Fundadores, Ancestrais e Inimigos

Neste capítulo proponho uma análise das condições de acesso ao passado, da elaboração de uma memória coletiva, bem como das concepções de tempo e espaço nela implícitas, entre os habitantes do sertão pernambucano, a partir de fragmentos dispersos de narrativas orais e da leitura de manuscritos e publicações de autoria desses sertanejos. Os relatos sobre os quais me debruçarei aqui foram reunidos principalmente nos primeiros meses de campo, em um momento em que meus interlocutores se apresentavam e descreviam seu mundo para nós, pesquisadores, que havíamos recentemente nos instalado na região¹. Todos os trechos de entrevistas e conversas informais transcritos adiante versam sobre acontecimentos e personagens do passado e foram selecionados em razão de proporcionarem inteligibilidade uns sobre os outros. O texto que se segue de certa forma reproduz percursos que eu mesma precisei fazer, conectando fontes múltiplas, para apreender os sentidos do que me era dito e dos não ditos naquelas narrativas, um processo que se prolongou pelos meses que se seguiram e de certa maneira continua em curso. Meu procedimento não parece distinguir-se, contudo, dos utilizados por meus interlocutores sertanejos na constituição de seus próprios repertórios de conhecimento, sempre parcialmente partilhado entre seus conterrâneos.

Nessa elaboração, argumento que um referencial genealógico opera como instrumento fundamental, embora não único, de acesso ao passado e de coletivização da memória. Tal como observaram Taylor (1996) e Gow (1991) a respeito dos povos amazônicos, no sertão também "a memória é essencialmente ligada ao parentesco e em certo sentido é parentesco". Essa correspondência, ou equivalência, se faz compreensível não apenas pelo conteúdo das narrativas e pelas características dos eventos narrativos, como também pela articulação de uma coisa e outra às concepções de família e conceitos correlatos, como os de "sangue" e "raça", vigentes nessa formação social. Por meio dessa articulação, procuro identificar diferentes acepções de tempo e espaço, inscritas na memória

¹ Jorge Mattar Villela e eu nos estabelecemos juntos em campo nessa primeira, mais longa e contínua etapa que correspondeu à pesquisa que realizei para meu doutorado, concluído em 2001 (Marques 2002). Ele esteve presente nas conversas que reportarei neste capítulo, conforme se observará.

partilhada por meus interlocutores. Aqui me interessa compreender as implicações dessas concepções implícitas nas narrativas sobre os processos de constituição e diferenciação de famílias, que me permitem afirmar que o passado não é apenas representado nas genealogias e em outras formas discursivas como também é vivido nas relacionalidades.

A interrelação entre memória e parentesco tem sido surpreendentemente pouco explorada (Carsten 2007; Gow 1991; Taylor 1996 são algumas notórias exceções), se tivermos em conta o contexto de proliferação de trabalhos antropológicos sobre memória nas últimas duas décadas (cf. Berliner 2005: 197; French 2012: 338) e o impulso renovado que os estudos de parentesco ganharam com os debates críticos propulsionados pela obra de Schneider (1984; 2007 [1972]; ver Carsten 2004:18-20; 2011:21; Stone 2007: 241). Minha abordagem aqui não reverbera os questionamentos à fiabilidade da genealogia como instrumento de acesso ao passado, criticada ou relativizada por diversos autores (Bohannan 1993:48, 192; Evans-Pritchard 1940:199-203; Irvine 1978; Leach 1954:127). Talvez na contramão (sem necessariamente discordar) das recentes críticas ao método genealógico de (1910), que nele encontram mais pressupostos dos antropólogos do que das pessoas que eles estudam (Bamford & Leach 2009), minha análise reabilita a genealogia, como objeto de reflexão. Pois meu argumento aqui é que o conhecimento genealógico instrumentaliza o acesso ao passado e a coletivização da memória, ao mesmo tempo que, no sentido inverso, a narração de memórias tem efeitos sobre como o parentesco é reconhecido no presente. Em trabalhos anteriores (Marques 2002; 2011), argumentei que a localidade e a reputação estão em relação complementar ao parentesco no estabelecimento de pertenças sociais concebidas pelos autores como família (ver também Comerford 2003). As narrativas sobre o passado articulam esses três elementos. Conforme vimos nos capítulos 3 e 4, as genealogias não equivalem a famílias, mas elas proporcionam uma moldura para o estabelecimento de conexões entre conjuntos de relações múltiplas e díspares aos quais interlocutores e referentes pertencem.

* * *

Minhas leituras acumuladas sobre a colonização do sertão e de sua formação política, cujos contornos foram já mencionados nos capítulos anteriores em suas grandes linhas, assim como sobre o cangaço, o messianismo, o padre Cícero me ofereceram de antemão um quadro contextual para as histórias que logo comecei a ouvir. Em particular, a saga de Lampião foi uma referência fundamental durante os primeiros meses de campo. O tema era ponto de interesse comum entre os pesquisadores e boa parte dos interlocutores, e sua menção sempre se revelou muito mais eficiente para dar início a uma conversa do que a declaração abstrata e vaga de meus objetivos de pesquisa.

Algumas pessoas se deleitam em discutir entre si detalhes de um ou outro episódio, da personalidade, dos gostos pessoais, das táticas nas batalhas travadas pelo mais famoso dos cangaceiros. Esses "cangaceirólogos" reforçam, voluntaria ou involuntariamente, a imagem folclórica de Lampião e seu bando, que se reproduz nos grupos culturais de xaxado cujos integrantes se apresentam ornados com chapéus de couro de abas dobradas, bandoleiras com moedas incrustadas, cobertos de jóias, lenços coloridos amarrados ao pescoço (jabiracas) e embornais ricamente bordados. Entre esses especialistas locais da história do cangaço se sublinham os traços contrastantes da vida e personalidade de Virgulino, também presentes nos inúmeros livros, cordéis, filmes e séries de TV: seu romance com Maria Bonita, as festas que promovia, as missas que conduzia, as brigas, as fugas, as atrocidades cometidas pelo bando. Contrastes que alimentam o velho debate sociológico a respeito do significado do cangaço como fenômeno de banditismo, inseparável do contexto político, econômico e cultural de sua emergência, e do caráter de Lampião como bandido ou herói, resistente ou subordinado aos poderes locais (cf. Barroso 1917; Facó 1963; Mello 1985; Queiroz 1968; Hobsbawn 1971 [1959]).

A região abrangida pelo trabalho de campo assistiu à conversão de Virgulino e seus irmãos em cangaceiros e foi palco privilegiado por vários anos das tropelias do bando de Lampião, durante a década de 1920. A experiência do cangaço marcou uma época e de alguma forma se perpetua por meio das narrativas daqueles que a viveram, entre aqueles que as ouvem e reproduzem. Nessas narrativas, o caráter folclórico do cangaço e da figura de Lampião é diluído em proveito de outros sentidos, múltiplos, que reverberam no presente, à medida que as pessoas se pronunciam e se situam em relação àquele fenômeno,

aos seus personagens – Lampião, principalmente – mas também umas perante às outras. As histórias que me contavam, sobre o cangaço e sobre outros assuntos, precisamente onde coincidiam ou encontravam com o que eu já conhecia da história da região, deslocavam esta da sua condição de pano de fundo contextual.

Aos poucos me dei conta que narrativas sobre Lampião eram recurso para as pessoas falarem de si mesmas entre elas e para mim, uma forasteira ainda incapaz de distinguir suas posições relacionais e suas reputações, naquela socialidade. Não necessariamente como protagonistas, elas se faziam parte das histórias que narravam, que por sua vez eram parte delas mesmas. Elas se revelavam indivíduos e coletividade ao mesmo tempo, à medida que falavam de si por meio de seus personagens.

Em contraste à extensa literatura sobre o tema, eu proponho explorar aqui alguns impactos de longo prazo do cangaço de Lampião, sem a pretensão de fazer dessa história o foco deste capítulo. Meu interesse se situa nos sentidos relacionais disparados nas narrativas sobre Lampião, bem como nos relatos sobre conflitos do passado, entre as pessoas que os enunciam e escutam. Esses eventos se revelaram pontos cruciais nos arranjos de relações, na forma como estes são produzidos, vividos e concebidos. As narrativas são meios com os quais as pessoas decidem quem é quem no presente, através do passado e para o futuro.

