

HISTORICIDADE, NARRATIVAS E IMAGINÁRIO: POSSIBILIDADES E PROBLEMATIZAÇÕES A PARTIR DO LÉXICO “CABOCO”

Alexandre Gomes Teixeira Vieira
Mestrado profissional em Culturas Africanas da Diáspora e dos Povos Indígenas, Universidade de Pernambuco - *Campus* Garanhuns
teixeira_historia@live.com

Considerações iniciais

“Estou convencido de que o fator principal da resistência dos nossos sertanejos deve ser procurado nos elementos étnicos que povoam o sertão do Nordeste na época de seu desbravamento” (Carlos Estevão de Oliveira, 1942)

Esse trabalho tem por objetivo analisar o termo “caboco” a partir das narrativas da população do Vale do São José, localizado em parte da zona rural dos municípios de Caetés, Paratama, Pedra e Venturosa na transição entre o Agreste e o Sertão do estado de Pernambuco. Na historiografia vigente ainda há questões a serem esclarecidas acerca da história dos povos dos interiores do Brasil, dentre estes iremos destacar nesse trabalho os povos indígenas. O termo “caboco” aparece na fala dos moradores do Vale do São José e entorno na “imagem” dos “cabocos brabos”, descritos por estes como sendo “negos de cabelo bom”, ou relacionando aos episódios de captura de mulheres indígenas, como descrito, “pegas a dente de cachorro”. Sobre esta forma de narrativa existe uma tradição contada e recontada de que mulheres indígenas teriam, no passado, sido pegas para serem esposas dos primeiros colonizadores nessa região, isso contra a vontade delas, as expressões “pega a dente de cachorro” remetem ao ato de violência contra essas mulheres.

Mas, quem eram esses “cabocos brabos”? Propor um caminho para responder essa questão é difícil, mas também instigante, mais que isso, é necessário. O próprio léxico “caboclo” está historicamente relacionado a figura dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. Muitas transformações aconteceram com a forma pela qual foram chamadas essas populações desde o contato com o europeu e posteriormente com o africano. Sabemos que até fins do século XVIII uma dessas formas de “chamar” foi pelo termo caboclo, este era o sinônimo oficial para designar o indígena na América portuguesa conforme propôs Eduardo França Paiva (2015, p. 179), e antes disso o nativo era chamado

de *negro da terra* tendo em vista que *negro* era uma categoria jurídica que se referia aos escravizados, fossem estes africanos ou “americanos” (PAIVA, 2015, p. 179-198).

No contexto deste estudo pensar o termo “caboco” no interior de Pernambuco no tempo presente é crucial. Esse termo apesar de ter sido utilizado de diversas formas ao longo do processo de “silenciamento” dos povos indígenas, guarda memórias e auxilia no processo de reelaboração identitária de várias populações do atual Agreste de Pernambuco. Maria Sylvia Porto Alegre (1993) propôs que ocorreu entre os povos indígenas no Nordeste brasileiro um processo de “cabocização”, que consistiu no uso do termo caboclo para “ofuscar” as identidades indígenas nessa região, seguindo o pressuposto de que “aqueles indígenas” não seriam mais índios e estariam misturados a massa da população.

Benthien e Palmeira (2016) afirmaram que as palavras têm seus sentidos subvertidos ao longo do tempo e que entre outras competências são portadoras de referências sociológicas e permitem a compreensão de distintos processos de transição históricos. Logo, o “caboco” consiste nos não brancos dos interiores (sertões) do Nordeste brasileiro, é um termo êmico¹ que existe em algumas comunidades do interior de Pernambuco para representar os povos indígenas, e mesmo com a chegada do termo índio, o termo “caboco” continuou a exercer sua função de sinônimo equivalente a indígena.

É necessário evidenciar aqui as transformações que uso desse léxico ganha ao longo do tempo, o “caboco” enquanto conceito, precisa ser percebido em duas perspectivas. Primeiro como um termo apropriado pelo branco para negligenciar a presença indígena em uma localidade, para negar sua identidade estando pautado em uma ideologia colonial de apropriar-se dos recursos e das terras que pertenciam às comunidades originárias, apesar desta noção não ser em essência o que deu origem ao termo em questão. Precisa ser entendido também enquanto um “dizer” produzido por uma população para representar seu grupo, uma palavra para falar de indígenas onde as categorias jurídica, acadêmica e colonial: “índio”, ainda não existia, dessa forma não precisaria existir, não fossem as demandas do tempo presente e a necessidade de afirmação como tal perante o contexto contemporâneo.

¹ Consiste em “categorias nativas” termos que são utilizados por um determinado grupo social para dar conta de explicar algo dentro do próprio contexto de significado do grupo. Ou seja, os sentidos e significados que esses grupos atribuem aos aspectos e fenômenos próprios de sua realidade, seria ainda sua maneira de ser.

