

**Boi encantado, vaqueiro ideado:  
um olhar sobre as tradições de resistência nas entrelinhas do folclore.**

Joana Medrado \*

**Resumo:** Narrativas folclóricas sobre o cotidiano de trabalho dos vaqueiros foram muito difundidas nas regiões de pecuária da Bahia desde o último quartel do século XIX. Tais narrativas, criadas por poetas e cantadores e difundidas através de cordéis ou, entre as elites, através dos folcloristas, tinham um papel ativo na construção da crítica e do imaginário social. Longe de constituir um “retrato” da sociedade ou simplesmente um delírio ficcional as histórias sobre bois e vaqueiros encantados formatavam e expressavam a própria cultura de resistência desses trabalhadores e as concepções de liberdade vigentes no período. A análise destas narrativas permite constatar a relevância de investigar as tradições culturais dos trabalhadores para entender os valores que tensionavam o estabelecimento de uma relação de trabalho imbuída de respeito e autonomia laboral.

**Abstract:** Folk narratives about the everyday work of the highly-skilled cowmen (*vaqueiros*) were very widespread in the cattle-breeding zone in Bahia during the last two decades of the nineteenth century. Such narratives, created by poets and singers and disseminated through *cordéis* or through folks, had an active role in the construction of the criticism and the social imaginary. Far from being a "picture" of society or simply a delusion, fictional stories about magical skilled cowmen and cattle (*encantados*) expressed their own culture of resistance of workers and the conceptions of freedom in the current period. The analysis of these narratives can demonstrate the relevance of investigating the cultural traditions of workers to understand the values that sustain a working relationship permeated of respect and autonomy.

O universo das fazendas de gado nordestinas foi e ainda é tema de inúmeros cordéis, contos, causos, repentes. Embora tenha se transformado significativamente ao longo dos séculos XIX e XX, a imagem do vaqueiro encourado perseguindo o gado bravo por entre a vegetação espinhenta ainda marca as narrativas, aqui designadas folclóricas, muito difundidas nos sertões de pecuária. É sobre essas narrativas, sobre os valores que elas veiculavam e sobre o papel que tiveram na conformação da cultura política e das relações de trabalho de fazendeiros e vaqueiros que falaremos neste texto.

Encontramos narrativas sobre bois ardilosos, ditos “encantados”, na literatura de cordel, nas publicações de folcloristas e na oralidade.<sup>1</sup> A história via de regra inicia com a

---

\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Este texto é parte da pesquisa desenvolvida no mestrado em História Social da Cultura na Universidade Estadual de Campinas, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

<sup>1</sup> Como não serão analisados aspectos formais das narrativas, também nos abstermos neste artigo de fazer maiores digressões sobre as especificidades de cada uma dessas fontes documentais. Para um melhor aprofundamento ver o capítulo 4 da dissertação: Joana Medrado. “Terra, laço e moirão”: Relações de trabalho

constatação por parte do fazendeiro ou do vaqueiro da existência na fazenda de um boi ou uma vaca misteriosos que o vaqueiro vê, mas não consegue pegar para ferrar – imprimir no couro o domínio sobre o animal. Num primeiro momento há uma tentativa dos trabalhadores da própria fazenda de vencer o animal, mas depois, tendo a vaca ou o boi conseguido escapar, são convocados vaqueiros “de fora” para o desafio.

A narrativa costuma se concentrar nessa busca, nos detalhes da correria, na malícia do gado, na destreza do vaqueiro. Em linhas gerais esse é o enredo comum às versões que encontramos nos cordéis, nos textos compilados pelos folcloristas e nos relatos coletados pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural-IPAC em 1987, os quais constituem rico testemunho da persistência oral dessas narrativas.<sup>2</sup> No entanto há variações narrativas que denotam aspectos importantes do universo de valores e das intenções do sujeito que contavam a história. Não se trata apenas da idéia de que “quem conta um conto aumenta um ponto”, mas de identificar quais pontos foram acrescidos ou silenciados pelo narrador e quais seriam os seus prováveis objetivos. Tentaremos dar conta de algumas dessas variações, antes, no entanto, parece pertinente uma observação sobre o uso de fontes ditas folclóricas pela historiografia.

