, ou seja, para formar a liga constituída por cobre e estanho, que será fundida ao ferro do corpo do chocalho, pela temperatura alcançada na forja. Esta quantidade de bronze vai aderir ao ferro sempre de forma aleatória e única, de modo que cada chocalho será possuidor de um timbre único.

O ouvido treinado, um dos saberes do vaqueiro percorreu diferentes paisagens sonoras que foram se modificando lentamente. Este ouvido, herdado das populações indígenas cariris, pode diferenciar o timbre único que pertence a determinado animal, como vimos, e identificar o que este animal está fazendo e onde. Este ouvido identifica se tudo está bem e, em caso de problemas, o que deve ser feito para proteger o animal.

Para este homem, o som é o animal. O som do chocalho é uma representação do animal que permite a constituição de um quadro, no qual o vaqueiro compreende e identifica a sua necessidade de intervenção ou não. O vaqueiro faz uma leitura do som. A sua ação é posterior a esta leitura.

De modo geral, segundo os vaqueiros entrevistados, a distribuição dos chocalhos por cabeça é feita de acordo com a necessidade apresentada no seu cotidiano, ou seja, se um lote de animais vai ficar em uma área, por determinado período de tempo, ele escolhe entre aqueles animais um ou mais, para colocar o chocalho. A escolha do animal estará relacionada ao seu comportamento, observado cuidadosamente pelo vaqueiro desde o seu nascimento. Este animal será a referência para o grupo. Neste sentido, o chocalho é escolhido, antecipadamente pelo seu som único, que passa a “ser o animal”. Também foi esclarecido, nas entrevistas, casos em um animal em situação especial, precisa portar o chocalho, no caso, por exemplo, de rês que está em vias de parir ou algum animal de comportamento difícil que

precisa ser monitorado. Para o caso dos equinos, ovinos e caprinos, na mesma propriedade, estes recebem de acordo com a necessidade, outro modelo de chocalho, definido pelo timbre.

Esta realidade trazida pelos entrevistados, atualmente, vem sofrendo modificações consistentes na região pesquisada. As propriedades de criação de gado até, aproximadamente, a década de 1970, foram redimensionadas por diferentes fatores, que são aprofundados no capítulo 5, constituindo-se hoje em propriedades menores com um número reduzido de animais, comumente inferior a cinquenta cabeças de gado. Registros e narrativas afirmam a existência de propriedades de ricos fazendeiros, até as primeiras décadas do século XX, com dimensões de verdadeiras províncias, que possuíam criações acima de 1.000 cabeças, fato que carecia do trabalho de vários vaqueiros.

Na leitura do som do chocalho, realizada há aproximadamente cinco séculos, se manifesta o fenômeno, objeto da pesquisa, portador de elementos que remetem ao universo simbólico sagrado do homem vaqueiro. É neste sentido que a análise cuidadosa destes elementos favorece a construção de um quadro substancial para a traduzibilidade deste fenômeno.

4.4 Ficha descritiva sobre o chocalho pastoril nordestino brasileiro

A ficha descritiva é um componente documental apresentado no trabalho de pesquisa, exigido para o trato com os artefatos encontrados em escavações ou de acordo com a natureza metodológica estabelecida para um estudo. Estas fichas seguem, geralmente, um modelo ou proposição de análise de material que pertence à bibliografia especializada para contextos específicos, por exemplo, a apresentação tipológica para coleções em cerâmica, material lítico ou mesmo objetos de metal encontrados em escavações.

Para este estudo, que pretende caracterizar a produção sonora de determinado instrumento, cabe um estudo técnico de análise descritiva, sobre o instrumento selecionado, no caso, o chocalho pastoril. Uma ficha descritiva que será adaptada para contemplar o perfil tipológico do objeto e situá-lo nas suas questões, ou seja, um exercício de classificação do objeto, de modo adaptado, para apresentar a sua morfologia, partes constitutivas e matéria prima, uma vez que não há bibliografia especializada sobre o tema. Neste exercício busco uma metodologia de análise que possa contemplar o estudo físico tipológico do objeto junto ao seu contexto etnohistórico. Os dados obtidos foram sistematizados no formato de relatório adaptado para descrever os padrões tipológicos, apresentados nas Figuras 7, 8, 9 e 10 a seguir:

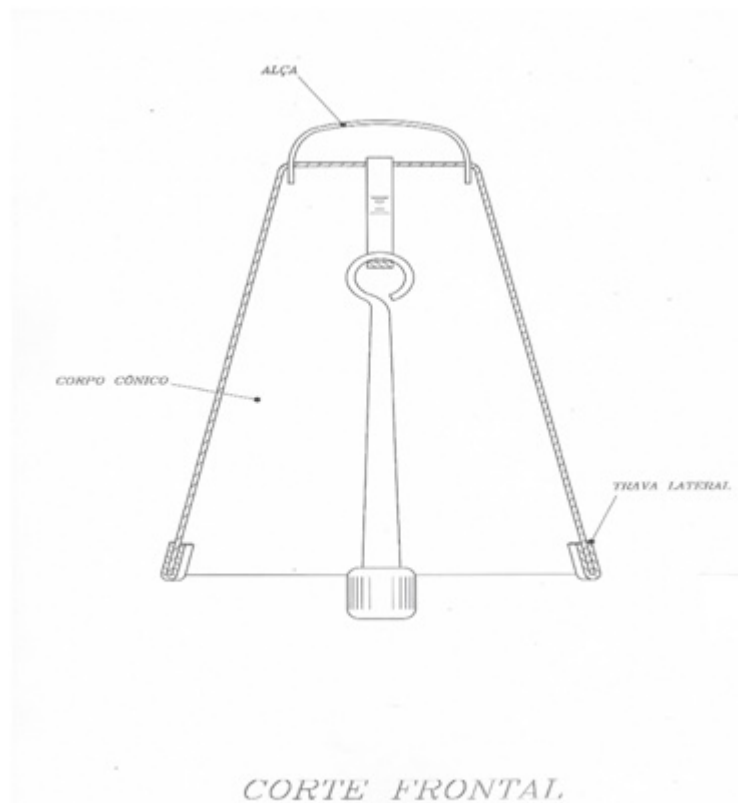
CHOCALHO PADRÃO PARA O GADO VACUM

Figura 7 - Chocalho Zabelê - Junção do ombro, trava lateral e junção lateral



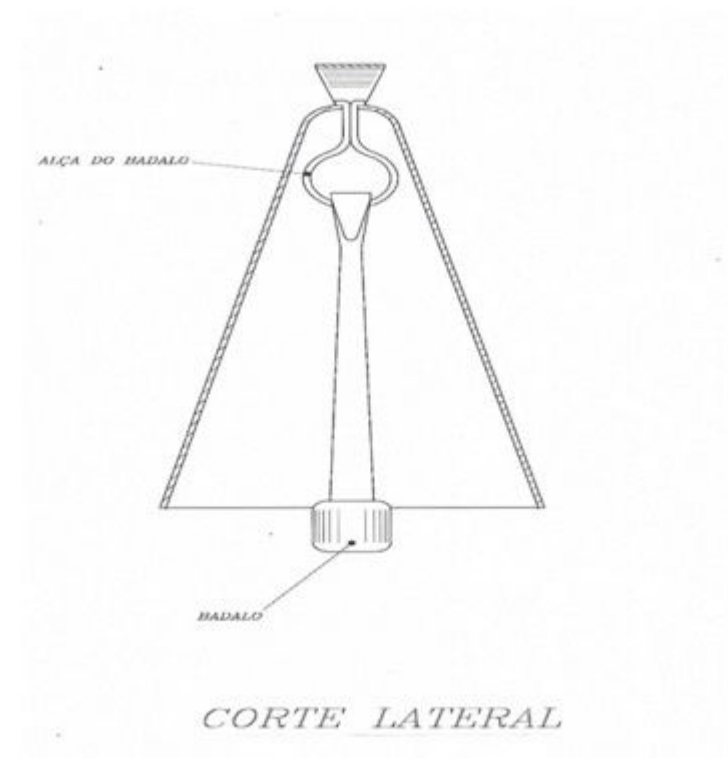
Fonte: (inserir)

Figura 8 - Corte frontal - Alça superior e travas laterais



Fonte: (inserir)

Figura 9 - Corte lateral - Alça do badalo



Fonte: (inserir)

Perfil tipológico do chocalho pastoril para uso no gado *vacum* - Nordeste brasileiro. Medida padrão para o chocalho modelo Zabelê:

Tabela 1 – Dimensões apresentadas para o corpo do chocalho padrão

Chocalho Zabelê	comprimento	largura
Corpo cônico	265 mm	136 mm
Cintura	13,5 mm	60 mm
Corte para borda da boca	5 mm	--

Fonte: (inserir)

Tabela 2 – Dimensões apresentadas para o badalo do chocalho padrão

Badalo	comprimento		largura	
Cabo do badalo	165 mm	-	12,5 mm	5 mm
Base do badalo	95 mm	82,5 mm	18 mm	-

Fonte: (inserir)

Tabela 3 – Dimensões apresentadas para a trava lateral do chocalho padrão

Trava lateral	comprimento	largura
Peça dupla	10 mm	25 mm

Fonte: (inserir)

Tabela 4 – Dimensões apresentadas para a alça do chocalho padrão

Alça do Chocalho	comprimento	largura
Total	90 mm	15 mm
Meio	20 mm	15 mm
Pontas	3,5 mm	15 mm – 0 mm

Fonte: (inserir)

Tabela 5 – Dimensões apresentadas para a alça do badalo do chocalho padrão

Alça do Badalo	comprimento	largura
Corpo	85 mm	10 mm
Ponta	10 mm	5 mm – 0 mm

Fonte: (inserir)

4.5 O processo de produção: cadeia operatória

Tomo para este estudo o conceito de cadeia operatória utilizado por Pierre Lamonnier, que teoriza as formas de tecnologia elaboradas pelo homem, partindo do conceito de técnica trazido por Marcel Mauss, ao entender tecnologia como mediação entre as leis físicas da dimensão material e as diferentes maneiras que as culturas criam o modo de utilizá-las (LEMONNIER, 1992, p. 5). Neste sentido, para analisar uma cadeia operatória, é necessário ter em mente que lidamos com uma série de operações feitas pelo artesão para a transformação da matéria-prima em um produto manufaturado e que, neste processo, cada operação é o resultado de uma escolha feita pelo artesão, enraizada social e culturalmente (LEMONNIER, 1992, p. 18; 1993, p. 4). Isto é, as técnicas são escolhidas pelas sociedades ao longo da sua história, em contextos que levam seus atores a priorizar o uso de determinadas técnicas em detrimento de outras.

É importante mencionar que cada cadeia operatória é parte constitutiva de uma teia de outras cadeias operatórias que se inter cruzam, nas diferentes sociedades, caracterizando o seu conjunto de processos técnicos, como processos sociais. Deste modo, *compreendendo as escolhas tecnológicas feitas em cada uma dessas etapas podemos diferenciar as cadeias operatórias, além de compreender como elas se relacionam com outros aspectos do sistema cultural, social e simbólico* (SILVA, 2000, p. 23-24).

Segundo os dados levantados para esta pesquisa, toda a matéria-prima para a confecção dos chocalhos é obtida através da compra, principalmente em ferro velhos, no comércio de sucatas da região ou de cidades vizinhas. Em geral, são tampas de tambores, porta ou partes de automóveis e chapas de ferro em geral.

Na Vila de Santa Tereza, as oficinas são denominadas “tendas” e, de modo geral, trabalham como em uma linha de produção, empregando em torno de 12 a 15 artesãos responsáveis por uma ou mais etapas do processo, que pode variar nos detalhes da confecção, mas apresentam características básicas comuns.

O primeiro passo é riscar sobre a chapa o molde do corpo do chocalho, da alça (aseia), da alça do badalo (travão), do badalo e das travas laterais. Para riscar, o artesão utiliza um riscador ou riscadeira, um instrumento pontiagudo, de ferro, semelhante a um lápis ou ao ponteiro utilizado na construção civil. Neste momento, o artesão estende o molde sobre as chapas visando ao melhor aproveitamento possível do material disponível.

Cortar as chapas de ferro é a segunda etapa. O artesão utiliza uma talhadeira ou cinzel e o martelo para cortar a chapa de metal. Em geral, a peça é recortada sobre um suporte

denominado aguião, uma espécie de bloco de ferro. O artesão trabalha sentado no chão. Para o corte, também podem ser utilizadas tesouras especiais. As peças são separadas e armazenadas de modo a facilitar o seu uso na sequência do processo.²²

O terceiro passo consiste em dar o formato necessário ao corpo do chocalho. É conhecido por “cascová”, ou seja, o corpo do chocalho é trabalhado sobre uma peça de madeira, o concavador ou cascovador, uma espécie de molde, com curvas côncavas, no qual o artesão dá o formato final do chocalho, por meio de marteladas. Este suporte possui tamanhos variados, com pouco menos de um metro de comprimento e se assemelham aos dormentes utilizados nas vias férreas, constituídos por madeira forte, como a aroeira. Na sua superfície, são escavadas as formas côncavas nas quais o material é trabalhado. O quarto passo compreende o fechamento das laterais da peça, usando o martelo e finalizando o acabamento do formato cônico.

No quinto passo, os chocalhos formatados são levados à queima em forno, por um período que pode variar de acordo com a qualidade do metal e a habilidade do mestre artesão. Ao serem retirados do fogo, passam por um ajuste final, que consiste no sexto passo, com o auxílio de uma bigorna, na qual as peças são marteladas para eliminar possíveis brechas laterais ou imperfeições nos ajustes, denominado pelos artesãos como o momento de “virar na bigorna”.

Posteriormente, no sétimo passo, cada chocalho é perfurado na sua parte superior, com o auxílio de um perfurador de ferro e do martelo, em três lugares: no centro e nas duas laterais da parte superior. No oitavo passo, é introduzido no furo central superior o “travão”, a alça que irá prender o badalo, com o auxílio de um alicate. O nono passo é a fixação da “aseia”, a alça superior do chocalho, presa nos dois furos das extremidades superiores, utilizando o martelo e o rebatedor, um instrumento de ferro cilíndrico que pode apresentar uma pequena base.

O passo décimo compreende a constituição do timbre.²³ De modo geral, o artesão utiliza uma espécie de balança improvisada, na qual pesa a quantidade de latão, zinco e pó de

²²A confecção do badalo é realizada separadamente, por um artesão, que toma a peça cortada anteriormente, dobra com o uso do martelo a sua parte mais larga, enrolando-a sobre si mesma para obter o formato de uma esfera.

²³Como já foi mencionado, o bronze campanil, ideal para a sonoridade ao ser percutido, deve possuir 4 partes de cobre para 1 de estanho, ou seja, 75% de cobre para 25% de estanho. No caso dos chocalhos produzidos em Santa Tereza, em geral, as chapas de ferro utilizadas possuem na sua constituição o estanho suficiente e o cobre precisa ser complementado para a formação do bronze; assim, os artesãos utilizam uma quantidade de dentes de zíper, por serem constituídos de latão e possuir cobre e zinco e acrescentam uma pequena barra de zinco para cada chocalho deste porte, uma vez que o zinco aparece em menor quantidade no latão, para satisfazer a equação 4 por 1 do bronze.

carvão que cada tipo de chocalho necessita e que será colocado dentro de cada unidade. Neste momento, costuma-se colocar a quantidade de latão, zinco e pó de carvão no interior de cada peça, ao mesmo tempo em que se coloca uma peça dentro da outra, formando composições de oito a doze peças ou mais, podendo variar de acordo com a necessidade do lote a ser produzido.

Estas composições são envolvidas, no décimo primeiro passo, em uma pasta de barro, composta de barro com areia preparada separadamente, para formar o invólucro a “bola” que será levado ao forno. No invólucro, são feitas duas perfurações, uma de cada lado, para entrada de ar. Este passo é denominado “embarrear”.

O décimo segundo passo é levar a peça de barro para o forno, por aproximadamente 35 a 40 minutos. O forno a carvão consiste em um tanque de alvenaria, no qual uma quantidade de carvão é depositada para realizar a queima. Para manter o fogo aceso e a temperatura adequada, uma ventoinha elétrica é adaptada, em posição estratégica, próxima ao forno. A ventoinha substituiu o antigo fole composto por uma sanfona de pele adaptada entre duas peças de madeira com cabos, muito utilizada pelos ferreiros sertanejos brasileiros, até recentemente nos locais que não possuíam rede de energia elétrica. No período em que a peça embarreada permanece no fogo, esta é periodicamente revirada com o auxílio da “grampa”, um instrumento de ferro que funciona como uma espécie de pinça de longo alcance. Neste momento, também é utilizado o “fofador”, uma longa haste de ferro que revira constantemente o carvão ao redor da peça.

Passado o tempo necessário, no décimo terceiro passo, a peça de barro é retirada e lançada ao chão para dar início ao seu resfriamento. No primeiro momento, o artesão movimenta a peça, rolando-a no chão, com o auxílio de um gancho de ferro de cabo longo, até sessar a sua incandescência, para no décimo quarto passo ser resfriada por completo em um tanque raso, com água.

No décimo quarto passo, o invólucro é quebrado, com o cuidado técnico necessário para que as peças sejam retiradas e separadas, sem danos. Neste momento, qualquer instrumento rígido pode ser utilizado, por exemplo o rebatedor mencionado. A seguir, o décimo quinto consiste em lavar, limpar e ariar as unidades, na água do tanque, separando aqueles que não obtiveram a qualidade esperada. O artesão utiliza pedaços do próprio barro queimado para ariar cada peça. O décimo sexto passo é a secagem das peças, que pode ser feita em uma área próxima ao forno para aproveitar o calor, na qual os chocalhos são amontoados aleatoriamente.

Depois de secos, o décimo sétimo passo pode variar de acordo com a qualidade desejada pelo artesão, consiste em “afinar” o chocalho. Este processo é realizado com a utilização do rebatedor, por meio de batidas e escutas, até que seja alcançada a afinação desejada. Neste quesito, a habilidade do artesão se manifesta de acordo com a necessidade relacionada às encomendas. No décimo oitavo passo, as unidades recebem o badalo, que foram construídos separadamente. Com a ajuda de um alicate, o badalo é preso no travão, através do furo central, de modo ideal para permitir o seu movimento completo.

No último passo, os chocalhos são armazenados e embalados para a venda. Em muitos casos, antes do armazenamento, cada peça recebe um banho artificial de tinta *spray* de modo opcional, de acordo com a encomenda recebida ou mesmo pela preferência do artesão. A pintura mais comum utilizada atualmente, segundo o artesão entrevistado, é o amarelo ouro metálico, embora haja a demanda por chocalhos rústicos ou naturais.

Este é o processo comum para a construção do chocalho pastoril utilizado pelos artesãos que abastecem o mercado atual, na região compreendida por este estudo. Nesta produção é importante registrar os modelos apresentados e sua identificação. Cada modelo supre uma determinada função no mercado e são identificados por denominações que podem variar de região para região.

Para o gado bovino, por exemplo, são encontradas as denominações: *campa grande*, *pé de serra* ou *vira serra*, *chocalho da mãe*, *medalhão* e *zabelê*. Para equinos e muares: *campa larga*, *campão*, *campa aço*, *chocalho de égua*, *chocalho de mãe*, *cintura fina*, *grilo*, *lote chato*, *maranhão*. Para caprinos: *meia cintura*, *campinha*, *cintura fina pequena*, *garupão*, *chancuda*. Os menores, entre todos, com cerca de três centímetros de altura, utilizados em chaveiros ou em objetos de decoração, são denominados, *grilinho*, ou “*de chaveiro*”.

Sobre o modelo utilizado para o gado bovino, é importante mencionar, ainda, mesmo de forma breve, considerando os limites do estudo, algumas referências sobre as representações do timbre na produção de sonoridades e em particular no caso dos chocalhos. É importante pontuar que a representação do timbre de um instrumento musical possui questões de grande complexidade. Esta dimensão envolve a correlação entre o timbre e o espectral do som emitido, sendo que o mapeamento destas características espectrais pode ser feito por meio de metodologias específicas. De fato, a representação sonológica de um instrumento musical envolve a estimação dos parâmetros físicos que contribuem para a percepção de cada um destes três atributos: altura, intensidade e timbre. Dentre estes, o timbre é considerado o mais complexo para ser medido e especificado na sua percepção (LOUREIRO; PAULA, 2006, p. 57-81).

O timbre é um conceito abstrato e aparentemente simples, que comumente se refere à “cor” ou à qualidade de determinado som. Pelo contrário, a sua complexidade reside na sua percepção, que se dá a partir da interação de diferentes propriedades estáticas e dinâmicas do som. Estas propriedades agregam os atributos auditivos e uma gama de fatores que traduzem aspectos psicológicos e musicais. Esta especificidade dissocia sua definição dos conceitos de intensidade e altura, uma vez que o timbre é um atributo do sentido auditivo, no qual o ouvinte pode julgar que dois sons similarmente apresentados com a mesma intensidade e altura são dissimilares (RISSET; WESSEL, 1999, p. 25-58).

Para os homens do gado entrevistados neste estudo, identificar o timbre é uma questão de treino, de costume, uma herança na tradição passada de pai para filho no trabalho pastoril, como vimos. Quanto à tonalidade, nesta tradição são mencionados, por exemplo, o som do chocalho “rouco”, ou seja, que possui uma tonalidade grave, ou o som do chocalho “estralado”, que possui uma tonalidade aguda.

5 O SOM NOS CAMINHOS DO GADO

Na estrada das Tabocas, uma vaca viajava. Vinha pelo meio do caminho, como uma criatura cristã. A vaquinha vermelha, a cor grossa e afundada – o tom intenso de azamar. Ela solejava as ancas, no trote balançado e manso, seus cascos no chão batiam poeira. Nem hesitava nas encruzilhadas (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 97).

5.1 Os caminhos do gado

As primeiras cabeças de gado *vacum* chegaram ao território brasileiro ainda na primeira metade do século XVI, vindos das ilhas portuguesas de Açores e Cabo Verde, junto a outros animais domesticáveis, como equinos, caprinos e suínos, entre outros, quando a primeira medida de cunho colonizador, em dezembro de 1530, passou a ser efetivada no território brasileiro.

Este gado pertencia à espécie *Bos taurus* e, embora portador de características como a baixa capacidade de tolerância ao calor tropical, a pouca resistência aos parasitas, maior exigência quanto às pastagens, um grande desconforto diante de temperaturas superiores a 32° graus, reduzida capacidade de locomoção e pouca resistência a longas caminhadas, expandiu-se com facilidade nas grandes áreas do sertão nordestino brasileiro (ALMEIDA, 2008).

O *Bos taurus*, popularmente conhecido como gado Pé duro ou Curraleiro, possui comportamento dócil, a carne considerada saborosa e o couro macio e resistente. Sua produção de leite é de boa qualidade e teor de gordura. Seu porte é pequeno e médio e as fêmeas adultas podem pesar entre 250 e 300 kg e os machos adultos entre 360 e 420 kg, em pastagens nativas. Há registros de touros com 600 e até 700 kg, criados em condições de boa alimentação e manejo. Por outro lado, a sua boa resistência nos períodos secos desenvolveu melhor digestibilidade de gramíneas grosseiras,²⁴ o que propicia um ganho de peso em condições mais extremas. Esta raça produz um bezerro por ano, de modo geral, e é considerada longeva, podendo viver mais de 20 anos ainda produzindo (ALMEIDA, 2008).

²⁴ Os alimentos podem ser qualificados pelo seu valor nutritivo expresso por um coeficiente de digestibilidade, ou seja, um coeficiente que indica a quantidade percentual para cada nutriente do alimento, que o animal precisa para o seu desenvolvimento (MARIN, 2003, p. 64-68). Gramíneas grosseiras aqui referidas são as espécies vegetais naturais, encontradas nas regiões do alto sertão paraibano, como a maniçoba (*Manihot pseudoglaziovii*), o angico (*Anadenanthera macrocarpa*), a catingueira (*Caesalpinia pyramidalis*), o pau ferro (*Caesalpinia ferrea*), o juazeiro (*Zyzyphus joazeiro*), entre outros (CÂNDIDO, 2005, p. 85-94).

Neste estudo, a ideia de sertão da qual se serve, toma como referência epistemológica, a visão que privilegia a reflexão contida na representação da paisagem social e física, da região brasileira que compreende a grande área do agreste pertencente aos estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Ou seja, a ideia que foi construída a partir da representação portuguesa, de uma fronteira interna que separava o civilizado do bárbaro, o desenvolvido do atrasado, que se colocava em áreas distante do litoral, carregada por outro lado, da representação de desbravamento, do inóspito e de difícil domínio, do exótico de difícil compreensão e de bravura indômita: a paisagem natural, seus animais e o homem.

Foi na região litorânea que o comandante da esquadra portuguesa, o nobre e militar Martim Afonso de Sousa (1490-1571) recebeu ordens expressas para combater inimigos europeus invasores, ao mesmo tempo em que deveria enviar para Portugal, carregamentos de pau-brasil, explorar o litoral e o interior do Rio da Prata ao sul. Também recebera ordens para desembarcar aqueles que “lá quisessem ficar e povoar” (OLIVEIRA, 2008).

Desta determinação resultou a fundação, em 1532, da Vila de São Vicente e, no planalto, a Vila de Piratininga, dando início à ocupação territorial (MAESTRI, 2001, p. 24-25). Com os colonos e para contribuir para a subsistência dos mesmos, desembarcaram os animais domesticáveis mencionados e sem dúvida podemos inferir a presença dos diferentes artefatos necessários à sua criação e domesticação, que entre outros: selas, estribos, antolhos, bridão, pelegos, cabresto, rédeas e chicotes, correias, fivelas e chocalhos, ancinhos e uma variedade de vasilhas e artefatos de metal, os quais eram amplamente produzidos e utilizados em Portugal e inexistentes na colônia.

O período que pertenceu ao século XVI foi aquele em que a Metrópole investiu no sistema de distribuição de terras denominado sesmarialismo, que consistia em promover a concessão de lotes de terras incultas, então denominados sesmarias, a donatários solicitantes. Estes lotes possuíam uma medida agrária denominada léguas de sesmaria, equivalente a 3.000 mil braças ou 6.600 metros.

Neste período, segundo o historiador Nelson Werneck Sodré (1976), a conquista do sertão nordestino foi resultante da necessidade econômica pecuarista que era incompatível com os empreendimentos da indústria açucareira localizada na área litorânea, onde a criação do gado em grande número não era possível, devido aos danos causados às plantações de cana-de-açúcar, com a presença dos animais, que eram criados soltos. Assim, com a impossibilidade de coexistência, foram estabelecidas determinações legais que obrigavam a

interiorização da pecuária, tornando a criação do gado um empreendimento a ser realizado distante das áreas agrícolas (ANDRADE, 1996, p. 101).

