

Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura¹

Clarissa Martins Lima

PPGAS/UFSCar

clarissa.martins.lima@gmail.com

Resumo

Aqui tem gente de toda qualidade, dizem os moradores da Vila de Cimbres, aldeia Xukuru do Ororubá, localizada entre o agreste e o sertão pernambucano: *católicos, evangélicos, catimbozeiros, médiuns, índios, caboclos, entidades, encantos, espíritos, finados, defuntos, santos*. Mas nem todas essas *qualidades* existem do mesmo modo ou são igualmente desejáveis. Nesse trabalho, exploro etnograficamente estes muitos modos que a pessoa pode assumir na Vila de Cimbres através das noções de *qualidade* e *tempo*. Aqui, *tempo* e *qualidades* são noções que funcionam como inflexões da diferença que, pretérita ou presente, não deixa de se perpetuar, alargando as possibilidades de ser e estar no mundo. Assim, busco mostrar como o mundo Xukuru aparece ora como misturas, ora como purificações instáveis destas *qualidades-tempos* que em alguns momentos se sobrepõem, em outros apenas se tocam e, em outros ainda, se repelem. Ao mesmo tempo, busco me valer dos usos que os Xukuru fazem de termos comumente apartados em especialidades da antropologia, e explorar os efeitos desse encontro para o fazer antropológico.

Palavras-chave: Xukuru do Ororubá; pessoa; tempo; antropologia.

Abstract

There are people of all qualities here – say the inhabitants of the Vila de Cimbres, a Xukuru do Ororubá village situated in the backlands of the state of Pernambuco, northeastern Brazil: *catholics, evangelics, catimbozeiros, mediuns, Indians, caboclos, entidades, encantos*,

1 Uma versão preliminar desse artigo foi apresentada na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), no GT Teorias Etnográficas da (Contra)Mestiçagem. Agradeço aos coordenadores, Marcio Goldman, Julia Sauma e Maria Belén Hirose, por terem aceito a minha participação, bem como pelos comentários que foram feitos ao texto nessa ocasião – os quais, assim como o debate ocorrido no decorrer do GT, colaboraram muito para a versão final que apresento agora. Agradeço ainda a Márcio Goldman, Jorge Villela e Felipe Vander Velden pela leitura, comentários e sugestões.

spirits, the dead (finados or defuntos), saints. But these qualities of people do not exist in the same way or are equally wanted. In this text, I explore ethnographically the multiple ways to be a person in the Vila de Cimbres through the notions of quality (*qualidade*) and time (*tempo*). *Time* and *quality* are notions that work as inflections of difference, past or present, difference that never cease to perpetuate and, thus, widen the possibilities to be in the world. My aim is to show how the Xukuru's world is seen sometimes as a compound, sometimes as a set of unstable purifications of these qualities-times, that in some points overlaps, in other points scarcely touch, and, yet in other points, mutually repel each other. Moreover, I seek to focus on the uses, by the Xukuru, of concepts usually separated by anthropological specialization in subareas, and explore the effects of this encounter to anthropological thinking.

Keywords: Xukuru do Ororubá; person; time; anthropology.

“O sertanejo é, antes de tudo, um índio”². Foi o encontro com essa frase que desencadeou a reflexão que proponho nesse artigo – ainda que minha proposta aqui esteja longe de tentar explicá-la, negá-la ou justificá-la. O que me interessa, antes, é a conexão que ela expressa, entre sertanejos e índios, que foi durante muito tempo objeto de recusa na antropologia. Os motivos que levaram a isso são diversos: seja para definir um campo específico da disciplina, com um objeto de estudo particular, seja como resposta a um processo político por meio do qual se negava direitos aos povos que reivindicavam seu reconhecimento como indígenas perante o Estado, ou, ainda, como uma reificação da linha evolutiva que separa e escalona os modos de existência de grupos humanos. Em todo caso, sertanejos e índios foram mantidos em distintos debates antropológicos – a antropologia rural ou dos camponeses e a etnologia ameríndia –, como representantes de dois domínios estanques entre os quais o diálogo seria impossível: tudo se passa como se a presença de um poluísse uma suposta identidade originária do outro, e reciprocamente; ou como se não valesse a pena apostar em uma relação entre domínios sabidamente diversos – um problema, vale notar, que não é exclusivo aos estudos sobre campesinato ou povos indígenas.