Meu foco aqui é o uso que os atores fazem da genealogia embutida nas narrativas para reconstituir seu passado e dessa forma conceber e viver sua socialidade, situando-se no tempo e no espaço no mesmo processo. Sujeita ao interesse coletivo, à disputa e elaboração, a memória proporciona o suporte para argumentos de pertencimento e exclusão e desse modo constitui famílias e as localiza umas perante às outras. Diferentes concepções de tempo e espaço se embutem nessas narrativas, como espero demonstrar, relacionando-se a configurações e significados distintos atribuídos à noção de família nesse universo social. Assim, ao passo que o parentesco é meio de acesso ao passado sob a forma de memórias, essas mesmas memórias moldam o parentesco no presente.

2. Fragmentos de memória

Eu via pai, mãe, minha avó contar. Minha avó morreu com 101 anos. Pai com 93, mãe com 85 e a gente quando é criança, eu já ouvi dizer que a mente das crianças, das pessoas jovens, é como um gravador, fica gravado, né? Eu boto uma panela no fogo e não me lembro, mas coisa de antigamente eu me lembro de tudo. (D. Dulce, conversa gravada em agosto de 1999).

D. Dulce gosta muito de rememorar fatos do seu passado e coisas que desde pequena ouviu contar. Suas lembranças se fazem assunto nas muitas visitas que recebe em sua casa, à beira do açude de Triunfo, município onde mora desde que se casou com o filho de uma família de sitiantes. Nascida em 1926, na ribeira da Ema, vizinha à Vila de Nazaré, a meio caminho entre Floresta e Serra Talhada, em toda essa região contígua do sertão de Pernambuco, que se estende por cerca de 120 Km, "ela tem muito conhecimento", que não se apaga com a distância, o passar do tempo, o afastamento das pessoas. Ela conhece e é conhecida por muita gente, e pode falar sobre elas e sobre eventos e aspectos de suas vidas sábia e respeitosamente. Septuagenária, ela enfatiza a idade de seus pais e avós ao começar sua narrativa e indica, dessa forma, o grande alcance temporal de seu conhecimento. As condições necessárias para se tornar uma "pessoa de conhecimento" incluem, portanto, uma boa memória ("como um gravador") e acesso íntimo às histórias de outros.

As conversas e visitas, conforme mostraram em outros contextos sociais Comerford (s.d.); Carneiro(2010); Lima (2011), são um meio potente de produzir, manter e renovar vínculos, inclusive entre aqueles que não convivem, por vezes mesmo entre pessoas que nunca se encontraram. No sertão, as conversas casuais do cotidiano se apoiam em um repertório de conhecimento, sempre parcialmente partilhado por cada interlocutor, que permite a montagem de um mapa de relações, sempre provisório e cambiante, no qual o parentesco figura como princípio organizador fundamental. A estrutura genealógica opera aí como uma ferramenta de localização das pessoas, umas em relação às outras. Isso não significa que os laços de parentesco esgotem o conjunto dessas relações sociais e nem que informações de outra natureza deixem de interferir nos mapeamentos dos interlocutores. Se uma memória dos vínculos familiares é primeira e necessária, nessa formação social, ela não é contudo suficiente; muitas vezes é preliminar. As trocas de informações sobre os que são próximos ou de quem se sabe notícias permitem compreender não somente como uma pessoa se

liga a outra, mas também o estado das relações em que cada uma se encontra. O conhecimento recíproco que se possui dos vínculos uns dos outros define o nível de intimidade e distância nas interações cotidianas e excepcionais, os possíveis conteúdos das conversas, assim como dos assuntos dos quais não convém falar. Nesse contexto, o parentesco opera como um guia para que se possa deslocar com segurança em territórios mais ou menos reconhecidos de relações sociais. No entanto, esse repertório de conhecimento não é dado, mas constantemente construído por cada habitante desses territórios. As visitas, os encontros, as conversas oferecem aos interlocutores oportunidade para ampliá-lo ao longo do tempo, por meio de apresentações e relatos, de notícias sobre o estado de saúde de um, o novo emprego de outro, o envolvimento político de um terceiro, os namoros, os casamentos próximos e recentes, os desentendimentos, as mudanças de residência de uma pessoa ou uma família. Situadas no presente, essas informações se conectam a conhecimentos prévios e passam a integrar mapas mnemônicos de socialidade. Para que a imagem dessas relações tenha sua definição refinada, contudo, os acontecimentos do passado precisam ser memorizados e os relatos sobre eles reiterados. Continuemos com D. Dulce.

"Mané de Souza Ferraz casou-se com Florência Moura, ou Florência Felismina de Sá, irmã de David, casado com Teodora". Teodora era Dóia. Tá aqui o nome dela. Então, pra eles casarem... Eu via elas contando a história. O pai [de Dóia, bisavô de D. Dulce] armou uma rede na porta da sala pra ela não fugir. Porque se fugisse, passava por baixo da rede dele. Então, tudo bem. Ela não fugiu. Quando foi um dia, o campo é aberto assim, aí [alguém chamou]: "ô Dóia, vai tanger ali aquelas cabras que eu vou abrir essas porteira pra elas passarem". Aí ela foi. Ela bate palma e as cabras vão tudo pro chiqueiro. Aí a outra [uma cúmplice, não especificada] abriu a porteira, ficou esperando e ela de lá, ói, atravessou o riachinho, e casou, com esse David Jurubeba.

Na ocasião desse relato, D. Dulce lia comigo o trabalho de genealogia publicado por Leonardo Gominho (1996), um livro que encontrei em muitas prateleiras, volta e meia referido e mesmo consultado pelos meus interlocutores, durante nossas conversas. Enquanto lia, ela corrigia e acrescentava dados de sua própria memória. O casamento por fuga de Dóia com David Jurubeba foi também mencionado em várias conversas que mantive com outras mulheres da família, que cuidavam de descrever esses mesmos detalhes, ausentes do livro, mas essenciais ao relato de D. Dulce: a rede pendurada à porta como uma imagem da intenção de fuga dos amantes e da frustrada tentativa do pai de impedir seus planos; a conspiração para sua saída à pretexto do recolhimento das cabras ao

chiqueiro; a escapulida pela porteira para ir ao encontro do namorado. A reiteração do caso por diversas pessoas evidenciava-o memorável. Mas por que razão? Pelo romantismo da história, talvez, ou por ela simbolizar um certo desafio feminino à autoridade patriarcal? Essas hipóteses jamais se confirmaram, nem se excluíram. Essa sorte de narrativa sertaneja nunca redundava em explicações, nem em conclusões morais explícitas.

D. Dulce achava graça dessa história e se ria dela toda vez que a contava. A iniciativa fracassada de seu bisavô e a astúcia do casal são motivos de riso. Mas o riso também expressa uma postura dos contemporâneos face às coisas de antigamente, supostamente superadas no presente. Os casamentos por fuga – esse e outros – são enunciados como coisa de gente atrasada, “ignorante”, “matuta” e por isso são engraçados para aqueles que rejeitam tal prática. Muito sangue correu no sertão por conta de fugas e raptos de moças, como testemunha a famosa história de Cassimiro Honório, fazendeiro convertido em cangaceiro² para combater José de Souza, que lhe roubou a filha Melânia, entre 1912-1914 (Ferraz, 1978: 19-26; Gominho, 1996:347-8; Villela, 2004:205-208). A “questão do Sabiucá”, à qual retornarei mais adiante, também foi deflagrada por um suposto roubo de noiva. Na maioria das vezes, porém, o casamento se consumava, como aconteceu com Dóia e Davi, e o pai da noiva acabava por abençoá-lo. Sem desdobramentos fatais, histórias potencialmente trágicas do passado tornam-se cômicas no presente, depois de superadas as agruras. Outros casos ajudam a entender o riso, aquilo que ele revela e esconde.

Em 1926, a data é certa pois D. Dulce contava apenas oito dias de nascida, seu avô, o Major João Gregório Ferraz Nogueira, recebeu às 5 horas da tarde um bilhete sem data, assinado por Lampião. O mais famoso chefe do maior bando de cangaceiros de que já se teve notícia no sertão escreveu para avisá-lo “que a partir do momento que recebesse aquela carta, ele 'se retirasse' com toda a sua família”. Por conseguinte, o Major e todo seu “povo”, os filhos e netos que

² O cangaço alude à situação vivida por aqueles que empunharam armas para defender seus propósitos privados contra seus inimigos, nos séculos XIX e XX. O valor imputado ao termo sempre foi flutuante, já que do ponto de vista legal, os cangaceiros eram criminosos, embora localmente suas causas pudessem ser consideradas justas por parte dos conterrâneos. Com Lampião, porém, o cangaço ganhou novos sentidos, à medida que seus objetivos se afastaram da vingança e do ajuste de contas. Ver Mello (1985); Lira (1990); Ferraz (1978); Villela (1999; 2004); Marques (1999).

habitavam a “Fazenda Ema”, deixaram suas casas em fuga, alojando-se junto aos parentes em outras “ribeiras”³ vizinhas, ao longo do caminho até Serra Talhada.