Neste mesmo sentido, Caio Prado Junior (2004) e Sergio Buarque de Holanda (1957, 1994) confirmam que, naquele contexto, a criação do gado era uma atividade complementar à agricultura de exportação, onde o gado era destinado ao abastecimento das áreas litorâneas, tanto como alimentação, como animais para tração e transporte. Mas, para além das questões econômicas citadas, podemos considerar questões de outras ordens, como nos mostra a pesquisadora Maria Idalina da Cruz Pires (1990), postas, ao mesmo tempo, em que a pecuária se espalhou pelo agreste e alcançou o sertão nordestino, por se tratar de uma região menos valorizada pela metrópole, que oferecia oportunidades àqueles que não possuíam capital para investir na construção de engenhos. Fato que minimizava os conflitos relacionados à economia pecuarista no interior da classe proprietária de terras, nas áreas mais próximas ao litoral, posto que a criação do gado exigia grandes extensões de terras.

Por outro lado, se faz necessário compreender que a indústria açucareira portuguesa concentrou-se nas regiões litorâneas onde hoje se localizam os estados de Pernambuco, Bahia e São Paulo, durante o século XVI e obteve grandes lucros no seu processo de exportação, mas entrou em grave crise durante o período de ocupação holandesa, de 1630 a 1654. Neste período, os holandeses adquiriram todo o conhecimento necessário para a implantação, na segunda metade do século XVII, de uma indústria concorrente, na região do Caribe, ao mesmo tempo em que a produção do açúcar brasileiro se viu diante de uma queda nos preços para exportação no mercado mundial e passou a viver um processo de decadência, resistindo a prolongadas depressões. Neste processo e dependente da economia açucareira, a pecuária se coloca como segundo sistema econômico para a região nordeste, induzindo uma permanente expansão. Cabe observar que esta economia, na sua fase inicial, era de baixa rentabilidade e utilizava fundamentalmente a mão de obra indígena. Seu lucro era obtido na venda do gado no litoral e do couro para exportação (ALCOFORADO, 2003, p. 116-117).

Os caminhos do gado tiveram o seu início na região da Bahia, no início do século XVII, seguindo as margens do rio São Francisco, alcançando o rio Tocantins e as margens dos demais rios que corriam pelo sertão adentro, atingindo o Piauí e o Maranhão. Atravessando a região de Pernambuco, seguiu para o interior da Paraíba.

Neste processo, no qual a Metrópole passou a conceder a posse de sesmarias em diferentes áreas do sertão, havia a intenção de promover a ocupação daquelas áreas como forma de garantir a expansão das atividades econômicas, para outras formas de lucro, sem

descartar a procura de novas riquezas, junto à ação de promover a segurança territorial, contra as possibilidades de invasão estrangeira. No sertão paraibano, este processo recebeu maior atenção da Metrópole por volta de 1645, depois da expulsão dos holandeses, instalados na região litorânea de Cabedelo (FERNANDES, 1991).

De fato, como observado acima, as invasões estrangeiras que ocorreram como resultado das guerras mercantilistas entre reinos europeus romperam o pacto entre metrópoles, gerando grandes preocupações por parte de Portugal, quando a Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais passou a participar da colonização do novo mundo, na disputa por ocupação. Na Capitania Real da Paraíba, a presença da administração holandesa ocorreu entre 1635 e 1645.

No contexto geral, a expansão colonizadora no interior nordestino e, em especial, no sertão paraibano, diante da resistência dos indígenas ali existentes, promoveu o desalojamento, o extermínio e o processo de submissão/assimilação dos seus ocupantes.

A denominação Tapuia²⁵ se constitui como termo utilizado para identificar os indígenas que não pertenciam, de forma ampla, aos grupos de língua tupi, que viviam nas áreas litorâneas. A nação Cariri e a nação Tarairiú formaram, no seu conjunto, os diferentes grupos indígenas que habitavam o sertão paraibano e receberam no pós-contato com o colonizador diferentes estudos e considerações. Os primeiros relatos pertencem a viajantes, cronistas, memorialistas e estudiosos, cujas descrições revelam a ótica do colonizador. Entre os principais cronistas, destacamos J. B. Hafkemeyer, A. J. Antonil, Martius, Frei Vicente do Salvador, Aspícueta Navarro, Fernão Cardim, Elias Herckmans, Jean de Léry, Joan Nieuhof, Hessel Gerritz, entre outros nomes. Estes relatos, embora controversos e ambíguos, contribuíram para elucidar o grande quebra-cabeça, ainda não totalmente claro, para compor o perfil cultural dos Tapuias, de modo geral e em especial dos Cariri e Tarairiú, habitantes do sertão paraibano até o século XIX.

No final do século XX, o interesse pelo tema ressurgiu, trazendo novas pesquisas e reflexões sobre os índios no nordeste brasileiro, com abordagens diversificadas e ampliadas. Neste vetor, encontram-se os estudos e reflexões do antropólogo João Pacheco de Oliveira (1993) e do historiador e arqueólogo Juvandi de Souza Santos (2009).

²⁵O termo Tapuia foi homogeneizado, no século XVI, devido à percepção europeia de assimilação das diferentes línguas faladas nos sertões; em outras palavras, eram designados de Tapuia os grupos não falantes da língua geral tupi. Ver em: SANTOS, 2009, p. 222.

Segundo o estudo de Santos (2009, p. 246-249), o resultado da pesquisa realizada pelo etnólogo José Elias Borges (1993) consegue constatar a existência de diferentes etnias e pelo menos dois troncos linguísticos: Tupis representados pelos Potiguaras e depois pelos Tabajaras e duas nações que representavam o tronco Jê, formada pelos Cariris e Tarariús. Estes dois últimos, constituídos por diferentes aldeias, muitas vezes eram denominados pelo nome de seus caciques, fato muito comum entre os colonizadores.

A nação Cariri estava dividida nos grupos: Chocos e Paratiós, que habitavam a região onde hoje se encontram os municípios de Monteiro e Teixeira; os Carnoiós, na região dos municípios de Cabaceiras e Boqueirão; os Bultrins, na região dos municípios de Pilar e Alagoa Nova; os Bodopitás ou Fagundes, na região da Serra de Bodopitá e no município de Fagundes; os Icós, na região do Rio do Peixe no município de Sousa e Conceição; e os Coremas, na região do Rio Piancó.

A nação Tarairiú estava dividida nos grupos: Janduís, na região dos municípios de Patos e Santa Luzia acompanhando os rios Piranhas, Sabugy, Seridó e Curimataú; os Ariús, também na região dos Rios Sabugy, Piranhas e Seridó, avançando para a região do município de Patu no estado do Rio grande do Norte; os Pegas, na região dos municípios de Pombal e Catolé do Rocha; os Panatis, também na região de Pombal; os Sucurus, na região dos municípios de Bananeiras e Cuité, acompanhando os rios Curimataú e Trairi; os Paiacus, na região fronteira entre Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará; os Canindés, Genipapos e Vidais, também na região fronteira entre Ceará e Rio Grande do Norte; e os Cavalcanti Ariús, na região do Município de Campina Grande.

No mesmo procedimento de concessão de terras, a Capitania Real da Paraíba e, em especial, na região do atual município de Patos, recebeu os seus primeiros representantes, por volta de 1664, quando o Capitão-Mor Teodósio de Oliveira Lêdo, um nobre português e sua família, vindos da bacia do Médio São Francisco, na Bahia, deu início à exploração da sesmaria que lhe fora confiada. A família Oliveira Lêdo fundou uma feitoria às margens do Rio Paraíba, local onde atualmente se encontra o Município de Boqueirão, localizado a uma distância de 146 km da capital João Pessoa, para dar início a criação de gado e outros animais, junto à atividade de cultivar o solo.

Segundo estudiosos da historiografia da colonização do sertão paraibano, a família Oliveira Lêdo desempenhou importante papel no processo de entrada de gado naquela região, a uma distância de 14 léguas do mar, em terra dos índios Tapuias e Cariris. Nesta região, a família ergueu a casa grande da sua fazenda, que se tornou o centro irradiador da ocupação. Este local, posteriormente, tornou-se ponto referencial para aqueles que procuravam passagem para explorar áreas despovoadas do sertão e passagem para as feiras de gado de Goiana na Capitania Real de Pernambuco.

Além da cidade de Salvador, o grande centro do mercado consumidor, era a cidade de Recife, de forma que os caminhos do sertão convergiam para estes centros, levando mercadorias, provenientes dos sertões do Piauí, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Segundo os registros do viajante Henry Koster, neste trajeto, a primeira feira de gado surgiu no povoado de Igaracu, em Pernambuco, sendo transferida posteriormente para Goiana (KOSTER, 1942, p. 77 a 96).

De modo geral, as fazendas de gado sertanejas se configuravam com base na organização espacial dos engenhos de açúcar (ABREU, 1954; FREYRE, 1958; PIRES e GOMES, 1994; GOMES, 1998; SANTOS, 1995), além da casa grande, com os seus armazéns e senzala para os negros escravizados, uma capela, pequenas casas para os moradores livres e índios domesticados, os currais para o gado e os currais para outras criações.

A utilização dos níveis topográficos como critério para distribuir as edificações tinha relação direta com a necessidade de controle e dominação do proprietário. Desta forma, é natural que as construções fossem organizadas no espaço de modo que a capela ficasse à direita da casa-grande, quando construída no mesmo nível topográfico, ou atrás da casa-grande, quando construídas em níveis topográficos diferentes.

As capelas representariam a fé católica e as posses do proprietário. Além disto, era o espaço onde toda a vida social se realizava, tanto na área interna como externa. Convém lembrar que, no campo, a vida social resumia-se aos ofícios e festas religiosas. Ademais, a religião também se integrava ao projeto escravocrata, na medida em que pregava a resignação a desígnios supostamente divinos (CARRÉRA; SURYA, 2008).

Os autores acima também comentam o uso de pedras para a construção das paredes das casas, comum na tradição europeia, uma vez que o material a ser usado dependia das posses do proprietário e da disponibilidade do material na região escolhida. São citadas construções que utilizavam pedras devido à abundância e à facilidade com que estas são encontradas em áreas sertanejas e, em especial, no sertão paraibano. Foi comum, também, a utilização de pedras para a construção das chamadas “cercas de pedra”, que permanecem sendo construídas e utilizadas atualmente. Por outro lado, os primeiros proprietários a se estabelecer nestas áreas também utilizaram largamente a técnica construtiva de taipa de pilão. Assim, a madeira para as casas, cercas, porteiras, cochos, estacas e moirões era encontrada na região e transportada em carro de boi ou arrastada. O carro de boi e os demais artefatos eram geralmente construídos com tipos de madeira local: mororó, cumaru, imburana, catingueira, aroeira, angico, marmeleiro, jatobá.

Por volta de 1696, Teodósio de Oliveira Lêdo fundou o arraial de Piranhas, que hoje se integra ao Município de Pombal, que está localizado a 371 km da capital do estado, depois de combater os grupos indígenas Pegas, Panatis e Coremas, da região denominada Espinharas, onde também estabeleceu currais para a criação de gado. Estes locais, de modo geral e diferentemente das fazendas de gado onde havia a Casa Grande, necessitavam de pouca mão de obra para o pastoreio, sendo formado apenas pela área do curral e da casa do vaqueiro, onde o mesmo podia viver com a sua família.

Aos moradores destes núcleos também era permitido criar caprinos e ovinos, e estender suas atividades agrícolas, com o plantio de mandioca, milho e feijão. Com o tempo, estes núcleos prosperaram, dando origem a sítios/fazendas e povoados, que mais tarde evoluíram para cidades.

Nesta região, em 1766, foi erguida, no sítio de Patos, uma capela em homenagem à Nossa Senhora da Guia, construída pelos herdeiros do alferes João Gomes de Melo e do Capitão Paulo Mendes de Figueiredo, marcando o início da povoação que deu origem ao atual município de Patos, que à época foi incorporado à freguesia de Pombal, tornando-se autônomo apenas em 1833.

O senhor João Lúcio de Sousa, de 77 anos de idade, mencionado anteriormente, é proprietário do sítio Cuncas, localizado aproximadamente a 30 km do município de Patos, concedeu entrevistas para este estudo, em dois encontros diferentes, na sua residência. As entrevistas seguiram um roteiro semidirigido e discorreram sobre a sua vida de pecuarista na propriedade herdada de seu pai. Seu João possui uma pequena coleção de chocalhos, escolhidos e guardados com muito orgulho, ao longo de sua vida. Sua experiência contribuiu

para compor o processo de formação e desenvolvimento das comunidades formadas por moradores no interior das propriedades:

Meu pai Juvenal Lucio veio para a fazenda Paiva pelos anos de 1909, lá conheceu Maria Gomes de Sousa, Dona Quinha, filha do dono da fazenda e do casamento tiveram 14 filhos, eu era o caçula dos homens. Quando o meu pai morreu, em 1950, e fui pra lida.

Seu João, como é comumente chamado, explica que seus irmãos mais velhos já exerciam outras atividades e, assim, com apenas 13 anos de idade, passou a lidar com as responsabilidades administrativas. Explicou que o trato com o gado exigia o trabalho de vários vaqueiros com os quais convivía no trabalho diário, que envolvia uma comunidade de 14 famílias de moradores. Possivelmente, a população que pertencia a estas comunidades, no interior das fazendas de gado, tenha constituído grande contingente populacional, à época, durante os séculos XVIII, XIX, até meados do século XX, quando as áreas urbanas sertanejas, atingiram outros níveis populacionais.

A narrativa apresentada pelo Seu João contribuiu para o exercício de reconstituir o quadro cultural que pertenceu a estas comunidades, no trabalho de campo realizado, com o intuito de compor o perfil etnográfico do chamado “povo do boi”. Esta narrativa apresenta importantes traços culturais, pouco mencionados na literatura etnográfica, sobre tais comunidades, no período acima descrito. Nesta época, a fazenda Paiva, além da criação do gado bovino, ovino e equinos, desenvolvia a produção de milho, arroz, feijão, cana-de-açúcar e algodão; uma caracterização comum às propriedades do sertão paraibano de forma geral, anterior ao século XIX e meados do século XX:

Lá no Paiva havia um vapor de beneficiamento do algodão. A gente chamava “o Vapor”. A caldeira deste vapor, o motor, veio do Rio de Janeiro para o porto de Cabedelo em João Pessoa e de lá pra cá, veio em carro de boi. Mais de 350 km, a boiada era substituída no aminho. Muitas propriedades tinham vapor. Este algodão era comprado e transportado para Campina Grande, para a Indústria de Tecido.²⁶

²⁶As primeiras manifestações industriais no estado da Paraíba foram os engenhos de açúcar, posteriormente complementadas com as manifestações relacionadas à produção do couro e do algodão. Na primeira metade do século XIX, a indústria do algodão passou a rivalizar com a indústria do açúcar, na exportação da sua pluma, passando a atuar no ramo industrial ligado ao beneficiamento do algodão, no final do século XIX até meados do século XX. Sobre o desenvolvimento industrial no estado da Paraíba, ver, entre outros, os estudos de Lúcia de F. Guerra Ferreira (1986) e Celso Mariz (1978).

Este tipo de empreendimento ocorreu em diferentes propriedades sertanejas paraibanas à época, caracterizadas como unidades de beneficiamento do algodão, de modo concomitante com a criação do gado e as demais atividades. Na fazenda Paiva, por exemplo, a maioria dos moradores trabalhava, até a década de 1950, na produção do algodão. Estes moradores viviam de modo circunscrito aos afazeres da propriedade, apenas se dirigindo aos municípios mais próximos, quando ao final de cada ano, recebiam o pagamento pelo seu trabalho. Neste binômio algodão-gado, o quadro econômico e cultural destas comunidades sertanejas, ganhou características especiais, marcadas pelo seu isolamento. Os alimentos de consumo cotidiano eram praticamente produzidos pelos moradores, como o feijão de corda, o arroz da terra, o milho, a macaxeira, a batata doce. O açúcar, o café e a rapadura, eram adquiridos fora da propriedade, como explica Seu João:

Nas propriedades não havia uma “venda”, um comércio. Essas coisas eram compradas fora. No dia de feira, quando alguém ia na cidade, aí trazia as encomendas. Tinha pouco arroz. O milho era pisado pelos moradô. As famílias eram grandes, com muitos filhos. Não havia escola e nem igreja, ou médico. Era muito difícil uma propriedade com capela.

Naquele contexto, pisar o milho no pilão era uma tarefa feminina, assim como lavar a roupa nos açudes, fabricar sabão, cuidar das pequenas criações, dos filhos, do preparo dos alimentos e das especiarias, como o rubacão, o arroz de leite, a tapioca, o cuscuz no pano, a buchada de bode e todo tipo de “comida de milho”, preparadas quando o bom inverno proporcionava uma boa produção de milho para o consumo de todos. Também era predominantemente feminino o trabalho religioso nas novenas do mês de maio, e comemorações religiosas:

Nas novena, não tinha padre. Mas tinha as “puxadeiras de novena”. Elas falavam os benditos. Tinha aquelas “nêga véia” afamadas que sabiam fazê novena. No último dia da novena tinha uma festa, com um leilão de pequenas coisas. Todas as noites de novena, as mulheres traziam flores do mato, como a flor de mufumbo, e iam colocando debaixo da mesa da festa, em um lençol e no último dia jogava na fogueira. Nesse dia, escolhiam comadres e compadres para batizar os filhos, eram as madrinhas de fogueira. Os namoros e os noivados também começavam aí.

O cotidiano destas comunidades, de forma geral, girava em torno do trabalho e das festas religiosas populares, como as novenas do mês de maio, no mês de junho a festa de São João e as festas de apartação entre maio e junho. Nas propriedades, também de modo geral, não havia escolas:

Não, se alguém sabia um pouco mais ensinava as letra e a fazê conta. Os filho do patrão podiam até ir para a escola da cidade próxima, mas ficava morando lá, era mais difíci. Meu pai trouxe um professor para as meninas e ele vinha com a família e passava a ser moradô, mais não eram uma coisa comum. Me lembro que meus dois irmãos mais velhos foram estudar em Cajazeiras, mas não deu certo, era muito longe.

A morte também se constituía em um acontecimento marcado por diferentes elementos culturais, no interior das propriedades. Os cemitérios ficavam nas cidades e os mortos eram transportados em redes, em uma espécie de procissão, acompanhada por moradores da propriedade a qual o morto pertencia e também por moradores das propriedades vizinhas:

Eu me lembro da morte de uma moça que veio trabalha e morava lá em casa. Ela morreu de repente, do coração. Assim que morria, já providenciava a mortalha, mandava alguém na frente, a cavalo, providenciá o enterro na cidade mais próxima. Já mandava mata dois carneiro para povo que vinha pro acontecido. Nesse dia a morte foi cedo, as nove hora já tinha mais de cem pessoas. E tirava a pé o cortejo, com quatro pessoa segurando uma armação de pau, trotando, pra tirá depressa.

Seu João comenta que, quando havia uma necessidade muito urgente, era utilizado o búzio, uma espécie de berrante, que podia ser ouvido a muitas léguas de distância, para comunicar um incidente grave, como no caso de uma morte ou um açude ameaçado de rompimento. O aviso era eficaz e mobilizava as diferentes comunidades daquela região, que se dirigiam para o local do aviso.

Estas comunidades apresentavam a religiosidade que compõe o catolicismo popular comumente caracterizado na época e, devido ao seu relativo isolamento, assim se manteve até aproximadamente o ano de 1972, quando a primeira rodovia, hoje denominada BR 230, teve seus trechos inaugurados na região. Posteriormente, outras rodovias federais e estaduais foram construídas e este fato, paulatinamente pós fim a esta condição de isolamento. Nesta região, a segunda metade do século XX também foi marcada pelas divisões nas grandes propriedades, que passara a compor áreas reduzidas.

5.2 O homem e o som do gado

A ampla paisagem do semiárido das caatingas presenciou a formação de uma população livre, herdeira étnica e cultural do índio, do negro e do branco. A primeira marca presente nas atividades desta população está situada na sua especialização no pastoreio, que contribuiu grandemente para as suas características de vida, de organização familiar e de

estrutura mediadora de poder. Ao mesmo tempo, conformou o tipo particular de costumes e tradições, presentes nas vestimentas, nos folguedos, na culinária e nas peculiaridades próprias de uma visão de mundo e religiosidade (RIBEIRO, 1995, p. 339).

Na demanda exigida por esta opção econômica, o vaqueiro ocupou lugar especial. O seu trabalho árduo e contínuo para garantir a reprodução e sobrevivência do gado, a sua dedicação e o seu universo, está presente na literatura nacional nas obras de Euclides da Cunha, Luis da Câmara Cascudo, João Guimarães Rosa, José Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, João Cabral de Mello Neto, Ariano Suassuna e Patativa do Assaré, entre outros. Esta tarefa exigia a qualificação de um gerente fiscalizador de pastagens, cercados, fontes, cacimbas, rios e açudes. Desde os primeiros tempos, a profissão enfrentou as questões relacionadas à escassez de água, que rotineiramente acarretavam a condução do gado, por muitos quilômetros, na busca por bebedouros.

Este homem curraleiro, mulato, mameluco e cafuzo cuidador do gado, no processo de ocupação do sertão, carregava em si as matrizes indígena e negra apresentadas por Darcy Ribeiro (1995), que pertenciam ao homem livre das áreas que correspondiam aos engenhos açucareiros litorâneos, forjada nos primeiros contatos entre o europeu colonizador e a macroetnia com unidade linguística e cultural do tronco tupi, junto à matriz africana, para posteriormente unir-se à matriz Tapuia.

Simultaneamente, ia surgir no Nordeste brasileiro uma nova formação de brasileiros. Compostos originalmente de mamelucos ou brasilíndios, gerados pela mestiçagem de europeus com índios, logo se desdobrou pela presença precoce e cada vez mais maciça de escravos africanos. Inclusive umas contadas mulheres que passaram a gerar mulatos e mulatas que já nasciam protobrasileiros por carência, uma vez que não eram assimiláveis aos índios, aos europeus aos africanos e aos mestiços. Em razão dessa presença negra e mulata e sobretudo pelo reconhecimento posteriormente alcançado, aquela matriz logo se singularizou profundamente (RIBEIRO, 1995, p. 96).

Ao cultivar o seu roçado, o vaqueiro sua família e agregados aplicavam o seu conhecimento, herdado tradicionalmente para a produção da mandioca, do milho, feijão de corda, batata doce, tabaco, abóbora, urucu, cuias e cabaças, pimenta e ervas de uso medicinal, sem maiores dificuldades nos períodos de bom inverno. Ao mesmo tempo, em tais núcleos, eram utilizados diferentes artefatos e ferramentas trazidas pelos proprietários da metrópole, para o uso no pastoreio e na agricultura.

Nestes locais era comum a construção de uma olaria para a fabricação de telhas, tijolos e vasilhas de cerâmica, embora, como já foi citado, o sistema de taipa de pilão fosse

empregado nas primeiras habitações. Havia ainda o espaço para a construção de uma casa de produção de farinha de mandioca ou de milho.

Antes da busca por se estabelecer nas áreas sertanejas, no litoral, indígenas e negros, escravizados e livres aprenderam o trabalho do pastoreio para a produção da carne e do couro, além da domesticação e treinamento do boi para tração e os demais cuidados exigidos pelo ofício, incluindo a cura de diferentes patologias. Este saber foi levado para o sertão com a formação dos primeiros currais e recebeu elementos da tradição cultural indígena Tapuia. Podemos depreender, através dos vaqueiros e tangerinos entrevistados para este estudo, que os mesmos pertencem à sexta e sétima geração de homens, ligados ao pastoreio na região do sertão paraibano, que teve o seu início, como vimos anteriormente, na segunda metade do século XVII.

Neste contexto, a profissão de tangerino se configurou em um personagem que merece ser observado atentamente. Trata-se do homem tangedor de boi, que conduzia o animal a pé, por longas distâncias pelos sertões. Diferentemente do vaqueiro, o tangerino não usava trajes de couro e não utilizava, necessariamente, uma montaria, porém, igualmente ao vaqueiro, herdou o conhecimento da lida no pastoreio. O seu traje era a vestimenta comum do caboclo, com chapéu de palha ou couro e alpercatas. Trazia às costas um saco de couro onde carregava a rede de dormir e utensílios para o preparo das suas refeições. Possuía uma vida seminômade, ao cumprir rotas de vários meses, para entregar o gado em diferentes propriedades e feiras de gado. Nestes percursos, enfrentava todas as intempéries relacionadas às diferentes paisagens do sertão. Na hierarquia social o tangerino ocupava um lugar inferior ao do vaqueiro.

Na região do município de Patos e, de forma geral, em todo o nordeste do Brasil, a profissão de tangerino deixou de existir. O gado é levado de uma região para outra, em caminhões-gaiola. O senhor Francisco Soares Ferreira, de 87 anos de idade, foi tangerino. Hoje vive aposentado, ao lado da família, no município de Malta, a 30 km do município de Patos. Chico de Joca, como gosta de ser chamado e cuja entrevista será retomada adiante, explica a jornada do tangerino, as dificuldades e a responsabilidade, sem economizar palavras para contar casos e expor a sua experiência:

Bem, o cabra saia no clarear do dia. Oito horas dava comer ao gado, aí seguia. Quando era onze hora parava de novo pra da de come ao gado e a gente come também, aí depois o cabra seguia, até as seis hora mais ou menos, o cabra ia dormir. Agora o cabra pagava o curral e a durmida. Naquela época eu era o conduto do gado e recebia pra isso.

Não, o gado não dava trabalho não, porque depois de um dia de viagem, não é, ficava cansado... Agora teve um dia que eu tive que botar 20 sapata em boi. A sapata, o cabra pega assim no couro, corta arredondado assim e amarra no pé do boi. É, botei 20 sapata. Agora entrando no Pernambuco não precisa não que só é areia, agora sendo na Paraíba é cascaio. Fura o casco, mas com a sapata dá pra ir. Nesses anos todos, nunca deixei um bicho pra trás.

Tradicionalmente, o vaqueiro, sua família e seus agregados pouco possuíam. Viviam em casas precárias, próximas aos currais, nas terras do proprietário do gado. O costume, no início da atividade do pastoreio, permitia ao vaqueiro formar o seu próprio rebanho quando, para cada três ou quatro novilhas marcadas a ferro para o patrão, uma era separada periodicamente, como pagamento pelo seu trabalho e recebia o ferro do vaqueiro. De modo geral, este costume, que podia variar de região para região, foi desaparecendo até meados do século XX, quando foi substituído por um salário.