Meu objetivo nesse artigo tampouco é fazer uma reflexão crítica sobre os modos através dos quais esse procedimento de purificação funciona na antropologia, mas propor um outro caminho em relação a ele. Através do modo como os moradores da Vila de Cimbres, aldeia Xukuru do Ororubá localizada entre o agreste e o sertão pernambucanos, pensam os gradientes de aproximação e distância entre *qualidades*³ de pessoas, moradoras da Terra Indígena ou não, minha intenção é mostrar como esse universo é irreduzível a identidades e identificações pré-estabelecidas – acadêmicas ou não. Como apontam os dados Xukuru, proceder dessa forma seria reduzir a multiplicidade etnográfica a estabilizações que sufocam ou obliteram os dados em favor de uma pureza que lhes é exterior.

2 A frase foi pensada por Eduardo Rivail Ribeiro, parafraseando os célebres dizeres de Euclides da Cunha. Ela foi divulgada ao lado de uma imagem de um índio Xukuru-Kariri, da Coleção Etnográfica Carlos Estevão, em um cartaz confeccionado para promover a Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Agradeço ao autor por me permitir reproduzi-la aqui.

3 Uso o itálico para termos e expressões Xukuru. Como se trata de uma população que fala exclusivamente o português, opto por essa estratégia para marcar as diferenças que o uso em comum de uma língua às vezes obscurece.

Assim, procuro dar um passo atrás em relação a algumas certezas e estabilizações que sugerem que determinados temas são “indígenas”, outros “camponeses”, e assim por diante – porque, como pretendo mostrar, as *qualidades* das quais os Xukuru falam não se encerram nessas alternativas – e propor a elas uma abordagem etnográfica. A minha sugestão é a de que não é possível saber de antemão o que cada um dos termos que elenquei significam e, conseqüentemente, ao que ele irá se opor, o que fará dele mais ou menos impuro, com o que ele será comparável e em qual especialização da disciplina ele faria sentido. Desse modo, propor uma crítica etnográfica desse movimento é também propor a abertura para o diálogo entre domínios distintos da antropologia, um diálogo etnograficamente orientado.

A Terra Indígena Xukuru do Ororubá foi demarcada e desintrusada entre o final da década de 90 e o início dos anos 2000, somando pouco mais de 27 mil hectares, nos quais habitam aproximadamente 11 mil pessoas distribuídas em 24 aldeias. Até esse momento o grupo não tinha a sua identidade étnica oficialmente reconhecida – um dos efeitos da política integracionista que marcou o final do século XIX e início do XX – e as terras tradicionalmente⁴ por eles habitadas estavam ocupadas por fazendeiros para quem os Xukuru trabalhavam sazonalmente. O etnônimo Xukuru, cujo significado é desconhecido, foi abandonado durante o processo de perseguição sofrido pelo grupo por conta do projeto integracionista – quando também foram proibidos por políticos e fazendeiros locais de realizar seus rituais ou de usar palavras na língua nativa –, e retomado na década de 80, quando começou a *luta* pela *retomada* das terras. Atualmente, Xukuru é usado pelos moradores como sinônimo de pessoa que *nasceu* e *se criou* na Serra do Ororubá (uma serra que abrange grande parte da Terra Indígena) e em seus arredores, como exploro adiante.