D. Dulce – Acontece o seguinte, nós ficamos três anos. 26, 27, 28, 29. Foi quatro anos. Aí, depois que ele [Lampião] tinha atravessado pra Bahia, aí foi que todo mundo voltou. Mas [Lampião] impôs, e todo mundo obedecia. Vejo hoje dizer que foi um grande herói. Eu digo, herói para quem não passou o que a gente passou. Era um medo tão grande naquela região, que eles tavam um dia na casa de meu avô, meu outro avô, o pai de mãe, ele tava, eles não, o povo da família – sabe, pai, os tios, mãe, as irmãs – tava tudo. Aí avistaram assim bem longe, onde tinha uma capelinha, avistaram uma tropa. Aí disseram – conheciam de longe os cangaceiros. Aí disseram: os cangaceiros! Aí não ficou ninguém. Deixaram as portas abertas, rede armada. Aí, que essa até hoje os meninos mangam. Mãe mais pai morreram, mas ainda ficou o comentário. Pra atravessar lá pra uma casa, já não sei por onde, aí tinha um açude, um açude assim, uma represa bem limpa. Aí cria uma coisa que chama sarça, ela cria uma corda, sei que vocês não conhecem não. Cria um cordão assim, a folha estende, e fica aquelas folhas atravessadas. Então, atrás do açude tinha muita sarça assim. E saíram uma correndo com menino nas costas, outra nos braços, saiu todo mundo correndo. Quando chegou no meio do açude, mãe levou um tropeço, assim, na sarça. Quando caiu assim, pai vinha lá atrás... mas menino, os meninos mangam! Aí pai gritou: tá baleada Lozia? [risos gerais]. Não é mentira, é coisa que foi! Ninguém nunca pode se esquecer disso, sem ele ouvir um tiro! Nada! [mais risos] Aí diz: “tá baleada Lozia?” Mãe se levantou se sacudindo e ele correu. Aí eles passaram.

Os relatos de acontecimentos engraçados são poderosos dispositivos mnemônicos. Para narrá-los a nós, pesquisadores, e na presença de outras pessoas da família e visitantes em sua casa, D. Dulce obrigou-se a pormenorizar uma série de detalhes da história, provavelmente desnecessários se o caso fosse rememorado apenas entre familiares, e acrescenta explicações sobre o que supõe que alguns de seus interlocutores não saibam: a história que vai contar se passa durante os anos de “retirada”⁴, em que seus avós, pais e tios foram morar próximo aos parentes da mãe de D. Dulce, por ordem de Lampião; sarça é uma vegetação que cresce estendendo-se pela superfície do solo (ou da água) e tem seus caules ou raízes recobertos pela folhagem; com “povo” de seu avô, quer dizer a família dele, nesse caso, seus filhos, netos, genros e noras; Lampião não foi herói coisa nenhuma e ela pode dizer isso, porque sua família o conheceu

³ As “ribeiras” aludem a pequenos núcleos de povoamento, geralmente nascentes ao longo dos riachos intermitentes do sertão e a partir da formação de fazendas de criação de gado. Por isso o uso dos termos “ribeira” e “fazenda” é geralmente intercambiável. Ambos denotam um território em que relações de vizinhança e parentesco se sobrepõem em elevado grau. Antes que a propriedades privadas, as “fazendas” sertanejas correspondem, atualmente, a um aglomerado de parcelas herdadas ou adquiridas por compra, desmembradas do lote de um arrendatário ou sesmeiro original.

⁴ As “retiradas” são formas consuetudinárias de resolução de conflitos no sertão, que quase sempre opõem pessoas ou famílias vizinhas. As partes envolvidas estabelecem entre si um “acordo”, por vezes com ajuda de um mediador da confiança de ambas e sem poder arbitrário, através do qual uma delas “se retira” e passa a residir em algum lugar mais distante (Marques 2002: 67; 95 e segs.). Para uma tipologia de formas consuetudinárias de conciliação ou pacificação em ‘sistemas vindicativos’, ver Verdier 1980:193-6)

muito de perto, razão pela qual todos eram capazes de reconhecer os cangaceiros à distância. E acrescenta que o bando era tão temido naquela época que, ao tomarem conhecimento de sua aproximação, as pessoas fugiam de suas casas para se esconderem no mato, deixando para trás portas abertas, panelas no fogo, roupas no varal. Outros detalhes, que talvez lhe parecessem óbvios, ou desnecessários para o entendimento da história, ela deixou de fora.

Ana Claudia – Mas por que que ele [Lampião] mandou vocês se retirarem?

D. Dulce – Pra não se envolver com o povo de Nazaré. Que ele sabia que era a família. Que de fato, aqueles que se envolveram, teve deles com 16, 15 anos que entrou no primeiro combate e morreu. E ele não queria que se envolvesse, que já sabia que o povo de Nazaré tava sendo inimigo dele e o povo de Nazaré, uma parte já tava misturada com o povo da Ema, casada, não sabe? Aí já tava. Aí com medo, aí ele já com medo, ele impôs essa condição...

A semelhança física entre o "povo da Ema" e o "povo de Nazaré" era incontornável, conforme explicou Fonso, um primo de D. Dulce, em outra oportunidade, quando ele mesmo rememorou o tempo da "retirada". Os membros do bando de cangaceiros que não conhecessem pessoalmente os inimigos nazarenos decerto os confundiriam com parentes que não tomavam parte no conflito. As numerosas "brigas de família" que acompanhei me permitem também ponderar com bastante segurança que, do ponto de vista de Lampião, uma vez que laços de família muito estreitos ligavam o "povo da Ema" a vários dos seus inimigos de Nazaré, e apesar de o Major ser conhecido em toda região como homem "pacato" e "manso", o socorro deste aos seus parentes seria sempre plausível, sob qualquer forma, inclusive através da ajuda armada. A solidariedade aos parentes é uma obrigação que muitas vezes fala mais alto do que a mais resoluta intenção de manter a neutralidade. Respeito, ameaça e medo são significados em disputa, implicitamente atribuídos às poucas palavras escritas naquele bilhete de Lampião ao Major.

Tudo isso me leva a retornar ao casamento entre Dóia e Davi Jurubeba, a outros sentidos que me levam a reconfigurar meu próprio mapa mnemônico das relações entre Ema e Nazaré. Ou antes, do "povo" de uma e de outra, que ora se considera um só, ora são diferentes.

D. Dulce – Eles são tudo parentes. Agora, Jorge, eles são uma gente assim: a gente se criou lá na Ema, pertinho, e a família se misturou lá com o povo de Nazaré. Eles criaram a ruinha (...). Agora, a gente nunca foi muito assim ligado, viu. A gente tinha a expectativa que eles tinham um temperamento muito agitado, por qualquer coisinha, e a gente, meu avô era um homem mais pacato, um homem mais da paz, um homem da harmonia. Aí, os casamentos sempre eram assim, nunca eram de gosto.

Agora, vou dizer uma coisa, ninguém trisca uma unha do outro. Porque corre tudo em cima. Qualquer coisinha que você tiver, eles tão sabendo que tem qualquer problema, apois eles tudinho procura logo ajudar. Ou ajuda financeira ou ajuda de pessoas que seja preciso dar uma palavra. É um povo assim que não é muito ligado, mas é unido na hora da precisão.