Entre todas as características que foram desenvolvidas no trabalho do pastoreio nordestino, nas tradições preservadas ao longo de quatro séculos, destacamos, de modo especial, as formas de comunicação material e imaterial entre o homem e o gado, onde o som e os elementos sonoros ganham destaque.

Estas formas e comunicação foram construídas diante das necessidades apresentadas pelo pastoreio em diferentes situações e sem dúvida proporcionaram ao homem, vaqueiro e tangerino, o desenvolvimento de voz e ouvido especiais. Estes homens aprenderam a comunicação com o gado pelo aboio. Trata-se de um canto melancólico, um diálogo lírico entre o homem e a boiada, que os sertanejos do nordeste brasileiro entoam para ajudar na marcha dos animais. Segundo Mário de Andrade, em *As Melodias do Boi*, o aboio é antes uma vocalização oscilante entre as vogais A e Ô cuja expressão de impulso final “Oh dá” ou “Êh, boi” pode ser usada tanto para acalmar como para reunir ou chamar o gado (1987, p. 54). Esta melodia é um veículo de comunicação entre homem e animal para a condução ordeira do trajeto.

Na comunicação entre o homem e o animal são estabelecidos sinais especiais para o entendimento de ambos, como vemos no capítulo 2 e 4. Entre estes sinais está a tradição de dar um nome a cada animal, a ordenha, o trabalho de campo e a apartação. O gado ouve o homem e o homem ouve o gado e ambos conseguem responder aos sinais que podem ser sonoros e corporais.

5.3 O homem e a paisagem sonora do sertão

Os estudos arqueológicos na região do sertão paraibano tiveram o seu início com os relatos de Elias Herckmans, naturalista e representante do governo holandês que, de 1636 a 1639, dedicou-se a observar os nativos que viviam distante do litoral, como os Tarairiú, que ocupavam as mesorregiões da Borborema, Seridó no sertão da Capitania Real da Paraíba (OLIVEIRA, 2006). Segundo o historiador Irineu Joffily (1892), o olhar científico voltado para os sítios arqueológicos rupestres paraibanos iniciou-se no final do século XIX e início do século XX, quando se destacam os estudos de Clovis Lima, Florentino Barbosa e Francisco de Lima na década de 1940 e, posteriormente, os trabalhos de Leon Clerot e Ruth Trindade de Almeida. Atualmente, destacam-se os estudos de Juvandi de Sousa Santos (2009), Vanderley Brito (2013) e Thomas Bruno de Oliveira (2006).

Estes estudos evidenciam diferentes aspectos das comunidades, que ocuparam as regiões do alto sertão paraibano no período pré-cabraliano, constituídas por caçadores coletores e ceramistas que conheciam, de interesse especial para este estudo, técnicas para a fabricação de um artefato de osso semelhante a um apito (MARTIN, 2005, p. 310) e uma flauta feita de uma tíbia humana (LIMA, 1984, p. 9-60) confirmam a musicalidade indígena, anterior ao contato com o branco e a habilidade para a confecção de artefatos sonoros.

Para os Tupinambá o maracá era o “porta-voz” dos espíritos; para os Pés Pretos o canto foi capaz de ressuscitar um caçador; para os Ainos, a música inebriou uma divindade. A música é mesmo esse veículo de comunicação entre os espíritos. O espírito de quem canta e o espírito de quem ouve o espírito de quem toca e de quem é tocado através do instrumento. Quando uma pessoa canta ou toca algum instrumento, está apresentando seu espírito a quem puder ouvi-la (MOURA; ZANNONI, 2010, p. 28).

O estudo antropológico de Cristina Pompa (2003, p. 229-236) reconhece o encontro dos Tarairiú pelos colonizadores também em ambientes de vegetação de caatinga, para onde estes indígenas migravam nos períodos de estiagem. Estas comunidades ocupavam as regiões áridas do Seridó, nas ribeiras dos rios Jaguarie, Apodí, Açú, Piranhas e Sabugí (LOPES, 2003, p. 137) sazonalmente pelas necessidades climáticas. Os estudos etnolinguísticos de José Elias Borges, citados anteriormente, informam que o povo Xukurú, atualmente localizado em Pernambuco na Serra de Ararobá, são os últimos remanescentes dos Tarairiú, revelando o parentesco da língua Tarairiú com o grupo Jê (BARBOSA, 2000, p. 125), observando, contudo, que tais estudos ainda carecem de novas fundamentações.

Nas informações de conteúdo etnográfico do século XVI, com destaque para os cronistas Joannes de Laet, Gaspar Barléu, Jorge Macgrave, Elias Herckmam e Roulox Baro,²⁷ os Tarairiú possuíam um sistema de parentesco matrilinear; ingeriam um tipo de bebida alucinógena; praticavam rituais de iniciação com os meninos; possuíam rituais de casamento; eram poligâmicos; homens e mulheres tinham vida longa; seus feiticeiros praticavam magia para a cura de doenças; possuíam rituais fúnebres e a antropofagia. Praticavam a agricultura do milho, da mandioca e do fumo junto a outras leguminosas e, nos seus rituais festivos, adoravam divindades. Nestas informações, é necessário salientar o olhar do conquistador europeu, que procurava definir os Tapuia dos confins do sertão, como afirma Pompa (2003, p. 245).

Podemos inferir que as comunidades Tapuias foram conhecedoras da mesma paisagem sonora natural que recebeu o sertanejo curraleiro, no século XVII. Quando pensamos em descrever uma paisagem sonora que se configurou antes do tempo presente, é preciso elencar os elementos naturais que pertenceram àquela paisagem. Trata-se de muitos elementos, desde o som dos insetos até o som do vento e da chuva, o que torna esta tarefa bastante complexa. Porém, podemos compor uma paisagem sonora parcial, com elementos essenciais: o canto dos pássaros nas suas diferentes sonoridades, o som emitido por animais não domesticados como uivos e, posteriormente, dos animais domesticados, como o cão, e semidomesticados, como gado, cavalos, cabras, ovelhas, galos e galinhas, burros e jumentos, junto aos animais silvestres e selvagens.

Os pássaros são aves canoras, ou seja, aquelas que podem cantar e piar. Estes animais formam a mais numerosa das ordens, dentro da classe das aves, denominada passeriformes. Na paisagem sonora do sertão nordestino brasileiro, um grande número de pássaros é conhecido pela população sertaneja, de modo geral. Entre os vaqueiros entrevistados neste estudo, vários nomes foram citados: acauã, tiziu, currupião ou concrís, curiango, mãe-da-lua, azulão, paturi, nhambu, rolinha-fogo-apagou, bem-te-vi, mergulhão, quero-quero, curutié, siriema, caboré, papa-sebo, sanhaçu, anum-branco, anum-preto, marreca, graúna, lavandeira, rasga-mortalha, maracanã, papacu, casaca de couro, rolinha branca, rolinha-sangue-de-boi, asa-branca, juriti, nambu, tetéu, socó, galo-de-campina, sabiá, gavião preto, gavião azul, carcará, urubu, galinha d'água, xexéu e canção. Todos estes pássaros viveram e ainda vivem no alto sertão, principalmente nos períodos de boas chuvas. Atualmente, o canto de muitos deles já não pode ser ouvido devido ao processo de extinção ao

²⁷A versão original em holandês do relato perdeu-se, mas se deve a publicação do registro à iniciativa do cronista francês Pierre Moreau de 1651.

qual várias espécies foram submetidas, porém a sua sonoridade constituiu a paisagem sonora dos grupos indígenas Tapuia e dos primeiros curraleiros nordestinos, sonorizando as madrugadas e o dia sertanejo.

Esta paisagem contava, e ainda conta, com o som de grilos marrons e pretos (*Gryllus assimilis* e *Anurogryllus maticus*) e pelo canto dos galos (*Gallus gallus domesticus*) madrugadores, que tecem uma rede sonora noturna. Esta paisagem é constituída ainda pelo som que resulta da intervenção do homem, o som proveniente do curral das ovelhas e bodes, sempre próximos da casa do vaqueiro e do curral maior onde ficam as vacas de leite e seus bezerras. Este som é composto pelo fungar dos animais, de difícil percepção, pelo mugido dos mesmos e pelo uso de um artefato sonoro, preso ao pescoço dos animais de criação, o chocalho, de fácil identificação para o ouvido do cuidador.

O tilintar do chocalho possui diferentes tons, como vimos, que compõem a paisagem sonora sertaneja, desde o som agudo do chocalho estalador ao som grave do chocalho rouco. O vaqueiro José de Assis, de 62 anos de idade, nascido no município de São José de Espinharas, que exerce a profissão atualmente, comenta:

O chucaio bom, de longe o cabra cunhece ele e até diz quem é o animal. O chucaio ruim é desse estaladorzinho que o cabra ouve pra um canto e pra outro e não cunhece, como este chucaio das uveia, é enganador é estalador. Eu vou atrás, vou num canto e em outro e não encontro, às vezes tá bem longe.

Outro elemento importante a ser considerado nesta paisagem é o vento. Muitos estudos de diferentes especialistas explicam o vento, sua presença e suas características ao redor do mundo e no Brasil nas suas regiões específicas. O nordeste brasileiro, segundo estes estudos, é uma região com quatro grandes domínios geoambientais: Sertão, Zona da Mata, Agreste e Meio Norte ou área de Transição Amazônica (REBOUÇAS, 1997). Em cada um destes domínios, o vento possui um comportamento diferente e previsível.

O vento, definido de modo bastante simples, é o resultado de uma associação entre a energia solar e a rotação planetária, junto à diferença de temperatura e de pressão entre dois locais, que provocam o movimento horizontal do ar. No nordeste brasileiro sopram os ventos alísios que possuem inúmeras características. Para o sertanejo, o vento sempre ocupou um lugar especial, relacionado às possibilidades de chuva ou de um inverno bom, ou quando da aproximação do período de grande estiagem.

O vaqueiro sempre esteve atento ao vento e à atmosfera que o cerca. Herdou de seus ancestrais este saber para as necessidades da sua vida diária, suas possibilidades de

sobrevivência e a sobrevivência pastoril. No seu trabalho, foi necessário entender sobre o vento, quanto à sua direção, intensidade, temperatura, umidade, seus diferentes horários e principalmente à sua ausência. Na tradição cultural do sertão nordestino, o homem sempre esteve atento aos avisos da natureza, por meio de sua leitura diante dos fenômenos do comportamento de certos animais, de alguns vegetais e minerais e dos fenômenos ambientais. Este saber está presente nos estudos de Magalhães (1952), Cascudo (1970), Gallegos (1980), Amorozo, (1996), Marques (1999), Inojosa, (2001), Araújo (2005) e Abrantes et al. (2011). Nesta tradição, podemos dizer que o vaqueiro é um especialista.

Mesmo o colonizador branco teve as suas tradições incorporadas à tradição dos indígenas e da matriz africana, assim como aconteceu com as representações de religiosidade. A tradição popular do português baseava-se no Lunário Perpétuo para as suas previsões, e esta tradição foi incorporada a elementos das tradições indígena e africana, que faziam uso da natureza baseada no comportamento dos animais, das plantas, da atmosfera e da observação dos corpos celestes e de alguns minerais, como já foi mencionado. Dentro desta construção cultural, o vaqueiro aprendeu a fazer uma leitura sobre o vento e as suas direções, velocidade e horários, pelos diferentes sons que ele proporciona.

São vegetais indicadores de bom inverno ou seca prolongada, a Aroeira, a Baraúna, o Mandacará, Pau D'arco, Barriguda, Umbuzeiro, Juazeiro, Jurema, Cumaru, Xique-xique e a Quixabeira. Quando estas espécies conseguem segurar a sua floração e os seus frutos, o sinal é de bom inverno; o contrário indica a seca. Quanto aos pássaros, é o seu canto que se torna indicador do tempo chuvoso ou não. Estes são principalmente o Carão, o Anum Preto, a Siriema, o Sabiá, o Cancão. O canto destes pássaros em determinados meses leva muita tristeza ao sertanejo que sabe o que terá pela frente.

Outros indicadores revelados por animais são, por exemplo, o início da construção dos ninhos de Rolinhas, o cantar das rãs, a formação de asas nas formigas ou a mudança do formigueiro para lugares altos. O canto do Anum Preto ao entardecer indica a chuva, porém, se este canto acontecer no período da manhã, significa que a seca está próxima. Quanto ao gado, animal considerado abençoado pelo sertanejo, seus berros contínuos anunciam um bom período de chuvas.

Uma das tradições mais populares é feita com pedras de sal. No dia de Santa Luzia, celebrado em 13 de dezembro, seis pedras de sal são colocadas em uma superfície lisa e colocadas ao relento, onde cada pedra corresponde aos seis primeiros meses do ano vindouro. Pela manhã, as pedras devem ser observadas: aquelas que estiverem mais

dissolvidas correspondem aos meses nos quais chuvas serão mais abundantes (ABRANTES et. al., 2011).

O som produzido por um artefato torna-se um artefato. Remete-nos a práticas sociais locais e revelam mensagens a serem interpretadas, representações simbólicas que podem ser analisadas e submetidas ao rigor de uma teoria para a constituição de idéias-chave nas formas acessíveis de conhecimento. A utilização desta sonoridade remete-nos a formas culturais que estão articuladas a sistemas culturais, nos quais este som desempenha determinados papéis, ou seja, o artefato som, assim como vários outros tipos de artefato, é utilizado para determinados fins e, neste sentido, assume papéis que podem revelar um determinado comportamento ou o fluxo de um comportamento e, mais precisamente, uma ação social. A esta ação social, nós ganhamos acesso (GEERTZ, 1978, p. 27).

5.4 O homem e o gado

Para os objetivos deste estudo, torna-se relevante a relação entre o vaqueiro, o gado e a paisagem sonora, onde acontece a identificação e representação do animal, mediada pelo som do chocalho que este leva ao pescoço. Nesta relação, o cavalo e o cão ocupam, por sua vez, posições especiais, como veremos. A paisagem sonora mencionada pelos vaqueiros e tangerinos entrevistados pertence à grande região que circunda o município de Patos, no alto sertão paraibano, cujos depoimentos foram tomados durante os anos de 2014 e 2015.

Os estudos do professor Murray Schafer contribuíram para o desenvolvimento de outros estudos de cunho analítico, voltados para o ambiente sônico que nos rodeia, assim como para as modificações que estes ambientes sofreram no decorrer da história humana, diante do desenvolvimento que as civilizações percorreram até o tempo presente.

Para compreender os elementos da paisagem que este estudo analisa, podemos identificar no cotidiano do vaqueiro, diante dos depoimentos e da farta literatura (FERRAZ, 2004; TAPETY, 2007; VIEIRA, 2007; MEDRADO, 2009; MAURÍCIO, 2012) sobre os elementos que compõem este cotidiano, uma divisão nas suas atividades. Primeiro, as atividades, no interior do curral, que começam nas primeiras horas do dia, com a ordenha das vacas, que, em geral, permanecem mais próximas à casa do vaqueiro e, segundo, o trabalho de campo, relacionado ao gado que permanece solto, em grandes áreas mais distantes.

Durante a madrugada, a paisagem é cortada pelo canto de galos, pelo canto de um ou outro pássaro noturno, o latido de cães próximos ou distantes e o vento da época. Os chocalhos das “vacas de leite” alertam o vaqueiro para eventuais problemas ou mostram que

tudo está normal. O seu toque característico revela ao ouvido treinado o comportamento do animal, como aponta o depoimento do senhor Hildo Gomes:

Sim, e se você tivé acostumado, com o chucaio, se você ouve ele todos os dia, se tá acostumado, se tiver 10 chucaio, digamos se tiver gado de outras pessoa, que você nem cunheça, entre 10 a 20 chucaio, você cunhece o seu.

Todo gado de chucaio tem uma parceria com os otro animal, tem o tom, e ai você diz, fulana, fulana, aquela vaca que tem o chucaio tal, ai já sabe que ela tá lá.

O senhor Hildo Gomes, de 64 anos de idade, natural de São José do Espinharas, município paraibano localizado ao sul do município de Patos, possui o apelido de Cabo Hildo. Hoje é funcionário público, casado e pai de três filhas. Desde muito cedo passou a conviver com a criação de gado e o trabalho de vaqueiro. Músico, Cabo Hildo toca sanfona, nas horas vagas e nos encontros com os amigos. O seu depoimento, carregado de emoção, não esconde o orgulho pela tradição do homem do gado:

Quando criança não tinha outra profissão pra mim a não ser vaquero. Tinha um pessoal lá, meu pai, que corria atrás de boi e a minha tendência era ser vaquero.

O dia do vaqueiro é o seguinte; eu falo assim vaquero porque é o seguinte, tem o vaquero e tem o veste gibão, que a gente fala aqui sabe? O vaquero mesmo é aquele que tá pronto, que enfrenta o perigo, o veste gibão é aquele que não aguenta muita coisa não. Eu vou dizer que até pensei que era vaquero, mas não era não, porque quando comecei a correr com o meu pai, e vi a corage que ele tinha e o que ele fazia eu muitas vezes sofri pra pode acumpanha ele, sabe?

Então, o dia do vaqueiro é o seguinte: depois de tirar leite, você já vai pegá os animais, selar os animais, dar banho nos animais, e partir pra o campo. Veja, tem várias atividade, tem a época de pegar gado, na época de maio junho, época que o gado está gordo, ai uma reunião de vaquero pra pegá aquele gado pra vender, sabe, e tem os outros dia que é fora de pega de gado, vaquejá o gado, olhar como tão.

No trabalho de campo, o vaqueiro se depara com outras sonoridades. Este começa pela manhã, depois do trabalho no curral e pode durar todo o dia, sem se estender pela noite, quando o vaqueiro deve voltar para sua casa. No campo, o vaqueiro segue para a área onde o gado se encontra solto e precisa observar os animais, contá-los, avaliando o estado de cada um. Em determinadas épocas, deve reuni-los para levá-los a determinado curral onde posteriormente serão destinados à venda. Nesta paisagem, é preciso estar atento ao vento e à sua direção para ouvir o som dos chocalhos, ao mesmo tempo em que reconhece os outros sons ao seu redor. É necessário também estar atento ao seu cão, ao seu silêncio, ao seu latido e aos seus movimentos. O vaqueiro sabe que o seu cavalo de campo vai fungar quando precisar alertá-lo.

O trabalho de campo é identificado pelos vaqueiros entrevistados, assim como pela literatura referente, como uma atividade que, apesar de oferecer muitos perigos, é ao

mesmo tempo prazerosa e motivo de muito orgulho. Orgulho e satisfação identificados nas palavras do vaqueiro José Ferreira Ferreira, de 56 anos de idade:

Eu comecei a ser vaquero na tradição do meu pai né, quando ele já era vaquero, a gente continuou, pelo menos eu continuei a ser vaquero. Olha, foi quando eu comecei a me entender de gente. Eu com 17 anos eu já fazia muita coisa com o gado, já campeava, já tirava leite, muita coisa eu já fazia, se fosse preciso para ajudar o meu pai eu já ajudava. Foi onde aprendi tudo o sei.

José Ferreira, conhecido como Dedé de Miguel, casado e pai de quatro filhos, nasceu e reside no município de Malta, localizado a 31 km do município de Patos. Quando se refere ao som dos chocalhos, explica que cada um possui o seu som próprio:

É diferente, sempre tem uns parecido com o outro, mas varia, o tom do chucaio. As vezes você tá numa propriedade aqui e escuta o boi batendo o chucaio em outra manga, aí você localiza ele, é uma coisa que influi muito na vida no campo. É possível identificar o que o animal tá fazendo, se cunhecê o bicho, o boi fulano de tal, o chucaio dele, do boi fulano de tal. E se tiver vários chucaio junto você identifica... se eu tivé no dia a dia com ele, o boi, o gado, eu cunheço o boi fulano de tal tocano em tal canto.

Quanto ao uso do chocalho, todos os entrevistados confirmaram a sua importância e o zelo com o qual o vaqueiro cuida destes artefatos, usando sebo de carneiro para untar a correia de couro afivelado que prende o chocalho ao pescoço do animal, denominada marra do chocalho. Já o chocalho de uso particular, escolhido como o “seu chocalho de sela”, aquele que o vaqueiro leva para o trabalho de campo, preso sob a sela do seu cavalo, é escolhido pelo som, pela tonalidade, fato que pode definir um bom chocalho.

Para cada animal, a escolha do chocalho a ser usado cabe ao vaqueiro. É ele que determina qual é o animal, ou animais, que devem levar os chocalhos, em um grupo de animais. Assim, a escolha é feita diante de uma necessidade apresentada; para determinado grupo de animais que será levada para determinada área da propriedade, sob os cuidados do vaqueiro. Em geral, esta escolha está relacionada ao comportamento do animal, às suas características e peculiaridades, ao seu peso, à sua relação com os outros animais.

Este artefato assume, portanto, no contexto das atividades do vaqueiro, um lugar especial quando identifica o animal à distâncias consideráveis e revela ao ouvido treinado, qual é o animal, os movimentos e o comportamento deste animal. Para o vaqueiro, o som é uma representação do próprio animal, e ouvir é *ver* onde o animal está e o que o animal está fazendo. O som permite ao vaqueiro a orientação necessária para pastorear à distância, durante

o dia e durante a noite, assim como revelar a ação a ser feita para a necessidade de abordar o animal.

A importância de ouvir o animal, que foi necessária ao homem, em tempos remotos, quando este passou a exercer a prática da pecuária, ganhou um facilitador, com a utilização do artefato sonoro, produto do desenvolvimento da siderurgia e da utilização do bronze pelo homem. Este artefato, em diferentes versões, sem dúvida, fez parte do mundo antigo, do mundo medieval europeu e chegou ao Brasil trazido pelo colonizador. Por outro lado, o som deste artefato, em cada uma das suas versões, recebeu diferentes representações.

5.5 O homem e os sons do sagrado

O sertanejo e, em particular, o vaqueiro nordestino é um homem cuja religiosidade expressa importantes elementos do conjunto de representações de sua tradição cultural. Esta religiosidade é marcada pelo catolicismo popular, revelado no cotidiano do seu ofício. Religiosidade presente nos rituais religiosos e nas formas de expressão diante da natureza, que carregam em si o patrimônio religioso do sertão, o seu universo simbólico, que se constituiu entre rupturas e adaptações, no decorrer do processo iniciado com o encontro do catolicismo ibérico com a cosmologia indígena, que prosseguiu com as missões capuchinhas até o século XIX, acrescido com o universo religioso africano (POMPA, 2004, p. 71-88).

Estes elementos estão presentes em diferentes manifestações que dão sustentação à sociedade nacional brasileira na sua dimensão religiosa, povoada pelo sincretismo, que permite diferentes representações relacionadas ao sagrado.

Neste recorte, o som do chocalho ocupa um lugar especial, posto que esta produção sonora assume o lugar do animal. O som do chocalho é uma representação do animal. O vaqueiro quando ouve este som específico, identifica e localiza o animal, ao qual dirige o seu pensamento. O vaqueiro não precisa ver o animal porque ouve o “seu som” e pode dirigir a esta representação a sua ideia e finalidade, o seu plano, o seu pensamento e intenção, a sua vontade e o seu desejo.

Segundo estas representações, o gado *vacum* é um animal abençoado, pois toda rês quando se deita para repousar, benze o chão com as ventas, ou seja, faz o sinal da cruz no ar, com o seu nariz alongado, em um movimento ritual. Nestas representações, a rês recebe um lugar especial, de um ser abençoado do qual tudo pode ser aproveitado pelo homem: a força, a carne, o leite, o couro e os ossos. A presença do gado no sertão, na tradição sertaneja, representa trabalho, riqueza e poder. A vida do gado e a sua sobrevivência representam o

devir do vaqueiro, o movimento ininterrupto da sua existência que se dissolve, renasce e transforma-se, em um movimento conectado com a lei geral da vida no universo.

A sobrevivência do gado estabelece o vínculo deste homem com o sertão nordestino e sua tarefa primeira é proteger o gado. Assim, a luta do vaqueiro nos períodos de seca, alcança uma dimensão complexa, na qual a religiosidade se destaca. É o período em que o sertão se transforma em cenário de abandono e morte. A paisagem se transforma e a sua sonoridade também. São poucos os pássaros que ficam ou que retardam a sua migração e o seu canto é parte da paisagem da seca. Mas o som dos chocalhos permanece.

Nesta paisagem, permanecem o som do vento, dos animais domésticos criados próximos das moradias, o som do gado que urra e muge pela fome e pela sede, o som do aboio do vaqueiro que resiste e trabalha para ultrapassar o período e o som dos chocalhos que cortam a paisagem, com o recado certo de que aquele animal que o porta, está vivo.

Esta paisagem, através dos séculos que se seguiram depois da ocupação portuguesa, passou por alterações significativas. Hoje o vaqueiro ouve o som das estradas e rodovias próximas, segue para a cidade mais próxima para fazer suas compras, entra em contato com o médico veterinário, embora ainda possa trabalhar nas mangas montado no seu cavalo, posto que o cenário, na região delimitada para este estudo, na Paraíba, não permita o uso livre da motocicleta, já bastante comum em áreas do Maranhão. Este vaqueiro pode levar para o campo o seu celular com fones de ouvido, porém ainda precisa ouvir e compreender o som das badaladas dos chocalhos emissários.

Ao longo dos séculos, muitos elementos do cenário e da paisagem do sertão paraibano se mantiveram e nele o homem curraleiro, vaqueiro e tangerino, continuou o seu trabalho. Quando o pasto natural mostra os primeiros sinais do período de seca, uma das tarefas do vaqueiro é plantar capim nos baixios, áreas próximas aos açudes, às quais o gado não tem acesso. É o vaqueiro que corta o capim e o transporta para os cochos, nos quais o gado, em especial as vacas com bezerro fornecedoras de leite do leite diário, podem se alimentar minimamente. A alimentação do gado atualmente, em geral é completada com o uso de milho e ração específica.

Outro procedimento comum, durante o período de seca, é o fornecimento da palma, uma cetácea forrageira (*Opuntia cochenillifera*), muito difundida no nordeste brasileiro, que é triturada em máquina forrageira, para ser levada aos cochos. Esta cactácea foi utilizada pelos criadores muito antes da inserção das máquinas forrageiras, quando o vaqueiro e toda a sua família e seus agregados, cortavam as palmas com facas para posteriormente serem levadas ao gado.

O mandacaru (*Cereus jamacaru*), também conhecido como cardeiro, é outra cactácea importante, que resiste até três anos consecutivos de estiagem. Esta espécie precisa ser queimada, para eliminar seus espinhos e, depois de ser triturada, ser levada ao gado.