Para percorrer os temas que enunciei, meu ponto de partida são duas noções centrais entre os moradores da Vila de Cimbres, *tempo* e *qualidade*. O *tempo*, veremos, é mobilizado em diversos sentidos, seja para falar de um momento específico, condutas, pessoas, lugares ou de efeitos climáticos. *Tempo* é o passado, *tempo* é o agora, o que não quer dizer que a relação entre passado e presente apareça como uma relação de causa e efeito ou mesmo em uma linha de continuidade. Antes, os *tempos*, em todos os sentidos que assumem, são efeitos de relações que se perpetuam e são coextensivas, que formam o passado e continuam existindo, que formam o presente sem deixar de ser afetadas por aquelas que já estavam ali ou por isso ser por elas determinadas.

Nesse sentido falar no *tempo* é, ainda, falar da relação como diferença. É marcar uma diferença entre o *tempo* que se habita e *tempos* outros. Me interessa aqui, especialmente, como esta diferença constitui ou pode conter *qualidades* diversas de pessoas, objeto de minha atenção na segunda parte do artigo. *Qualidade* também é uma noção mobilizada

4 As primeiras referências ao grupo na região datam do final do século XVI (Souza 1992; Silva 2008). Uma missão católica se instalou na região – que conectava o sertão ao litoral do estado – nesse período, fundando um aldeamento cujo nome era Cimbres, no local onde atualmente fica a aldeia Vila de Cimbres, com o intuito de catequisar os grupos indígenas que ali residiam, dentre eles os “Súcurus” (Silva 2008) ou Xukuru. No entanto, é preciso notar que os dados sobre esse período são escassos, não sendo possível saber como era a relação dos Xukuru com os missionários e os efeitos dessa relação. O mesmo pode ser dito dos relatos que mencionam os Xukuru até o início do século XX, não sendo possível dizer ao certo, por exemplo, quando os Xukuru deixaram de falar a sua língua e passaram a ser falantes exclusivos de português – sabe-se, no entanto, que no início do século XX o grupo fazia uso de palavras nativas misturadas ao português. Tampouco existem relatos sobre os Xukuru anteriores ao contato.

para marcar diferenças e é comum escutar pessoas afirmarem que ali “*tem toda qualidade de gente*”: diferença entre pessoas que habitam *tempos* distintos e também entre as que partilham de um mesmo *tempo*; entre os que habitaram um *tempo* no passado e os que habitam esse mesmo *tempo* no presente. É nesses termos, como *qualidades* de pessoas, que os dados etnográficos sugerem que noções recorrentes no cotidiano Xukuru, como *católicos, evangélicos, catimbozeiros, médiuns, caboclos, entidades, encantos, espíritos, finados e santos*, devem ser pensadas. Tratam-se de modos de ser e estar no mundo que se diferenciam ao se relacionarem de maneiras específicas com o mundo espiritual, que são efeitos de *tempos* distintos, sem que com isso deixem de ter entre si linhas de continuidades ou pontos de intersecções.

Abordo esse último ponto na terceira parte do artigo, ao apresentar o *tempo dos índios*. Esse *tempo* é caracterizado por reunir todas as *qualidades* já conhecidas, e também por ser o momento em que surge um tipo específico dentre estas variações da pessoa: os *índios* – irredutíveis àquele sentido purificado que o termo assume eventualmente na antropologia. Se, por um lado, *ser índio* não é anterior às demais *qualidades* (como sugere a frase que serve de mote a esse artigo), sendo um efeito de determinadas relações do *tempo* de agora, por outro lado essa mesma *qualidade* coloca um problema ao dividir, entre aldeados e não aldeados, quem é Xukuru e quem não é. Porque, se *qualidades* de pessoas variam, e tais variações não se esgotam nos que residem dentro da Terra Indígena, elas são variações dentro de uma origem comum, que as conecta e que, no limite, abrange todos os seres que habitam o mundo: como conta o *tempo* mítico, a origem do mundo humano é Xukuru, filhos de Nossa Senhora das Montanhas – uma potencialidade que habita cada ser, sempre aberta a ser atualizada no instante mesmo em que os que deixaram a terra de origem no *tempo* mítico voltam a habitá-la. Levando isso em conta, mostro os efeitos e as reflexões críticas desencadeadas no momento em que, em seus termos, os moradores da Vila de Cimbres *viraram índios*.