A história do casamento entre Dóia e Davi concentra em si muitos dos sentidos das relações entre o “povo da Ema” e o “povo de Nazaré”, apesar de não ter sido o único, nem mesmo o primeiro matrimônio a ter se realizado entre eles. A própria irmã de David Jurubeba, Florência, casou-se com Manuel de Souza Ferraz, irmão do Major João Gregório da Ema, que tomou por esposa uma irmã de Dóia, Inês. Os motivos pelos quais Florência é lembrada não passam pelas circunstâncias de seu matrimônio⁵, mas sobretudo por sua descendência: os “Flor”, assim designados por invocação ao apelido da mãe. Segundo (Ferraz, 1978:79), Florência tomou a frente de sua família após o comprometimento da saúde mental de seu marido, em virtude de uma febre epidêmica que o acometeu. O primogênito deste casal, João Flor, por suas qualidades de homem forte, ponderado e corajoso foi escolhido para o cargo de subdelegado da “fazenda Ema”. No desempenho de suas funções de manutenção da ordem, ele tomou parte em alguns dos primeiros combates travados contra Lampião, e terá sido por ideia dele que seus filhos, sobrinhos e muitos outros parentes se alistaram na polícia do Estado de Pernambuco, desde 1925, no ensejo de deter o mais famoso chefe de cangaceiros (Gominho, 1996 v.II:297-8). Entre “os Flor” e os “Jurubeba”, Lampião encontrou, em sua longa carreira, os seus mais ferozes inimigos e perseguidores. Nazaré consagrou-se por isso.

Eurico de Souza Leão [chefe de polícia de Pernambuco à época] viu que só podia dar um jeitinho em Lampião nós em Nazaré. (...) E ele viu que só Nazaré que podia dar jeito. Porque todo cangaceiro que havia sido morto, tinha sido Nazaré. (...) As forças que comandavam [a perseguição a] Lampião, pra Bahia pro Ceará, pra onde elas fossem, eram [sediadas] aqui em Serra Talhada. Aí, ele [Eurico de Souza Leão] chamou [o major] Teófanos e havia um remédio, só tem um remédio: “só quem briga com Lampião é Nazaré. Outro comando não tem nada, nada, desde o começo. A gente faz uma análise e não tem nada. Tudo é feito por Nazaré e promovendo esse povo todo a custa de Nazaré. Vamos tirar cinco homens de Nazaré para eles escolherem os homens que quiser, cinco volantes, e botar nos couros de Lampião, pra ver se nós acaba com Lampião”. Tá ouvindo? A verdade isso, isso é a verdade! Cadê que botam? Aí nós preparemos tudo as volantes. Nós, compadre Euclides, Lero, Hercílio, Mané Neto. Tudo, cada um comandante de Nazaré. (Tenente David Jurubeba, novembro de 1999).

Célebre combatente de Lampião, o Tenente Davi Jurubeba é neto do primeiro Davi Jurubeba e sua esposa Dóia, primo legítimo dos Flor que com ele comandaram as cinco volantes que saíram em perseguição ao bando de Lampião

⁵ Os casamentos por fuga tendem a ser hipergâmicos nessa região.

quando este retornava de uma de suas mais ousadas ações, o cerco à cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte, em 1927 (Nonato, 1965). As sucessivas investidas dessas volantes contra o bando resultaram na sua drástica redução, por morte em combate, prisões e deserções. Das várias dezenas de cangaceiros comandados por Lampião⁶, apenas cinco atravessaram com ele o Rio S. Francisco, em fuga, rumo à Bahia (Fontes, 1988; Lira, 1990:412), onde o cangaço viveria uma nova e última fase, sob uma organização em novos moldes, jamais congregando tantos homens na mesma ação (Marques, 1999; Mello, 1985; Villela, 1999). A paz voltou a reinar na região e o "povo" do Major pôde finalmente voltar para a Ema, em 1929, conforme registrou D. Dulce. O relato do Tenente Davi ecoa a memória coletiva do cangaço nessa região, que concede à Nazaré o título de baluarte na luta contra o cangaço.

3. A fundação de Nazaré, a Ema e a "Beira do Rio"

A fundação de Nazaré precedeu em poucos anos o início dos combates de seus habitantes contra Lampião. A "ruinha" foi formada em 1917 por moradores de seus arredores, a partir da decisão de organizarem uma feira dominical no lugar (Lira, 1990:8). Fator decisivo na consolidação do povoado, a construção da capela foi pessoalmente conduzida por Gomes Jurubeba, tio do Tenente Davi, que concorreu com seus esforços e recursos e a concluiu em 1921. Virgulino Ferreira, o futuro Lampião, seus pais e irmãos frequentavam a nova "ruinha", depois que "se retiraram" para aquelas bandas, com o consentimento de seus fundadores, em virtude de querelas com um antigo vizinho. Mas as desordens provocadas pelos irmãos Ferreira, que compareciam armados em dias de missa e feira, ameaçavam o sonho coletivo de promoção do arruado e precisavam ser rechaçadas. Assim começou a inimizade entre Nazaré e Lampião.

Portanto, a vila não existia quando do episódio da fuga de Dóia. O lugar correspondia a uma porção da Fazenda Algodões, adquirida em arrendamento

⁶ A composição de um bando de cangaceiros sempre foi flutuante, com picos de agregação e dispersão individuais e de pequenos grupos, conforme as ações planejadas ou a intensidade das perseguições (Villela 2004:211). Lampião teve cerca de 100 homens sob seu comando em algumas ocasiões, como o combate de Serra Grande, em 1925 (Villela 2004:230). Com mais ou menos esse número de integrantes, Lampião juntou-se a Massilon Leite, que chefiava 30 cangaceiros, para o cerco a Mossoró, em 1927 (Lira 1990:380). As deserções e baixas se multiplicaram, após o malogro da investida e sob o recrudescimento das perseguições.

em 1819 por Manoel de Souza Ferraz, junto à Casa da Torre⁷. A Fazenda Ema corresponde a uma das parcelas da fazenda original, que coube em herança a uma de suas filhas⁸. Reiteradas entre os descendentes do Major João Gregório, as observações sobre o desagrado em relação aos casamentos entre Ema e Nazaré seriam, então, um anacronismo? Um erro de memória? De julgamento? Os meandros da memória de D. Dulce e de seus contemporâneos nos conduzem em outra direção, a um passado ainda mais remoto, de recordações fragmentárias mas com efeitos poderosos, porque reforçados pelos eventos ulteriores.

Os irmãos Davi Gomes Jurubeba e Florência Felismina de Sá chegaram à Fazenda Ema por volta de 1869, vindos da “Beira do Rio”. A data não é lembrada usualmente, mas a referência à origem no São Francisco é uma informação tão frisada quanto significativa na generalidade dos relatos que recolhi entre os descendentes do Major sobre aquele casal de irmãos. Ela invoca, entre eles, a reputação de “brabos” conferida aos descendentes de ambos, a “expectativa” aludida por D. Dulce em relação ao “temperamento muito agitado, por qualquer coisinha”.

Os dois irmãos chegaram à Ema em virtude de um “acordo” pelo qual se pretendeu pôr fim a uma “questão”, iniciada em 1865, com a “retirada” de toda a família Mendes Moura. Os detalhes da grande “questão do Sabiucá” talvez se tivessem perdido para sempre se não fosse a iniciativa do florestano José Gomes Correia de registrá-la em manuscrito até hoje inédito⁹, a partir da junção de

⁷ Por via de concessões de sesmarias pela Coroa Portuguesa, ao longo de cerca de 250 anos, Garcia D’Ávila, seus descendentes e prepostos estenderam seus domínios por todo o interior da região Nordeste do Brasil, a partir do litoral da Bahia, em 1550. A Casa da Torre instituiu-se como morgado em 1681 – o nome alude ao edifício erguido, em 1551, próximo à Praia do Forte, ao norte da foz do rio Pojuca – quando o patrimônio até então formado já havia sido parcialmente dividido entre herdeiros. Assim mesmo, a Casa da Torre costuma ser apontada como origem dominial da maioria das fazendas no sertão. Em 1835 extingue-se o morgadio no Brasil. A Lei de Terras de 1850 restringe a aquisição de terrenos à compra e põe fim definitivo ao regime de sesmarias. Ver Calmon (1958); Sampaio (s/d).

⁸ Manoel de Souza Ferraz não teve descendentes homens. Ainda assim, os sobrenomes Souza e Ferraz se perpetuam atualmente em toda região da antiga fazenda Algodões, assim como os sobrenomes dos maridos das herdeiras daquele patrimônio. O Major João Gregório era o primogênito de Clara, uma daquelas herdeiras, que se casou com Vicente Ramos Nogueira. Nogueira é um sobrenome que predomina em ribeiras vizinhas. Na Ema, ele perdura ao lado de outros sobrenomes, sem contudo prevalecer sobre o território como ocorre com o sobrenome Ferraz. A correlação entre nomes e localidades contrai, nesse sentido, um processo que se desdobra no tempo em que intervêm fatores diferentes, de ordem patrimonial, mas também de prestígio, de estratégias matrimoniais e de transmissão de nome, por exemplo.