No período de seca, o trabalho de campo consiste em conduzir as reses para áreas onde possam encontrar alguma sombra, em geral a sombra proporcionada por um juazeiro, e água. Nesta condição, poucas reses vão levar o chocalho no pescoço, uma vez que o seu peso se torna problemático para uma rês enfraquecida. Nestas áreas, o vaqueiro deve avistá-las diariamente para conferir as necessidades. Na vistoria, pode encontrar reses caídas, quando então sua tarefa é colocá-las de pé. Para tanto, precisa de ajuda, como explica o vaqueiro Zé de Assis:

Em 1983, de 1980 a 1983, choveu pouco, quase três anos, e nessa época a gente carregô ração na cabeça, num cesto, eu tive uma dor no pescoço, mas continuamos, mas o cabra que luta sofre muitas coisa, porque num tinha uma carroça, pra carregá uma ração... Na seca a gente tem que levantá muito bicho magro, às vezes tem seca com meio mundo de bicho caído ... eu vou dizer que amanheceu o dia com 11 caído, aí eu fui chamar os vizinhos pra ajudar a levantar.

É comum, quando uma rês está muito fraca, deitar-se e se não receber ajuda imediata, sua morte é dada como certa. Para o vaqueiro, a primeira medida é colocá-la de pé, levantar o animal, para que possa receber alimento, água e firmar-se novamente. Muitas vezes, é construída uma espécie de jirau de apoio, em um ponto com sombra, para o animal poder equilibrar-se e recuperar as forças. Esta tarefa dificilmente o vaqueiro consegue fazer sozinho, precisando recorrer à ajuda de outros.

Em todas as épocas do ano, o cuidado com a formação de bicheiras (miíases) sempre foi uma preocupação no trato com o gado. A bicheira é provocada pela mosca-varejeira (*Cochliomyia hominivorax*), um dos principais ectoparasitas, que é atraída por tecidos vivos expostos, nos quais as suas larvas se desenvolvem causando lesões graves, que, não tratadas, podem levar o animal à morte.

Atualmente, todo criador, de modo geral, pode ter acesso às formas de tratamento e aos medicamentos indicados pela medicina científica veterinária, para resolver este problema, porém a bicheira sempre foi uma preocupação para o vaqueiro. Neste sentido, em regiões onde as condições sócio-econômicas não permitem o acesso ao atendimento e aos medicamentos para o tratamento oferecido pela medicina científica contemporânea, onde os cuidados médicos são precários ou inexistentes a única alternativa para muitos criadores ainda está na prática da medicina popular.

Sabemos que esta medicina representa um importante elemento cultural, dado que, em todas as regiões brasileiras, encontramos diferentes elementos que correspondem à sua rica diversidade. Seus agentes são benzedores, rezadores e curadores, ligados a diferentes tradições culturais. Para este estudo, ganha destaque o personagem do rezador na tradição do catolicismo popular embora se estenda para outras tradições religiosas, como foi mencionado.

6 O HOMEM DO GADO

De tudo, ele ser, regra própria, crescido em si e taciturno, fazejo na precisão de haver sua ciência e de imitar instintos (GUIMARÃES ROSA, 1970, p. 139).

6.1 O vaqueiro e o tangerino, no sertão da Paraíba

Forjou-se o homem do gado, vaqueiros e tangerinos, a partir do século XVII, no período posterior à introdução do gado bovino, no sertão do nordeste brasileiro e, neste percurso, seus modos e arte. Os saberes próprios da profissão de vaqueiro marcam suas características culturais, reveladas em sentimentos, atitudes, crenças, gostos e escolhas. No Brasil nordestino, seu estilo, métodos e táticas apresentam diferenças na aparente unidade. Vaqueiros do norte de Minas Gerais, do sertão pernambucano, alagoano, piauiense, baiano, maranhense e cearense possuem características que os diferenciam. Para este estudo, foi tomada a formação do homem vaqueiro e do tangerino, do sertão paraibano. É sobre este “homem do boi”, o esforço, de caráter etnográfico, aqui apresentado.

De modo geral, o conjunto de temas, abordados nos mais diversos estudos e em diferentes áreas do conhecimento, quando se referem ao homem do sertão nordestino brasileiro, trazem as considerações que foram elaboradas por Euclides da Cunha (1984), no texto clássico de *Os Sertões*, publicado originalmente em 1902. Considerado um dos mais importantes textos da literatura brasileira, Cunha se propõe a narrar ali os acontecimentos que envolveram o trágico episódio que ficou conhecido como Guerra de Canudos, de 1896 a 1897, no sertão do estado da Bahia. Para esta tarefa, Cunha divide a obra em três partes: a terra, o homem e a luta. Ao tratar do homem, os elementos etnográficos apresentados são fundantes para compreender o homem sertanejo nordestino contemporâneo, no que se refere à sua relação com o meio, à sua etnicidade, ao seu comportamento, às suas crenças e costumes. Neste sentido, o sociólogo paraibano José Américo de Almeida, em texto de 1980, também cita Euclides da Cunha para fundamentar sua análise sobre o homem do sertão paraibano e, em especial, sobre o vaqueiro. Neste texto, Almeida considera as características gerais do sertanejo, dividindo a população paraibana por zonas que correspondem ao homem praieiro, ao lavrador e ao vaqueiro. Sobre este último, comenta:

Ele é, realmente, um forte, porque sua formação menos heterogênea foi natural caldeada pelo meio físico. Sua receptividade às novas condições de vida sempre foi

tão natural que parece traduzir uma necessidade orgânica do fator nobre (ALMEIDA, 1993, p. 181).

Este homem vaqueiro, paraibano e sertanejo, foi objeto do trabalho de campo, realizado para este estudo, nos meses de janeiro, fevereiro e julho, correspondentes aos anos de 2013 a 2017, no agreste paraibano, em área correspondente ao município de Patos, sua região rural, e aos municípios de Malta e Catingueira, nos quais as principais entrevistas com homens do gado foram realizadas. Para o trabalho de campo, contei com a experiência anterior, obtida ao longo de dez anos, quando trabalhei na área da educação pública e residi na área rural do município de Patos, entre os anos de 1985 e 1995.

São, ao todo, nove homens do gado. O primeiro, senhor Hildo Gomes, conhecido por Cabo Hildo, de 64 anos de idade, citado anteriormente, me recebeu, para a entrevista, no interior da construção, da futura residência, de sua filha, na cidade de Patos. Hildo é um homem forte, de estatura média, de tez branca e olhos claros, apertados. Sob o sol causticante do sertão, adquiriu o tom de pele avermelhado do sertanejo galego, portador do fenótipo do branco europeu, que, apesar da mistura de raças, se manteve. Com a timidez inicial, comum a todos os entrevistados, Cabo Hildo não se conteve em apenas narrar, mas, de pé, fez questão de imitar os gestos, do comportamento do boi, no campo. Na ocasião, fez questão de mencionar as histórias, das marcas e cicatrizes, trazidas nos braços e mãos. Sem esconder o orgulho, de ter sido vaqueiro, filho e neto de vaqueiros, ilustrou sua narrativa, com momentos de largo sorriso, olhos marejados e gargalhadas prazerosas. Trechos do seu depoimento já foram citados anteriormente e, mais adiante, serão complementados.

O segundo vaqueiro entrevistado foi o senhor Raimundo de Melo Silva, de 52 anos de idade, casado e pai de três filhos, nascido no município de São José de Espinharas, localizado na região metropolitana de Patos, conhecido como Pelé. Negro, de baixa estatura e físico forte, Pelé também deixou a timidez de lado para narrar a sua vida de vaqueiro. A sua narrativa, rica pelas descrições detalhadas, foi registrada por mim, na pequena sala de sua residência, ao final da tarde, depois da sua volta de um dia de trabalho. Pelé lembrou as aventuras vividas no passado, quando campeava junto ao pai, também vaqueiro. Narrou os perigos, pelos quais passou, com a alegria de homem vencedor. Mostrou a mão calejada do seu dia a dia de vaqueiro/granjeiro do século XXI e comentou que se orgulha das cicatrizes que traz pelo corpo e que, de cada uma, sabe a história, com ricos detalhes, como veremos mais adiante.

José de Oliveira Moura, o Cancão, citado anteriormente, foi o terceiro personagem entrevistado. Na ocasião, Cancão²⁸ estava no trabalho de campo, conduzindo algumas rezes, ao lado da rodovia que leva para a entrada da sua propriedade. Depois de levar os animais para o curral e ministrar os cuidados com o seu cavalo de sela, recebeu-me no alpendre da sua casa, com o gesto acolhedor do sertanejo, que sem grandes cerimônias, recebe um amigo para uma roda de prosa. Com 62 anos de idade, Cancão segue trabalhando como vaqueiro, na sua propriedade, o sítio Barrento, localizado no município de Catingueira, que também pertence à Região Metropolitana de Patos. Cancão é solteiro e mora em companhia de uma irmã, também solteira. Como muitos sertanejos, possui a pele queimada pelo sol, que lhe confere o tom moreno, *acabraiado*, como muitos gostam de se definir. É um homem de porte pequeno e forte. A propriedade, herdou de seu pai, seu Antônio de Rita, também criador de gado e vaqueiro. Desde cedo começou a lida de domar cavalos, a sua grande paixão. Trabalhou no Pará e no Maranhão, como vaqueiro. É poeta aboiador. Afirma que todo vaqueiro precisa ter um ouvido experiente. Com voz possante, sabe fazer versos e aboiar.

O quarto vaqueiro, o senhor José de Assis, de 63 anos de idade, trabalha na fazenda Cuncas, onde é morador, na área rural do município de Patos, como foi apresentado anteriormente neste estudo. Seu Zé, como é chamado, é um senhor de porte pequeno a aparência frágil. Homem de tez branca e olhos claros, possui as características do sertanejo agalegado. Seu Zé é casado e pai de oito filhos, dos quais nenhum seguiu a sua profissão. Atualmente, mora com a esposa, posto que os filhos, todos maiores de idade, são casados e vivem em outros municípios. Para a entrevista, Seu Zé me recebeu no vão da frente de sua casa, em uma espécie de calçada, onde foram colocadas cadeiras, à sombra de uma árvore, um pé de pau-brasil majestoso. Sua esposa, D. Fátima, acompanhou a conversa atenta e, como em toda casa sertaneja, ofereceu um café preto acolhedor. Com a alegria que lhe é comum, Seu Zé respondeu às perguntas e contou casos. Lembrou a sua vida de menino, filho de vaqueiro. Assim como todos os outros, confirmou a vida sofrida do vaqueiro, que traz no seu semblante o peso dos anos que ainda não possui. Nas mãos traz a marca da profissão: os dedos travados, tortos, de quem passou a vida tirando leite, no úbere da vaca. Como todos os demais, é um homem religioso e confirma o fato de considerar o gado, como animais abençoados, que não se deitam sem fazer “o nome do pai”. Alguns trechos do seu depoimento foram citados anteriormente.

²⁸A ave denominada popularmente de Cancão ou gralha-cancã (*Cyanocorax cyanopogon*) é uma ave da família *Corvidae*, comum em áreas da caatinga do nordeste brasileiro. É um pássaro hábil no voo acrobático, muito curioso e barulhento. Descobre qualquer coisa estranha na mata e avisa a todos. É considerado a voz da caatinga (OLMOS; SILVA; ALBANO, 2005, s/n).

Pedro de Enéas, de 76 anos de idade, foi o quinto vaqueiro que me concedeu entrevista. Seu Pedro, um homem forte, de estatura média e tez morena, reside no município de Malta e possui uma propriedade nas proximidades. É casado e possui quatro filhos. herdou do pai a profissão de vaqueiro. Sentado na sua cadeira de balanço, a cadeira de esperar o vento, à noite, na calçada em frente à sua casa, Seu Pedro contou, com satisfação indisfarçável, um pouco da sua vida e da sua profissão. Com muito orgulho, falou sobre o seu pai que, com muito esforço e trabalho, conseguiu deixar uma propriedade para os filhos. Com voz enérgica, contou um pouco da sua infância, de menino criado em propriedade sertaneja, ao lado dos irmãos, na lida desde muito cedo, com o gado. Até os dias de hoje, Seu Pedro cuida do seu gado e diariamente sai no seu cavalo de sela para campear. Também comenta as marcas e as fraturas que ganhou no campo. Ao falar sobre os cavalos, com os quais trabalhou, Seu Pedro se emociona, ao descrever o animal e contar os perigos que enfrentaram juntos e sentencia: *o cavalo bom, o home num esquece. Ele sempre já sabe, o que vai acontecer.*

O sexto vaqueiro entrevistado foi o senhor José Monteiro, conhecido como Zé Bento. É um homem de baixa estatura, negro, de 81 anos de idade. Natural do município de Patos, casado e sem filhos. Seu pai não era vaqueiro, mas sim morador em uma propriedade próxima. Nesta propriedade aprendeu o ofício quando menino. Seu Zé Bento reside, atualmente, no município de Malta e me concedeu a entrevista, na sala da sua casa, junto à sua esposa, que também participou da conversa, uma vez que Seu Zé Bento possui dificuldades de audição. Ele contou a sua vida de pegar boi, de dia e de noite, em uma trajetória que, segundo ele, foi muito boa, por um lado, e cheia de desmantelos, por outro. Afirma, com sua voz rouca e alegre, que a vida do vaqueiro foi feita para sofrer. É uma vida que consiste em levantar muito cedo para tirar o leite do gado e ganhar o mundo, durante o resto do tempo, no lombo de um cavalo. Comenta que, nesta vida, o cavalo bom é o cavalo que aprende tudo que é importante com o vaqueiro e depois o cavalo devolve este saber, defendendo o vaqueiro no campo, livrando o vaqueiro dos perigos eminentes. Explicou que não gostava de levar para o campo cachorro para ajudar, posto que este pode judiar demais, quando luta com a rês. Contou que perdeu a conta, de tantas carreiras que deu atrás de boi e, ao vencer, sentou-se sobre ele à espera do seu cavalo, que logo se aproximava, para que ele pudesse pegar a máscara²⁹ e o chocalho para terminar o seu serviço. Seu Zé Bento também comenta a possibilidade de reconhecer, pelo som do chocalho, cada um dos animais distantes, ainda que por muitas léguas. Também comentou, sobre os curadores de bicheiras, que

²⁹A máscara ou mascára é uma espécie de venda que é colocada sobre os olhos da rês para impedir sua visão e eliminar possibilidades de fuga. Em geral, a máscara é presa por amarras nos chifres do animal.

efetuavam a cura no rastro do animal. Explicou que um curador, com o qual teve a oportunidade de conversar, colocava pedras sobre o rastro do animal, ouvia, na direção em que o animal estava e rezava em silêncio. Como os demais entrevistados, mostrou respeito e admiração pelos sertanejos curadores. Afirmou, ainda, nunca mais ter ouvido falar deste tipo de cura, fato que se tornou coisa muito antiga. Com alegria incontida, Seu Zé Bento afirmou que foi aboiador conhecido na região. Afirmou que o boi entende todo tipo de aboio, ele reconhece, responde e obedece. Assim, sempre chamou a vaqueirama para o curral, aboiando, trazendo todas, para junto de si. Esclareceu que, no período da seca, o trabalho se torna ainda mais penoso, quando é necessário trazer capim de longe, quando possível até assar o cardeiro para oferecer ao gado. Explicou que os períodos mais graves de seca que enfrentou foram os anos de 1942, 1951 e 1993. Contou que em uma destas oportunidades, passou três meses, cuidando de uma vaca debilitada, que foi erguida e mantida sob a sombra de um juazeiro, tomando as garrafadas de casca de pau por ele preparadas para o animal não morrer. Nesta luta, comentou sobre o trabalho de ajudar as vacas a parir seus bezerros, quando o momento requer sabedoria e técnica. Por esta sabedoria, Seu Zé Bento ficou conhecido como “parteiro das vacas” e relembra o caso de uma rês que estava sofrendo, muito doente, quando foi chamado para tirar o bezerro, que nasceu de sete meses, quase sem pelos. Este bezerro foi tratado e se tornou um touro, preto, valente e conhecido como o touro dos sete meses, *o mais bonito da fazenda*, nas suas palavras. Explica que o vaqueiro só tem raiva dos bichos, “do coração prá fora”, que pode xingar, chamar nomes feios, mas não tem raiva e admira o boi corajoso. Afirmou, ainda, que nunca gostou de tratar os animais com perversidade.

José Ferreira Ferreira, de 57 anos de idade, o sétimo vaqueiro entrevistado, faz questão de frisar o seu sobrenome duplicado. Já citado anteriormente, Dedé de Miguel como é conhecido, é natural do município de Malta, onde reside atualmente. Para a entrevista, recebeu-me na casa de um amigo, no mesmo município. Assim como todos, Dedé não economizou palavras, gestos e emoções, para falar da sua profissão. Explicou que aprendeu tudo “na tradição do seu pai”, o vaqueiro Pedro Miguel, famoso na região e considerado um aboiador muito competente. Comenta a dura vida do vaqueiro e nela as maiores alegrias, principalmente sobre o trato com os cavalos e o trabalho no campo. Para ele, o trabalho no campo exige coragem e é nele que o vaqueiro imprime o seu valor e que esta é uma experiência construída durante a vida.

Dedé narra a juventude na qual já dominava o trabalho, campeando, ordenhando, ajudando seu pai naquilo que fosse necessário. Acordava na madrugada para a ordenha em uma tarefa que durava até o amanhecer do dia, depois cumpria as obrigações do campo, como

tirar o gado de uma propriedade para outra ou encontrar alguma rês que deveria ser resgatada, nas áreas próximas. No campo, segundo sua narrativa, muitas vezes o trabalho era feito em conjunto, contando com dois ou três vaqueiros, mas muitas vezes a tarefa era realizada de modo solitário. Em geral, se tratava da pega de um animal que, por alguma razão, estava solto e precisava ser trazido a todo custo. Esta tarefa só é considerada válida com a captura do animal e, neste fato, segundo o seu depoimento, reside a coragem, a destreza e o valor da experiência do bom vaqueiro. Não importava, segundo Dedé de Miguel, quantos dias fossem necessários; o mérito era trazê-lo e viver aquela aventura.

Essa pega é você topá o boi naquele canto e pega, botá o cavalo nele e pegá. Se ele fosse embora, se ele ganhasse a história era ele, só que a gente ia pegá. Só terminava a luta dele quando a gente pegava ele, se fosse programado pra pegá tinha que pegá mesmo. Se você não pegava, ia oto cabra e pegava.

Nesta perseguição mato adentro, o cavalo, segundo todos os entrevistados, ocupa um lugar muito especial, descrito de muitas maneiras, como uma extensão do corpo do vaqueiro. Neste momento, o cavalo coloca todos os seus sentidos a serviço do vaqueiro. Na corrida, livrando-o dos obstáculos, alcançando a rês, para que esta possa ser firmemente presa pela cauda e, no momento certo, com um jogo de corpo sincronizado com o cavaleiro, “abrir” em sentido oposto ao animal e permitir a força do punho que leva o animal ao chão. Neste momento, o vaqueiro salta do cavalo e domina o animal, para soltar o seu grito de vitória. Em geral imobiliza o animal, segurando sua cabeça para trás. Neste instante, o cavalo treinado para, volta e lava para o vaqueiro os apetrechos necessários para finalizar a prisão: máscara, chocalho e corda. Porém, todos os entrevistados narraram a destreza dos bois que não foram presos. Que conseguiram escapar dos vaqueiros mais hábeis e que, por isso, se tornaram, como vimos, barbatões, animais lendários, que não foram vencidos.

Durante a perseguição, o vaqueiro se lança em um combate, que, segundo as narrativas dos entrevistados, se situa entre a vida e a morte. O relevo acidentado e a vegetação ressequida oferecem grandes perigos. No percurso, a boca precisa ficar bem fechada para não “engolir pau”, os olhos também precisam ficar fechados e é o rosto que recebe o impacto da vegetação, que se quebra sob o som intenso dos estalidos. O grito só pode ecoar no espaço aberto, no campo fechado olhos e boca são cerrados para evitar maiores desmantelos. Os ouvidos, atentos.

Os senhores Chico de Joca e Seu Xexéu exerceram a profissão de tangerinos. Hoje estão aposentados e vivem com suas famílias. No trabalho de campo, para este estudo,

foi constatada a dificuldade de se conseguir o depoimento de um tangerino, visto que a profissão não existe mais. Estes homens, tangedores de gado *pelo pé*, como gostam de classificar o seu trabalho, representam a tradição daqueles que cruzaram os sertões do nordeste brasileiro, durante vários séculos, levando boiadas de uma capitania para outra, de uma província a outra e de um estado para outro, caminhando. Os entrevistados confirmam que, por muitas vezes, levaram gado da Paraíba para o Piauí, Pernambuco e Rio Grande do Norte, por exemplo.

Seu Xexéu, cujo nome de batismo é Enoc Rodrigues dos Santos, de 77 anos de idade, é um senhor negro, forte, alto e magro. Recebeu-me na sua casa, em um bairro distante do centro de Patos. No seu longo depoimento, lembrou suas viagens e a responsabilidade de conduzir o gado do patrão, na condição de não deixar nenhum animal para trás, por qualquer motivo. O número de animais conduzidos variava de cem a cento e cinquenta, no geral, mas, podiam levar mais de duzentos. A sua vestimenta era o traje comum de qualquer sertanejo; nos pés, apenas um chinelo de couro. Na cabeça, o chapéu de couro e um bizaco, uma pequena sacola, de couro, com alças longas, atravessado no peito. Não era necessário mais do que isto. A comida era sempre oferecida nas casas por onde passavam, assim como a bebida. De modo geral, os pontos de parada eram acordados pelos patrões, que davam a ordem de nada faltar aos tangerinos na sua passagem. Se fosse necessário, levavam bolacha, queijo e rapadura. Todo tangerino carregava consigo uma peixeira, para qualquer eventualidade. Seu Xexéu comentou que só usava os chocalhos na hora da saída do gado. Depois não era mais necessário, uma vez que *o gado se acostuma e segue*, obediente à voz de comando, o abio tangedor. Nas suas viagens, Seu Xexéu não levava cachorro. Algumas viagens perduravam muitos dias, de tal forma que os animais ficavam *estrupiados*, com os cascos danificados, isto o levava a fabricar *sapatas* de couro, para proteger os cascos dos animais e continuar a viagem. Contou que as viagens para levar o gado do sertão paraibano para a cidade de Campina Grande e João Pessoa eram todas feitas assim, até recentemente, pelo pé, *cortando por fora as estradas*. Também explicou que, durante as viagens, era obrigatório o uso de uma bandeira, ou seja, um homem levava uma bandeira de alerta, a cem metros na frente do gado e outro a cem metros atrás para evitar acidentes e possibilidades do gado avançar, em um estouro, sobre vilas, roçados ou mesmo o encontro com outra boiada.

O outro tangerino entrevistado foi o Senhor Francisco Soares Ferreira, de 87 anos de idade, conhecido como Chico de Joca, mencionado anteriormente. Seu Chico, um homem negro, de baixa estatura e aparência frágil, recebeu-me para a entrevista na calçada da sua casa, no município de Malta, à sombra de uma grande jurema, onde sua filha colocou cadeiras

para nossa conversa. Explicou que nasceu em uma região chamada Arraial dos Currais, na Paraíba e hoje está aposentado. Aprendeu a lutar com gado desde menino. Em suas viagens, levando gado e atravessando serras, contou que a maior distância percorrida por ele foi levar boiadas com mais de cem bois para o município de Surubim, em Pernambuco, em um percurso que durava mais de 15 dias, com o trabalho feito apenas por dois tangerinos. Seu Chico, sempre sorrindo com as lembranças, contou as inúmeras vezes em que o gado se espantou e foi necessário gritar e aboiar muito para retomar o controle dos animais e reuni-los novamente, fazer a contagem e ir em busca daqueles que haviam se desgarrado. Ao ser perguntado sobre a vida dura do tangerino, Seu Chico argumentou que o que ganhava era melhor do que um simples morador que trabalhava limpando mato, nos roçados, mas lamentou as injustiças cometidas pelos patrões nos momentos de acerto de contas quando, muitas vezes, não sobrava para vestir a sua família e comprar uma vaca.

Nos depoimentos dos vaqueiros, aqui apresentados pelos seus pseudônimos, Cabo Hildo, Dedé de Miguel, Pelé, Cancão, Seu Zé, Seu Pedro de Enéas e Zé Bento, além dos tangerinos Chico de Joca e Seu Xexéu, foi possível identificar aspectos importantes do saber que integra a práxis preservada pelo homem do gado, na tradição das comunidades do sertão paraibano. São personagens cujas feições traduzem a herança biológica do contato entre o branco colonizador, o índio e o negro, no processo de interiorização e fixação da criação do gado em áreas do sertão. Todos e cada um dos personagens entrevistados revelam, nos seus relatos, o espírito glório de ser homem do gado, *o tónus conquistado de existência* (ROSA, 1970, p. 135). Todos apresentaram em suas narrativas o brio, a expressão de honra, dignidade e determinação, vigor e energia, marcados nas palavras e nos gestos. Todos manifestaram a galhardia e a altivez apurada do homem de coragem irrestrita, independentemente da condição social em que se encontram. A tradição é parte visceral da sua identidade.

Como vimos, a necessidade imposta pela ação colonizadora deu origem à prática de vaqueirar, uma cultura diferenciada e, com ela, o surgimento de uma comunidade específica. Esta prática passou a apresentar características dissonantes daquela de cunho europeu para se constituir de outras, frente aos recursos naturais do sertão e às exigências colocadas pela prática pecuarista, no seu contexto. Neste cenário, o saber do indígena e o do negro foram associados e também passaram a constituir a cultura curraleira.

Na gênese da constituição do homem sertanejo, o isolamento a que foi submetido se tornou elemento fundante (MELLO, 1979, 2013; MARQUES, 2005). A formação das características do homem sertanejo, no nordeste brasileiro, de modo geral, ganhou contornos específicos devidos à sua condição de isolamento e, no caso dos curraleiros/vaqueiros, de

modo especial, este isolamento contribuiu para o desenvolvimento de características particulares e essenciais.

Este homem curraleiro, no decorrer deste processo, passou a ser respeitado e temido, pois representava o colonizador, o patrão e o poder. Segundo a vasta historiografia sobre os primeiros currais, já mencionada, os currais eram estabelecidos em áreas do sertão que consistiam sesmarias adquiridas por senhores, que permaneciam vivendo em suas propriedades próximas do litoral, enviando o curraleiro/vaqueiro, para cuidar do gado. Com o tempo, esta condição foi modificada, uma vez que muitos proprietários passaram a viver com suas famílias em fazendas agora situadas em áreas do sertão. Nestas fazendas, o vaqueiro ocupou um lugar privilegiado em relação aos demais moradores. No decorrer do século XVII e posteriormente, nestas propriedades a pecuária teve a sua continuidade e, no seu interior e nas vilas próximas a elas, formou-se o povo do boi.