Encerro o texto com uma reflexão sobre a minha experiência de pesquisa com os moradores da Vila de Cimbres. Assim, exploro em que medida a etnografia promove um deslocamento em relação a determinados procedimentos de purificação e de pensar a mistura que são característicos do pensamento antropológico, ao mesmo tempo em que aponta para a riqueza do diálogo entre domínios do conhecimento que, justamente por esse procedimento, são ainda pouco explorados.

“Pega o resto da comida e joga no tempo”

Frases como essa são frequentes na Vila de Cimbres. *Tempo*, nesse sentido, se aproxima, sem se confundir, com o que chamamos de espaço: porque esse *tempo*, no qual se joga a comida ou por onde pessoas circulam e ficam paradas, é mais do que um lugar; ele é o lugar mais tudo o que está ali, vivo ou morto, *matéria* ou *espírito*, como me diziam.

Narrativas são marcadas como ocorridas *no tempo* de tal pessoa, como no *tempo do finado Xicão*, quando se trata de alguém conhecido, ou conjunto de pessoas, como no *tempo dos antepassados*, dos *caboclos velhos*, dos *fazendeiros* ou, agora, no *tempo dos índios*. Ou, ainda, como tendo se passado *no tempo* da fome, *no tempo* da seca – *tempos* que geral-

mente coincidem com o dos *caboclos velhos*, quando ocorreu uma das principais secas (e a consequente escassez de alimentos) das quais se recordam, mas que não deixam de se insinuar como um perigo nos dias atuais. Também aqui, quando se referem a esses *tempos*, fala-se menos de um período restrito, como ocorre quando noções semelhantes são mobilizadas por historiadores, por exemplo, mas de um modo de ser e estar no mundo, característico de um conjunto de pessoas que conviveram em um mesmo lugar, que viveram um mesmo conjunto de experiências. Nesse sentido, as fronteiras que separam um *tempo* do seguinte são sempre fluidas e constantemente suspensas.

Também é frequente escutar moradores da aldeia se referindo aos infortúnios da vida cotidiana através da expressão *problemas do tempo*, ou falando que *os tempos são outros*. No entanto, quando usam essas expressões, comuns também em outras regiões do Brasil, é preciso notar que os Xukuru não estão se referindo exclusivamente a uma questão de conduta, como está subentendido em seu uso corrente: antes as pessoas se portavam de um jeito, agora se comportam de outro. Ou melhor, trata-se de uma questão de conduta, mas cujos efeitos extrapolam comportamentos: o modo como as pessoas conduzem suas vidas hoje – e o principal exemplo que usam são crimes envolvendo pais e filhos que assistem na televisão – afeta o *tempo*, e isso significa afetar as doenças que se dissipam *no tempo*, eventos catastróficos, a falta de trabalho, a falta de chuva.

Sobre esse último aspecto, *tempo* é também a palavra para se referir aos fenômenos climáticos: *tempo* é a chuva, é o sol, o calor, o frio; é o verão e o inverno. Cada um destes aspectos é regido por Deus – algo que comecei a notar quando comentava com os moradores da aldeia sobre a falta de chuva e, invariavelmente, recebia como resposta: “*mas Deus é quem sabe! Ele sabe o que faz e quando mandar [a chuva]. Não cabe a nós ficar reclamando das decisões Dele*”; e comentários semelhantes eram feitos quando alguém reclamava do frio ou do excesso de calor. Mas a relação desse *tempo* com Deus ficou particularmente evidente quando assistia, na companhia dos moradores da aldeia, às previsões do tempo que passam diariamente na televisão. Em certa ocasião, após o anúncio da previsão, uma amiga virou para mim e disse: “*E como que ela sabe? Tá vendo, é por isso que o tempo [e aqui, tempo no sentido que descrevi no parágrafo anterior] tá assim. O povo fica querendo ser como Deus, saber mais que Deus*”. Pois, se não cabe às pessoas reclamar dos desígnios divinos em relação ao *tempo*, parece ser ainda pior supor ser capaz de saber aquilo que só Deus conhece⁵.