Apesar do termo “caboco” ter sua origem no contexto colonial, partiu, até onde se sabe da palavra “curiboca” sendo um termo da língua geral dos Tupi. Eduardo França Paiva (2015, p. 189-191) ao realizar um amplo levantamento da documentação do período colonial constatou que Jack D. Forbes identifica os termos curiboca e caboco no século XVII antes de Houaiss que o faz no século XVIII e tem sido a referência clássica para essa palavra. Forbes identifica o termo “curiboca” na obra *Historia Naturalis Brasiliae* de Georgi Marcgravi e Guilielmi Pisonis de 1648. Forbes ainda registra sua desconfiança quanto ao uso dessas palavras e conclui sua análise ao dizer que tanto “caboclo” quanto “curiboca” eram aplicados aos mestiços de sangue africano e indígena com os europeus, sendo “curiboca” o termo para os mestiços ou *African-American mixed-bloods*, já o termo “caboclo” (caboco) era equivalente a índio.

Podemos ainda inserir a ideia do “caboco brabo” naquilo que Michel de Certeau chamou de “cotidiano” pensando as imposições normativas para um determinado segmento da sociedade, mantendo ainda que através dessa imposição uma memória, sendo esta, resistência ou inercia (CERTEAU, 2008, p. 39-40). Pensando o imaginário nas narrativas orais parte do fato que os indígenas reivindicam um maior reconhecimento de suas histórias/memórias, a questão é que durante muito tempo não foram os indígenas a controlar as imagens e as representações de suas culturas, mas ainda assim, mantiveram sua história viva (CRUIKSHANK, 2006, p. 150).

Podemos ainda pensar essa questão pelo que reitera Certeau (2008, p. 39), os indígenas neutralizaram a ordem dominante de sua própria tradição, não rejeitando totalmente as imposições do colonizador, mas indiretamente modificando-as e assim resistindo as transformações que a situação da colonização provocava. Não podemos esquecer que a resistência é autoconsciente constitui uma ordem harmônica, ainda que haja imposição normativa, ela não configura uma simples violação, mas a própria ordem de transformação social, o que corrobora com Robert Darnton (2011, p. 38-39) ao dizer que as práticas comuns são uma elaboração social da realidade variando de cultura para cultura, estando longe de ser uma mera invenção arbitrária de uma imaginação coletiva ou submissão.

Seguindo a discussão em torno do léxico, em 1755 no alvará régio assinado pelo então rei português Dom José I, foi decretado entre o conjunto de medidas referentes aos

indígenas brasileiros naquele período em específico que estes não fossem mais chamados “negros”. Neste mesmo documento determinava-se para com o mestiço entre brancos e índias que: “[...] outrosim proibo que os ditos meus vassalos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados *Caboucolos*, ou outro semelhante, que possa ser injurioso; [...]”. Em outras palavras, aqueles indígenas “mestiços” não deveriam mais ser chamados de “cabocos” – o equivalente a índio – eles agora eram outra qualidade, mas que já negava aquilo que concebemos hoje enquanto identidade indígena.

Aqui não está sendo tratado somente da terminologia “caboco”, mas “caboco brabo”, de onde vem então esse termo? Na carta escrita à Dom Pedro de Almeida governador de Pernambuco em 1674, pós-conquista de Palmares e posteriormente na documentação do Conselho Ultramarino de 1675, os indígenas nesse contexto eram chamados “gentios bravios”, “gentios bárbaros” ou “gentios brabos”. Eduardo França Paiva (2015, p. 196) afirma que os indígenas “Tapuias” também foram designados como “bravios”, vale destacar aqui, que entre os “Tapuias” estão várias etnias no estado de Pernambuco. Em síntese conclui-se que a ideia do “brabo” venha da transformação lexical de “bárbaro/bravio/brabo” agregada ao termo “caboco” – índio – surgindo assim “caboco brabo”.

Perfis narrativos e o imaginário envolto no termo “caboco”

Na área de estudo três perfis narrativos conforme foram coletados nas entrevistas destacaram-se quanto as imagens envoltas do termo “caboco”. Essas narrativas podem ser divididas da seguinte maneira: aquelas que descrevem os cabocos e cabocas como sujeitos históricos; as que representam estes como figuras “folclóricas” a exemplo das narrativas sobre as caboquinhas; e as que descrevem esses também enquanto sujeitos históricos, mas são enfáticas em relacionar os “cabocos brabos” à escravidão ou ao fim desta.

Narrativas como a de Iranete Gomes Teixeira² ao reproduzir as memórias de seu pai Luiz de Zumba, afirmou que “caboco brabo e índio são a mesma coisa” a narrativa de Seu Manuel Francisco da Silva (Mané de Zé de Dura) líder quilombola que ao ser

² Entrevista realizada na cidade de Caetés - PE, em 24/12/2018.

indagado se ali havia no passado “cabocos brabos” responde “aqui num tinha não o caboco, caboco é o mesmo índio que chamamos hoje né?!”.³ Outra narrativa é a de Abraão André de Moraes, quando questionado “qual era a diferença entre o caboco brabo e o índio! O senhor sabe dizer?” ele responde:

(...) eu num sei lhe dizer... quer dizer que era quase a mesma coisa, só que a gente vê os índio pela televisão né, quer dizer pra mim o caboco brabo é a mesma coisa, a diferença mais que tem assim, dos índio pros caboco brabo é... na qualidade, o caboco brabo pra o índio tem uma diferençazinha no cabelo, o índio tem o cabelo bem escorrido né?! e o caboco brabo qnem que o cabelo dele é mais grosso né?! pra mim só é a diferença se é essa eu num sei (risos)⁴.