Nas fazendas de gado, vaqueiros e moradores possuíam características diferentes, embora igualmente dependessem da modalidade pecuarista. Os moradores não possuíam terras e viviam nas propriedades como trabalhadores agregados. Recebiam uma casa simples para viver com a sua família e prestavam todo tipo de serviço ao dono da fazenda. A sua remuneração podia variar de acordo com a região e as necessidades do proprietário. Em geral, cuidavam das plantações de algodão, milho, feijão, batata doce e mandioca, além de capim, nos períodos em que a pluviosidade lhes era favorável. Podiam manter pequenas criações, junto às suas moradas. Toda a sua produção agrícola era dividida com o proprietário, através de acordos, estabelecidos pela tradição, que podiam variar de região para região. É provável e importante firmar que a população de moradores, nas fazendas de gado, constituísse o maior contingente populacional no processo de ocupação do sertão paraibano durante os séculos XVIII, XIX, até meados do século XX, quando as áreas urbanas passaram a atingir níveis populacionais consideráveis.

O homem vaqueiro, ao longo deste processo, adquiriu uma posição diferenciada, fortemente ancorada nos seus afazeres e, sobretudo, responsabilidade pela sobrevivência dos rebanhos bovinos. O vaqueiro assume, neste percurso, uma singularidade própria de homem no sertão-mundo e, *nesse sentido, têm pouca importância as finas lãs e a casa, ao contrário do gado, que sendo ou não alheio, é sempre motivo de atenção* (PELINSER e MALLOY, 2014, p. 126). Neste sentido, o vaqueiro assumiu uma posição diferente daquela que caracterizava o morador da fazenda. O vaqueiro constituiu-se como o homem de confiança do patrão, protetor incontestado da riqueza do patrão, identificada na quantidade de cabeças de gado.

Durante o século XVIII, período denominado ciclo do couro, o boi e o povo do boi avançaram sobre o território, de forma horizontal e vertical, riscando roteiros e fundando arraiais no país novo, pontuando e dando início aos núcleos populacionais crescentes, que, no século XX, possuíam os contornos hoje registrados.

Como vimos, os primeiros curraleiros/vaqueiros recebiam como pagamento pelos serviços o direito de *tirar a sorte*, ou seja, a sua paga. Para cada número de animais nascidos, estipulado pelo proprietário, o direito de tomar para si um animal. Este acordo, que perdurou até recentemente, podia variar entre os proprietários, mas se constituía em uma tradição respeitada, a qual permitia ao vaqueiro, construir o seu próprio rebanho. Este rebanho era tratado como igual aos demais, embora diferenciados pela marca, ou seja, pelo ferro do vaqueiro. Nesta tradição, de modo geral, era estabelecido um limite de cabeças para a posse do vaqueiro, que ao ser ultrapassado, tratava de vendê-las.

Nesta relação, estabelecida entre patrão e empregado, fundam-se os elementos que compõem a tradição de lealdade e determinação do vaqueiro, permeada de soberba e humildade. Uma relação que possibilitou ao vaqueiro ser reconhecido como figura central da fazenda, na qual o seu trabalho sempre foi árduo e contínuo. A ele coube a tarefa de fiscalizar as pastagens, as cercas, as cancelas e passagens, os bebedouros, a apartação, a castração, os nascimentos, o adestramento, marcar a ferro, curar e ordenhar, entre outras tantas tarefas, sempre com o objetivo de proteger o gado.

Nos relatos dos vaqueiros e tangerinos, obtidos para este estudo, foi possível reconhecer, no capital magnífico de suas vivências, traços e características próprias do saber que pertence a esta tradição, para compor, neste capítulo, alguns aspectos da sua fórmula etnológica, parafraseando Guimarães Rosa (1970, p. 126).

6.2 O vaqueiro e o seu cavalo

Bala Seca, Bolinha, Valente, Segredo, Pacote, Amoroso, Gavião, Mão Torta, Dourado, Urubu, Foguete, Joinha, Maçarico, Xexéu, Relógio, Bambolê, Cruzeiro, Xaxado, Bicudo, Mata Nêgo são nomes de cavalos de sela. O cavalo, escolhido pelo vaqueiro para ser o seu cavalo de montaria, o seu cavalo de campo favorito. São animais escolhidos e feitos pelo vaqueiro. Fazer o animal é treiná-lo. Cada vaqueiro aprendeu e desenvolveu uma maneira de treinar o animal, que, segundo os seus depoimentos, precisa ser bom e, cavalo bom, já tem, lá nele, uma diferença.

Este animal, comum em todas as regiões do sertão paraibano, é o cavalo crioulo, cuja origem é atribuída ao cavalo Barbo, Berbere, do norte da África, área na qual era utilizado como cavalo de batalha por comunidades muçulmanas, ao se misturar com raças autóctones portuguesas. Seus descendentes foram trazidos para o Brasil, no período colonial, ou seja, o cavalo Barbo e o Turquiano são consideradas raças tronco, das quais outras se originaram. No nordeste do Brasil predomina a Raça Crioula ou Crioulo Nordestino (SANTOS, 2013, p. 3). Este animal é considerado por especialistas como o mais apropriado para o trabalho com o gado, nas regiões de caatinga.

O cavalo da Raça Crioula, portanto, mostrou-se apto para viver em ambientes de extrema rusticidade, com pouca disponibilidade de água e de alimentação, fato que o leva à grande adaptabilidade nas regiões semidesérticas. Atualmente, a raça se encontra em risco de extinção (MELO, et al., 2011, p. 71-74), caso nenhum trabalho de conservação da sua diversidade seja desenvolvido. De forma geral, sua pelagem apresenta muitas variações que, popularmente, no sertão paraibano, recebem denominações como alazão, dourado alazão, preto, rosilho, castanho caboclo, baio, cardão, pedrês, gateado, tordilho, pintado. Muitas vezes a classificação se dá pela mistura de pelagens que o animal apresenta, por exemplo um cavalo cardão pedrês.

Para o vaqueiro Dedé de Miguel, o cavalo de sela, aquele favorito, mostra ser um bom cavalo, de acordo com a sua “procedência”, ou seja, um determinado proceder. É um cavalo que tem um “destino”, uma “jornada” de saber trabalhar no campo. É um cavalo que, durante uma corrida na caatinga fechada, sabe desviar e proteger o vaqueiro de todos os obstáculos. É um animal que sabe se defender e que, ao mesmo tempo, defende o cavaleiro. Um animal que é capaz de reconhecer o terreno acidentado, sair com facilidade dos buracos e se anteceder aos abismos. Dedé se emociona ao falar do seu melhor cavalo, Bala Seca:

Era um cavalo bom. Um cavalo pedreis, eu corri muito nele, muito. Cavalo bom! Eu foi que ensinô a ele... foi. Esse era tão bom que eu quando pegava o boi, eu puxava nesta parte aqui do lóro e ele se encostava em mim... Esse era bom, esse era bom, um dos melhores cavalos que eu já montei na minha vida ... deu muita minha diária né, porque a diária era aquilo que eu vivia dele, da diária, se eu fosse pegá um boi e não fosse nele eu num ia confiano, porque eu sabia que 90% tava pegado, você tá entendendo como é que é, era dos melhó cavalo que já muntei. Muntei muitos cavalo, muitos cavalo ... mas relembro os passado, as coisa que eu já passei, ai a gente relembra ...

Estes animais, que, no senso comum, também são chamados de pé-duro, de modo geral, possuem características peculiares, com o porte médio de 1,30 m de altura, que varia entre machos e fêmeas. Possuem musculatura definida e forte, cabeça pequena, larga na

frente, pescoço de comprimento médio, piramidal e bem implantado. O tronco médio, o dorso reto, a garupa densa, os olhos bem expressivos, as orelhas medianas. O seu temperamento é ativo e dócil. Caracterizam-se pela sua rusticidade, pela rigidez de seus músculos, pelos cascos duros, capazes de percorrer até 70 km por dia, sem qualquer ferradura (KURTZ FILHO; LÖF, H.K, 2007).

A rigidez e a rusticidade surgem como elementos reconhecidos pelos vaqueiros em suas narrativas. No trato com o animal, também revelam intensa admiração e orgulho. Uma satisfação visceral daqueles que treinam o animal, ao mesmo tempo em que admitem o potencial que o animal já traz consigo. Neste sentido, o vaqueiro Dedé de Miguel esclarece: *no dia a dia do cavalo, você tá muntano nele. Se você já é vaquero você tá ensinando ele uma posição do que é pra sê. Se ele fô um cavalo que o destino dele é sê aquilo, pronto! O destino dele tá feito, já tá feita a jornada já.*

A observação minuciosa sobre a relação entre o homem vaqueiro e o seu cavalo, no caso específico do seu cavalo de sela, permite a compreensão de aspectos introspectivos, da natureza desta tradição cultural. Uma relação que se apresenta como um dos fenômenos presentes na caracterização etnográfica do vaqueiro nordestino paraibano. Neste sentido, verificamos que entre homem e animal existe uma extraordinária identificação. O cavalo e o vaqueiro se confundem, se fundem. O cavalo é parte constitutiva do homem que corre, salta e vence o boi, na paisagem perigosa. Na pega de boi no campo, cavalo e homem são um ser único, como já citamos. Apenas na aparência estão separados. Apenas na aparência o cavalo é o vencedor; na verdade o vaqueiro é o vencedor, é o homem que vence (GEERTZ, 1978, p. 283).

Nesta análise, que considera um dos aspectos do estudo de Clifford Geertz sobre os balineses (1978, p. 278) como referência, podemos compreender a representação que assume o cavalo favorito do vaqueiro, treinado por ele, de modo especial, como símbolo masculino, por excelência, no imaginário do homem do gado, na representação que simboliza o herói, guerreiro forte e campeão.

O vaqueiro pode não ser o dono, o proprietário do cavalo, mas é ele que *faz* o cavalo e, ao *fazê-lo*, o animal passa a compor a imagem do vaqueiro. A sua astúcia e sagacidade no campo são a astúcia e a sagacidade do vaqueiro.

Esta relação alcança dimensões que ultrapassam o nível metafórico, de tal forma que grande parte do tempo de trabalho do vaqueiro é dedicado ao treino do seu cavalo favorito, aos cuidados com a sua crina e calda, que devem ser cuidadosamente aparados e escovados, assim como o corpo do animal. Os vaqueiros costumam alimentá-los apartados

dos demais e reservam para eles um lugar especial no pasto, sempre o mais próximo possível. Em uma roda de vaqueiros, seus cavalos ocupam o tema de grande parte das discussões, nas quais são admirados e comparados. Esta dimensão possui largos contornos, revelados no depoimento dos vaqueiros entrevistados, que, ao serem perguntados sobre outros cavalos especiais que ganharam fama reconhecida, muitas vezes não conseguiram lembrar os nomes destes animais, mas sim dos seus cavaleiros.

Nas festas e no trabalho de apartação do gado, os cavalos são experimentados, uns contra os outros, em disputas árduas. Nos cuidados após o trabalho de campo ou no final do dia de festa de uma vaquejada, o banho do animal ocupa um lugar especial e obrigatório. Se próximo a um rio ou açude, o vaqueiro mergulha e se banha junto ao seu cavalo. No sertão paraibano, o calor constante seca o animal rapidamente, para que seja examinado minuciosamente. Todo o corpo do animal é cuidadosamente inspecionado, incluindo a face interna dos cascos. Caso ferimentos sejam detectados, o próprio vaqueiro trata dos mesmos, utilizando os remédios dos quais dispõe. Neste momento, o cavalo é alimentado com milho no seu embornal. Nas palavras do vaqueiro Cancão,

Hoje tem remédio mais fácil. Antigamente era tudo difíci. O cabra tinha que se virá. Era preciso sabê fazê as garrafada. Meu pai é que sabia. Tem pião roxo que é cicatrizante. Tem sebo de carneiro capado que é muito bom pra inflamação. É, o cabra tinha que se virá pro animal ficá bom. Pronto pra luta. É, qualquer firidinha tem que cuidá logo prá num arruiná, num sabe?

Este comportamento revela, ainda, dimensões menos visíveis, sobre as expressões simbólicas ou ampliações da personalidade do vaqueiro: o ego masculino narcisista e a expressão da *sertanidade* que se contrapõe ao que não pertence ao sertão. São representações do imaginário popular, daquilo que é do sertão, o que é ser sertanejo, autêntico e forte. Ao identificar-se com o seu cavalo, o vaqueiro se identifica com o seu ideal de homem, bruto e heroico, forte e invencível, bravo e vencedor, ao mesmo tempo em que revela características de exímio cuidador, que tem amor pelo *seu* cavalo.

Todos os homens do gado entrevistados demonstraram nas suas palavras o saudosismo de tempos diferentes, quando a profissão recebia, por todo o sertão, um lugar muito especial. Embora a remuneração fosse pouca, havia outras condições que reconheciam, na opinião dos mesmos, o valor da profissão. Um tempo em que havia muito gado e ao vaqueiro pertencia a responsabilidade por todo o tipo de cuidados. O tempo em que a confiança dos proprietários de gado para com os rebanhos estava depositada no desempenho do vaqueiro.

Neste sentido, enfatizam que as festas de apartação, que hoje são realizadas, não se reportam àquelas que aconteciam até meados da década de 1960. Até então, o gado era criado solto, nas mangas, sem cercas e livres, em grandes áreas do sertão. Nestas áreas o gado de proprietários diferentes se misturava na busca de alimento, ao mesmo tempo em que se multiplicava por períodos que podiam ser superiores, a um ou dois anos. Os vaqueiros, de modo geral, fiscalizavam à distância estes rebanhos que seriam trazidos e apartados de acordo com as determinações dos proprietários. Uma vez separados, seriam ferrados e levados para serem comercializados.

Este momento, chamado no sertão, de forma geral, de apartação, consiste em verdadeira festa para a vaqueirama, embora tenha sofrido amplas modificações até os dias atuais. Elas reuniam os vaqueiros de propriedades diferentes, que recebiam a tarefa de buscar, nas mangas, todo o gado que ali vivia. Era a oportunidade de cada vaqueiro mostrar a sua coragem e o seu valor. Esta condição caracterizava este trabalho, como um festejo, que podia durar muitos dias.

Todo o trabalho começava nas primeiras horas do dia, em determinada casa sede, ou seja, na casa principal de uma das propriedades envolvidas no evento. A reunião dos vaqueiros começava depois do trabalho de ordenhar as vacas de leite. De modo geral, todos se reuniam no alpendre da casa, no qual receberiam as ordens. Nesta ocasião, era comum o proprietário oferecer um café, composto por cuscutz, carne de sol, leite, manteiga de garrafa, queijo de manteiga ou de coalho e rapadura. Também era comum oferecer aguardente para todos.

Cada vaqueiro que seguia para este trabalho vestia obrigatoriamente o traje completo para o campo. Uma verdadeira armadura, feita de couro de carneiro ou de bode. Esta vestimenta, que, na sua origem e até meados do século XX, era costurada à mão, podia ser simples ou ricamente adornada. O encouramento completo é formado pelo gibão, uma espécie de casaco, parecido com um paletó, com mangas compridas aberto na frente. Sobre a calça comum, o vaqueiro veste as perneiras, fixas na cintura e abertas na virilha. Na cabeça, o chapéu em forma de cuia, que pode ser simples ou adornado com marcas feitas a ferro quente. Este chapéu possui duas tiras laterais para prendê-lo ao queixo, e o barbicacho, quando não é necessário prender o chapéu, repousa na nuca do vaqueiro. O tronco é protegido pelo guarda-peito, que fica sob o gibão e se estende do pescoço até a cintura. O guarda-peito é formado por duas solas de couro dobradas, para maior proteção. As mãos ficam protegidas por uma luva que cobre o seu dorso e deixam os dedos livres para segurar os arreios do cavalo. Nos pés, as alpercatas simples ou trançadas, podendo ainda usar botinas de cano curto,

denominadas sapatos de campo. Toda a vestimenta usada pelo vaqueiro, incluindo a sela do cavalo, era e ainda é, fornecida pelo proprietário do gado, e, segundo os vaqueiros entrevistados, sempre teve um alto custo. Mesmo assim, é a *sua* farda de campo e dela muito se orgulha. O vaqueiro Dedé de Miguel explica que, na pega de boi, é preciso honrá-la:

É, eu queria muito, quando menino, ter um gibão. Mas num podia, era muito caro! Mas veja bem, tem vaqueiro e tem o veste gibão. Ói, o encoramento não influi não. O que vale mesmo é a coragem da pessoa. O gibão e a pernera ajuda, mas o que influencia mesmo é a coragem. Na pega do boi é um cavalo bom e a coragem do vaqueiro. Pode sê quem qué que fô, se tive coragem, pega.

Também o cavalo, para ir ao campo em lugares mais difíceis de penetrar, recebe proteção especial, usando peças de couro reforçado. Estas peças podem cobrir a face, o peito e as pernas. São peças independentes, que podem variar de tamanho. Por baixo da sela, o uso de uma esteira é obrigatório. Alguns vaqueiros comentaram o uso de uma esteira especial, feita com o couro de porco-espinho. Quando o vaqueiro não vai para o campo, mas apenas para um passeio, costuma usar no lugar da esteira, uma bonita manta.

Na volta do trabalho de campo, quando a pega de boi era grande, com a presença de muitos vaqueiros, era comum a vaqueirama se reunir, depois de todos os cuidados com os animais, na latada da casa, para uma janta, com forró, cantoria de aboiador e muita cachaça, para a roda de conversa, sobre os feitos do dia.

6.3 O vaqueiro e o gado: uma longa lição

Cambraia, Lavandeira, Boneca, Vitória, Baiana, Mimosa, Laranjinha, Fulô, Estrela, Café de Leite, Bordada, Brejeira, Amazona, Baiê, Medalha, Fantasia, Graúna, Veneza são nomes de vacas leiteiras, batizadas e bem lembradas pelos vaqueiros entrevistados. De modo geral, são nomes carinhosos, agradáveis, respeitosos. Na tradição do vaqueiro, cabe a ele escolher o nome para as vacas que, em determinada propriedade, são as vacas produtoras de leite. A estes animais boa parte do seu trabalho é dedicado.

Nas narrativas dos vaqueiros entrevistados, o trato com as vacas do leite ocupa um lugar especial, diferente daquele ocupado pelo cavalo e pelo boi macho. Todos concordam que é um trabalho importante e que exige um tipo especial de dedicação, ao longo das madrugadas.

De modo geral, em uma propriedade, o vaqueiro acompanha a vida de uma novilha ou bezerro, desde o seu nascimento. É ele que acompanha a vaca que, amojada, deve

ser observada e, no tempo certo, ser separada para o momento do parto. Ela recebe um chocalho cujo som é observado à distância. Qualquer mudança inesperada neste som é um alerta para o vaqueiro, que sabe o momento em que a sua presença é indispensável. De modo geral, quando o parto ocorre sem nenhum problema, o vaqueiro vai buscar a mãe e o seu bezerro para o curral. Assim, esta vaca-mãe se junta às demais que compõem o conjunto das vacas de leite da fazenda, todas acompanhadas pelos seus bezerros. Os bezerros novos ficam conhecidos e passam a ser identificados pelo mesmo nome da mãe. Neste sentido, o vaqueiro Cabo Hildo, comenta:

Os antigo conta, que só pelo chucaio dava prá sabe! A vaca já pariu e tá lambendo o bizerro! Eu cansei de buscá vaca parida. Tem delas que esconde o bizerro. E ele fica lá, numa loca, num meio de mato, bem quetinho. Dá trabalho pra achá o bichinho. Tem delas que fica braba. Se esconde, muitas vezes se você conseguiu pegá ela, e não consegui pegá o bizerro, você tem que soltá ela pra ela mostrá onde tá o bizzero, bota o chocalho e você vai saber.

Com o tempo, mães e bezerros são separados. As fêmeas seguem o mesmo destino de suas mães e os machos, comumente, são vendidos para abate ou treinados para outras tarefas, como explica Seu João, proprietário do sítio Cuncas, mencionado anteriormente:

Antigamente, quando ainda tinha carro de boi, a gente separava um par bom de garrote pro carro. Uma parelha boa. Boi de carro tem que sê castrado. Se não, não serve. Tinha que fazê eles junto, pra um cunhecê o ôtro. Aqui mesmo teve parelha boa. A madeira pra estas casas, veio toda da serra, no carro de boi. Lá no mato a gente localizava o pé de pau, preparava ele e ia busca com o carro de boi.

No curral, onde as vacas são mantidas para a ordenha diária, o contato do vaqueiro com os animais acontece de modo peculiar. É neste local, nas primeiras horas do dia, como vimos, que o ritual se repete, e nele outra relação entre o homem e o animal se manifesta, uma relação de outra ordem, diferente daquela estabelecida entre o vaqueiro e o gado, no trabalho do campo. Esta é uma relação pautada por outras características. Ali, os elementos que compõem a dimensão masculina do domínio, da força, da coragem desaparecem e dão lugar a elementos de outra ordem. Uma ordem feminina, relacionada aos elementos simbólicos da mãe, da cria, do leite, do filho. Nesta ordem, o vaqueiro é quase carinhoso, respeitador e meticoloso. Conhece cada vaca, assim como cada uma delas o conhece, pelo toque, pelo cheiro, pelos gestos, pela voz. A vaca *dá o seu leite*, permite que ele seja retirado. Seu Zé Assis, explica:

Tem que o caba tê paciência pra tira né, ajeitano, quando da fé tá tirando leite de vaca que ela não sai do canto. Agora de força, vai aí fica pió, ela fica braba, se dé pancada é pió. Tem que tê o jeito. Primeiro bota o bizerro dela, prá apoiá. Ai é só tirá o leite. Você pode botá a cabeça no vazio da vaca e pronto. Falá com ela, chamá pelo nome e vai. Prá vaca boa de leite é mais ou meno de seis a oito minuto, pra cada.

As narrativas apresentadas pelos vaqueiros revelam o amor pelos bois e o amor dos bois pelos homens. São relatos permeados pelos cuidados que extrapolam uma função, uma obrigação, um trabalho, para adquirir substância que pertence à dimensão da estima e amizade. Este sentimento, de excepcional formulação, encontrado em todas as narrativas, expressa talvez a síntese do homem-boi. Os elementos desta expressão, que não surgem tão somente nas palavras, foram traduzidos por Guimarães Rosa, no texto *Pé-duro, Chapéu de Couro*:

Sim, boi pega estima, amizade. Nem todos, não sempre. Mas há, não raro, os que conseguem o assomo de um contágio de alma, o senso contínuo de um sentimento. Os que, no centro de sua fúria, no fêrvo da luta, se acalmam e acodem à voz do amigo que os trata. Os que seguem pronto de perto o guieiro, no romper das boiadas; e os que contramugem à leal triseza do aboio, nêle se dando a enleiar e trazer, como por um laço (ROSA, 1970, p. 140).

O vaqueiro Pelé comenta, ao narrar sua trajetória de vaqueiro, que carrega os traços da tradição deixada pelo pai, vaqueiro afamado:

A gente era cinco irmão, só quem acompanhava pai, era eu. O que eu sei, eu aprendi com ele. Com doze ano, foi a primeira carrera que dei na minha vida. Pai era vaqueiro grande, Luiz Preto. Diz que era descendente de gente escrava, pêga a dente di cachorro, negô gangão. Apois bem, tudo que sei foi ele que me ensinô... Gado é assim, a gente cunhece as intenção dele é pelas ureia. Pela ureia eu sei que ele qué vingança, já o rabo, fica quétô... O boi chora, a vaca chora ... e também chora de raiva ou quando se sangra um, ele sente o sangue e chora. Ele num fecha o olho, mais ele deita, ele relaxa um poquinho, mais fecha num fecha. Chifre num diz nada não. Eu enfrentei um mocho uma veis, um boi sem ponta, que deu muito trabaio, oh boi valente! Tem gado que qué carinho, tem outro que num qué não, tem que entrá nas ignorância.

Pelé relata que hoje, nesta região, já não se pode falar em vaqueiros. São granjeiros, profissionais que cuidam da ordenha e de alguns animais. Em geral, não possuem carteira de trabalho assinada e recebem o salário mínimo, com poucas variações. O vaqueiro Pelé mora com a sua família em um dos bairros mais pobres do município, no qual não há pavimentação nas ruas e os serviços mínimos de saneamento básico não existem. Não lamenta a profissão, apenas a remuneração injusta. Comenta, ainda, o fato de não ter estudado, o que poderia ter mudado o seu destino, mas se sente orgulhoso pelo conhecimento que possui.

6.4 As festas de vaquejada: o touro com sua vida, os homens com seus cavalos³⁰

As festas de vaquejada, que acontecem atualmente por todo o sertão nordestino, surgiram das pegadas de boi realizadas no campo e nas caatingas sertanejas. Sua origem remonta ao trabalho dos primeiros curraleiros, como vimos, época em que as fazendas não possuíam cercas nas suas divisas e o gado vivia solto de tal forma que, ao ser necessário reunir e apartar o gado para levá-los aos currais, as corridas para a apartação aconteciam sistematicamente. Assim surgiram as festas de apartação.

Nestas ocasiões, surgiram e se desenvolveram as diferentes técnicas usadas pelo vaqueiro, incluindo a sua vestimenta protetora mencionada e a proteção para o cavalo, diante dos perigos oferecidos pela vegetação, comum na caatinga, composta por árvores e arbustos baixos, que apresentam as características comuns, das matas arbustivas espinhosas fechadas.³¹ Os bois precisavam ser pegos e o vaqueiro aprendeu a fazê-lo vencendo os obstáculos e dificuldades oferecidas pelo sertão.

Na sua montaria, o vaqueiro perseguia a rês em fuga para a dominar e prender, utilizando as técnicas já mencionadas, submetendo-se à toda sorte de perigos. Era necessário derrotar o animal para levado ao curral.

Com o tempo, este trabalho se transformou em um jogo entre os homens vaqueiros, nas comunidades sertanejas. O vaqueiro bom, corajoso e hábil não podia perder um animal. Entre os vaqueiros, surgiu o jogo de competição, que passou a ser realizado em uma área pré-determinada, fora do horário de trabalho, como uma festa, uma comemoração. O vaqueiro Dédé e Miguel, que ainda hoje corre em vaquejadas, comenta:

A diferença é que naquele tempo você ia prá uma vaquejada, ia prá brincá, ninguém falava em prêmio, ia participá, brincá, divirti, hoje não, hoje você vai pra uma vaquejada vai atrás de ganhá um prêmio, competi com os melhores, e isso aí vai se modificando né. Era uma brincadeira. As veis no último dia da pêga. Reunia a vaqueirama, na fazenda, e o patrão deixava a gente brincá. Num tinha prêmio não. Era pra todo mundo. Ali mesmo separava umas nuvilha, só prá se divirti. Tinha forró, tinha cabra aboiadô.