Analisando os caminhos percorridos pela disciplina folclórica, E.P.Thompson argumenta que o motivo pelo qual essa ciência foi rechaçada pela academia, particularmente na Inglaterra, foi o discurso classificatório até “taxonômico” adotado pelos folcloristas. Estes estudiosos se preocupavam excessivamente com a origem comum humana de práticas e símbolos o que os distanciava muito das preocupações historiográficas e perigosamente os aproximava das ideologias racistas do século XX.

Um outro viés que incomodava os historiadores era certo “perfil conservador” que se manifestava na associação entre práticas costumeiras e cultura estática. O folclore teria atraído a atenção de intelectuais conservadores que viam no costume apenas a reiteração dos valores vigentes. Na visão de Thompson, o que os folcloristas não atentaram é que nem sempre as formas rituais correspondiam aos mesmos significados, o que indica que “enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas” (THOMPSON, 2001:243).

Esse perfil conservador esteve bastante presente entre os folcloristas que registraram a cultura associada ao boi no sertão nordestino. Estudioso das tradições populares nordestinas,

---

e cultura política na pecuária. (Geremoabo, 1880-1900)”. Campinas: Unicamp-IFCH, dissertação de mestrado, 2008.

<sup>2</sup> Ver projeto intitulado “Histórias de Vaqueiros: vivências e mitologia” do IPAC-Bahia, realizado entre 1985 e 1987, cujo produto foi a publicação de dois livros homônimos ao projeto.

particularmente das vaquejadas, Câmara Cascudo definia o vaqueiro como “o valente defensor da propriedade confiada à sua coragem solitária”. Nesse sentido, a “autonomia moral” e a “decisão nos atos e atitudes”, definidas por ele como características do vaqueiro, estariam sempre a serviço do fazendeiro (CASCUDO, 2002:718). Por conseguinte, a saga do vaqueiro em busca do boi misterioso seria a representação da devoção e fidelidade ao fazendeiro e a legitimação do seu poder. Como veremos adiante, por detrás da aparente submissão aos desejos e mandos do fazendeiro havia outros significados nesse folclore, inclusive de resistência, que escaparam ao olhar de Cascudo.

Embora os costumes populares registrados pelos folcloristas tivessem uma aparência conservadora, podiam também ser reveladores de novas tendências, de momentos de crise e de revisão de valores. Exemplos disso são mostrados nas pesquisas de Thompson sobre a *rough music*, na Inglaterra, e de Natalie Zemon Davis sobre manifestações populares análogas na França, os *charivaris*. Nesses estudos é possível perceber o quanto os costumes, mesmo os festivos e carnavalescos, traziam, na visão de Davis, elementos de crítica política e social e até mesmo o objetivo de “destruir e renovar a vida política”, embora “não o de levar diretamente à ação política subsequente” (DAVIS, 1990:103). Essa relação entre tradição e inovação é bastante complexa e exige mais trabalho empírico do que teórico no sentido de desvendar os vetores da ação política já que “a estrutura da forma carnavalesca pode evoluir de modo a servir tanto para reforçar quanto para sugerir alternativas à ordem existente” (DAVIS, 1990:106). Frisando a ambivalência da *rough music* inglesa, Thompson também tenta perceber as evoluções e variações internas desse movimento que ora servia para ridicularizar, ora para legitimar a autoridade movendo-se entre o “apelo à tradição e a ameaça de rebelião” (THOMPSON, 1998:363).

Apesar das intenções que tinham os folcloristas ao registrar costumes, rituais, poesias e provérbios populares o resultado deste empenho se constituiu, não raro, na única forma possível de aproximação com realidades e significados que escaparam ao registro institucional. Porém, diferente do caminho traçado por estes estudiosos, que se ocuparam em pinçar fragmentos de um passado irremediavelmente em decomposição, tentaremos realizar um movimento inverso: reinserir os fragmentos no seu contexto atentando para as formas nas quais se manifestavam os rituais, sejam eles uma narração de história, uma festa ou uma vaquejada. Outrossim, tentaremos entender em que medida essas histórias estavam baseadas na realidade, ou ainda, que dimensão do real elas podiam comunicar. Haveria alguma intenção subliminar na recriação constante dessas narrativas? Qual o significado da persistência desse tema ao longo do tempo?