Mas *tempo* é, ainda, o modo de se referir às passagens por etapas da vida, que são ditas *no tempo* ou *fora do tempo*, cujo parâmetro também são os desígnios divinos, incluindo aí a morte. Existe o *tempo* certo e uma maneira adequada para viver cada experiência da vida que, ainda que sejam determinadas por Deus, devem ser feitas cotidianamente através de interferências no corpo e no espírito. Estas podem ser experiências corpóreas – a menstruação, ou a oposição entre corpos duros e moles, sendo estes últimos característicos de recém-nascidos e pessoas próximas da morte, por exemplo – ou que envolvem relações com outros – o batizado, a crisma, o casamento. E existe o *tempo* certo de morrer, que se opõe às mortes fora do tempo, como aquelas causadas por agente humano. Neste último aspecto, morrer no ou fora do *tempo* imprime uma marca indelével no morto, produzindo efeitos no

5 E, sobre esse aspecto, quando pessoas tentam ou dizem poder prever como será o tempo no dia seguinte, por exemplo, os que estão ao redor sempre exclamam, em tom de brincadeira: *Você é Deus agora para saber?*

modo como sua existência será estabilizada no pós-morte: aqueles que morrerem *no tempo* terão um *lugar guardado por Deus* e uma boa relação com os que estão vivos; os que morrerem *fora do tempo* ficam vagando pela aldeia e importunando os vivos: *vagam no tempo*, diz-se. Em todo caso, morrer *no* ou *fora do tempo* também diz respeito ao modo como cada um conduziu a sua vida: morrer *fora do tempo* é um destino característico daqueles que se portaram de maneira inadequada, ou seja, longe do que fora previsto por Deus.

Outros exemplos poderiam entrar aqui, mas fico com estes porque eles ajudam a demonstrar o meu argumento. *Tempo* é, então, uma noção mobilizada em diversos momentos e com sentidos distintos. O que não quer dizer que não tenha uma única definição, como poderia ser sugerido, especialmente se *tempo* for entendido como uma variação ou atualização possível da noção kantiana homônima. Antes, o que me parece é que estamos diante de uma outra inclinação do *tempo*, que colapsa e encadeia lugares, pessoas, histórias, memórias e eventos de toda a sorte em sua própria concepção. Não se trata, nesse sentido, de pensar o que compõe o *tempo* como uma ilustração ou expressão de uma categoria absoluta, transcendental e previamente determinada, ainda que com essa ou aquela variante social/cultural/estrutural, como sugere a noção kantiana e algumas de suas apropriações feitas pela antropologia (cf. Durkheim 2000; Evans-Pritchard 1978; Geertz 1989; Gell 1996; Lévi-Strauss 2004; Munn 1992).

Tempo-lugar, tempo-pessoa, tempo-clima, tempo-momento. Poderia dizer também *tempo* como lugar, como pessoa, como clima, como momento, seguindo os exemplos que mencionei. Porque, como estes sugerem, o *tempo*, esse que aparece nas falas dos moradores da Vila de Cimbres e que grafo em itálico, só se realiza em relação, na relação: ele é o efeito de corpos transformados ao serem continuamente produzidos, de acordo com faixas etárias; o efeito da vontade e dos desígnios de Deus para com os moradores da aldeia, por meio do clima; o efeito de encontros e desencontros – com fazendeiros, com moradores de Pesqueira, com o Estado; o efeito de um momento particular, de repouso, de fome, de sede. Nesse sentido, o *tempo* não existe entre os moradores da Vila de Cimbres, até onde posso dizer, como uma noção abstrata e autodeterminada; não se fala do e não se pensa o *tempo* como algo em si mesmo. O *tempo* é relação, ainda que dizer isso não seja suficiente.