Na tradição sertaneja, a pega do gado se constitui como um jogo perigoso entre o homem e o animal, no qual o homem é o vencedor. O bicho que escapa ao homem é diferente,

³⁰ A frase “Um touro com sua vida, os homens com seus cavalos” integra o poema *A morte do Touro Mão-de-Pau*, de Araiano Suassuna (2007, p. 179-182).

³¹ No sertão nordestino brasileiro, as fisionomias intermediárias são numerosas, mas podem ser reduzidas a poucos tipos generalizados, tais como “caatinga arbórea aberta com camada arbustiva aberta”, “caatinga arbóreo-arbustiva com camada de arbustos fechada”, “caatinga arbustiva espinhosa fechada com árvores baixas espalhadas”, que é, talvez, o tipo mais comum da comunidade da caatinga atual (EITEN, 1983, p. 27).

é mais astuto que os demais, é velhaco, é barbatão e encantado. Um boi impossível de se pegar. Um boi que ganhava fama. Neste sentido, as narrativas se repetem, entre os vaqueiros entrevistados, posto que todos ouviram falar de histórias antigas, de bois e touros encantados.

Os primeiros registros sobre as vaquejadas nordestinas estão situados entre o século XVII e o século XVIII, quando geralmente aconteciam no mês de junho, época do final das chuvas, quando acontecia a apartação do gado (MAIA, 2003, p. 163). Naquele momento o trabalho tornava-se uma brincadeira, uma festa, onde a destreza, a habilidade e o vigor físico do vaqueiro podiam ser demonstrados e reconhecidos pela comunidade, na qual aquele que no plano social, ocupava um lugar secundário, poderia receber reconhecimento pelo seu desempenho. Junto aos vaqueiros, os seus cavalos de sela também se tornavam afamados. Esta tradição permanece forte e é permanentemente fortalecida até os dias atuais, na medida, segundo Giddens (2000, p. 56-57), em que o passado estrutura o presente através de crenças e sentimentos coletivos que são compartilhados.

Ao longo da segunda metade do século XX, a vaquejada foi se modificando e ganhou os contornos de um esporte. Aos poucos deixou de ser uma festa simples para se tornar um evento grandioso. A partir de 1990, a vaquejada já é registrada como um evento comercial, privatizado, diante da sua popularização. Deixou de ser realizada nas fazendas e sítios, de modo geral, para ser também um evento de exibição urbana. Estes eventos passaram a contar com a tecnologia moderna, para propaganda e patrocínios. Os eventos possuem, de modo geral, um potente sistema de som, a presença de um locutor especializado, a propaganda midiática, novas regras e prêmios vultosos em dinheiro.

Atualmente, em todos os eventos de vaquejada, os vaqueiros participantes fazem uma inscrição obrigatória. É comum a presença de cavalos de raça, de alto custo, junto a um público citadino, que comparece nos grandes parques, que foram construídos para estes eventos (MAIA, 2003, p. 169). Para os vaqueiros entrevistados, as vaquejadas atuais são muito diferentes, pois não permitem a participação do vaqueiro que não possui um determinado poder aquisitivo. Entre todos, apenas Dedé de Miguel ainda participa de vaquejadas na região, mas esclarece:

Era diferente, hoje tá tudo massificado... Ia, e até hoje ainda vô, esse fato que a gente nasceu naquilo e tem que i até o final da vida. Hoje é prá cumpeti, a gente ia prá brincá com os colega, pra bebê, comê, hoje não, hoje o vaquero de vaquejada é um vaquero rival, você não é amigo mais do otro, não você tá ali cumpetino.

No passado, o cavalo não andava de carro, cavalo andava pelo pé, você saía daqui a quatro seis légua com dois ou três cavalo puxando, era como que fosse um lazer que você tinha né. Hoje não, você vai prá uma vaquejada, tem que i numa caminhoneta nova, se você fô numa caminhoneta véia você já não é aquele vaquero, tem que i no

reboque bom... A gente andava 5 a 6 léguas no pé, pra i brincá, divirti, se encontrá com os amigo né, hoje eu acho que a vaquejada tá muito modificada. Diferentíssima, muito diferente, hoje tá cheio de regra, tem que botá o boi naquele canto, no tempo da gente quem pegasse o boi de um lado do otro podia derrubá. Tinha quem butasse o boi mais perto, era o melhor, hoje não você tem que botá o boi naquele canto, o vaquero tem que tá na sua posição, se você não cumpri aquelas regra, já está desclassificado.

A gente saia na sexta fêra, voltava no dumingo ou na segunda fêra, arrastano o cavalo. Naquela época, você chegava, corria com um companheiro, com otro, hoje você tem que i e levá o seu companheiro fixo, que vai batê a estera, lá você podia trocar de cavalo. Num tinha esses desafio não, cada quá que brincasse, um ajudava o outro. As vês o meu cavalo de campo usava um arreio só, butava nele e ia, cinco seis cavalo e um arreio só, hoje cada cavalo tem seu arreio, aquela época pra mim, era melhô.

Por todo o sertão nordestino, as vaquejadas continuam como herdeiras de uma tradição forte. No estado da Paraíba, os parques de vaquejada estão espalhados em muitos municípios. Em geral possuem uma estrutura comum, com as metragens estipuladas de acordo com regras pré-estabelecidas e respeitadas. Entre aqueles de renome encontram-se o Parque Ivandro Cunha Lima e o Parque Maria da Luz, localizados na cidade de Campina Grande, e o Parque Bemais, em João Pessoa. Segundo a Federação de Vaquejadas da Paraíba, dos dez maiores eventos de vaquejadas do Brasil, três acontecem atualmente no estado da Paraíba, no qual a vaquejada é reconhecida legalmente, no âmbito estadual, como um esporte, pela Lei nº 10.428, de janeiro de 2015.

6.5 Do chocalho ao aboio tangedor: o ato de ouvir

Como vimos anteriormente, o vaqueiro, por uma necessidade implícita do seu trabalho, precisou desenvolver uma audição especial. Como homem cuidador, seu dever era estar permanentemente atento. Os sons ao seu redor sempre formaram um conjunto de elementos a ser entendido e decifrado, para garantir o ato de bem pastorar os animais.

Neste sentido, todos os elementos do ambiente precisavam ser considerados pelo homem que recebia a tarefa de guardar o gado e as demais criações da fazenda. Como vimos, para auxiliar o vaqueiro, o uso do chocalho tornou-se necessário, já nos primeiros tempos do Brasil Colônia. Assim, este homem desenvolveu a habilidade que lhe conferiu um ouvido, capaz de fazer uma leitura dos acontecimentos, através da rede de sons, ou seja, da paisagem sonora, em que estava envolvido.

Como explicam os vaqueiros entrevistados, esta paisagem sonora, vivida pelos seus avós e pais, sofreu muitas modificações, mas nos sítios e fazendas sertanejos, que compõem as regiões do alto sertão paraibano, nos quais ainda existe o vaqueiro na ativa a

necessidade do ouvido apurado, permanece parcialmente viva. Na mesma forja em que se constituíram seus modos e arte, formou-se o precioso vínculo entre o homem boi e a paisagem sonora em que sempre esteve mergulhado: o sertão e seus sons.

Esta paisagem, como relatamos, no período de cinco séculos, sofreu inúmeras modificações, relacionadas ao desenvolvimento das pequenas cidades, que se formaram próximas aos primeiros currais e hoje formam os municípios que se estendem por todo o sertão paraibano, interligados por estradas e rodovias modernas. A região delimitada neste estudo, que compreende o município de Patos, sua área rural e os municípios do seu entorno, possui uma rede de estradas que, segundo os entrevistados, modificou e modifica, cada vez mais, o antigo isolamento, hoje marcado pelo som de automóveis, caminhões e motocicletas, que trafegam incessantemente nas BRs sertanejas, cenário assim comentado pelo vaqueiro Cancão:

Hoje tem muito barulho. A gente acostuma, né. É preciso esperá, prestá atenção. Aí você escuta, lá longe um chucaio. Eu sei de quem é. Se é dos meu ou não. Mesmo quando tem outros chucaio, eu sei. Sei também se tá tudo bem. De noite é fácil, o silêncio é maió. Tem uns muído da noite, mais é poco. Hoje a zuada dos passarim é diferente. Tem mais poco, nas época certa. Óia, eu cunheço, se tivé tudo junto, o chucaio de cada um: das vaca, das uveia, das égua, do gado, no meio dos muído todo. E pra culá eu sei os chucaio dos bicho dos outro, que tão mais distante. É costume. Você espera o vento, quando ele é forte e aí, escuta e sabe.

Todo vaqueiro, até bem pouco tempo, precisava possuir um ouvido treinado, especial, absoluto. Este ouvido, segundo a literatura especializada, pode ser treinado ou trata-se de uma característica biológica, hereditária. É o ouvido do músico, daquele que se dedica à música, aos instrumentos musicais e ao canto, de modo geral. Assim explica o vaqueiro Seu Pedro Marques, conhecido como Pedro de Enéias:

Eu sei, que dentro do mato, cabra pode tê uma corda e um chucaio, que ele se vira bem. Tráis o boi. É tudo que o vaqueiro bom precisa. O resto é cum ele, pois. O olho tem que fechá porque se não pode cegá, com um pau e outro, mais o ouvido esse tem que sê bom, tem que cunhecê prá segui a zuada do bicho. É coisa de quem vive a luta com o gado. Mais antes de tudo, tem que escutá. É assim, de dia e de noite, escutando, atento.

Seu Pedro confirma, na sua profissão, a necessidade de ouvir muitas vezes superior à necessidade de ver. O modo de ouvir que não necessita da visão. É bastante ouvir, para confirmar a presença e a segurança dos animais. A leitura precisa de uma paisagem sonora sertaneja, no cotidiano do seu trabalho, é um dos saberes do vaqueiro por excelência. Nesta paisagem, é preciso reconhecer todos os sons para identificar aqueles que são

produzidos pelos animais. Assim, é preciso conhecer os ventos e a sua ausência, para que a leitura e a análise correta sejam feitas pelo vaqueiro. O ouvido pastoril precisa estar sempre atento aos detalhes para a traduzibilidade que materializa a ação do animal.

Todos os vaqueiros e os tangerinos entrevistados mencionaram a importância desta capacidade de ouvir, de reconhecer o som do chocalho, por exemplo, no seu trabalho. No mesmo sentido, mencionaram a importância de reconhecer o *vento da seca*, o *vento de inverno* e os ventos comuns às demais épocas do ano. Neste conjunto de saberes relacionados aos ventos do sertão se encontra o extraordinário poder, atribuído a uma corrente de vento noturna, diária, denominada popularmente como Vento do Aracati. Um fenômeno natural, cercado de lendas e mistérios, retratado na música e na literatura, que, no cenário do sertão paraibano e de outros estados do nordeste brasileiro, diariamente é esperado pela população. Os vaqueiros, sobretudo, são exímios conhecedores deste vento, que, impreterivelmente, por volta das 20h00min, varre o sertão paraibano. O vento do Aracati, nome de origem tupi que recebe diversos significados, como “bons ventos”, “rajada forte” ou “vento que cheira” (CAMELO, 2007, p. 8), assume no imaginário sertanejo, o lugar de fenômeno abençoado, pelo fato de carregar partículas úmidas e transmitir a sensação de uma temperatura mais amena. Na literatura poética é mencionado como o rio que flutua. No imaginário popular regional é sinônimo de esperança, alento para o fim de uma longa e dolorosa jornada. O vento é uma demonstração da natureza hostil, quando a estiagem é prolongada, do não desamparo e da benção divina que finaliza um grande labor.

Ouvir o vento e interpretá-lo está relacionado à audição especial desenvolvida pelos homens do gado e que tende ao desaparecimento, junto com esta profissão. Este saber, que é herdeiro do saber dos nativos tapuias, traz consigo todas as particularidades necessárias ao homem cuidador do gado para a sobrevivência dos rebanhos e a sua própria sobrevivência. No cadinho que elaborou tal saber, estão presentes, de modo indissociável, os elementos étnicos, históricos e culturais que se manifestam nesta capacidade auditiva. Um dos aspectos relevantes, já mencionados anteriormente, presentes neste ato de ouvir, está relacionado à forte religiosidade sertaneja, carregada de elementos simbólicos, relacionados ao sagrado.

Outro aspecto importante da sonoridade que pertence aos saberes do vaqueiro consiste no aprimoramento da voz para a execução do aboio. Neste sentido, ouvido e voz caminham juntos.

O aboio é definido como canto do cotidiano de trabalho dos vaqueiros. É marcado por ritos ligados à condução da boiada, à *performance* do trabalho e do canto, e é revestido dos caracteres rítmicos e mágicos, com índices encantatórios, pois é pela voz e pelos gestos

que os vaqueiros conduzem os animais (MAURÍCIO, 2012, p. 14). O aboio é o canto sem palavras, formado por vogais, criado para dialogar com o gado na sua condução. É diálogo, porque a resposta do animal é sempre imediata, na manada ou fora dela, acompanhando o percurso determinado pelo canto. No campo, quando o animal está pastando e o vaqueiro aboia chamando-o, ele logo ergue a cabeça, levanta as orelhas e sai caminhando na direção do mando, de forma lenta e cadenciada, esbarrando no ponto exato em que o vaqueiro determina. O som do chocalho, colocado estrategicamente em determinados animais do grupo, acompanha este movimento e logo chama, ao mesmo tempo, os outros animais. Assim explica, o vaqueiro Cancão:

Eu num preciso ir lá não. Eles pode tá pastando na manga acolá. Aqui, eu chamo no aboio e eles vem tudim. Os chucaio badalano, chamano o resto. Vem chegando, chegando, pra reuní no pé do morão da portera. Eu só faço abri e tange eles pro curral. Todo dia de tardinha. Esse é o aboio de chamá o gado, o ôto é aboio versado, que se fais nas vaquejada.

O aboio, para chamar o animal, ocupa, no universo dos saberes do vaqueiro, um lugar muito especial, reconhecido por todos. Neste universo, que considera o boi um animal abençoado, a relação entre homem e animal, manifestada por meio de diferentes elementos, porta em si diferentes dimensões deste universo simbólico sagrado. Os sons, da voz e do chocalho, que integram esta dimensão, assumem o caráter de hierofania, termo fundado por Mircea Eliade, para definir o ato de manifestação do sagrado (ELIADE, 2006, p. 25), característica específica e fundamental para os objetivos deste estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O questionamento inicial desta pesquisa buscou investigar a ordem do processo de dessacralização que se manifesta no mundo contemporâneo, através de um ângulo pouco estudado, qual seja o das relações entre determinada produção sonora e o homem. Decidi, ao propor esta temática, privilegiar a abordagem que pertence à ciência arqueológica, tomando o chocalho pastoril utilizado pelos vaqueiros nordestinos como artefato sonoro capaz de contemplar parte das indagações referidas.

Embora o campo do conhecimento arqueológico específico para o estudo da produção de sons seja pouco contemplado com estudos teóricos metodológicos, utilizei a base metodológica e teórica proposta por Both (2009) Olsen (2002) e Gumà (2010), para estudos no campo da Etnoarqueomusicologia, por se tratar do campo que atualmente mais se aproxima, como área de especialização, que considera o suporte sócio cultural junto ao suporte dos hábitos relacionados à produção de sons.

Deste modo, para pensar um arcabouço teórico e metodológico capaz de analisar a relação do homem com o som de determinado artefato, relevante no seu trabalho cotidiano durante séculos, e que hoje caminha para o desaparecimento, a aproximação com a Etnoarqueomusicologia foi necessária, uma vez que esta disciplina se funda pela análise de âmbitos disciplinares que se relacionam constantemente, dentre as quais a História, a Arqueologia e a Etnologia, para integrar as fontes existentes e importantes processos analíticos epistemológicos.

Neste âmbito, adaptei o modelo proposto por Both (2009), partindo do meu objetivo, centralizado na relação homem/produção sonora, incluindo os campos de pesquisa, relacionados à pesquisa arqueológica musical, constituídos pelo estudo organológico do chocalho pastoril, as fontes orais e escritas sobre o som produzidos por estes e as tradições relacionadas ao seu uso. Neste modelo, as disciplinas que contribuem para fundamentar as análises derivam do campo pelas disciplinas: Acústica, Organologia, Arqueologia Histórica Brasileira, Antropologia, Etnologia, História Oral e Etnoarqueomusicologia, contempladas na obtenção de dados substanciais para a formação da área de investigação interdisciplinar, sem perder a consciência das limitações operacionais existentes.

Definido este suporte, o ponto de partida foi traçar o caminho para formalizar a descrição minuciosa do fenômeno que se expressa na relação entre o vaqueiro e o som do chocalho. Neste sentido, o estudo tomou este fenômeno como uma ocorrência que se manifesta e buscou analisar, como se expressa a realização desta ocorrência, para

compreender e traduzi-la, ou seja, o que se expressa nesta relação e a natureza das dimensões expressas.

A tradução desta ocorrência seguiu a fundamentação teórica da vertente arqueológica interpretativa, que dialoga com a abordagem antropologia interpretativa e foi constituída com os dados obtidos no desenvolvimento do estudo, organizados em cada capítulo para obter a consistência necessária na construção etnográfica do homem do gado, no nordeste brasileiro, em especial o homem do gado paraibano.

Para compor a descrição densa, defendida por Geertz (1978), para além do óbvio e do superficial, a perspectiva interdisciplinar possibilitou o acesso a outras fontes disponíveis e as suas interfaces complementares, que foram contempladas no desenvolvimento de cada capítulo, que se sucederam à exposição teórica necessária. Neste sentido, é importante destacar a necessidade de utilizar o termo “produção sonora” para substituir o termo “música”, como sugerido por Gumà (2010), para que este vocábulo não seja utilizado mecanicamente, como é utilizado no mundo contemporâneo, para definir situações diferentes, em geral, carregadas de elementos subjetivos que pertencem à nossa subjetividade, histórica e atual.

Assim, foi possível atribuir à produção sonora realizada pelo chocalho pastoril e a sua utilização como um comportamento social, importante para a organização dos meios de sobrevivência no início do processo de implementação e posterior desenvolvimento da pecuária na região estudada, no período que se estendeu do século XVI à primeira metade do século XX. Neste período, a produção sonora do chocalho se desenvolveu e cumpriu um papel nos processos produtivos em andamento e é este processo que pode fornecer os elementos para a análise desejada, ou seja, o desenvolvimento e a ocorrência em si da relação entre o homem do gado e o som do chocalho podem ser analisados a partir dos processos produtivos que interferiram, para buscar a compreensão de seus significados.

Neste sentido, ainda, é importante apreender esta produção de sons como um elemento de reprodução social, pelo fato de reunir táticas que contribuem, quando implementadas, para a manutenção e reprodução social.

Os dados obtidos por meio da metodologia aplicada confirmaram o uso desta produção sonora para a sobrevivência da pecuária nos moldes determinados pelo projeto colonizador, por meio do trabalho desenvolvido por vaqueiros e tangerinos. O surgimento, manutenção e o desenvolvimento das primeiras comunidades sertanejas ligadas à pecuária na região estudada contou com o trabalho destes atores.

A produção sonora do chocalho pastoril nordestino, herdeira da produção sonora pastoril europeia, possui uma estreita relação com o som dos sinos, como foi apresentado neste estudo. Nesta tradição estão situados saberes que foram desenvolvidos pelo homem do gado, vaqueiro e tangerino, para a eficiência do seu trabalho. Entre estes saberes, estão: a localização e identificação do animal, a necessidade de atendimento e a cura pelo rastro. Para o ouvido treinado, o som é o animal. Neste saber, o som materializa e traduz. No caso da cura realizada pelo rastro, o som é um facilitador, uma vez que identifica o animal e assegura o atendimento necessário.

No trabalho do homem do gado, garantir a vida do animal para a sua reprodução é o fator mais relevante e este fator contribuiu para a fundação do universo simbólico e prático deste homem, herdeiro de diferentes tradições étnicas. Neste universo, que considera o gado *vacum* como animais abençoados, foram desenvolvidas práticas carregadas de elementos simbólicos, relacionados ao sagrado, para compor a relação com os animais e com a natureza. Estas práticas, como foi demonstrado, estão estritamente relacionadas à formação religiosa destas comunidades, que devido ao seu isolamento, mantiveram vivos, muitos elementos destas tradições.

Atualmente, muitas modificações podem ser constatadas, principalmente, no âmbito da relação entre o vaqueiro e o animal. Entre os vaqueiros mais jovens, existe um distanciamento entre as práticas tradicionais definidas como “coisas muito antigas”, que fizeram parte do mundo de seus pais e avós, que são respeitadas. Seus depoimentos apresentam traços que fazem parte da religiosidade popular contemporânea, que possui as características do processo de dessacralização contemporâneo, identificado pela subjetivação do sagrado reconhecido no pluralismo religioso crescente, constatados por Negrão (2008) e Panasiewicz (2012).

Este processo, tardio para as comunidades estudadas, segundo os dados obtidos, ocorreu lentamente, nas décadas posteriores à segunda metade do século XX, quando o isolamento destas comunidades passou a ser rompido. A primeira fase deste rompimento pode ser atribuída à construção das primeiras rodovias nacionais, que passaram a interligar as principais cidades da região, e posteriormente, a malha rodoviária regional. Este fato passou a alterar a questão dos transportes e do comércio na região. A comunicação entre as comunidades se tornou mais fácil e hoje se completa com os meios de comunicação informatizados. Neste processo, o trabalho do tangerino desapareceu e o trabalho do vaqueiro segue a mesma lógica. De modo geral, um médico veterinário é chamado para o diagnóstico e tratamento necessário e o vaqueiro apenas segue as suas instruções.

Neste contexto, o som do chocalho permanece necessário apenas para a localização do animal. O universo de representações anteriores não é mais necessário. Esta confirmação permite inferir que o contexto de isolamento verificado neste caso colaborou para a sua necessidade, contexto este marcado pelas características da religiosidade presentes no catolicismo popular que vigorou até meados do século XX, respondendo, portanto, um dos propósitos deste estudo.

Quando ao outro propósito, é preciso reconhecer as suas dificuldades, mas, por outro lado, é importante qualificar este estudo, em uma área em formação, como uma contribuição para o acesso à natureza de elementos que estão presentes na relação entre o homem e uma determinada produção sonora.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, P. M. et. al. Aviso de Chuva e de Seca na Memória do povo: o caso do Cariri Paraibano. **Revista de Biologia e Farmácia**. Universidade Federal da Paraíba, vol. 5, nº 2, 2011.
- ABREU, João Capistrano de. **Correspondência de Capistrano de Abreu**. 1ª ed. Vol. I. Rio de Janeiro: INL, 1954.
- AIGRAIN, L'Abbé (Coord.). **Liturgia, encyclopédie populaire des connaissances liturgiques**. Paris: Librairie Bloud et Gay, 1943.
- ALARCÃO Jorge de. **A Arqueologia Contextualizada**. Universidade Católica Portuguesa. Máthesis, nº 6, p. 11-32, 1997.
- ALCOFORADO, Fernando. **Os condicionantes de desenvolvimento do Estado da Bahia**. 2003. Tese (Doutorado em Planificación Territorial y Desarrollo Regional) - Universidade de Barcelona. Barcelona, Espanha, 2003, p. 116-117.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O caso dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. O aprendizado da colonização. **Revista do Instituto de Economia da Unicamp**, nº 1, ag. 1992, p. 135-162.
- ALGERS, B. A note on responses offarm animals to ultra sound. **Applied Animal Behavior Science**, v. 12, p. 387-391, 1984.
- ALMEIDA, C. A. F. Caráter mágico do toque das campainhas: apotropaicidade do som. **Revista de Etnografia**. Porto Museu de Etnologia e História de Augusto César Pires de Lima. Vol. VI, Tomo 2, 1966, p. 339-370.
- ALMEIDA, C. M.; SAMPAIO, D. S. Trânsito Religioso: reflexão acerca do contato entre as manifestações religiosas afro-ameríndias na Paraíba. In: **XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. Porto Alegre, 2013.
- ALMEIDA, C. Maria de. **Caracterização Genética da Raça Pé-Duro utilizando microssatelites ancorados**. 2008. Dissertação (Mestrado em quê) - Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2008.
- ALMEIDA, Elpídio de. **História de Campina Grande**. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1978.
- ALMEIDA, J. A. O Homem paraibano. Uma interpretação psico-social. In. MELO; RODRIGUES (Orgs.). **Paraíba, conquista, patrimônio e povo**. João Pessoa: Edições Grafset, 1993, p. 177.
- _____. **A Paraíba e os seus problemas**. 3ª ed. João Pessoa: A União Cia. Editora, 1980, p. 47.

ALMEIDA, R. Q. **Relação do Vento Aracati com a temperatura máxima diária**. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010.

AMARAL, Rita. Notas Sobre o Processo Transformativo da Cultura Material dos Cultos Afro-Brasileiros. III Congresso Virtual de Antropologia y Arqueologia. **Revista Eletrônica NAyA**, Buenos Aires, 2002. Disponível em: <http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/rita_amaral.htm>. Acesso em: 02 jan 2014.

_____. **Xirê!** O modo de crer e de viver no Candomblé. Rio de Janeiro, Pallas, São Paulo: EDUC, 2005.

AMOROZO, M. C. M. **Um Sistema de Agricultura Camponesa em Santo Antônio de Leverger, Mato Grosso, Brasil**. Tese (Doutorado em **quê**) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996.

ANDERSON, L. Almeida; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, Sambas e Orixás. **Revista Brasileira de Estudos da Canção**. Natal, vol. 1, nº 1, jan-jun, 2012. Disponível em: <www.rbec.ect.ufrn.br>. Acesso em: 20 jan. 2016.

ANDRADE JR.; A. L. SOUZA. Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Conhecimento Histórico e diálogo social. Natal, Rio Grande do Norte, 2013.

ANDRADE, Manoel Correia de. A pecuária e a produção de alimentos no período colonial. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (Org.). **História econômica do período colonial**. São Paulo: Editora HUCITEC – Fapesp, 1996, p. 99-109.

_____. **Cidade e campo no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1974.

ANDRADE, Mário de. **Dicionário Musical Brasileiro**. Coordenação: Oneyda Alvarenga, 1982 – 84, Flávia Camargo Toni, 1984 – 89. São Paulo: EDUSP, 1989.

_____. **As melodias do boi e outras peças**. São Paulo: Duas Cidades, 1987.

_____. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia: INL, 1983.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

AQUINO, Aécio Villar de. **Nordeste Século XIX**. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, PB: Editora Universitária, 1980.