**Histórias do boi encantado, misterioso, mocambeiro, ideado, mandingueiro, rezado, curado, moleque, mas nunca xereta.**<sup>3</sup>

Em entrevista realizada em 1987, o vaqueiro Maximiano, de Santa Bárbara-BA, descreve a origem da força do boi e diz como o vaqueiro pode dominá-la:

Dentro do intestino, no bucho do boi, cria uma bolazinha de cor e cabelo – uma maçã – cria ali dento. Aquele boi fica, que corre a vida toda e num se cansa. Intão, aí luta a vida toda correno, e cavalo nenhum arcança esse boi. O vaquero num pega. Vai indo, indo, indo, aí incronta um cavalo, também, que tem essa maçã também. Aí quebra a faca do boi e [o vaqueiro] consegue pegá. (IPAC, 1987: 131)

Mário Barreto completa o raciocínio dizendo que são só alguns bois que têm a maçã e aquele que a tem é um boi “todo fechado, todo preparado” e que já traz isso de nascença (IPAC, 1987: 133-vol.1). Não era difícil identificar o animal que trazia no bucho a maçã: “a rês que infeza à toa, a rês que infeza assim cum quarqué coisa é sujeito tê a maçã” (IPAC, 1987: 132-vol.1).

Essa explicação para o encantamento do boi é encontrada somente nessas entrevistas de 1987 coletadas pelo IPAC. Não são mencionadas maçãs nas histórias mais antigas coletadas por folcloristas ou publicadas em cordéis. O *Dicionário Aurélio* incorpora esse sentido definindo maçã também como “bola de pêlos feltrados que se encontra no estômago dos bovinos e do jacaré”. Pelas entrevistas, observamos que a maçã poderia ser encontrada em vários animais como cavalos e veados, mas nem todos de uma mesma espécie a possuíam, como sugere sumariamente o *Aurélio*. Além disso, à maçã era atribuída uma função mágica de conferir poder ou encantamento a quem a possuísse. É contraditória a explicação sobre o que aparece primeiro: se é a maçã que já nasce com o animal e se expressa no caráter rebelde ou se é a ferocidade que “cria” a maçã, para usar a expressão do vaqueiro Maximiano citado acima. O vaqueiro podia obter uma maçã e suas propriedades mágicas resgatando-a do bucho de algum animal encantado. Dessa forma tornava-se, ele mesmo, um vaqueiro encantado, o que significava ser um vaqueiro extremamente destro e sagaz na arte de dominar bois. Por isso se dizia que era bom que o vaqueiro levasse a maçã consigo durante as pegas de bois, porque ela servia como um amuleto. Ela funcionava como “um imã bom pra quem luta cum gado”, fazia o gado brincar com o vaqueiro “pensano que é uma ota rês” e fazia o vaqueiro ter segurança em si mesmo e muito prestígio na sociedade (IPAC, 1987: 132;153-vol.1).

---

<sup>3</sup> Todos estes termos foram encontrados na documentação e, embora haja algumas especificidades, eles adjetivam um estado mágico em que se encontram alguns animais e também alguns vaqueiros.

Mesmo aqueles que davam mais valor à coragem pessoal admitiam o poder que tinha a maçã. Era o exemplo de Sinfrônio, que nunca acreditou nisso e “só tinha fé im Deus e no qu’eu tava muntado”, até encontrar a dita maçã e melhorar muito a habilidade com o gado e também elevar sua condição social. Sinfrônio afirmou que desde então não foi mais vaqueiro de ninguém: “eu sô vaquero do meu até hoje” (IPAC, 1987: 132). , o que parece a realização da sonhada fórmula cantada por Elomar em *Peão na Amarração* “de não ser mais empregado e também não ser patrão”.

O desfecho do enalço ao boi bravo é um ponto de distinção importante entre os relatos sobre “as vivências na lida diária com o boi e com a natureza” e os mitos “frutos dessa relação” expressos nos cordéis, nas compilações folclóricas e por vezes narrados nas próprias entrevistas (IPAC, 1987:14-vol.1). <sup>4</sup> Nestas narrativas “míticas”, o vaqueiro raramente tinha êxito no enalço do boi e havia um final trágico no qual boi e vaqueiro morriam. Esse desfecho é interpretado por Câmara Cascudo, por exemplo, como se as honras fossem todas da “vítima”, ou seja, do boi. Diz ele: “Curiosamente, nenhum vaqueiro mereceu ainda, como nenhum caçador feliz, as honras consagradoras de um ABC ou dum romance. [...] Nenhum animal vitorioso possui no sertão sua ‘gesta’. Os vencidos é que têm o supremo direito ao louvor” (CASCUDO, 2000:12). Nessa perspectiva, é a fama do boi que se mantêm, embora as façanhas dos vaqueiros fossem “descritas fielmente”.