É possível dizer, também, que o *tempo* é um modo da relação, e modo em dois sentidos que operam simultaneamente: o nome dado às formas específicas que relações podem assumir, e uma medida para avaliá-las. Retomando os exemplos, trata-se de um modo de se relacionar com o espaço, de dispor dos elementos que nele se encontram – jogar o que quer que seja *no tempo* é um modo de apartar-se das coisas, mas também de avaliar o que deve ser mantido e o que deve ser jogado fora; *parado no tempo* é algo que se diz de alguém que está em repouso, mas também é uma maneira de avaliar pessoas: estar em repouso para descanso é, certamente, diferente de estar permanentemente em repouso. Ou, como outro exemplo sugere, um modo de ser e estar no mundo, de maneira adequada ou inadequada – quando o efeito da produção dos corpos aparece *no tempo* ou *fora do tempo*. Um modo do clima se manifestar e se relacionar com o que está ao seu redor – quando o *tempo* fica *bonito para chover*. Ou, ainda, um modo de relação que marca as condutas de um grupo de pessoas e seus efeitos – que acarretam *os problemas do tempo*, ou a *saudade do outro tempo*, mas que também colocam a pessoa *no tempo* ou *fora do tempo*.

Em todo o caso, o que eu gostaria de sublinhar é que o modo como pessoas e coisas agem produz uma série de *tempos* coextensivos que operam simultaneamente na Vila de Cimbres, ora se sobrepondo, ora produzindo linhas de fuga, mas todos irreduzíveis entre si. Assim, se o *tempo* é relação e um modo de relação, é porque ele é, antes, diferença: só se fala de *tempo* em relação ao outro ou, no limite, para fazer graça de uma atitude própria. Falar sobre alguém que habita um determinado *tempo* é falar sobre um tipo específico de pessoa, que se diferencia dos que habitam *tempos* outros; é marcar uma diferença entre quem fala e um outro – seja esta uma diferença de grau, contínua, ou uma diferença de natureza, descontínua, e, no mais das vezes, a possibilidade de transformação entre esses dois modos da diferença⁶.

Falar de pessoas que viveram no *tempo dos fazendeiros*, no *tempo da seca*, no *tempo dos caboclos velhos*, é falar de pessoas de outra natureza; jogar algo no *tempo* é mudar a natureza do que se está sendo jogado: uma comida passa a ser adubo, por exemplo, ou lixo; o *tempo* como clima tem os seus mistérios, porque funciona em uma modulação – aquela de Deus – que não é a mesma dos moradores da Vila de Cimbres; uma pessoa parada no *tempo* é suscetível de afecções dessa outra natureza, regida por Deus.

Mas falar do *tempo* é também falar de uma diferença contínua, de grau. Porque, e seguindo com os exemplos, ainda que não coincidam com a existência divina, há algo de Deus nas pessoas. Ou porque – e é essa a questão que mais interessa para o meu argumento – há algo dos *antigos* nos atuais moradores da Vila de Cimbres: eles são chamados de *parentes*, que formaram as pessoas e determinados aspectos do mundo atual, ainda que o seu modo de existência não seja plenamente atualizado. Mas também porque os *antigos* permanecem existindo e agindo no mundo Xukuru.

Assim, tal como sugerem as inflexões do *tempo* que aparecem nas falas dos moradores da Vila de Cimbres, se não lidamos aqui com algo que existe como uma abstração e a despeito do que está ao seu redor, tampouco podemos pensar em um *tempo* cuja natureza é descrita fundamentalmente em termos do que passa e que, doravante, só existe nessa condição, de algo que se foi, de algo que passou ou como repetição do mesmo. E aqui, volto a me valer de uma noção Xukuru para pensar: a *qualidade*.