ARAÚJO, A. L. A.; DUPRET, Leila. Entre Atabaques Sambas e Orixás. **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, vol.1, n.1, 2012, p. 52-63.

ARAÚJO, H. F. P.; LUCENA, R. F. P.; MOURÃO, J. S. Prenúncio de Chuvas pelas Aves na Percepção de Moradores de Comunidades Rurais no Município de Soledade - PB, Brasil. **Interciência**, vol. 30, 2005, p. 764-769.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Cartas do padre João de Aspicuelta Navarro. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. Ano 6. Belo Horizonte, APM, p. 161-2.

AROM, S. **Polyphonies et Polyrythmies instrumentales d'Afrique Centrale**. Structure et méthodologie. Paris: Selaf, 1985, p. 213.

ASSARÉ, Patativa do. **Antônio Gonçalves da Silva**. Inspiração Nordestina. Coleção de Literatura Popular. 2ª ed. **Inserir cidade**: Editora Hera, 2003.

ASSUNÇÃO, L. C. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. 2ª ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2010.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: EDUSP, 2004.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose** - A identidade mística em comunidades Nagô. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

AZZAN JÚNIOR, Celso. **Antropologia e Hermenêutica**. Explicação e Compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Dissertação (Mestrado **em quê**) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Estadual de Campinas. Campinas, 1991.

BAHN, P. (Ed.). **The Cambridge Illustrated History of Archaeology**. Cambridge University Press. Cambridge: Edward Tylor, 1996.

BAQDARIOTTI, P. N. **Exploração do Mato Grosso**. São Paulo: **inserir editora**, 1898.

BARBOSA, J. Elias Borges; PORTO, Waldice Mendonça. As nações indígenas da Paraíba. In: **Anais do Ciclo de debates sobre a Paraíba na participação dos 500 anos de Brasil (IHGP)**. João Pessoa: Secretaria de Educação e cultural do Estado, 2000, p. 125.

BARBOSA José Elias Borges. Índios Paraibanos - classificação preliminar. In: MELO, J. O. de Arruda; RODRIGUES, Gonzaga (Orgs.). **Paraíba**: conquista, patrimônio e povo - Por uma seleção de autores. 2ª ed. João Pessoa, GRAFSET, 1993, p. 21-42.

BARLÉU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil, sob o governo de João Maurício, Conde de Nassau**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.

BARRETO, L. F. Fundamentos da Cultura Portuguesa da Expansão. **Revista Philosophica**, Lisboa, nº 15, 2000, p. 89-115.

BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros Campinenses**: Tradição e Diversidade. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande Centro de Humanidades. Universidade Federal de Campina Grande. Paraíba, 2011.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de Cultura**. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2010.

BENITO, Carlos Garcia; PASALODOS, Raquel J. La música enterrada: Historiografía y Metodología de la Arqueología Musical. Espanha, **Cuadernos de Etnomusicología**, nº 1, 2011, p. 80.

BELLINI, L. Notas sobre Cultura, Política e Sociedade no Mundo Português do Século XVI. Rio de Janeiro, **Revista Tempo**, UFF, nº 7, 1999, p. 143-158.

BINFORD, Sally R.; BINFORD, Lewis R. **New perspectives in archaeology**. New York, 1979.

BINFORD, L. Methodological considerations in the use of ethnographic data. In: LEE, R. B. e DEVORE, I. (Eds.). **Man the Hunter**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968, p. 268-273.

_____. Archaeological systematics and the study of cultural process. **American Antiquity**. V. 31. Washington, 1965, p. 203-210.

_____. Archaeology as Anthropology. **American Antiquity**. V. 28, nº 2. Chicago, USA, 1962, p. 217- 225.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**. Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011.

BOAS, F. **A mente do ser humano primitivo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Language and Culture**. New York: Macmillan, 1940.

_____. Archaeological Investigations in the Valley of Mexico by the International School, 1911-12. In: **Eighteenth International Congress of Americanists**, Londres, 1913.

BORGES, J. Elias; PORTO, Waldice Mendonça. As nações indígenas da Paraíba. In: **Anais do Ciclo de debates sobre a Paraíba na participação dos 500 anos de Brasil (IHGP)**. João Pessoa: Secretaria de Educação e cultural do Estado, 2000, p. 125.

_____. Índios da Paraíba: classificação preliminar. In: MELO, José Octávio de Arruda; RODRIGUES, Gonzaga (Orgs.). **Paraíba: conquista, patrimônio e povo - Por uma seleção de autores**. 2ª ed. João Pessoa: GRAFSET, 1993, p. 21-42.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOTH, A. Music Archaeology: Some Methodological and Theoretical Considerations. In: BOTH A.; NILES, D; LAU, F. et al. (Eds.). **Yearbook for Traditional Music International Council for Traditional Music**, vol. 41, 2009, p. 1-11.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Le sens pratique**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 27-69.

BRASIL. **Lei nº 11.928 de 17 de abril de 2009**. Institui o Dia do Vaqueiro Nordestino, a ser comemorado, anualmente, no terceiro domingo do mês de julho. Diário Oficial da União, de 20 de abril de 2009, p. 1. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111928.htm>. Acesso em: [inserir data de acesso](#).

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia. [Inserir cidade](#), 1996.

BRIZ, I., ESTEVES, J. E.; VILA, A. Analizando la variabilidade del registro arqueológico em sociedades cazadoras recoletoras desde la etnoarqueología. **Arqueologia Iberoamericana**, nº 1, 2009, p. 5-16.

BRITO, Vanderley de. **Missões na Capitania da Paraíba**. Campina Grande: Editora Cópias e Papéis, 2013.

BROWN, J. A. (Ed.). **Approaches to the social dimensions of mortuary practices**. Washington D.C.: SAA, Memoir 25, 1971.

BUXÓ, R. **Arqueologia de las plantas**. Barcelona, Espanha: Editora Crítica, 1997.

CAMELO, H. do N. **Estudo Numérico do Vento Aracati para Caracterização de seu Potencial Eólico**. 2007. Dissertação (Mestrado [em quê](#)) - Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2007.

CÂNDIDO, Magno José Duarte. Pastagens no ecossistema semi-árido brasileiro: Atualização e perspectivas futuras. In: **Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Zootecnia**, Goiânia. Goiânia, SBZ, 2005, p. 85-94.

CAPRISTANO DE ABREU, J. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. 4ª ed., anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Rio de Janeiro: [inserir editora](#), 1925.

CARRERA, Mércia; SURYA, Leandro. A Organização espacial de uma fazenda colonial beneditina, reflexo da organização social vigente. **Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, Mneme - Revista de Humanidades**. UFRN. Caicó, v. 9. n. 24, set/out, 2008.

CARVALHO, F. W. R. de. Rezadores e as práticas de cura no itinerário da religiosidade popular em Sobral. **Revista Formar**, Sobral, ano 3, v.1, nº 4, p. 16-34, jan/jun, 2014.

CASCUDO, L. da Câmara. **Meleagro**: pesquisa do Catimbó e notas sobre a magia branca no Brasil. 2ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1978.

_____. **Locuções Tradicionais do Brasil**. [Inserir cidade](#): Editora Universitária, 1970.

_____. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: INL. 1954.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

CASTRO, Celso (Org.). **Antropologia cultural** - Franz Boas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010.

CATHERWOOD, Fr. **View of Ancient Monuments in Central America, Chiapas, and Yucatán**. Londres: Vizetally, 1844.

CEBALLOS, R. Veredas Sertanejas da Parahyba do Norte: a formação das redes sociais, políticas e econômicas no Arraial de Piranhas (século XVIII). In: XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH: 50 anos, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH: 50 anos**. V. 01. São Paulo, ANPUH-SP, 2011, p. 5.

CECÍLIA, Hermana; GONÇALVES, Antônio B. Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012.

CHILDE, V. G. **Man Makes Himself**. Londres: Watts, 1936.

_____. **The Danube in Prehistory**. Oxford: Clarendon Press, 1929.

_____. **The Dawn of European Civilization**. **Inserir cidade e editora**, 1925.

CLARKE, D. **Spatial Archaeology**. Londres: Academic Press, 1977.

_____. **The prehistory of África**. New York: Praeger Publishers, 1970.

_____. **Analytical Archaeology**. Londres: Methuem, 1968.

COHEN, M. N; ARMELAGOS, G. J. (Org.). **Paleopathology at the origins of agriculture**. New York: Academic Press, 1984.

COLLINS, M. **A Bênção como poder**. São Paulo: Vozes, 1985.

COSTA, P. F. O Sino: voz da aldeia, voz de Deus. **Revista Sítios e Memórias**, Série II, nº 3-4. Lisboa: Ed. Dois horizontes, 1997.

CROSS, Ian; AARON Watson. **Acoustics and the Human Experience of Socially - Organized Sound**, Archaeoacoustics, Chris Scarre y Graeme Lawson (Eds.). Cambridge: RU (McDonald Institute Monographs), 2006.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Três, 1984.

CUNHA, L. A. Saberes e religiosidades de benzedeadas. In: **Associação Brasileira de História das Religiões - ABHR**, 2012.

DAVID, N.; KRAMER, C. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 13-60, dez. 2002.

_____. **Ethnoarchaeology in Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

DEETZ, J. J. F. **In small things forgotten: the Archaeology of early American life**. New York: Anchor Press, 1977.

_____. The inference of residence and descent rules from Archaeological data. In: BINFORD, S. R.; BINFORD, L. R. (Eds.). **New Perspectives in Archaeology**. Aldine, Chicago, 1968, p. 41-49.

_____. The dynamics of stylistic change in Arikara Ceramics. **University of Illinois Series in Anthropology**, n. 4. Urbana, 1965.

_____. **Archaeological Approach to kinship change in eighteenth century Arikara Culture**. PhD Dissertation. Harvard Univ. Cambridge: Mass, 1960.

DERBY, O. Artificial Mounds of the Island of Marajó, Brazil. **American Naturalist**, v. 13, nº 4, 1879.

DURHAM, E. R. **Bronislaw Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

EITEN, G. **Classificação da Vegetação do Brasil**. Coordenação Editorial do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasília, 1983.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A Essência das Religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ENDRES, D. José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando província - 1582-1827**. Salvador: Editora Beneditina, 1980.

FARABEE, W. C. Exploration at the Mouth of the Amazon. **Museum Journal of the University Museum**. Philadelphia, v. 12, nº 13, 1921.

FERLINI, Vera Lucia do Amaral. **A civilização do açúcar (séculos XVI a XVIII)**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 94-95.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. **Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERNADES, Irene R. da Silva. A Capitania Real da Paraíba: Bases Históricas de sua formação econômica 1574-1799. **Textos UFPB/NDIHR**, nº 25, abr. 1991.

FERNANDES, Rubem César. **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.

_____. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERRAZ, Maria Clara S. O Sertanejo nordestino: representações culturais brasileiras de resistência e de fé. 2004. Dissertação (Mestrado **em quê**) - Universidade Federal de Uberlândia. Minas Gerais, Uberlândia, 2004.

FERREIRA, Lúcia de F. Guerra. Indicadores da evolução industrial e urbana da Paraíba: 1890/1930. In: **NDHIR**. Fontes para a história da industrialização do Nordeste: 1889-1920. João Pessoa: NDHIR/UFPB, Relatório Final de Pesquisa, v. I, 1986.

FLANNERY, K. V. **Guila Naquitz: archaic foraging and the early agriculture in Oaxaca, Mexico.** Orlando: Academic Press, 1986.

_____. Archaeological Systems theory and Early Mesoamerica. In: MEGGERS, B. J. (Ed.). **Anthropological Archaeology in the Americas.** Washington D.C., 1968, p. 67-87.

FREITAS, D. Palmares: **A Guerra dos Escravos.** Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1984.

FREITAS, T. C.; FERREIRA, A. L.; BARROS, T. Sinos: Física e música fundidas em bronze. Paraná. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, vol. 37, nº 2, 2015.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1958.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia.** São Paulo: Editora Contexto, 2003.

GALEGOS, L. A. Entre Los Aymaras. **América Indígena**, nº 40, enero/marzo, 1980.

GALPIN, Francis W. **The music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians and Assyrians.** Londres, England: Cambridge University Press, 2011.

GARZA, C.; ZALAUQUETT, F. Arqueoacústica maya. La necesidad del estudio sistemático de efectos acústicos em sítios arqueológicos. Universidad Nacional Autónoma del México. **Estudios de Cultura Maya XXXII**, vol. 32, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local.** Novos ensaios em antropologia interpretativa. 14ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **The interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973.

GERRITZ, Hessel. **Journaux et Nouvelles tineses de La bouche de Marins hollandais et porcional do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, 1907.

GIDDENS, A. **Elementos da Teoria da Estruturação**. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes. São Paulo, 2003.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. Risco, confiança e reflexividade. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

_____. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. **Central problems in social theory**: action, structure and contradiction in social analysis, Berkeley, 1990. Disponível em: <<https://www.amazon.com/Central-Problems-Social-Theory-Contradiction/dp/0520039750>>. Acesso em: 18 fev. 2017.

GOELDI, E. Excavações arqueológicas em 1895. **Memoires do Museu Goeldi**, Belém, 1900.

GOMBEG, Estélio. **Hospital de Orixás**. Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Geraldo. **Engenhos e Arquitetura**. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 1998.

GOMES, Núbia P. de M.; PEREIRA, E. de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJ, Mazza Edições, 1989.

GOULART, José Alípio. **Da fuga ao suicídio (Aspectos de Rebeldia dos Escravos no Brasil)**. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1972.

GUDEMOS, M. Apuntes preliminares a esta edicion. In: GUDEMOS, M. (Org.) Dossier de Arqueomusicologia Andina. **Revista Espanhola de Antropologia Americana**. Nº 39. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, p. 119-124, 2009.

GUEDES, C. F.; AGUIAR, Vitor A. P. **Anais do XIII Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Quaternário – ABEQUA**, nº 1, Vol. 1, Rio de Janeiro, 2011, p. 805.

GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus, 2003.

GUIDON, Niède; DELIBRIAS, G. Carbon-14 datas apontam para o homem nas Américas a 32.000 anos atrás. **Nature**, nº 321, 1986, p. 769-771.

GUMÁ, Jesús SALIUS. Etnoarqueomusicología: una herramienta metodológica emergente a desarrollar. **Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social**, Universitat Autònoma de Barcelona, nº 12, jan. 2010, p. 95-106.

_____. Arqueomusicologia – Musicoarqueologia. **Revista Dionysos**. Tardor. Museu de Vilafranca. Museu del Vi. Vilafranca del Penedès, 2006, nº 10, p. 46-53.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAFKEMEYRS, J. B. Determinação da área conhecida do Brasil do Norte até fins do século XVII. Principais elementos que contribuíram para a sua exploração. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Congresso Internacional de História da América. Rio de Janeiro, s.d.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTT, C. F. The Ancient indian pottery of Mararjó, Brazil. **American Naturalist**, 1871.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna** - Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HAWKES, C. Archeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World, **American Anthropologist**, vol. 56, nº 2, 1954, p. 155-168.

HEFFNER, R. S.; HEFFNER, H. E. Hearing in large mammals: sound-localization acuity in cattle (*Bos taurus*) and goats (*Capra hircus*). **Journal of Comparative Psychology**, v.106, 1992, p. 107-113.

HERCKMANS, Elias. Descrição Geral da Capitania da Paraíba. In: **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano**, Recife, vol. 8, n. 47, 1985.

_____. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckmans. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo XLVIII p. 7-28 Digitalizado pelo Instituto do Ceará. 1934. Disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: http://biblio.etnolinguistica.org/pompeu_1934_tapuias. Acesso em: 02 jan. 2016.

HERNANDES, F. M. Testimonio arqueológico de uma atividade artesanal: la fundición de campanas del Monastério de Carracedo – León. **Bierzo Estudios Milenario del Monastério de Carracedo**, Ponferrada, Basilica Ntra. Sra. de la Virgen de la Encina, 1990, p. 145-162.

HILL, J. N. Broken K Pueblo: patterns of form and function. In: BINFORD, S. R.; BINFORD, L. R. **New Perspectives in Archaeology**. Aldine, Chicago, 1968, p. 103-143.

HODDER, Ian. A review of contemporary theoretical debates in archaeology. In: HODDER, Ian (Ed.). **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 2001, p. 1-13.

_____. Postprocessual Archaeology and the Current debate. In: PREUCEL, R. W. (ed.). **Processual and Postprocessual archaeologies: multiple ways of knowing the past**, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois Univ., Occasional Paper n. 10, Carbondale, 1991, p. 30-41.

_____. **Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991a.

HODDER, I. **Archaeology as long-term history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. **Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

_____. Postprocessual Archaeology. In: SCHIFFER, M. (Ed.). **Advances in Archaeological Method and theory**. V. 8. New York: Academic Press, 1985, p. 1-26.

_____. This is not an article about material culture as text. **Journal of Anthropological Archaeology**, n. 8, p. 250-269, 1982. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0278416589900159?via%3Dihub>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

_____. **Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982a.

_____. **Symbolic and structural archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982b.

_____. The contribution if the Long Term. In: HODDER, I. (Ed.). **Archaeology as Long-Term History**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978, p. 1-8.

_____. Social organization and human interaction: the development of some tentative hypothesis in terms of material culture. In: HODDER, I. (Ed.). **The spatial organization of culture**. Londres: Duckworth, 1978a.

HODGE, F. W. (ed.). Handbook of American Indians North of Mexico 2 pts. **Bureau of American Ethnology**, Bulletin 30, Washington D.C., 1907.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. Tomo I. A época colonial. Vol. 2. São Paulo: Difel, 1987.

HOLE, F.; HEIZER, R. **An introduction to Prehistoric Archaeology**. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1966.

HOLMAES, W. H. Archaeological Studies among the ancient Cities of Mexico. **Field Columbian Museum Anthropological Series**. Chicago, vol. 1, nº 1, 1895.

HOMO-LECHNER, C. Sons et Instruments de Musique au Moyen Age. **Archéologie musicale dans l'Europe du VIIe au XIV siècle**. Paris, França: Ed. Éditions Errance, 1996, p. 26-27.

_____. **Archéologue et musique ancienne**. La musique dans l'Antiquité, Les Dossiers d'Archéologie 142. Paris, França, novembre 1989, p. 72-75.

HOOTON, E. A. **Up from the Ape**. Macmillan Company, 1931.

_____. **The indians of Pecos Pueblo**: a study of their skeletal remains. New Haven: Yale University Press, 1930.

HUBERT, Henri. **Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia**. São Paulo: Edusp, 2016.

HUTTON, James. **Theory of the Earth**: or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe. Transactions of the Royal Society of Edinburgh, vol. 1, Part 2, 1788, p. 209-304.

IBÁÑEZ LLUCH, S.; MOLLÁ I ALCANIZ, S.A. La fundición de campanas en la obra de Teófilo Lombardo. “De diversis Artibus Libri III”. Las campanas. Cultura de un sonido milenário. **Actas del I Congreso Nacional**. Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997, p. 427-438.

IBGE. **Cidades**. Paraíba, Patos. Disponível em:

<<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=251080&search=paraiba|patos>>. Acesso em: 17 set. 2016.

INOJOSA, A. **Quando flora o Mandacaru**: Meteorologia Popular. Recife: EDUPE, 2001.

IPHAN. **Dossiê Descritivo**. O toque dos sinos em Minas Gerais. Brasília, 2009.

JESUS, E. S. **Gente de promessa, de reza e de romaria**: experiências devocionais na ruralidade do recôncavo sul da Bahia - 1940-1980. 2006. Dissertação (Mestrado **em quê**) – Universidade Federal da Bahia. **Inserir cidade**, 2006.

JOFFILY, Irineu. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília, DF: Thesaurus Editora, 1892.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade** - Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Edições PUC/Rio, 2006.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. Tese (Doutorado **em quê**) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

KLUCKHOHN, Clyde. The conceptual structure in Middle American studies. In: HAY, Clarence (Org.). **The Maya and their neighbors**: essays on Middle American anthropology and archaeology. New York: Appleton-Century, 1940, p. 41-51.

KNELLER, G. F. **A Ciência como atividade humana**. São Paulo: Zahar Editores, 1980.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1942.

KRIEGER, A. D. The typological concept. **American Antiquity**, 1944.

KROEBER, A. Peruvian Archaeology in 1942. **Viking Fund Publications in Anthropology**. New York, nº 4, 1944.

_____. History and science in anthropology. **American Anthropologist**. Arlington, v. 37, n. 4, p. 539-569, out, 1935.

_____. Coast and Highland in Prehistoric Peru. **American Anthropologist**, vol. 29, 1927.

KUPFER, D. Die Cayapo-Indianer in der Porvinz Matto-Grosso. **Zeitschrift für der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin**, nº 5, 1870, p. 244- 254.

KURTZ FILHO; LÖF, H. K. Biometria de equinos da Raça Crioula no Brasil. **Artigos de Ciências Veterinárias**, nº 1, vol. 12, 2007, p. 47-51.

LACEY, H. **Valores e atividade científica**. Coleção Filosofia da Ciência e Epistemologia. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

LAET, Joannes de. **História ou anais de chefe da companhia privilegiada das Índias Ocidentais**. V. 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1925.

LEMONIER, P. Elements for an anthropology of technology. **Anthropological Papers**, nº 88, Museum of Anthropology, University of Michigan, Michigan, 1992.

LARSEN, C. S. **Bioarchaeology**. Interpreting Behaviour from the Human Skeleton. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LATOURE, B. **Ciência em ação** - Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LEAKEY, L. S. B. **Hacia el desvelamiento del origen del Hombre**: diez decenios de investigación sobre la evolución, humana. Madrid: Aguilar, 1973.

_____. **The progress and evolution of man in Africa**. Londres: Oxford Univ. Press, 1969.

_____. **Adam's ancestors**: the evolution of man and his culture. New York: Harper & Row, 1960.

LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da Igreja e o tempo do mercador. In: LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 43-60.

LEMONNIER, P. (Ed.). **Technological Choices**: Transformation in Material Cultures since the Neolithic. London: Routledge, 1993.

_____. **Elements for an anthropology of technology**. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, 1992.

LEONE, M. Neolithic economic autonomy and social distance. **Science**, Washington, DC, vol. 162, n. 3858, 1968, p. 1150-1.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Edusp 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

- _____. **Antropologia estrutural 2**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. **Antropología estructural**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.
- _____. **Totemismo hoje**. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1980, p. 89-181.
- _____. História e Etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970, p. 13-41.
- _____. [1958] O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970a.
- LIBBY, W. F. **Radiocarbon Dating**, 2nd ed., Univ. of Chicago Press, Chicago, Ill., 1955.
- LIMA, Janete Dias de. Pesquisas arqueológicas no município de Brejo da Madre de Deus. **Symposium**, vol. 26, n.1, Recife, UNICAMP, 1984, p. 9-60.
- LIMA, Tânia A. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, vol. 6, n. 1, jan/abr, 2011, p. 11-23.
- _____. A Arqueologia histórica no Brasil: um balanço bibliográfico 1960-1991. **Anais do Museu Paulista**, v. 1, n. 1, 1993, p. 225-262.
- _____. Arqueologia histórica: algumas considerações teóricas. **Clio – Série Arqueológica**, v. 5, 1988, p. 87-99.
- LIMA, Tânia A.; BRUNO, Maria Cristina; FONSECA, Marta. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, séc. XIX: Fazenda São Fernando, Vassouras, Rio de Janeiro, exploração arqueológica e museológica. **Anais do Museu Paulista**, v. 1, n. 1, São Paulo, 1993a, p. 179-206.
- LONGACRE, W. A. Some aspects of Prehistoric Society in East-Central Arizona. In: BINFORD, S.R.; BINFORD, L. R. (Eds.). **New Perspectives in Archaeology**. Aldine, Chicago, 1968, p. 89-102.
- LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2003.
- LOUREIRO, Maurício A.; PAULA, Hugo B. de. Timbre de um instrumento musical: caracterização e representação. **Revista Acadêmica de Música Per Musi**. Belo Horizonte, n.14, jul-dez, 2006, p.57-81.
- LOWIE, Robert. H. **The Tapuia, Handbook of South America Indians**, v. 1. New York, 1963.
- LUBMAN, David. **Archaeological Acoustic Study of Chirped Echo from Mayan Pyramid at Chichen Itza**, J. Acoust. Soc. Am., 1998.

LUND, Cajsa. **The archaeomusicology of Scandinavia**. Suécia, En Special Archaeomusicology, World Archaeology 12, 3, fevereiro, 1981, p. 246-265.

MACEDO, H. A. Medeiros de. **Outras Famílias do Seridó: Genealogias Mestiças no Sertão do Rio Grande do Norte – séculos XVIII-XIX**. 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MACEDO, Muirakytan K. **A penúltima versão do seridó: Espaço e história no regionalismo seridoense**. 1998. Dissertação (Mestrado em quê) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1998.

MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil: Colônia**. São Paulo: Contexto, 2001.

MAGALHÃES, J. Previsões Folclóricas das Secas e dos Invernos no Nordeste Brasileiro. **Revista de Antropologia**, nº 33, 1952, p. 253-268.

MAIA, D. Sátiro. A vaquejada: de festa sertaneja a espetáculo nas cidades. In: ALMEIDA, Maria GERALDA; RATTI, Alessandro J. P. (Orgs.). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Cap. 2, 3 e 4. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1970.

MAMIANI, Luís Vicêncio. **Catecismo da doutrina cristã na língua brasílica da nação Kiriri**. Edição fac-símile. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.

_____. **Arte de grammatica da língua brazilica da nação Kiriri**. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.

_____. **Catecismo da doutrina christãa na língua brasílica da nação Kiriri**. Edição fac-símile. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.

MANAZANARES RODRIGUEZ MIR, Joaquim. Campanas de Astúrias. **Boletín del Instituto de Estudios Asturianos**. Instituto de Estudios Asturianos, nº 31, Oviedo, 1951, p. 222-258.

MARCGRAVE, Jorge. **História Natural do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942.

_____. **História das Cousas naturais do Brasil**. São Paulo: s. e., 1941.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARCOS, E. M. da Silva. Interfaces Literárias Brasil/Cabo Verde: O conto do Touro Blimundo e o Romance do Boi Mão de Pau. **I Congresso Internacional e III Congresso Nacional de Africanidades e Brasilidades: Literatura e Linguística**, UFES, dez. 2016.

MARCOS VILLÁN, Miguel A.; MIGUEL HERNÁNDEZ, Fernando. **Maestros campaneros, campanas y su fabricación en Valladolid y su provincia (siglos XVI-XVIII)**. Valladolid: Diputación Provincial, 1998.

MARIN, Camila Motta. Fatores que podem influenciar a digestibilidade dos alimentos em ruminantes. *Ciências Agrárias e Saúde*. **FEA Andradina**, v. 3, nº 1, jan/jun, 2003, p. 64-68.