Nas histórias sobre as vivências “reais” contadas nas entrevistas do IPAC é corrente a possibilidade do vaqueiro obter a maçã e tornar-se “um imã” para o gado brabo, enquanto que o vaqueiro das histórias compiladas e divulgadas pelos folcloristas não consegue ser “elevado” à condição de encantado. O que os folcloristas como Câmara Cascudo registram é a existência da crença em torno do “vaqueiro misterioso” que ele define em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* como “sabedor de segredos infalíveis, mais destro, mais hábil, mais afoito, melhor cavaleiro que todos os outros reunidos. Usa vários nomes ninguém sabe onde ele mora nem a terra em que nasceu”(CASCUDO, 2002:718). O vaqueiro misterioso, tal qual retratado por Cascudo é, portanto, um tipo desconhecido e quase uma entidade. Nada tem a ver com o vaqueiro de carne e osso que, pela repetição do sucesso e pela habilidade adquirida, se torna afamado no lugar e recomendado alhures. Nos casos contados pelos vaqueiros nas entrevistas de 1987 são mais comuns e mais vibrantes as histórias nas quais o vaqueiro consegue laçar o boi e trazê-lo para a fazenda, reavendo um prestígio eventualmente perdido

---

<sup>4</sup> É importante frisar que nem todos os relatos das entrevistas do IPAC são “reais”, ou seja, são casos do cotidiano de trabalho dos vaqueiros, o que justifica o subtítulo do projeto, *Vivências e Mitologias*. O relato citado acima do vaqueiro Teté do Inxuí, por exemplo, é uma clara tentativa de reconstituição da *História do Boi Misterioso*, de Leandro Gomes de Barros.

na comunidade ao “quebrar” a fama de um boi. Foi o caso de Zé Preto que depois de ser humilhado conseguiu provar para todo mundo que ele era de fato um bom vaqueiro ao pegar um boi misterioso. Depois de intensa correria, Zé Preto “pulô pegado no cabo do boi” e quando os outros vaqueiros chegaram ele estava calmamente “fazendo um cigarrim de fumo”. O coronel Sigismundo, o patrão da fazenda, ao chegar, foi logo perguntando: “o nego presta?”, ao que prontamente o “vaqueiro mestre” gritou: “Deus fez, o vento ispaiô, mas o diabo juntô o burro e o nego. Tá pegado, quebrada a fama do boi, num tem mais nada”. O narrador dessa história conclui afirmando que Zé Preto “foi um dos homes mais vaquero qu’eu vi na minha vida até hoje” (IPAC, 1987:136-Vol.1).<sup>5</sup>

Embora algumas histórias fossem claramente “irreais”, hiperbólicas ou cheias de imaginação elas eram em alguma medida derivadas da vida real, do trabalho diário com o gado e da relação estabelecida com o dono da fazenda. Por esse aspecto, não se deve fixar uma dicotomia entre as narrativas “reais” e as “imaginárias” porque estas são a continuação necessária daquelas. Nesse sentido é bastante elucidativo o estudo clássico de Geertz sobre o ritual da briga de galos em Bali. Ele percebe que ali eram apresentados valores como honra, masculinidade e prestígio, mas que esse ritual não era um retrato da sociedade, ou, nas suas palavras, “a matança na rinha de galos não é um retrato de como as coisas são literalmente entre os homens, mas, de um ângulo particular, de como elas são do ponto de vista da imaginação, o que é bem pior” (GEERTZ, 1989:314).