A lógica discursiva nesse contexto apesar de em alguns momentos propor uma diferença entre o “caboco brabo” e o indígena, acaba caindo em contradições onde: ou não se estabelece uma diferença entre estes; ou se admite que são a mesma coisa; ou não se tem uma resposta concreta, como ocorreu com a narrativa de dona Helena ao dizer: “olhe existia o caboco brabo e o índio”⁵. Mas a mesma ao ser questionada sobre qual era a diferença entre eles disse: “bem dizer nem tinha, índio mesmo são os de Águas Belas os outros são caboco brabo”. Ou seja, na lógica de dona Helena, os indígenas dos aldeamentos religiosos eram “índio” de fato, aqueles fora da lógica desse sistema que não tinha sido aldeados ou viviam em um outro sistema social eram “cabocos”, mas não mais “índios” como explica a tradição oral local.

Logo, a apropriação do termo “caboco” ou “caboco brabo” para negar a presença indígena em um lugar, cristalizou na memória coletiva de determinadas regiões⁶ a peça chave para repensar a história dos povos indígenas e preencher ainda que parcialmente as lacunas sobre essa parcela da história. Dizer-se caboco foi/é uma fuga, uma possibilidade, para aqueles a quem foi negado o direito de se dizer “índio”, ao menos é o que foi possível

³ Entrevista realizada no sítio Atoleiros, Caetés - PE em 13 de maio de 2018.

⁴ Entrevista realizada no sítio Pontais – Venturosa – PE, nos dias 08/12/2018.

⁵ Entrevista realizada no sítio Tapera, Caetés – PE, em 04/01/2018.

⁶ O fenômeno que foi chamado neste trabalho de cabocização está sendo tratado especificamente no estado de Pernambuco, mas este não foi um fenômeno restrito a essa localidade tendo sido amplamente discutido nos estados da Paraíba e Rio Grande do Norte nos seguintes trabalhos: Albuquerque, Carolina Barbosa de. *Entre "índio", "caboco-brabo" e "doido": pensando identidade e estigma no cotidiano de um município. Macêdo, Helder Alexandre Medeiros de. EM BUSCA DOS DESAPARECIDOS: REMANESCENTES INDÍGENAS NO SERTÃO DO SERIDÓ (SÉCULOS XVIII E XIX)*. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V.4 - N.8 - abr./set. de 2003– Semestral.

perceber a partir das narrativas das populações rurais entrevistadas em específico sr. Zé Preto que ao ser questionado “desse povo que chamava caboco brabo o senhor conhece alguma história por aqui, ou conhece alguém que tenha?” ele responde “caboco brabo! Você tá falando com um! (risos)”⁷.

Além das narrativas de memória é preciso pensar a historicidade por trás do imaginário construído a partir das narrativas em relação aos “cabocos”, “cabocos brabos” e “caboquinhas”, e como se dá o uso desses termos na localidade estudada, essas observações revelam detalhes importantes da formação identitária nesse lugar. Sobre isso, Luiz da Câmara Cascudo, em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, trouxe alguns conceitos relacionados a figura do “caboco” no Nordeste, o primeiro deles é o do “caboco d’água” figura mítica presente no imaginário das populações indígenas e não indígenas que vivem ao longo do curso do rio São Francisco. O que mais chama a atenção nas descrições de Cascudo, são de fato os termos Caboco, Caboquinha e Caburé que iremos evidenciar aqui. É fato que Cascudo não tinha enquanto intuito problematizar a historicidade nem a relevância do termo enquanto fonte história ou lugar de fala ou de memória, também é fato que ele percebeu as figuras relacionadas ao caboclo e fez um registro primeiro de como estas categorias eram vistas e entendidas em um determinado *locus* e momento.

O registro de Cascudo dialoga com a discussão que se quer propor aqui, não reproduzindo o discurso nativo e armazenando crônicas, mas percebendo o termo “caboco” enquanto lugar de memória capaz de elucidar algumas questões sobre o passado indígena no interior de Pernambuco. Bem como, enquanto potencial lugar de fala e de reelaboração identitária. Para prosseguir essa discussão vejamos o que nos disse Cascudo sobre o termo caboco:

“O indígena, o nativo o natural; mestiço de branco e índia; mulato acobreado com cabelo corrido [...] avermelhado. Diz-se comumente do habitante do dos sertões, caboclo do interior, terra de caboclos, desconfiado como caboclo. Foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará de 4 de abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas de caboclos: “Proíbo que os ditos meus vassalos casados com as índias ou seus descendentes sejam tratados com o nome de *cabouçolos*, ou outro, semelhante que possa ser