⁹ A beira de completar 90 anos, José Gomes Correia nos concedeu entrevista em dezembro de 1999, em sua casa, em Floresta, quando rememorou em detalhes esta e outras “questões”. A Hildo Leal da Rosa devo a visita a Yoyô Correia, como era conhecido, assim como a cópia do manuscrito e muitos outros préstimos de amigo, pesquisador e então funcionário (ex-diretor e

fragmentos de recordações que coligiu junto a 19 pessoas das gerações de seus pais e avós. Ele mesmo procedente da “Beira do Rio”, Yoyô Correia, como é conhecido o autor do manuscrito, enxerga o mapa de relações que esboço aqui a partir de um outro ponto de vista.

A “questão” foi deflagrada quando a fazendeira Flor do Ambrósio urdiu uma desavença de consequências sangrentas entre seu cunhado, Zacarias Gomes de Sá, e Manuel Leite de Moura. Primeiro, Flor do Ambrósio disse a Manuel que a neta de Zacarias queria se casar com ele, e que estava disposta a fugir, pois seu avô, em cuja casa se criou, opunha-se ao casamento. Tudo não passava de um “falso”. Fingindo-se disposta a ajudar os jovens e incitando Manuel Moura a responder à altura à suposta ofensa da recusa de consentimento, Flor marcou local e hora para o encontro dos jovens, mas foi em seguida contar a Zacarias o plano da fuga, atribuindo-o a Manuel. No lugar marcado, Zacarias e companheiros surpreenderam a tiros Manuel e um primo deste, que foi mortalmente ferido aos primeiros disparos. Uma longa série de vinganças foi então inaugurada. A cada assassinato, outros parentes dos atingidos entravam na “questão”, ao longo da qual pereceram cerca de 15 pessoas.

As grandes “questões” sertanejas têm papel crítico na memória coletiva. Apesar de poucos conhecerem em detalhes cada uma dessas histórias, esses eventos marcam profundamente o destino das pessoas, de seus descendentes, de sua terra. A “questão do Sabiucá” atingiu diretamente os Mouras e os Gomes de Sá, mas naquela região ela não foi a única. Por si mesmo sugestivo, o topônimo Tapera dos Valentões, atribuído a uma antiga localidade situada na margem baiana do rio São Francisco, deve-se a uma outra grande “questão” envolvendo os Teles de Menezes e os Gomes de Sá. Todas essas famílias são entrelaçadas por matrimônio, conforme se adivinha através dos sobrenomes dos dois irmãos que foram residir na Ema, Davi Gomes de Sá Jurubeba e Florência Moura ou Florência Felismina de Sá. Neto do primeiro, o Tenente Davi Jurubeba confirma essa hipótese, involuntariamente, quando procura explicar, a nós pesquisadores, porque considera que, entre todos os combatentes de Lampião, os de Nazaré se destacaram.

Tenente Davi – [Porque] veio da Tapera do Valentão: os Moira. Esses de Nazaré ainda são do sangue dos Moira. Cadê que os outros tiveram? Cadê que os outros tiveram? Foi o sangue dos Moira ainda. Nazaré aguentou isso porque era sangue dos Moira. Dos portugueses que vieram de lá. Eu, falando com um português de lá, um amigo meu, e ele me disse, me falando assim simplesmente: "olha Davi, eu moro perto da família dos Moira, é um perigo. É ignorante, é bruto que só o diabo. Não há nada que amance eles".

Jorge – O senhor mesmo é dos Moira, né?

Tenente Davi – Não, eu tenho parente, parentezinho dos Moira. Se tiver muito parente, não presta.

Jorge – Por que que não presta, tenente?

Tenente Davi – não presta, porque mata gente, faz tudo. É ignorante. Se tiver no meio do caminho, você tiver de passar, ele não sai.

Os Moura que vieram se instalar na Ema “assinavam” Gomes e Sá. O mesmo Tenente David já havia se apresentado:

O meu nome era pra ser Gomes de Moira! Aí o apelido que botaram no meu avô de Jurubeba, que eu não sei de onde veio, botaram o nome de Jurubeba e ficaram de Jurubeba.

Apesar de o sobrenome ter desaparecido, talvez um artifício cartorial em prol do encerramento da “questão”, a memória do pertencimento aos Moura foi mantida, através das noções de “sangue” e “raça”¹⁰. Essa memória, conforme se percebe, transborda as gerações e sobrevive ao esquecimento dos detalhes. Yoyô Correia especula, em seu manuscrito, que a própria escolha de onde foram “se retirar” os Moura não foi casual, mas

“talvez porque os filhos e netos de Manoel de Souza Ferraz e Clara Maria da Conceição ainda eram parentes, porque a referida Clara Maria era das famílias Mendes e Moura e Fonseca (da beira do rio)”¹¹.

Conexões genealógicas podem ser traçadas em múltiplas direções em um universo cognático. No entanto, esses percursos não são igualmente valorizados ou aceitáveis no sertão. Os caminhos são seguidos em acordo com as concepções de "sangue", uma substância transmitida pelos pais aos seus filhos. Portador de qualidades morais e físicas, o "sangue" naturaliza identidades sociais. Mais ainda,

¹⁰ Concepções de “sangue”, “nome” e “raça” em outros contextos sociais brasileiros já foram objeto de reflexão antropológica sistemática (Abreu, 1982; Woortmann, 1995). Em alguma medida, elas se ajustam ao sertão pernambucano. Em Marques (2002), essas noções figuram em minha análise sobre a configuração e dinâmica das famílias sertanejas.

¹¹ Ao fim de seu relato sobre a "questão do Sabiucá", Yoyô Correia acrescenta uma nota: "Em mãos de João Tiburtino Novaes acha-se um livro, escrito há cerca de 100 anos, por seu avô, Tomaz de Souza Ferraz, que, apesar de muito estragado, ainda estão legíveis os nomes dos irmãos de Clara Maria da Conceição, deixando claro que quando Manoel de Souza Ferraz saiu do Currálinho, para morar na Ema, já era casado e que Clara Maria da Conceição era das famílias Mendes, Fonseca e Moura, daqui da beira do rio". Tomaz era irmão do Major João Gregório, portanto neto do casal Manoel e Clara Maria.

a mistura de "sangues" pela procriação engendra diferentes "raças". Seguindo esse raciocínio, cada grupo de siblings, ou "irmandade", corresponderia a uma única "raça", mas de fato as fronteiras das "raças" são mais fluidas, compreendendo qualquer grupo que afirme sua identidade por meio de qualidades pessoais contidas e transmitidas pelo "sangue" partilhado. O mesmo vocabulário é usado quando alguém se recusa a pertencer à mesma "raça", devido a algum desentendimento, e evoca uma origem ou composição diferente de "sangue", apesar da presença concorrente do "mesmo sangue" em suas veias. Prafraseando Carsten (2013:), as verdades ou essências reveladas pelo 'sangue', longe de serem estáveis estão em contínua revisão, em virtude de sua capacidade de revelar novas verdades e de desestabilizar certezas morais e políticas. Essa instabilidade é consistente com as fronteiras indefinidas dos grupos familiares sertanejos. Enfim, a verdade do "sangue" só se manifesta no devir e se estabelece, sempre provisoriamente, através da memória dos eventos, pessoas e relações.

Esse longo percurso pela memória de meus interlocutores sertanejos me foi necessário para compreender muitos risos, lacunas, não ditos, repetições, predileções exibidas em suas narrativas. A verbalização de todos esses detalhes é desnecessária para um sertanejo daquela região apreender os sentidos envolvidos em fórmulas como "veio da beira do Rio" ou "da Tapera dos Valentões" de acordo com quem as enuncia; no contraste entre "povo da Ema" e "povo de Nazaré", que se desdobra na "mansidão" dos Gregórios face à "ignorância" dos Flor, dos Mouras, dos Jurubebas ("um apelido safado, que não sei de onde veio", disse o Tenente Davi); na história do casamento por fuga; na "consideração" entre os parentes de um e outro lugar, que se socorrem nos momentos de precisão, tão proclamada quanto a dose de distância através da qual pretendem se manter distintos para não se envolver em assuntos que entendem não lhes dizer respeito.