Em sua análise, Geertz confere um sentido muito mais ativo à imaginação porque sugere que havia tensões na sociedade que não eram expostas e por isso dificilmente seriam captadas, mas que eram reveladas nesse ritual. A briga de galos cumpria uma função interpretativa porque era uma ocasião na qual a sociedade balinesa fazia uma leitura sobre ela mesma, era “uma história sobre eles que eles contam a si mesmos”. Assim, Geertz define, empiricamente, sua metodologia de ver determinados rituais como textos da sociedade, os quais revelariam aspectos da “semântica social”. Todavia, essa perspectiva leva Geertz a restringir o potencial de interferência na esfera social que esses rituais poderiam ter. Ele afirma que embora fossem ocasiões nas quais o prestígio dos oponentes fosse questionado e se “incitasse rivalidades e hostilidades”, as posições sociais não eram *realmente* abaladas, dentre outros motivos porque a briga era “ficcional”, sendo apenas “verdadeiramente real para os galos” (GEERTZ, 1989:311).

---

<sup>5</sup> Interessante notar que o substantivo *vaqueiro* é aqui elevado à categoria de adjetivo.

Estamos de acordo com Geertz de que mesmo os rituais não textuais podem ser interpretados como textos que a sociedade produz sobre ela mesma. No caso das narrativas sobre bois encantados essa perspectiva é ainda mais pertinente porque são histórias que extravasam o cotidiano sendo, justamente, a imaginação sobre ele. À semelhança dos rituais de brigas de galos balinesa, a criação e divulgação de narrativas sobre bois encantados no nordeste baiano colocavam em questão “o saber, a estima, a honra, a dignidade, o respeito – em suma o status” (GEERTZ, 1989:300). Não se tratava de contrapor fazendeiros a vaqueiros e tampouco de abalar posições sociais, e sim de imaginar, veicular ou propor valores e condutas consideradas corretas.

Geertz afirma ainda que as brigas de galos não eram “meros reflexos de uma sensibilidade preexistente e representada analogicamente; eles são agentes positivos na criação e manutenção de tal sensibilidade” (GEERTZ, 1989:319). Analogamente, sustentamos que os romances sobre bois encantados serviam como exemplos de comportamento, ou “educação sentimental”, para usar a expressão de Geertz, e por isso nos permitem olhar os valores vigentes, mas, principalmente, aqueles que se desejava imprimir nas sociedades nas quais as narrativas foram escritas ou divulgadas. A liberdade, sustentada até o fim pelo boi, é entremeada de outros valores como honra, coragem, sagacidade, insubmissão e fidelidade aos próprios princípios (ele não é “xereta” de ninguém), os quais eram altamente caros às sociedades pastoris e, particularmente, àquelas recém egressas da escravidão. Além disso, de acordo com Márcia Abreu, nos romances de bois encantados “a identificação do poeta e, provavelmente, do público convergia para os bichos, mesmo que seu fim fosse a morte” (ABREU, 1999:82).<sup>6</sup> Por isso, e pela popularidade dessas narrativas confirmada pelos folcloristas e pela persistente memória popular, o comportamento do boi pode indicar a própria concepção de liberdade prezada na época e almejada pelos indivíduos: não tanto uma liberdade total – já que o boi gozava de uma liberdade precária e constantemente ameaçada – mas uma liberdade imbuída de dignidade e respeito social.

Nesse sentido é muito interessante a versão de Fabião das Queimadas porque a voz narrativa é o boi, e não o vaqueiro ou um observador, como é na versão de Leandro Gomes de Barros.<sup>7</sup> Não por acaso, o poeta Fabião era vaqueiro e ex-escravo e foi com o pecúlio acumulado durante o cativeiro que comprou uma rabeça e a alforria sua e de parte de sua

---

<sup>6</sup> Reparem que a perspectiva de Abreu é oposta a de Câmara Cascudo.

<sup>7</sup> Fabião nasceu em 1949 em Santa Cruz, RN e morreu em 1928 no mesmo local. À rigor usou o sobrenome do fazendeiro de quem foi escravo, José Ferreira da Rocha, mas ficou conhecido como Fabião das Queimadas. Não encontramos a versão original do *Romance do Boi da Mão de Pau*; a versão que consultamos está em Cascudo. *Vaqueiros e Cantadores*, pp. 109-114.

família, se tornando desde então pequeno criador e poeta (CASCUDO, 2000:346; CAVIGNAC, 2006:306). Intitulado *Romance do Boi da Mão de Pau*, essa versão é especial porque mostra as razões pelas quais o boi encantado resiste às tentativas dos vaqueiros de dominá-lo. Trata-se de uma defesa “natural”,