“Aqui tem toda qualidade de gente”

A primeira vez que escutei a noção de *qualidade* foi quando ainda pesquisava o uso de medicamentos psicotrópicos. Era esse o termo utilizado para se referir aos diferentes tipos de medicamentos já consumidos por uma pessoa. A noção de *qualidade* podia ser aplicada, por exemplo, para diferenciar um medicamento original de seu genérico – não se tratava de uma mesma *qualidade* de medicamento. Eventualmente, tam-

6 A linguagem que mobilizo é diretamente inspirada na leitura que Deleuze faz da obra de Bergson (Deleuze 1999) sobre a natureza do tempo. Ainda que me pareça importante deixar isso registrado, uso o termo inspiração justamente para reforçar o fato de não se tratar de uma aplicação ou sobreposição conceitual em relação aos dados etnográficos. O que me interessa – porque parece ser interessante aos dados etnográficos – é a possibilidade, colocada por Bergson e Deleuze, da dupla natureza do tempo e seus desdobramentos para pensar a diferença e, especialmente, sínteses que não anulam a diferença.

pouco se tratava de uma mesma *qualidade* quando duas pessoas diferentes faziam uso de um medicamento que, aos meus olhos, pareciam iguais. A noção de *qualidade* parecia estar relacionada, assim, a uma série de questões, que resumo da seguinte forma: não se tratava de uma avaliação que tinha em conta o princípio ativo de um medicamento, mas de pensá-lo em relação a um evento (ou conjunto de eventos) que fez com que a pessoa passasse a consumi-lo – e, por isso, a diferença entre a *qualidade* de um e outro medicamentos que me pareciam iguais, isto é, com um mesmo princípio ativo e com uma mesma aparência, mas também por isso a diferença entre um medicamento original e um genérico (Lima 2014). No limite, não se tratava de uma mesma coisa, ainda que, e isso me parece fundamental, um mesmo nome fosse dado ao conjunto de pessoas que deles faziam uso: *depressivas*.

No decorrer da pesquisa, comecei a perceber que o uso da noção de *qualidade* não se encerrava nas referências aos medicamentos. Na verdade, trata-se de um termo recorrente nas falas dos moradores da Vila de Cimbres e que, assim como o *tempo*, aparece sempre que uma diferença, de natureza ou de grau, deve ser marcada. Assim, *qualidade* é o termo usado para diferenciar as espécies da vegetação, mas também para reunir modos diferentes de se relacionar com um conjunto de espécies – para alimentação ou uso medicinal, por exemplo. *Qualidade* é a diferença entre espécies animais, mas também a diferença entre animais de uma mesma espécie – cachorros usados na caça, por exemplo, são de *qualidade* diversa daqueles que não se prestam para este fim. *Qualidade* é, ainda, e como sugere a frase com a qual iniciei este ponto, o nome dado às diferenças entre pessoas que habitam a Vila de Cimbres – seja para diferenciar pessoas que coincidem em uma mesma frequência, por assim dizer, ou para indicar pessoas de naturezas distintas.

Detenho-me nesse último ponto e, especialmente, no que está implicado na noção de *qualidade* quando ela é mobilizada para estabelecer diferenças entre pessoas. Primeiro, é importante notar que os diferentes *tempos* através dos quais os moradores da Vila de Cimbres definem a sua história – o *tempo dos antepassados*, dos *caboclos velhos* e depois que *começou essa coisa de índio* – coincidem com diferentes *qualidades* de pessoas. E essa diferença aparece, por exemplo, através do modo como essas pessoas se alimentam: os *antepassados* comiam o que encontravam nos matos, os *caboclos velhos* comiam comidas *grosseiras* plantadas nas roças, enquanto a alimentação atual é baseada em produtos industrializados. E a questão da alimentação traz outros desdobramentos: pelo modo como se alimentavam, *antepassados* e *caboclos velhos* são considerados mais fortes do que as pessoas de hoje. Equação semelhante é estabelecida em relação ao consumo de medicamentos, que passam de um consumo exclusivo do que estava à disposição nas matas para o cultivo nos quintais da casa e, finalmente, para o uso de fármacos.