⁷ Entrevista no sítio Pé de Serra de São José, Pedra - PE, em 08/01/2018.

injurioso”. Macedo Soares registra a sinonímia tradicional do caboclo: caburé, cabo-verde, cabra, cafuz, curiboca, mameluco, tapuia, matuto, restingueiro, caipira. [...] Era até fins do século XVIII o sinônimo oficial de indígena. Hoje indica-se o mestiço ou mesmo o popular, um caboclo da terra. Discute-se ainda a origem do vocábulo, indígena ou africano. [...] Caboco vem de *Caá*, mato, monte, selva e *boc*, retirado, oriundo do mato, exata e fiel imagem da impressão popular, valendo o nativo, o indígena, *caboco brabo*, o roceiro, o *matuto-bruto* [...] caboco, é a pronuncia nacional, mesmo para os letrados que escrevem “Caboclo”. Caa-boc, tirado ou procedente do mato, registra mestre Theodoro Sampaio (CASCUDO, 2000 p. 165-166).

Cascudo fixa enquanto conceito um léxico próprio dos interiores do Brasil, ele nos dá subsídios para propor uma caboclicização, ou seja, um fenômeno dentro da história indígena de negação, mas também de manutenção de certas memórias. “Caboco”, um termo que ao negar a identidade indígena em um determinado momento, proporcionou uma resistência, preservou memórias e pode nos direcionar no preenchimento de algumas das lacunas acerca da(s) história(s) indígena(s) nos interiores do Brasil.

Sobre os demais termos relacionados aos “cabocos”, temos ainda os termos caboquinha e caburé. A caboquinha conforme o dicionário de Cascudo:

É a mesma Caipora em todo o Nordeste; Comadre Frozinha em Pernambuco. Vale dizer “indígena”, gente-do-mato, caboco-bruto, filho-das-brenhas. É, entretanto, tratamento afetoso, dedicado as “moreninhas”, com intenção erótica (CASCUDO, 2000, p. 166).

A caboquinha pode parecer apenas mais uma figura do “folclore”, mas qual a história por trás dessa personagem, ou melhor, qual a historicidade? Na entrevista com o senhor Abraão André ele narrou algumas memórias suas e de seu falecido pai.

Abraão: as caboquinha... A caboquinha... porque o povo diz que num existe né... diz que é duas moça que se perdero... foi duas moça que se perdeu, ai elas no mato mermo morrero e ficaro assim como uma visão né, aí bem o camarada fosse... vamo dizer... o caba é caçador... nessa época pai contava essas história... que o caba era caçado aí chegava onde o camarada queria pegar caça ele vai e combinava com as caboquinha, chegava-se a combinar pra botar fumo ou qualquer coisa na cabeça dum toco que era pra elas dar caça a eles... eles ia pro mato e matava alguma caça, diz que tinha um caba que fazia isso muito e nunca foi pro mato pra não trazer, nunca ia pro mato pra não trazer, quando foi um dia: aí [...] mudou, era pra ele fazer um mingau, um pirão e levar e botar naquele cantinho lá... aí quando foi um dia ele foi e disse assim, a muleca tava injuada de tratar de caça né... aí quando foi um dia eles

foi e disseram pra ela, aquela visão, que podia levar, mas não butasse pimenta... não butasse pimenta praque elas num gostam de pimenta... aí disse que o cara abestaiosse pegou e disse a mulher a mulher era quem fazia o pirão né!? Aí chegou e disse a mulher que não era pra botar pimenta ela pegou e botou pimenta, quando chegou lá que botou disse que ele só ouvia “rum... Rum...” aquele fedo de pimenta boto pra lá... nesse dia não pegou nada foi-se embora não pegou nada, quando foi outro dia ele foi elas pegaram o caba e acunharam-le na tabica, uma dizia dale Corma, a outra dizia dale Damina, era as duas irmã... uma se chamava Corma e a outra Damiana... diz que deram uma surra no caba arretada e o caba foi-se embora nunca mais quis saber de caçar...

Pesquisador: Essas histórias eram contadas onde?

Abraão: Olhe essas história era papai que contava, era por aqui mesmo, mas eu num sei onde direito⁸.

Pensando essas narrativas no contexto do “imaginário” enquanto categoria de análise social o que consiste no estudo das “imagens produzidas por uma sociedade, mas não apenas as imagens visuais, como também as imagens verbais e, em última instância, as imagens mentais” (BARROS, 2009, p. 91), logo o imaginário não está segregado do real, como nos alertou Bronislaw Baczko (1985, p. 303). Durante muito tempo o ocidente renegou uma parte do real que é o imaginário, tratando essas características como modo de conceber o outro, tratado como “pré-lógico”, “primitivo” e “arcaico” (DURAND, 1998, p.15), isso em parte justifica como foram e são muitas vezes vistas as epistemologias indígenas.