A explicação de D. Dulce sobre o desagrado manifesto pelo "povo da Ema", em relação aos casamentos com gente do Nazaré expressa uma ramificação interna ao conjunto dos descendentes de Manoel de Souza Ferraz, a partir da geração de seus netos, que veio a se traduzir em termos de localidade. Esse processo de afastamento entre ramos familiares jamais borrou o reconhecimento do parentesco entre eles e nem produziu fronteiras espaciais

absolutas: os filhos do casal de irmãos vindos da "Beira do Rio" herdaram terras na Ema e João Flor foi subdelegado ali. Mas a fundação do povoado, na qual eles tiveram participação destacada, consolida esse processo de segmentação com a elevação de líderes autônomos em relação ao Major João Gregório, "tronco" e chefe do "povo da Ema". A construção da capela, coordenada por Gomes Jurubeba, a organização da feira semanal e o envolvimento dos nazarenos no combate a Lampião, em contraste à participação tímida do "povo da Ema" em qualquer desses eventos, consagram essa nova liderança e autonomia. Nada disso impede que ocasionalmente os dois "povos" se tornem um novamente. Quando pessoas da Ema se envolveram em *questões* nos anos 1970 e de novo na década de 1980, elas encontraram o apoio de que precisavam entre os parentes de Nazaré. Essa informação, que obtive de diferentes fontes, pode ser lida nas entrelinhas da fala de D. Dulce.

Tanto nos relatos de D. Dulce quanto nas referências cotidianas, o "povo de Nazaré" e o "da Ema" são essencializados e adquirem dimensões atemporais, estáticas ou sincrônicas que encontramos nos mitos (Lévi-Strauss, 1978:40), ou no 'tempo estrutural', como define Evans-Pritchard 1940:108) e, nesse sentido, a narradora não incorre em anacronismo, quando estende essas categorias ao contexto da fuga de Dóia e Davi. Mas sua narrativa não simplesmente representa um passado ilusório e inerte, muito menos o deforma a seu bel prazer em proveito do presente, supostamente regido por uma concepção linear do tempo. Na memória dos sertanejos, os diferentes momentos do passado e do presente se misturam em um tempo fluido, contínuo, vivido – em uma duração, em sentido bergsoniano (Ingold, 2007:117-9) – emprestando-se significados, na continuidade dos processos de identificação coletiva (Peel, 1984), de tal maneira que se pode afirmar que o passado está ativo no presente, mas também o inverso.

4. Narrar o passado

Na seção anterior, fragmentos de relatos enunciados em diferentes ocasiões e por diversos narradores foram selecionados e aproximados por mim para evidenciar sentidos implícitos das relações sociais que compõem o que denominei mapas mnemônicos dos sertanejos. Antes de retomar às concepções de tempo e espaço mobilizadas nas narrativas, aqui sublinho aspectos coletivos

da memória e, por conseguinte, o passado como objeto de debate entre os sujeitos que a elaboram e nela se constituem.

A memória do passado é, sem dúvida, operacionalizada no presente e em boa medida nutrida pelos usos atuais. Ausentes das consciências individuais, muitos dos detalhes de eventos passados são recuperados por meio das narrativas. Delas resulta uma memória coletiva, conforme a definição de Halbwachs, no sentido de que os indivíduos lembram na condição contemporânea de membros de grupos (Halbwachs, 2009 [1968]:70)¹². Quando se trata da memória de um passado mais remoto, apenas alguns eventos, datas, pessoas são postos em primeiro plano, porque a memória dos homens depende dos grupos que as resguardam e das ideias e imagens pelas quais os grupos se interessam (Halbwachs, 1976 [1925]:140; ver Connerton 1989: 36,39; Coser 1992: 22). A memória se torna social na medida em que afeta e se formula em coletividade, através dos fragmentos aí dispersos, no presente, a partir dos quais o passado é reconstruído, mas também acessado e atuante. Porém, conforme formulou Feeley-Harnik (Ingold, 1996:213), se o acesso ao passado é mediado necessariamente pelo presente, essa condição universal não deve nos conduzir às armadilhas do presentismo.

Ao narrarem episódios emblemáticos sobre pessoas aparentadas, os sertanejos resgatam para si mesmos e oferecem a seus interlocutores experiências, conhecimentos, percepções e emoções do passado, fazendo-o presente de alguma maneira. Em relatos de situações conflitivas, como aqueles selecionados aqui, os narradores também, metadiscursivamente, "calibram a relação entre narrativa e eventos narrados", da mesma forma que as distâncias entre narrador, personagens e audiência (Briggs 1996:22-7; ver Bauman 1986:54-78; Parmentier 2007:276). Embora as histórias sejam em larga medida moldadas pelas expectativas e normas de uma comunidade discursiva particular (James 2000: 181), os narradores também têm abertura, tanto no conteúdo quanto no estilo, para criar significados, avaliar eventos, atores, seu mundo social. Histórias contadas por muitas pessoas ao longo do tempo, e para várias audiências, produzem um *background* para intertextualizações produtivas,

¹² A proposição de uma abordagem sociológica da memória se apoia, em Halbwachs, na crítica à concepção filosófica de duração, formulada por Bergson (2008[1910]:100). No contexto em que são utilizados aqui, os conceitos de memória coletiva e duração não são antitéticos, antes o contrário.

permitindo assim a formulação criativa de identidade e diferença, acordos e disputas (Briggs 1996:22). Conforme mostrou Appadurai (1981), o passado não é apenas narrado, mas também é disputável (*debatable*), através de códigos culturalmente definidos. Essa propriedade, digamos assim, não lhe confere um caráter inerte, nem tampouco livremente manipulável. Por meio das disputas ele se faz acessível ao presente, que nele toma parte.

As anedotas e outros dispositivos mnemônicos – como as fotografias, as músicas, as poesias, de que não tratarei aqui – são formas de acesso ao passado que o resguardam do livre curso das manipulações individuais, submetidas que estão ao controle coletivo. Elas não impedem e até viabilizam a introdução de nuances a respeito das personagens, dos pontos de vista sobre os eventos e seus atores. Nesse sentido, elas instrumentalizam a elaboração das reputações, com base no passado e que se pretende sustentar no presente, diante de um certo público.

As anedotas despontam amiúde nas falas meus interlocutores. Ricas em imagens recuperadas do passado, que o resguardam do livre curso das manipulações individuais, elas não impedem e até viabilizam a introdução de nuances a respeito de personagens e eventos. O mesmo terror expresso nos relatos de D. Dulce por meio de correrias, tiros imaginários, portas deixadas abertas, transmuta-se em lágrimas, vertidas por Luís Andreino que, um dia, quando era menino, quebrou a cabaça em que carregava água para Lampião. Mas neste episódio anedótico, outras imagens acrescentam contornos mais ambíguos à figura do temível cangaceiro, que o consolou, com um gracejo: "É besta, você chorando por isso?! Cabaça é que nem pau de porteira. Quebra uma, a gente bota outra". E para maior surpresa de seu apavorado anfitrião, ao invés de puni-lo, Lampião compensou o desastre com benevolência: "Aí ele me deu 200 réis".

Luís Andreino exprime com um máximo de economia o lado complacente e espirituoso de Lampião, a sua consciência do medo que provocava, mesmo entre os seus antigos conhecidos, do tempo em que era apenas Virgulino, e o delicado equilíbrio nas relações entre o chefe dos cangaceiros e a família do narrador. Portanto, não se tratava apenas de obedecê-lo ou combatê-lo, como sugeriram as narrativas de D. Dulce. Certa noite de natal, o bando de Lampião foi assistir à missa na fazenda Cipó, residência de Andreino Barbosa Nogueira, avô do narrador e chefe daquele "povo": "o terreiro da capela cheinho, todos eles de

joelhos". Ao fim da missa, os cangaceiros resolveram fazer uma festa. Lampião "mandou chamar" as moças do lugar para comparecerem ao baile. "Aqui, moça tem muita, mas para dançar com cangaceiro, não tem nenhuma", respondeu o velho, rabugento, ao emissário do convite. A intransigência nas palavras do avô beira a provocação. O desfecho do episódio esclarece como a cordialidade foi mantida e a recusa não foi tomada como ofensa, tornando-o memorável.