MARIZ, Celso. **Evolução econômica da Paraíba**. João Pessoa: A União Editora, 1978.

MARQUES, J. G. W. Da gargalhada ao pranto. **Inserção Etnoecológica da Vocalização de Aves em Ecossistemas Rurais do Brasil**. 1999. Tese (Professor Titular **em quê**) - Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, Bahia, 1999.

MARQUES, Marta I. M. Campesinato Sertanejo e sua Relação com a Terra ao longo do tempo em Ribeiro - PB. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. Universidade de São Paulo, 2005.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. Recife: UFPE, 2005.

MARTINIS, F. J. de Souza; COSTA, C. J. **Religiosidade Portuguesa no Século XVI: análise do Catolicismo Tridentino na Educação Jesuítica**. Seminário de pesquisa do PPE. Universidade Estadual de Maringá. 2010.

MARTIUS, Carlos Frederico Von. **O Direito Entre os Indígenas do Brasil**. Trad. Amaral Gurgel. São Paulo: Edições e Publicação, 1938.

MAUÉS, R. H. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 33 (2), 2013, p. 121-140.

MAURÍCIO, M. L. de Albuquerque. **Aboio**: tipologia de um gênero oral. 2012. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2012.

MAUSS, Marcel. [1925] Ensaio Sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 185-315.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. [1902-3]. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. V. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MEDRADO, Joana. Boi encantado, vaqueiro ideado: um olhar sobre as tradições de resistência nas entrelinhas do folclore. In: **XXV Simpósio Nacional de História**, Fortaleza, Ceará, 2009.

MELO, J. B.; PIRES, S. A. F.; SANTOS, D. O.; SILVA, H. G. O. Estudo zoométrico de remanescentes da raça equina Nordestina no município de Floresta, Pernambuco, Brasil. **Actas Iberoamericanas de Conservación Animal AICA**, vol. 1, 2011, p. 71-74.

MELLO, F. P. de. **Guerreiros do sol**. Violência e banditismo no Nordeste do Brasil. São Paulo: Editora A Girafa, 2013.

_____. O ciclo do gado no nordeste do Brasil: uma cultura da violência. **Ciência e Trópico**. Recife, jul/dez, 1979, p. 263-306.

MENDES, E. Ferreira. **Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial**: séculos XVII e XVIII. 2011. Dissertação (Mestrado em **quê**) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

MENDES, J. M. A. Características da Cultura Portuguesa. **Revista Portuguesa de História**. t. XXXI, Vol. I, Universidade de Coimbra, 1996.

MIGUEL HERNANDEZ, Fernando. Testimonio arqueologico de una actividad artesanal. La fundicion de campanas en el monasterio de Carracedo. In: **Bierzo Milenario del Monasterio de Carracedo**. Leon, Espanha, 1990, p. 145-162.

MILLER, T. O. Considerações sobre a tecnologia: quando é um artefato? **Vivência Revista de Antropologia**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, nº 39, 2012, p. 91-100.

MONTEIRO, K. **As Mulheres Quilombolas na Paraíba**: Terra, Trabalho e Território. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB, 2013.

MOREAU, P.; BARO, R. **História das Últimas Lutas Entre Holandeses e Portugueses e Relação da viagem ao País dos Tapuias**. Tradução Lêda Boechat Rodrigues. Belo Horizonte/ São Paulo: Ed. Itatiaia/ Edusp, 1979.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a Rebeldia Negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

_____. **Rebeliões da Senzala**. Quilombos, insurreições e guerrilhas. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1972.

MOURA, E. C. Dias de. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **MNEME – Revista de Humanidades**, UFRN, nº 11 (29), jan./jul 2011.

MOURA, P. Paulo da Cunha; ZANNONI, Claudio. A música dos povos indígenas do Maranhão. **Caderno de Pesquisa**, São Luís, v. 17, n. 3, set/dez, 2010.

MOREAU, Pierre; BARO, Roelof. **História das últimas lutas no Brasil entre Holandeses e Portugueses e Relação ao país dos Tapuias**. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora, 1979.

MULVANEY, D. J. **The Prehistory of Australia**. Londres: Thames and Hudson, 1969.

NASCIMENTO, Marcos Tromboni de S. **O Tronco da Jurema**: Ritual e Etnicidade entre os Povos indígenas do Nordeste – O caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira Negrão. Pluralismo Religioso e Multiplicidades Religiosas no Brasil Contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, vol. 23, nº 2, maio/ago, 2008, p. 261-279.

NERY, Vanda Cunha Albieri. *Rezas, Crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom*. Centro Universitário do Triângulo, Uberlândia, 2006.

NETO, João Cabral de M. *Morte e Vida Severina e Outros Poemas para Vozes*. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Martins, 1942.

NOELLI, F. S. *Tekó: Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí - RS*. 1993. Dissertação (Mestrado em quê) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1993.

NOZAL CALVO, Miguel. La fundición de campanas. Fundiciones Quintana, Valencia. Portugal. *Revista de Folklore*, nº 47, tomo 04b, 1984, p. 157-163.

OLIVA, A. *Filosofia da Ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *A profanação do sagrado e a sacralização do profano*. Araraquara: UNESP, 1992.

OLIVEIRA, J. P. (Org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, M. A. Os efeitos da colonização na construção da identidade do povo nordestino. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. *Mneme Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó, vol. 9. nº 24, set/out, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Thomas Bruno. As inscrições marginais do Ingá. Campina Grande. *Boletim Informativo da Sociedade Paraibana de Arqueologia*, ano I, nº 1, 2006.

OLMOS, SILVA e ALBANO. Aves em oito áreas de Caatinga no Sul do Ceará e Oeste de Pernambuco, nordeste do Brasil: composição, riqueza e similaridade. *Papéis Avulsos Zoologia*, v. 45 nº 14, São Paulo, 2005.

OLSEN, D. *Music of Eldorado: the ethnomusicology of ancient southamerican cultures*. Orlando: University Press of Florida, 2002.

ORSER JR., Charles. *A historical Archaeology of the modern world*. New York: Plenum Press, 1996.

ORSER, Charles E.; FUNARI, Pedro Paulo A. Pesquisa Arqueológica Inicial em Palmares. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XVIII, n. 2, p. 53-69, dez, 1992.

PANASIEWICZ, R. Secularização: o fim da religião? In: BINGEMER, Maria Clara; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). **Secularização: novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2012, p. 9-26.

PIRES, F. Tasso Fragoso; GOMES, Geraldo. **Antigos engenhos de açúcar no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.

PASALODOS, J. R. Arqueología Musical y Etnomusicología: Por una interpretación etnomusicológica de los materiales arqueológicos. Espanha, **Etno-Folk**, Revista de Etnomusicología, nº 14-15, 2009, p. 637-654.

PARSONS, Talcott. **La estructura de la acción social**. Madrid: Guadarrama, 1968.

PELENSKI, R. **Invitación a la etnomusicología**. Quince fragmentos y um tango. Madrid: Akal, 2000, p. 11.

PELINSER, André T.; MALLOY, Letícia. Ave, a Palavra do Sertanejo na Literatura Brasileira. **Millenium**, 46-A. Número Especial temático sobre Literatura, nov. 2014, p. 121-137.

PEREZ, Léa Freitas. Passos de uma pesquisa nos passos das procissões lisboetas. **CIES e-WORKING PAPER**, nº 101, Lisboa, nov. 2010.

_____. **Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira**. Brasil 500 anos. Edição Especial. Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, Belo Horizonte, 2000, p. 40-58.

PERREIRA, C. M. Sarmiento. **Sit Laus Plena, Sit Sonora, Sit Jucunda, Sit Decora Mentis Jubilatio**. O sino, um instrumento a valorizar. Braga: Instituto de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 1996.

PESSOA, Ângelo E. da Silva. **As ruínas da tradição: 'A Casa da Torre' de Garcia D' Ávila - família e propriedade no nordeste colonial**. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

PHILLIPS, Phillip. American archaeology and general anthropological theory. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, v. 11, 1955, p. 246-250.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do nordeste**. São Paulo: Companhia Editora, 1935.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e Notas para a História da Paraíba**. V. 1. João Pessoa: Editora Universitária, Universidade Federal da Paraíba, 1977.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora. **Revista de Antropologia**, São Paulo, . 44, nº 1, 2001, p. 221-286.

PIRES, F. Tasso Fragoso; GOMES, Geraldo. **Antigos engenhos de açúcar no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial**. Recife: FUNDARPE, 1990.

PIRES, Rui Pena. **Anthony Giddens e a teoria da estruturação**: apresentação e bibliografia. *Revista Sociologia, Problemas e Práticas*. Nº 4. Lisboa: Editora Mundos Sociais. Lisboa, 1988, p. 231-235.

POLONI, R. J. A etnoarqueologia brasileira contemporânea: cultura material e implicações sociais. *Estrat Crític* 5. Universidade do Algarve. Vol. 1, 2011, p. 328-338.

POMPA, Cristina. Leituras do Fanatismo Religioso no Sertão Brasileiro. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 69, julho, 2004, p. 71-88.

_____. Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII. **Revista Anthropológicas**, ano 7, v. 1 e 2, 2003, p. 7-33.

_____. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003a.

_____. **Religião como tradução**: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

PRADO, Darién E. As Caatingas da América do Sul. In: LEAL, I. R. (Ed.). **Ecologia e Conservação da Caatinga**. **Inserir cidade**: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 2003.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2008.

QUEIROZ, Raquel. **O quinze**. São Paulo: José Olympio Editora, 2012.

QUINTANA, Albert Manuel. **A Ciência da Benzedura**: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1999.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. São Paulo: José Olympio Editora, 1938.

REBOUÇAS, A. da C. Água na região Nordeste: desperdício e escassez. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 29, abr, 1997, p. 132-135.

RÊGO, José Lins do. **Pedra Bonita**. São Paulo: José Olympio Editora, 2012.

_____. Cangaceiros. São Paulo: José Olympio Editora, 2012.

REITZ, Charles; WING, E.S. **Zooarqueologia**. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

RENFREW, J. M. **Palaeoethnobotany**. The prehistoric food plants of the Near East and Europe. New York: Columbia University Press, 1973.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. In: **Sociologia**, XVIII-I, São Paulo. 1956.

RICOEUR, Paul. Introdução. In: UNESCO (Org.). **As Culturas e o Tempo**. Petrópolis/São Paulo, Vozes/São Paulo: Edusp, 1975.

RISSET, Jean-Claude; WESSEL, David L. Exploration of Timbre by Analysis and Synthesis. In: D. Deutsch (Ed.). **Psychology of Music**. San Diego, California: Academic Press, 1999, p. 25-58.

MOREAU, P.; BARO, R. **História das Últimas Lutas Entre Holandeses e Portugueses e Relação da viagem ao País dos Tapuias**. [1651]. Tradução e notas L. Boechat Rodrigues. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1979.

RODRIGUES, R. A. **Os caçadores Ceramistas do Sertão Paulista**: Um Estudo Etnoarqueológico da Ocupação Kaingang no Vale do Rio Feio/Aguapeí. 2007. Tese (Doutorado em **quê**) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

ROHDE, R. Einige Notizen ueber den Indianerstamm der Terenos. **Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde**, Berlim, 1885.

ROUSE, I. G. The classification of artifacts in Archaeology. **American Antiquity**. **Inserir ano**.

_____. Prehistory in Haiti. A study in method. Yale Univ. **Publications in Anthropology**, New Haven, nº 24, 1960.

ROSA, André Osório. A fauna do litoral central do Rio Grande do Sul. **Pesquisas**, São Leopoldo. Instituto Anchieta de Pesquisa, nº 63, 2006, p. 123-133.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

_____. **Grande Sertão Veredas**. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Ave Palavra**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1970.

SALLES, Sandro Guimarães. **A Sombra da Jurema Encantada**: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife, PE: Editora Universitária/UFPE, 2010.

_____. À Sombra da Jurema. Tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista Antropológicas**. Ano 8, v. 15, 2004, p. 99-122.

SALLUN, A. E. M.; SUGUIO, K.; TATUMI, S. H; YEE. M.; SANTOS, J.; BARRETO, A. M. F. Datação absoluta de depósitos quaternários brasileiros por luminescência. **Revista Brasileira de Geociências**, 2007, p. 402-413.

SALMON, C. Disseminação de sinos chineses no sudeste Asiático. **Revista Quadrimestral da Fundação Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, nº 2, 2002, p. 44-58.

SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500 - 1627**. 3ª ed. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1937.

SANCHEZ REAL, José. **Fundación de una campana de 1405**. Estudo científico-técnico, econômico, social y vocabulário. Valencia: Universidade de Valencia, 1982.

SANTOS, A. K. **Chocalhos: A arte que dá som e vida à Vila de Santa Tereza Agrestina/Pernambuco**. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, UFBA e Fundação Joaquim Nabuco, Universidade de Pernambuco, Recife, 2016.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANTOS, J. E. dos. **Os nagô e a morte: pàdè, àsèsè e culto Égun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

SANTOS, J. de Souza. **Cariri e Tarairiú?: culturas tapuias nos sertões da Paraíba**. 2009. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS. Porto Alegre, 2009.

SANTOS, S. A. Produção de equinos para a lido do gado. **XXIII Congresso Brasileiro de Zootecnia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná**. Foz do Iguaçu, Paraná, 2013.

SANTOS, S. Martins. **Reconhecendo os engenhos da freguesia de Santo Antônio do Cabo – PE: uma leitura interpretativa da cultura material remanescente do final do século XVI e início do século XVII**. 1995. Dissertação (Mestrado em quê) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

SAWAKUCHI, A. O.; KALCHGRUBER, R.; GIANNINI, P. C. F.; NASCIMENTO JR, D. R.; GUEDES, C. C. F.; UMISED, N. The development of blowouts and foredunes in the Ilha Comprida barrier (Southeastern Brazil): the influence of Late Holocene climate changes on coastal sedimentation. **Quaternary Science Reviews**, v. 27, n. 21-22, nov, 2008, p. 2076-2086.

SAWAKUCHI, A. O.; BLAIR, M. W.; DEWITT, R.; FALEIROS, F. M.; HYPPOLITO, T.; GUEDES, C. C. F. Thermal history versus sedimentary history: OSL sensitivity of quartz grains extracted from rocks and sediments. **Quaternary Geochronology**, 2011, p. 262-272.

SCHAFFER, Raymond Murray. **A Afinação do Mundo**. Inserir cidade: Editora Unesp, 1997.

SCHURMANN, Ernest F. **A música como linguagem**. Uma abordagem histórica. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

SCUYLER, Robert. Historical and Historic Sites Archaeology as Anthropology basic definitions and relationships. In: SCHUYLER, Robert (Ed.). **Historical Archaeology: a guide to substantive and theoretical contributions**. New York: Baywood Publishing, 1978, p. 27-31.

SEARS, W. H. The study of social and religious systems in North American Archaeology. **Current Anthropology**, v. 2, n° 3, 1961, p. 223-231.

SEBASTIAN, L. **A fundição de Sinos do Reino para o Brasil na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa**. Porto, Portugal, Nova Série, vol. 35, DCTP-FLUP, 2014, p. 117-150.

_____. A fundição sineira: da História à investigação. In: SEBASTIAN, L. (Coord.). **Subsídios para a História da fundição sineira em Portugal**. Coruche, Museu Municipal de Coruche, 2008, p. 29-78.

SHANKS, M.; TILLEY, C. **Social Theory and Archaeology**. Cambridge: Polity Press, 1987.

_____. Archaeology into the 1990s. **Norwegian archaeological Review**, v. 22, 1989, p. 1-12.

SILVA, Juliana Ribeiro da. Homens de ferro. **Os ferreiros na África Central no século XIX**. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SILVA, F. A. **As tecnologias e seus significados**: um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva Etnoarqueológica. 2000. Tese (Doutorado em **quê**) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

SILVA, S. B. da. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaigang**: Um Modelo para a Compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais. 2001. Tese (Doutorado em **quê**) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

SILVEIRA, Renato. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

_____. **Introdução à Geografia**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1976a.

SPIER, L. Na outline for a chronology of Zuñi ruins. **Anthropological Papers of the American Museum of Natural History**, New York, 1917.

STEERE, J. B. The Archaeology of the Amazon. Univ. of Michigan Official Publications, Univ. of Michigan, **Ann Arbor**, v. 29, n° 9, 1927.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-Ba. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEINEN, K. **Ausgrabungen am Valenciasee**. V.6, n° 77. Berlim: Globus, 1904, p. 8-101.

_____. **Unter den Naturvoelkern Zentralbrasilens**. Reiseschilderungen und Ergebnisse der zweiten Shingu Expedition 1887-1888. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1894.

STEWART, J. H. Toward understanding cultural evolution. **Toward Science**, 1966, vol. 153.

_____. **Theory of Cultural Change**. Univ. of Illinois Press, Urbana, 1955.

_____. The Handbook of South American Indians. **Bureau of American Ethnology**, Bulletin, 143, Washington D.C., 1946-1950.

_____. Cultural Causality and Law: a trial formulation of the development of vol. 7, n. 4. early civilizations. **American Anthropologist**, v. 51, 1949, p.1-27.

_____. The direct historical approach to Archaeology. **American Antiquity**, v. 7, n. 4, 1942.

_____. Ecological aspects of Southwestern Society. **Anthropos**, v. 32, 1937.

STRONG, W. D. **An introduction to Nebraska Archaeology**. Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington D.C., v. 93, n° 10, 1935.

STURTEVANT, W. C. **Handbook of North American Indians**. General Editor. Washington, D.C., Smithsonian Institution, Government Printing Office, Superintendent of Documents, 1978.

SUASSUNA, Ariano. **Seleta em prosa e verso**. São Paulo: José Olympio Editora, 2013.

_____. **A morte do Touro Pé-de-Pau**. Seleta em Prosa e Verso. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2007.

SUGUIMATSU, I. C. **A Senzala do Colégio dos Jesuítas**: cultura material e processos de formação do registro arqueológico, Campos dos Goytacazes (RJ), século XIX. Monografia (Graduação **em quê**) - Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012.

SUGUIO, K.; TATUMI, S. H.; KOWATA, E. A.; MUNITA, C. S. AND PAIVA, R. P. Upper Pleistocene deposits of the Comprida Island, São Paulo State, dated by thermoluminescence method. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**. 2003, p. 91-96.

SYMANSKI, L. C. P. Arqueologia – antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 10-39, jan/jun, 2014.

_____. Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In: MORALES, Walter F.; MOI, Flavia Prado (Orgs.). **Cenários Regionais em Arqueologia Brasileira**. São Paulo: Annablume, 2009, p. 279-310.

TAPETY, Audrey Freitas. **O Vaqueiro no Piauí**: representações e práticas socioculturais (1960 a 2000). 2007. Dissertação (Mestrado **em quê**) - Centro de Ciências Humanas e Letras Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2007.

TAVARES, Thiago Rodrigues. A religião vivida: expressões populares de religiosidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, nº2, jul/dez, 2013, p. 35-47.

TAYLOR, W. W. Jr. **A study of Archaeology**. Memoir Series of the American Anthropological Association, Menasha, nº 69, 1948.

TIBY, Ottavio. **La Musica in Grecia e a Roma**. Roma: G. C. Sansoni Editore, 1942.

TILLEY, C. Objetification. **Handbook of Material Culture**, New York: Sage, 2008, p.60-73.

_____. **Interpretative archaeology**. Berg: University of Michigan Providence, 1993.

TURNER II, C. G., Machado, L. M. C. New Dental Wear Pattern and Evidence for High Carbohydrate Consumption in a Brazilian Archaic Skeletal Population. **American Journal of Physical Anthropology**, vol. 1, 1983, p. 125-130.

UHLE, M. **Pachacamac**. Niversity of Pannsylvania Press, Philadelphia, 1903.

ULGUIM, P. F.; MILHEIRA, R. G. Análise de Vestígios zooarqueológicos em dois sítios Guarani litorâneos, PS-02 – Camping e OS-03 – Totó, Pelotas RGS. **Caderno de Resumos do XIV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira**. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: Pesquisa Exploratória sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco. **Inserir cidade**, 1975.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.

_____. **Orixás**. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

VIEIRA, N. Silva. Cultura de Vaqueiro: O Sertão e Música dos Vaqueiros Nordestinos. **III Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2007.

VILA, A. Información etnológica y análisis de la reproducción social. El caso yamana. **Revista Espanhola de Antropología**. nº 31, 2001, p. 275-291.

_____. Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica. Etnoarqueología de la préhistoria: Más allá de la analogia. **Treballs d’Etnoarqueologia**, 6. CSIC. Madird, 2006, p. 61-76.

VILLALVA, Daniela L. C. Silvestre. **Emissários do Vento**: um estudo dos tocadores de antaras representados na cerâmica ritual Mochica e Nasca. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnografia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

- VIOLLET-LE-DUC, Eugène; EMMANUEL, Eugène. **Dictionnaire raisonné de L'Architecture du XI au XVI siècle**. Paris: Gründ, vol. III, 1924, p. 281-186.
- WATSON, P. J.; LEBLANC, S. A.; REDMAN, C. L. **Explanation in Archaeology, anexplicitly Scientific Approach**. New York: Columbia Univ. Press, 1971.
- WAUCHOPE, R. **Handbook of Middle American Indians**. Univ. of Texas Press, Austin, nº 76, v. 1-16, 1964.
- _____. **Lost Tribes and Sunken Continents**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- WHALLON, R. Jr. A new approach to pottery typology. **American Antiquity**, nº 37, 1972, p. 13-33.
- _____. Investigations of late Prehistoric social organization in New York State. In: BINFORD, S. R.; BINFORD, L. R. (Eds.). **New Perspectives in Archaeology**. Chicago: Aldine, 1967, p. 223-244.
- WHITE, L. A. **The Evolution of Culture**. New York: McGraw-Hill, 1959.
- WILLEY, G. R. Horizon Styles and pottery traditions in Peruvian Archaeology. **American Antiquity**, v. 11, 1945, p. 49-56.
- WILLEY, G. R.; PHILLIPS, P. **Method and theory in American Archaeology**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958.
- WILLEY, G. R.; SABLOFF, J. A. **A History of American Archaeology**. W.H. Freeman and C., New York, 3. Edition, 1993.
- WISNIK, José M. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.
- ZALUAR, A. **Milagre e Castigo Divino**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: Editora Tempo e Presença, 1980, p. 161-189.
- _____. **Sobre a lógica do Catolicismo Popular**. Rio de Janeiro: Dados 11, 1973, p. 173-194.

ANEXO



Vaqueiro do Nordeste. Desenho de Percy Lau para *Tipos e aspectos do Brasil*. Acervo da Biblioteca do IEB/USP.



O Sr. Juvenal Lucio, à esquerda (com chapéu) levando João Lucio, com 4 anos de idade, na lua da sela, montados no cavalo Castainho, à esquerda seu irmão Hélio (último à esquerda), seu irmão Heronides (no alto) e o seu irmão Ednaldo (último à direita). O vaqueiro Luiz Preto (terceiro à direita), o vaqueiro Mário Caetano (segundo à direita), na fazenda Paiva, em foto datada de 1940. Acervo particular do Sr. João Lucio.





Sr. José de Oliveira Moura, Vaqueiro “Cancão” (Sousa, 2014).



Sr. José de Assis. Vaqueiro “Seu Zé” (Sousa, 2014).



Sr. Hildo Gomes, “Cabo Hildo”, hoje funcionário público.



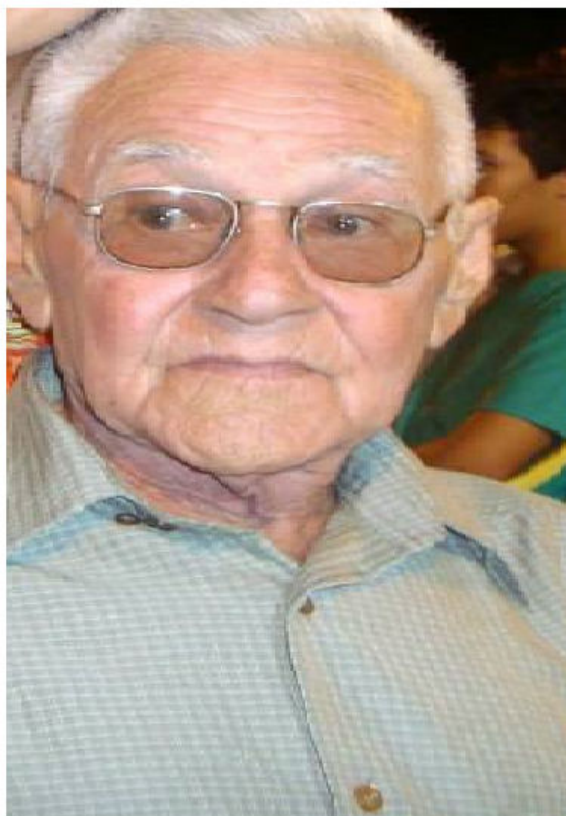
Sr. José Ferreira Ferreira, Vaqueiro “Dedé de Miguel” (Sousa, 2014).



Sr. Raimundo de Melo Silva, Vaqueiro “Pelé” (Sousa, 2014).



Sr. José Monteiro, Vaqueiro “Zé Bento”, quando jovem, hoje com 84 anos. Foto: Acervo particular.



Sr. João Lucio de Sousa. Foto/acervo particular.



Chocalho de sela, com badalo travado (Sousa, 2014).



Vaqueiros paramentados seguem para festa de apartação em região entre os municípios de Monteiro e São Sebastião do Umbuzeiro, PB (Sousa, 2014).



Depois de pegar a rês, vaqueiros colocam a máscara. Disponível em: <<http://www.robsonpiresxerife.com/notas/vi-pegado-boi-no-mato-e-encontro-de-vaqueiros-doserido>>.



Processo de fabricação do chocalho, Vila da Santa Tereza, Agrestina PE. Disponível em: <<http://abrasoffaong.blogspot.com.br>>.



Processo de produção do chocalho, Vila de Santa Tereza, Agrestina PE. Artesão envolve com barro, para formar a “bola”, que será levada ao forno (Sousa, 2014).



Processo de fabricação do Chocalho, Vila de Santa Teresa, Agrestina PE. Artesão movendo a “bola” no forno (Sousa, 2014).



Produção de Chocalhos, Vila de Santa Tereza, Agrestina PE. Artesão segura o badalo, pronto para receber o acabamento em forma de gancho, para ser preso à alça no interior do chocalho (Sousa, 2014).



Produção de Chocalhos, Vila de Santa Tereza, Agrestina PE. Bigorna utilizada pelos artesãos em diferentes momentos do processo, incluindo o acabamento e a colocação do badalo.