As representações imaginarias das caboquinhas, por exemplo: constituem figuras míticas na região estudada imagem produzida e reproduzida nas narrativas, seriam mulheres que em troca de alimento, aguardente e fumo, dão suporte a caçadores nas matas da região, mas que na ausência destas oferendas, atrapalham a caçada havendo possíveis punições como surras. Muito oportuno para um caçador dizer que apanhou de um ser sobrenatural da mata ao invés de assumir ter levado uma surra de “índios” e principalmente de “índias”, causando comoção na sociedade e gerando uma imagem de fragilidade deste, a invenção discursiva da caboquinha, serve para não ferir a invenção do “cabra macho” no Nordeste brasileiro. Dito isso, podemos propor que o imaginário se torna dessa maneira produto do social, real e existe para entre outras coisas, resguardar certas memórias, sua historicidade e resolver dilemas sociais aflorando assim nas narrativas orais.

⁸ Entrevista realizada no sítio Pontais – Venturosa – PE, nos dias 08/12/2018.

Pesquisador: O senhor já viu a caboquinhas?

Abraão: Num pode ver que é invisível...

Pesquisador: já escutou ela?

Abraão: Eu já vi os assobeio diz que é ela...

Pesquisador: faz muito tempo isso?

Abraão: Faz que eu era sorteiro, já ta com 60 ano que eu me casei, já faz muito tempo num faz?

Pesquisador: de lá pra cá não escutou mais?

Abraão: De lá pra cá eu num cacei mais, mais uma vez, eu fui eu, cumpadi Erculano e Hanrique meu irmão, nós três inventemo de caçar né?... agora papai dizia que quando visse ela assubiá, o caba podia volta pra trás que os cachorro ficava logo nos pés das pessoa num queria ir caçar né?... aí foi um dia nós descemos por aqui aí quando chegemo lá na gróta, na serra – aí eu vi conversar qnem a gente ta conversando agora, cunverso com pouco os cachorro no lugar de ir pro lado de lá ou latir, não, os cachorro correrro vinheram pros nossos pés, aquilo arpeiado ao redor da gente calado, aí cum pouco, sorto uma gaitada e sorto os assubeio... aí quando deu os assubeio, aí Hanrique disse: aquilo é gente que tem lá na estrada véia e vai descendo pro Tará”. Aí eu disse, larga de ser tolo rapaz. Digo oia, o os cachorro aí no mocóto...

Pesquisador: Isso em que ano mais ou menos?

Abraão: Era mais ou menos ne: cinquenta e seis por aí assim⁹.

Muitos são os relatos como os do sr. Abraão, alguns apenas referentes a corujas e outras aves noturnas que espantam caçadores nas noites de caçada em meio a Caatinga, outros como o que está posto acima, descrevem cenas de conversas na mata, fogueiras, barulho de “bombos e chocalhos”, relatos de grupos de pessoas, escondidos nos “taiados” nas bordas das serras e serrotes, “um foguinho na serra”, enfim, os cabocos viviam por aqui, foram vistos e em muitas narrativas “folclorizados”, transformados em caboquinhas e malassombros.

Segundo Adonias Paz de Oliveira “lá pros lados da Cacimba Cercada, tinha um pé de pau, que quando o povo passava lá de noite, voltando das feira e dos jogo de bola, era uma zuada, uma briga, umas cunveça feia, briga por besteira e todo mundo se assustava”¹⁰. Relatos como esse foram desaparecendo ao longo do tempo, mas foram fixados na memória coletiva da região, na forma de histórias de malassombros e caboquinhas, sobre isso Adonias reitera: “As caboquinhas eram quem mandava na natureza, o caba só caçava quando elas deixava, e quem não respeitasse apanhava até de urtigada”, ou seja, o “mito” das caboquinhas ditou as normas sociais entorno dos ciclos

⁹ Entrevista realizada no sítio Pontais – Venturosa – PE, nos dias 08/12/2018.

¹⁰ Entrevista gravada na comunidade Sítio Tapera, de Caetés - PE, no dia 01/07/2017.

de caça, respeitando os períodos de reprodução e acasalamento dos animais criando um sistema sustentável de caça nessa área, bem como instituíram uma “moral” que determinava por exemplo, quais palavras não se podia dizer ou como deveria se comportar na mata.

Quantas das famosas surras que as caboquinhas davam nos caçadores realmente aconteceram? Afinal alguém apanhou para dar vida as narrativas, a própria narrativa do sr. Abraão descreve com detalhes o tipo de alimento levando para as caboquinhas na região de Venturosa-PE. Outro elemento que pode passar despercebido nas narrativas de malassombro e das caboquinhas é que alguém estava lá para ver o acontecido, que se criou um rito envolta desses fenômenos.

As narrativas de memória que mesclam o sobrenatural à realidade: o caboco, as caboquinhas os guarás entre outros, seres que integram esse universo fantástico e imaginário estão impregnadas de historicidade. Como disse Darnton (2011, p. 38-39) as práticas comuns de uma população são uma elaboração social da realidade, estando longe de ser uma mera invenção arbitrária de uma imaginação coletiva sendo, pois, memória no sentido mais concreto do termo para os cientistas sociais.