<i>Pois, sendo eu um boi manso, Logrei a fama de brabo: Dava alguma corridinha Por me ver aperriado, Com chocalho no pescoço, E além disso algemado...<sup>8</sup> (...)</i>	<i>Me traquejaram na sombra Traquejaram na comida, Me traquejavam nos campo, Traquejavam nas bebida Só Deus terá dó de mim, Triste é a minha vida</i>
--	---

O touro Mão de Pau se sente perseguido a todo o momento pelos vaqueiros. Logo no início ele diz “sei que não tenho razão”, todavia, não quer se submeter, e essa vontade de estar livre está acima da necessidade de sombra, comida e bebida, ou melhor ele deseja resolver sua sobrevivência sozinho, sem ordens de fazendeiros ou vaqueiros. Depois de ser aperreado na cacimba do Salgado, Mão-de-Pau decide voltar para a serra Joana Gomes, onde nasceu, “nem que eu morra de fome”. Mas depois de quatro anos de sossego, recomeça a perseguição e o boi defende sua liberdade como uma questão de honra. Deve ensinar aos homens a medir sua empáfia e nunca mais “a boi insultar”. Ele também demonstra coragem: “mato cem duma carreira / deixo estirado no chão”, e suas limitações: “só temo a cavalo gordo / e vaqueiro de fiança”. É interessante que o boi se sinta protegido pelo repentista que afinal está permitindo tornar pública a sua versão: “abaixo de Deus eu tinha / Fabião a meu favor”. Fabião, escravo a quem o touro chama “meu nêgo”, é a possibilidade que o boi tem de se apropriar da narrativa para inverter a situação de dominação: “meu nêgo chicota os bicho... / aqueles pabuladô”.<sup>9</sup>

O papel dos vaqueiros nas narrativas também permite algumas observações sobre o universo cultural desses trabalhadores. A interpretação mais comum é que vê o vaqueiro como prestativo e diligente a cumprir as ordens do fazendeiro porque ele segue ao encalço do boi enfrentando todos os perigos da tarefa. Euclides da Cunha ao descrever os vaqueiros de Canudos viu apenas “servidão inconsciente” decorrente do sistema absenteísta de exploração da terra e do contrato de pagamento no qual os vaqueiros recebiam percentagens da produção.

<sup>8</sup> Aperriado é o mesmo que aperreado, ao pé da palavra, perseguido por *perros*, cachorros.

<sup>9</sup> Essa palavra não existe no dicionário como adjetivo. Pabulagem no *Dicionário Aurélio* significa “orgulho vão, empáfia, fatuidade”. De acordo com essa e outras versões a arrogância não é um valor apreciado. O vaqueiro é admirado por pegar o boi e não por medir forças com ele, muito menos menosprezá-lo. Na versão de Prado Ribeiro ABC do Estrela os próprios vaqueiros reprovam essa postura: Os vaqueiros afamados / Cadê essa pabulage... / Se sê vaqueiro é assim... / Adeus, eu tou de viagem... Prado Ribeiro. *Vida Sertaneja*. P. 56.



Esse contexto faria com que os vaqueiros ali ficassem “anônimos (...) cuidando a vida inteira de um rebanho que não lhes pertence” e se entregassem “abnegados, a uma servidão que não avaliam” (CUNHA, 2003:122). Do seu lado, o fazendeiro confiava cegamente neste trabalhador por ser conhecida a sua “probidade” e “fidelidade sem par”. Nessa visão de Euclides da Cunha, cuja obra teve forte repercussão nacional, o vaqueiro é considerado um tipo alienado de si mesmo, sem vontade própria, apático, dotado de um “caráter de humildade deprimente” a ponto de um gaúcho (antítese do vaqueiro nordestino) sobreolhá-lo “comiserado”. O vaqueiro só se mostraria ativo quando aparecia algum incidente. Aí, então, ele se transfigurava: “da figura vulgar do tabaréu canhestro, reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente” (CUNHA, 2003:116). No afã de ver nos indivíduos a “perfeita tradução moral dos agentes físicos de sua terra” e também de criar comoção piedosa nas elites letradas em relação à situação em Canudos, Cunha não consegue ver a capacidade de resistência na atitude quieta do sertanejo. Por ter ido registrar a guerra, ele não penetrou na dimensão lúdica da cultura, nos trocadilhos inteligentes, nos duplos sentidos, nas apropriações de discurso, entre outros aspectos das estratégias de sobrevivência e ascensão social dos trabalhadores canudenses.