Depois, ele [o avô] fez um acordo com Lampião, para Lampião não bulir em nenhuma família Nogueira. (...) Aí ele também prometeu que nenhum [homem da família] entrava na polícia, nem uma neta dele casava com um soldado. (Sr. Luís Andrelino, em Serra Talhada, setembro de 1999)

As anedotas podem ser entendidas como contos de moralidade (Bauman 1986: 59; James 2000: 172). O componente moral das histórias apoiam e derivam de avaliações, por meio das quais reputações são reivindicadas e estabelecidas. Nesse sentido, as histórias proporcionam um solo para identificação e diferenciação social. Plenas de significados, grande parte deles ocultos a um ouvinte menos versado na intimidade do grupo, as anedotas são formuladas através da evocação de acontecimentos e da reprodução de palavras resguardados na memória dos indivíduos, para garantir sentidos que o narrador pretende sublinhar: a coragem do avô, o respeito mútuo, o lado bom do cangaceiro, por exemplo. Os efeitos morais das anedotas dependem por certo das proposições do narrador, mas também dele mesmo, de sua reputação e prestígio, que tendem a se consolidar ao longo do tempo, embora jamais estejam ao abrigo de serem perdidas, porque também são disputáveis. Luís Andrelino reúne vários atributos que lhe garantem a credibilidade de seus contemporâneos às suas narrativas: sua idade avançada, seu prestígio pessoal e de sua família, sua posição social elevada, sua reconhecida memória, o fato de ser neto e filho dos protagonistas de várias de suas histórias.

Para os narradores sertanejos e sua audiência, as avaliações morais propiciadas pelas histórias não os envolve somente enquanto indivíduos, mas, talvez sobretudo, ao grupo ao qual eles pertencem, em última instância, suas famílias. A passagem dos cangaceiros pela fazenda Cipó é retoricamente transformada em símbolo da respeitabilidade do chefe de uma família, ela mesma se fazendo recobrir da aura de seu prestígio. Mas o ponto que quero sublinhar nesse momento é que esses mesmo grupos ou famílias são também

conformados através das narrativas. No relato de Luís Andreelino, a "família Nogueira" engloba apenas uma porção do conjunto de parentes que poderiam ser designados por esse sobrenome ou o "assinam". Os "povos" da Ema e de Nazaré lhes são também aparentados. O próprio Major, "tronco" da Ema, filho de Vicente Ramos Nogueira, assinava esse nome e o transmitiu a seus descendentes. Muitos Nogueiras se tornaram inimigos de Virgulino, que entrou no cangaço por conta de uma "briga" com um vizinho que era casado com uma mulher daquela família. Apesar de ter mantido a neutralidade nessa "questão", o Major e o "povo da Ema" se viram banidos de sua própria terra. Se essa circunstância não exalta sua coragem, por outro lado ela reconhece no "povo da Ema" uma unidade distinta em relação a Nazaré ou ao Cipó e isenta o Major do envolvimento com o cangaço, contra ou a favor. O episódio do bilhete ameaçador de Lampião vai ao encontro de sua reputação de homem "manso", porventura "mole", mas também íntegro e sempre interessado em apaziguar conflitos. "Mais vale uma má arrumação do que uma boa *questão*" é uma frase que ele repetia e ficou gravada na memória de seus descendentes.

A anedota narrada por Luís Andreelino revela uma tensão em torno da reputação do avô do narrador, um homem cuja lealdade esteve dividida entre seus parentes e a família de Virgulino, com a qual mantinha laços muito estreitos pelo fato de a mãe deste último ter sido "criada" no Cipó. O velho Andreelino tolerava a presença do bandido na sua fazenda apesar do risco de ser taxado de covarde ou, ainda pior, de protetor de bandidos (coiteiro). Seu neto usa a história para enfatizar que seu avô era um "homem de respeito" e destemido, imputando esse reconhecimento ao próprio Lampião e argumentando em prol dessa reputação por meio de imagens indexicais (cf. Peirce 1955: 102; Briggs 1996: 15-16; Irvine 2004: 104) dos cangaceiros ajoelhados na capela da fazenda, da negativa ao comparecimento das moças da família à festa e, finalmente, do "acordo" firmado na ocasião. Luís Andreelino descreve o avô como um chefe de família responsável, que logrou impedir que seu "povo" se misturasse (aderindo ou se casando) tanto com os bandidos quanto com os policiais. As narrativas de Luís Andreelino sobre Lampião são tão eloquentes sobre o estado das relações passadas e presentes entre seus parentes e conterrâneos, quanto sobre o famoso cangaceiro.

5. *Mapeamentos genealógicos – tempo e espaço*

As relações de parentesco são subjacentes a todos os relatos sobre o passado e, nesse sentido, o conhecimento genealógico constitui um dispositivo mnemônico de sua rememoração, nessa formação social. Por meio deste referencial, os sujeitos dos enunciados e das enunciações, de resto, os próprios ouvintes se localizam na narrativa. Nesta última seção do capítulo me detenho no papel desempenhado pelo referencial genealógico na conversão das lembranças dos indivíduos em memória coletiva, através das concepções de espaço e tempo nele implicados.

Por meio do referencial genealógico, que alcança personagens, narradores e interlocutores, procede-se a uma classificação dos lugares, à localização e qualificação dos espaços. Os acidentes geográficos, a densidade das matas, no inverno e no verão, as condições dos caminhos e estradas alongam ou encurtam os percursos, separando e aproximando as pessoas umas das outras. Mas as distâncias são também estruturais (Evans-Pritchard 1940: 109-10). Suas medidas são implícitas, por exemplo, na expressão “beira do rio”, de acordo com quem a enuncia. As migrações, as “retiradas”, os modos de transmissão da propriedade por herança ou por compra e venda, a concentração de apoio político de uma vizinhança a determinada facção municipais ou ao lado de uma “questão”, todos esses processos, circunstâncias e movimentos se fazem inteligíveis através da sua tradução em vínculos de parentesco e em referência à localidade. As famílias se distribuem em porções territoriais muito largas, que exprimem suas subdivisões internas em termos de graus de parentesco (Marques, 2011: 343). E, pelo inverso, as porções territoriais tomam de empréstimo as qualidades e reputações atribuídas aos “povos” que nelas habitam e, dessa forma, distâncias sociais relativas se estabelecem entre elas.

Essas qualidades pessoais assumidas pelo lugar de referência de um “povo” são também sintoma de que o espaço é submetido ao princípio de segmentaridade. Não apenas como reflexo de processos que lhe são externos, mas antes como a superfície por excelência de suas inscrições e como seu instrumento. À fundação de lugares, através da formação de povoados, corresponde sempre um ideal de autonomia. O exemplo de Nazaré em relação à Ema, já discutido, não é uma exceção. Mas essa busca de uma existência autônoma não se confunde com isolamento, antes o contrário, pois o que se

deseja com a fundação é a produção no espaço de um novo centro de gravitação sociopolítica, cuja potência será proporcional ao prestígio de seus fundadores e ulteriores líderes. O povoado se consolida à medida que consiga atrair novos moradores e por ali circulem pessoas vindas de fora. Nessa região, nos pequenos aglomerados populacionais habitam poucas famílias, de costume ligadas entre si, e seu poder de atração se estende por áreas contíguas, mas também descontínuas, através de relações pessoais e de parentesco. Dessa forma, porções do espaço bastante extensas são ao mesmo tempo socialmente subdivisíveis em diferentes núcleos, dotadas de qualidades físicas e morais específicas, e também passíveis de recomposição em unidades territoriais maiores, às quais seus habitantes se identificam, em algumas circunstâncias. Essa identificação não obedece apenas ao princípio de uma segmentaridade circular (Deleuze & Guattari, 1980:254) regulada em conformidade à organização administrativa – “ribeiras”, vilas, cidades; vizinhança, distritos, municípios, regiões. As localidades também se desdobram umas nas outras linearmente. Através de alguns de seus representantes, elas se ligam, às vezes remotamente, a berços bastante distantes, tanto no tempo quanto no espaço, sob uma sorte de relação de descendência: a Fazenda Algodões dá origem à Ema e também a Nazaré; este último se liga por ancestralidade à Tapera dos Valentões. Associada a atributos pessoais e “ramos” familiares, a “Beira do Rio” é também identificada ao germe do povoamento da região, porque ali foram estabelecidas as primeiras fazendas por fundadores com quem conexões de parentesco podem ser traçadas por habitantes de várias localidades dispersas pelo Vale do Pajeú.