O último dos termos locais que também foi registrado por Cascudo em sua obra, foi o caburé ou ‘cabóré’, esse é o nome popular de duas corujas na área de estudo o caburézinho (*Glaucidium brasilianum*) e o ‘cabóré’ ou coruja-buraqueira (*Athene cunicularia*). Sobre o caburé, Cascudo escreveu que “seria um tipo de caboclo um tanto mais claro. Índigenas Cariris aliados aos Janduíis, nas campanhas insurrecionais de 1688”. Seria ainda um termo vindo de *Caa-por-é* aquele que vive no mato. Enquanto estrutura, a palavra lembra o termo caipora, Cascudo pontua isso ao descrever a caipóra e o curupira amazônicos, sendo a caipóra um sinônimo da caboquinha pernambucana.

Nas narrativas do padre João Daniel em 1780-97, quando segundo esse religioso a caipora seria “o diabo disfarçado em figura humana *Coropira*, tem muita comunicação com os irmãos mansos e já aldeados” (CASCUDO, 2000, p. 177). Ora, Caipora com nome – *Coropira* – que se comunicava com os “irmãos mansos e aldeados”, e numa descrição metafórica de “o diabo em forma humana”, me parece muito mais a descrição de uma pessoa que de um mito. No texto, Cascudo ainda reproduz a informação de que a caipora

auxiliava partos, matava caçadores que descobria seus segredos e que estas se escondiam nos troncos ocos das árvores.

Outras narrativas sobre os cabocos brabos

As narrativas de memória, contribuem para a confluência de fatos. O que pode ser percebido na entrevista realizada com dona Luzinete de Júlio Basílio que, aos 86 anos de idade, trouxe em suas recordações, quando indagada sobre a presença dos “cabocos brabos”, imagens de memória relacionadas ao momento da abolição da escravatura no Brasil.

Pesquisador: A senhora...Desse pessoal que chama “caboco brabo”, que chamava “caboclo” a senhora tem alguma coisa pra contar sobre isso, nessa região?

Luzinete: Não... A minha vó... A minha vó que era mãe de pai, ela disse que a mãe dela, a mãe dela era... num dizia que era pegado de cachorro nerá!? foi pegado de cachorro a minha vó que era mãe de pai. Era... ela era bem morena mas meu avô num era não. Mas disse a minha vó, oie era aquele pessoal que foi... que dizia que era... – a mente da gente vai esquecendo – ela disse que a vó dela foi pegada, e dizia: de dente de cachorro! Naquele tempo, que graças a Deus tivero a sorte de ser... diz que quando eles souberam que tavam liberto nera... uma nega. Pai cansava de contar. A família inteira ainda contava... Uma escrava! Escrava! As escrava... aí dissero “foi libertado!” no dia 13 de maio de nem sei qual foi o ano, quando Nossa Senhora aparecida apareceu, tá com uns trezentos anos. Aí foi libertados. Ai disse que uma negra a coitada: -“Não diga isso não!”. – “Então vocês estão libertos!” E eles tudo amarrado, trabalhando. E ela disse hiiirr (Som de respiração forçada) e fez assim, e teve um infarte e morreu de alegria. De alegria né!? Foi a minha bisavó ou tataravó o pessoal morria tudo veio nesse tempo! A minha vó morreu aqui com 95 anos!¹¹

Luzinete de Júlio Basílio descreveu uma memória que ela relaciona a seu pai, sobre sua “avó” ou “bisavó”, segundo ela, uma “caboca braba”, ao mesmo tempo que era também uma escravizada, e ainda a representa como uma “negra” que teria sido liberta no momento da abolição. A família Basílio foi uma das maiores proprietárias de terras nas proximidades do Vale do São José, exercendo importante papel de imposição de poder político e prestígio na região.

Os entrevistados no geral, estando entre 45 e 90 anos no caso específico desta pesquisa, aparentam uma boa “memória factual congelada” com nuances de “memória

¹¹ Entrevista realizada em 8 de janeiro de 2018 no sítio Malhada do Cosme Paranatama – PE.

livre” como propôs Prins (1992) sobre as categorias da memória. Somadas a “memória coletiva” proposta por Halbwachs (2006) dão conta de rerepresentar as memórias acerca dos principais fatos ocorridos por via da tradição oral. Neste caso podemos levar a discussão para pensar o “dizer/falar” a palavra “caboco”, ou seja, pensar o termo em si, enquanto um lugar de memória acerca dos não brancos do interior de Pernambuco, especificamente os indígenas.

Outra narrativa no tocante a possível escravidão indígena na região estudada que parece ter afetado as populações de “cabocos” que viviam na área no contexto dos séculos XIX e XX, também foi socializada pelo sr. Abraão André apesar de ser uma descrição “folclorizada” que o mesmo atribui à memória de seu pai, explica claramente como se dava o processo de captura de um “caboco brabo” como pode ser lido a seguir:

Abraão: ah era no tempo de escravidão né?! No tempo de escravidão, agora tô me lembrando, tá chegando na memória como diz... era no tempo da escravidão que o povo, esse povo mais velho que num tinha, butava os nego pra pegar os outro na caatinga né?!... a dente de cachorro.