Autores como Euclides da Cunha contribuíram para considerar como subserviência a significativa auto-estima profissional definida, por exemplo, na fala do vaqueiro Antôim Taioca, de Jeremoabo, em que ele diz querer ser enterrado com seu gibão porque gado é para ele o “esporte” preferido (IPAC, 1987:161-vol.2). Ou o desejo do vaqueiro Zé do Leite, de Cícero Dantas, que pede a Deus para morrer dentro de um curral de gado porque “morreno cum aquele prazê a morte é aliviada” (IPAC, 1987:177-vol.2). De maneira semelhante foi interpretada como diligência, excessiva lealdade e convergência de interesses com o fazendeiro a disposição dos vaqueiros em pegar um boi arisco.

No entanto em nenhuma narrativa, seja ela apresentada em romance ou nas entrevistas, o o vaqueiro é guiado pela vontade de recompor a boiada do patrão, restituir-lhe a propriedade. Nos romances, por exemplo, os versos que anunciam a partida dos vaqueiros atrás do boi falam da beleza de seus cavalos, da destreza e coragem dos cavaleiros, da vontade de se tornar famoso e também do medo de morrer, da despedida da família etc. O fato de haver valorização social e prazer pessoal no exercício da atividade de vaqueiro é uma peculiaridade importante no estudo deste trabalhador e não deve ser confundida com adoração ao dono da fazenda. Ao contrário, era a possibilidade de afirmar-se social e politicamente de forma autônoma e independente do fazendeiro – vivendo sobre si, tendo sua casa, sua plantação, seus animais e, é claro, seu prestígio – que fazia desta uma ocupação almejada.

Quando mergulhamos no mundo das poesias populares e dos relatos sobre bois e vaqueiros misteriosos temos a oportunidade de compreender melhor os valores que sustentavam as relações sociais e de trabalho na pecuária. Em um mundo em que “se conhecia o home pela palavra”, a produção e divulgação de narrativas sobre bois encantados além de divertir, educar e refletir a sociedade foi também um espaço privilegiado de valorização cultural do vaqueiro (IPAC, 1987:23-vol.2). A apropriação desse espaço ensejou a consolidação do prestígio deste trabalhador entre seus pares e entre os fazendeiros. Um prestígio pautado da autonomia moral, respeito social, auto-estima profissional e em valores como coragem, honra, liberdade, persistência, sagacidade. De mais a mais, sendo as narrativas folclóricas também metáforas ou imaginações sobre a realidade, permitiram que o vaqueiro, personagem central, se apropriasse do significado simbólico do bem mais cobiçado nos sertões da pecuária: o boi.

## **BIBLIOGRAFIA CITADA**

- ABREU, Márcia. *Histórias de Cordéis e Folhetos*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 1999
- CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e Cantadores. Folclore poético do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco*. [1939] Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 11ª ed., São Paulo: Global, 2002.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e Cantadores*. [1939]. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000
- CAVIGNAC, Julie. *A Literatura de Cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita ao relato oral*. Natal: Editora da UFRN, 2006
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- DAVIS, Natalie Zemon. “Razões do Desgoverno”. In: *Culturas do Povo. Sociedade e Cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- GEERTZ, Clifford. “Um Jogo Absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- MEDRADO, Joana. “Terra, laço e moirão”: Relações de trabalho e cultura política na pecuária. (Geremoabo, 1880-1900)”. Campinas: Unicamp-IFCH, dissertação de mestrado, 2008.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA. *Leandro Gomes de Barros. Antologia. Tomo III*. João Pessoa: UFP, Fundação casa de Rui Barbosa, 1977.
- RIBEIRO, Prado. *Vida sertaneja : usos e costumes do sertão baiano*. Bahia: Gráfica d'A Luva, s/d
- THOMPSON, E.P. “Folclore, antropologia e história social”. In: NEGRO, Antônio Luigi e SILVA, Sérgio (orgs.). *As Peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001
- THOMPSON, E.P. “Rough Music”. In: *Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998;