À medida que o narrador “destrincha” (Marques, 2002:7) as redes de parentesco nas quais os personagens da sua história e os atores do evento narrativo estão inseridos, os interlocutores tornam-se capazes de localizar uma sequência dos fatos que se sucederam, cronologicamente. Essa localização permite sua tradução em datas, períodos históricos muito mais abrangentes, no interior do qual aqueles acontecimentos se desenrolaram, do começo ao fim. D. Dulce, Tenente Davi, Sr. Luís Andreilino falam de si mesmos e de seus ancestrais em um tempo dominado pelo cangaço, um 'evento crítico' (Das 1995:4-6) de muitos registros e fortes reverberações por todo sertão e além. Assim, todos os envolvidos no evento narrativo são capazes de localizar a história narrada entre os anos 20 e 30, mesmo que essas datas não sejam mencionadas. Mas essa é uma

época de gerações passadas, de forma que o interlocutor interessado, muitas vezes relacionado por parentesco ao narrador ou aos atores de seus relatos, também se localiza em uma temporalidade estrutural (Evans-Pritchard, 1940: 94, 104-8), que é própria dessas relações, porque elas exprimem pertencimentos a grupos e estados, mutáveis no tempo, de seu relacionamento. Em muitos sentidos, esses fatos não se encerram no passado, pois eles orientam e emprestam significados a relações e ações do presente e projetadas no futuro, até mesmo entre desconhecidos. Através deles, qualquer dos atores envolvidos pela narrativa se situa face uns aos outros no plano das distâncias sociais, definidas não apenas pelas posições genealógicas, como também pelos papéis desempenhados nos eventos narrados e pelas reputações que se reivindica para si por meio de seus parentes.

Uma vez que os personagens, narradores e ouvintes são membros de grupos, os eventos se prestam a interpretações deles mesmos e sobre aqueles que nele tomaram parte, assim como de outras pessoas e acontecimentos do passado e do presente. Uma outra temporalidade atrelada à memória coletiva se revela, para além das concepções linear e estrutural do tempo (cf. Peel 1948:128). Na sucessão dos acontecimentos narrados, os interlocutores testemunham a replicação em outras pessoas ou em si mesmas de comportamentos, ações e reputações atribuídos a determinado ancestral ou parente. Essa reprodução é assimilada em termos do “sangue” que esses personagens compartilham, através da mistura das “raças” que os engendrou. Quando a memória se identifica à genealogia, “o tempo está como que incluído nas relações de filiação” (Vernant, 2008 [1988]:142)¹³. As genealogias sertanejas combinam diferentes significados temporais, de sucessão, continuidade e originalidade. O “sangue” explica a suscetibilidade dos nazarenos de ontem e hoje, a “mansidão” do “povo da Ema”, o “respeito” dos Nogueira, a “brabeza” dos Florentino, a ambição política de Pereiras e Carvalhos, Ferraz e Novaes; assim

¹³ A frase de Vernant foi conscientemente extraída do contexto em que o autor distingue concepções de tempo na poesia de Homero e Hesíodo, inscritas no uso que cada um faz das genealogias. Enquanto Homero pretende “fixar a genealogia dos homens e dos deuses, de definir a proveniência dos povos, das famílias reais...”, Hesíodo, por meio delas, procura “atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto (2008 [1988]: 141). As genealogias sertanejas articulam esses diferentes sentidos temporais, digamos de sucessão, continuidade e originalidade, embora obviamente não se pretenda equacioná-las às gregas de nenhum dos dois períodos examinados por Vernant.

como predisposições de toda sorte – aos estudos, às armas, aos talentos artísticos e habilidades manuais, à liderança política, ao desequilíbrio mental, à infidelidade conjugal etc. Reputações e inclinações que se associam a determinados "ramos" familiares em notável grau de consenso, embora nunca absoluto porque disputável através dessas mesmas categorias. Nesse sentido, uma sorte de simultaneidade liga passado, presente e futuro.

Conforme Carsten (2013) observou, o sangue veicula múltiplas temporalidades. Ideias sobre o passado e expectativas quanto ao futuro são incorporadas – talvez devêssemos dizer sanguinizadas – nos próprios atores. Aqui não me refiro tanto às condições de reatualização de um evento ancestral através da performance de um narrador (ver Peel 1984:118,123) quanto à persistência de qualidades intrínsecas do ancestral manifestas no devir. A idéia de que a "raça" de cada um resulta dos "sangues misturados" ao longo de gerações funde sentidos de sucessão, continuidade e originalidade embutidos na concepção ou entendimento do tempo que se evidenciam na forma particular como os sertanejos produzem e cultivam memória. “Eu tenho parente, parentezinho dos Moira”, diz o Tenente David. Ele incorpora algumas qualidades essenciais de certos ancestrais misturadas a outras qualidades de outros ancestrais e reconhece sua influência em si mesmo pelos comportamentos e atitudes manifestos ao longo do tempo. Mais do que semelhança ou recordação, a relação que se tem com o passado é de participação. Um sentido muito específico de re-presentação que nos leva muito perto da ideia de duração, formulada por Bergson.

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo. (Bergson, 2008 [1910]:100)

Se o caráter qualitativo, não segmentado e movente da duração, que Bergson a define como uma forma de estado de consciência individual, pode ser estendido enquanto propriedade de um tempo sociocultural, esse é um velho debate da antropologia, longe ser encerrado (Durkheim 1915 [1912: 441; Hubert 1909 [1905]; ver Gell 1992:317; Munn 1992: 94-6). Na revisão crítica de Munn sobre os conceitos antropológicos de tempo, ela argumenta em favor de uma

temporalização sociocultural de múltiplas dimensões não apenas percebida pelas pessoas, mas também 'na qual' elas vivem (1992: 100,116). Por sua vez, Bloch (1977; 2012) problematiza os enunciados antropológicos em torno do tempo enquanto categoria culturalmente relativa que, desde sua perspectiva cognitivista, ele considera vagos ou imprecisos. Ele postula que pelo menos dois níveis da mente humana estão envolvidos na concepção do tempo. Nossa habilidade de 'viajar no tempo' nos permitiria suspender, temporariamente, as regras normais do tempo e do espaço (Bloch 2012: 108-9). Embora Bloch utilize muito vaga e imprecisamente o conceito de duração, esse tipo de 'permanência suspensa', derivada de uma 'imaginação compartilhada' que ele opõe à apreensão sucessiva e 'normal' do tempo, parece reunir os atributos qualitativos (da duração) e sociais do tempo. Contudo, a ideia de uma memória coletiva é para ele não passa de uma ilusão. Algumas metáforas realmente provocariam estados subjetivos, diz ele, quando, por exemplo, os membros de um grupo têm a sensação de serem um só (being one). Mas ele também insiste que "nós, como antropólogos, não deveríamos levar em consideração essa idéia ridícula".

Ridícula ou não, eu derivo múltiplas dimensões do tempo e do espaço das narrativas dos sertanejos e as levo a sério, uma vez que os estados subjetivos que elas provocam parecem inseparáveis do processo contínuo de moldagem de pertencimentos no interior de um universo cognático de parentesco. O referencial genealógico proporciona caminhos tanto para conexões quanto para desconexões, em muitas direções virtuais. Nem uma questão de escolha exclusiva, nem de regras prescritas de direitos e deveres, o engajamento ou desengajamento atual das pessoas depende do que elas sabem a respeito umas das outras. O teor desse conhecimento será encontrado nas histórias de vida, tal como são vividas, testemunhadas e narradas. Usualmente centradas nos indivíduos, as qualidades morais sublinhadas nas histórias os ultrapassam, espalham-se e reproduzem-se em outros indivíduos, tempos e espaços.

Alguns eventos do passado afetam agudamente um conjunto amplo de pessoas, quer eles sejam vividos ou narrados e, dessa forma, favorecem conexões entre repertórios mnemônicos de diferentes grupos e indivíduos. As histórias de Lampião e de algumas "questões de família" mobilizam solidariedades supralocais e permitem que distâncias e pertencimentos sejam forjados e reiterados. Obviamente, a vida social proporciona outros momentos de

solidariedade motivados por objetivos mais pacíficos. O ponto que quero enfatizar é que as narrativas como aquelas aqui consideradas são sempre elaboradas em cumplicidade com mapas de pertencimento e identificação dos narradores, personagens e interlocutores, e que para isso é que o referencial genealógico serve. Junto com as conversas do cotidiano, os relatos do passado nos remetem a fragmentos dispersos de tempos e espaços, que se comunicam através de múltiplos pertencimentos, experiências compartilhadas, conhecimentos. Da mesma forma, esses mapas de pertencimento são continuamente afetados, retraçados, deslocados pelos eventos e pelos seus relatos. Fios do passado, do presente e do futuro produzem o tecido social. Por meio da memória, as tramas frouxas desse tecido são incessantemente trançadas como destino.