Pesquisador: Essa história era aqui?

Abraão: é por todo canto aqui onde tinha... aí quando foi um dia disse que... um cara... em canto ‘fulano’, agora não sei qualera o canto; um canto fulano, tem um caboco brabo. “Diz que a gente vê um foguinho na serra de noite e vocês vão me pricegui, vê se vocês encontra”... aí quando foi um dia diz que saíru, uns três mais ou menos, aí quando chegaram viro o foguinho longe, aí butaro-se pra lá... quando chegaro lá disse que era um caboco brabo que tava lá. Aí disse que ele arrumou o fogo e sento aí disse: “nego véi se senta, se senta mais num cuchila” – perto do fogo né? Daí depois foi e disse: “Nego véi cuchila mais num dorme” – fico pra li e os caba já vendo ele e dizendo esse nós pega já, e ficaro, naqueles mêi cum pouco aí ele foi e disse: Nego véi vai se deitar, mas num dorme não! deitô! Aí cum pouco pegô ronca, quando pegou ronca os cabá bá! (bateu palma acompanhando a narrativa). Pegaro ele de supetão¹².

Esse contexto está relacionado ao antigo engenho de rapadura que existia até 1924 no povoado do Grotão no município de Venturosa (PE), originalmente mantido por mão de obra escravizada conforme ressalta a tradição oral. Foi nessa conjuntura histórica e política onde surgiram algumas das narrativas de mulheres “cabocas” pegas a força, “a dente de cachorro” e obrigadas a constituir família com fazendeiros da região. A narrativa

¹² Entrevista realizada em 08/12/2018 no sítio Pontais, Venturosa - PE.

de Marlene Inácio por exemplo ao dizer que: “minha bisavó também era índia, foi pega no mato. Meu bisavô foi à caça, viu ela achou ela muito linda, correu ela no mato pegou, amansou e fez dela uma esposa”¹³.

Nesse processo essas mulheres adquirem novos sobrenomes como: Almeida, Calado, Oliveira, Noronha, Leonardo, Alexandre, Ferreira, Paz, Moraes e Vitor para citar os mais representativos na área de estudo. Ao passo que outras famílias se fecham em seu ciclo social, não dando margem para essa mistura, tais como: Gomes, Barbosa, Pacheco, Araújo, Neves, Azevedo entre outras. Vale salientar que esse processo está sendo descrito em escala local, é, pois, uma microanálise.

Chamar alguém de “caboco” ou ter esse termo enquanto uma memória ancestral na região do Agreste de Pernambuco é afirmar-se de fato um indígena ou ao menos “descendente indígena” como declaram alguns dos entrevistados para este estudo. Além da memória afirmativa envolta do termo em questão há também um discurso de negação, nem todos querem ser “cabocos”, porque nem todos querem ser indígenas ou descendentes destes. Como exemplo disso temos a narrativa de Toté-1¹⁴ quando questionado sobre a origem indígena da família Toté, fato que havia sido constatado durante entrevista com outros membros da família, ele nega tal ancestralidade e ao longo de sua fala enalteceu uma descendência europeia e até judaica, estando bem entendido do processo de conversão dos cristãos novos inclusive.

Pesquisador: existiam aqui na região, por parte da população, narrativas dos chamados cabocos brabos?

Toté-1: Não!

Pesquisador: Não se tinham narrativas sobre cabocos brabos nessa região?

Toté-1: Não!

Pesquisador: Nem no senso comum assim que as pessoas contavam?

Antes que Toté-1 pudesse responder minha pergunta uma de suas irmãs que estava presente no momento da entrevista intervém: “pra mim tinha sido uma dessas mulhé que tinha sido pega a dente de cachorro!”. Toté-1 retruca a resposta da irmã e se coloca da seguinte maneira: “É, não... isso teria sido a mãe ou avó de Pai Velho¹⁵, mas não se

¹³ Entrevista realizada em 10/02/2019 na cidade de Caetés – PE.

¹⁴ Este colaborador não será identificado pelo nome tendo em vista o perfil de análise que será realizado de sua entrevista.

¹⁵ Francisco Toté

confirma isso aí, ele disse a mim que não, que achava que não”, nitidamente houve aí uma negação da ancestralidade indígena confirmada por outros membros da família, que no entanto, pertencem a um outro contexto de classe em relação ao entrevistado neste momento específico. Esse fator de negação nos discursos foi constatada em entrevista com outros descendentes de famílias “não indígenas” dessa região e ficou claro que pessoas que conseguiram ascender economicamente em relação aos demais membros da família tendem a negar ancestralidade negra ou indígena.

No decorrer da entrevista Toté-1 esclarece a ancestralidade da possível “caboca do Toté”, a mãe ou avó de “Pai Velho” – Francisco Toté – que seria da Canga, uma comunidade rural do município de Alagoinha (PE), conforme o próprio Toté-1 área onde existiam indígenas relacionados aos “índios de Pesqueira”, ou seja, o povo Xukuru da Serra do Ororubá. Neste ponto algo que chamou atenção foi o próprio apelido da família, a palavra Toté, que além de ser o “nome oficial” dessa família na região é também um topônimo da Serra do Toté. Vale lembrar que vários povos indígenas no interior de Pernambuco possuem relação com serras, muitas que carregam o nome do grupo ou da língua destes. Sobre o surgimento e significado do nome Toté, José Neves nos dá duas versões sobre a origem do termo. Uma que teria sido um “apelido” dado pelos cativos de Francisco Toté seu avô; outra de que teria sido trazido pela mãe ou avó de Francisco¹⁶.

Conforme Toté1, o nome da serra teria sido dado após Francisco Toté ter adquirido as terras na qual a serra estava inserida. Outro ponto que pode ser levado em consideração, nesse contexto, são as narrativas que descrevem de fora esse fenômeno como o caso já mencionado de Luiz de Zumba que conforme a fala de sua filha Iranete, dizia: “caboco brabo é a mesma coisa de índio [...] e o povo dos Toté vem de um povo caboco...”.

Para melhor entender o contexto supracitado vale analisar a trajetória do próprio Francisco Toté e o contexto onde essas narrativas se deram. O espaço geográfico e histórico dessa localidade, registrado em vários manuscritos por José de Mariano Toté (José Neves), quando confrontado com as narrativas da população que circunda essa área, nos dão um panorama de um “lote”, doada à Francisco Toté, equivalente a duas léguas de terra no sentido norte/sul e mais duas no sentido leste/oeste, os limites deste terreno seria

¹⁶ Entrevista realizada no sítio Grotão – Venturosa – PE, nos dias 02/01/2019.

à oeste as Serras do Tará e do Toté (município de Venturosa sentido o limite como município de Pedra), ao norte a serra do Juremá (município de Venturosa sentido ao município de Pesqueira), ao sul o Barroca e o Tanque Novo (município de Caetés) e a leste o Mimoso (município de Capoeiras). Francisco teria adquirida essas terras por herança de seu pai de origem provavelmente europeia e sua mãe “caboca”.

Considerações Finais

É evidente a presença indígena nas narrativas de memória da população no Vale do São José e entorno, apesar de que as pessoas dessa localidade, com poucas exceções, não se reconheçam enquanto indígenas. No entanto, é preciso destacar ainda que, há uma presença desses povos na formação da população com quem este estudo foi realizado, logo, é preciso demarcar um lugar de discussão que evidencie de forma expressiva a participação dos povos indígenas na formação das populações dos interiores do Brasil o que vem à tona nas memórias desses povos e contrariando proposições equivocadas a cultura, e como foi possível evidenciar neste estudo, a memória indígena demarcam importante papel ao evidenciar essa contribuição na formação das identidades a exemplo da que foi evidenciada neste artigo.

Fontes Orais

- Abraão André de Moraes. Entrevista realizada no sítio Pontais, Venturosa – PE, em 08/12/2018.
- Adonias Paz de Oliveira. Entrevista gravada na comunidade Sítio Tapera, Caetés - PE, em 01/07/2017.
- Manoel Ferreira da Silva (Mané de Zé de Dura). Entrevista realizada no sítio Atoleiros, Caetés – PE em 13/05/2018.
- Iranete Gomes Teixeira. Entrevista realizada na cidade de Caetés - PE, em 24/12/2018.
- José de Mariano Toté (José Neves) Entrevista realizada no sítio Grotão, Venturosa – PE, nos dias 02/01/2019.
- Luzinete Basílio de Miranda. Entrevista realizada no sítio Malhada do Cosme, Paratama – PE, em 08/01/2018.

- Zé Preto do Pé da Serra. Entrevista realizada no sítio Pé da Serra de São José, Pedra – PE, em 08/01/2018.

- Toté-1 Entrevista realizada no sítio Grotão, Venturosa – PE, em 02/01/2019.

Fontes Escritas

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Global. São Paulo, 2000.

Referências

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In: LEACH, Edmund *et al.* **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985.

BARROS, J. A. **O campo da História: Especialidades e abordagens**. Petrópolis, Rio de Janeiro: editora vozes, 2009.

BETHIEN, Rafael Faraco e PALMEIRA, Miguel Soares. Apresentação do volume. In: Meillet Antoine. **Como as palavras mudam de sentido**. São Paulo: EDUSP, 2016.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CRUIKSHAK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. (In) FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. P.149-164.

DARTON, Robert. **O grande massacre dos gatos: e outros episódios da história cultural francesa**. São Paulo, Graal, 2011.

DURAND, G. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.128p.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII**. Belo Horizonte, Autentica, 2015. 233p.

PRINS, G. História Oral. (In). BURKE, Peter. **A Escrita da História: Novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p.163-198.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. In: DINIZ, Eli; LOPES, José Sérgio; PRANDI, Reginaldo (Org.). **Ciências Sociais hoje**. São Paulo: ANPOCS, HUCITEC, 1993.