Mas trata-se, ainda, de uma diferença que é um efeito do modo como as *qualidades* de pessoa se relacionam com o mundo espiritual. Os *antepassados* conseguiam realizar plenamente as forças próprias desse mundo. Dito de outra forma, naquele *tempo* era como se as fronteiras que separam o mundo dos vivos e o dos seres espirituais, bem como suas competências específicas, ainda não estivessem traçadas. Os *caboclos velhos* também estabeleciam uma relação com o mundo espiritual que já não é atualizada – mas de maneira diversa dos *antepassados*. Seu entendimento do mundo impressiona os moradores da aldeia, mas o fato de terem sido enganados por *brancos* e *fazendeiros* mostra como suas ca-

pacidades eram limitadas se comparadas com as dos *antepassados*, que viviam nas terras sem os assédios do mundo exterior⁷.

As diferenças acentuam-se ainda mais quando referidas ao modo de existência atual. Porque, se o acesso ao mundo espiritual hoje é menos intenso do que fora nos *tempos dos antepassados* e dos *caboclos velhos*, nos dias atuais há também uma diversidade nos modos de acessar este outro mundo, que implica em *qualidades* distintas de pessoas existindo em um só *tempo* e que, aparentemente, não estavam presentes em *tempos* passados: sobre isso – mas não só – falam as noções de *católicos*, *médiuns*, *catimbozeiros* e *evangélicos*, quando mobilizadas pelos moradores da aldeia. Como sugere Villela, para um outro contexto, no sertão Pernambucano, - “(...) as pessoas dos mortos fazem pessoas vivas ou fazem dos vivos o que eles são”. (Villela 2015: 340).

Antes de mais nada, preciso abrir um breve parêntese para dizer algumas palavras sobre um assunto recorrente durante o meu período de campo, a religião, ainda que este não seja especificamente o objeto deste artigo (tema, vale lembrar, que pouco foi explorado pela etnologia desde o trabalho fundamental de Clastres (1978)). Quando usam termos como os que elenquei no parágrafo anterior, os moradores da aldeia não estão se referindo exclusivamente a crenças divergentes. Ainda que não deixem de falar de crença, o que as inúmeras conversas que tive em campo sugerem é que ela não se coloca como o que se opõe à realidade – o que coloca uma questão concernente à verdade, como bem argumenta Holbraad (2012) –, mas sendo justamente a realidade. Uma realidade que define e é efeito de diversos modos de ser e estar no mundo, que forma pessoas; que é da ordem da prática, e não da teoria. Uma realidade que é, como sugeri, um efeito de relações: *católicos*, *médiuns*, *catimbozeiros* ou *evangélicos* são os nomes dados às maneiras diversas de *se pegar* com seres sobrenaturais e aos efeitos diversos que cada uma dessas relações desencadeia na produção de *qualidades* de pessoas específicas. Como sempre me diziam: “quem se pega com Deus, por Deus é válido. Agora quem se pega com o Diabo...”.

Sobre essa última fala, é preciso dizer ainda que grande parte dos meus interlocutores – e mesmo dos moradores da aldeia – se definem como *católicos*. E isso vale mesmo para aqueles que, a olhos outros, não se enquadrariam nessa *qualidade* de pessoa. Em todo o caso, assim como afirmei no parágrafo anterior, seja para *católicos* ou não, seja para os que assim são reconhecidos ou não, é a partir do que se faz que *qualidades* são definidas⁸, ainda que sempre de maneira instável e aberta a outras estabilizações. Aqui, apresento as *qualidades* a partir do ponto de vista dos *católicos*, como se o texto, ele mesmo, assumisse tal *qualidade*.

Ser católico é equivalente a ser uma pessoa boa, ser alguém que *tem Deus no coração* (cf. Mayblin (2010), para um argumento semelhante no agreste pernambucano, onde também o catolicismo aparece mais como um aspecto moral da pessoa, como uma prática, do que uma doutrina propriamente falando). E isso é feito sendo-se pessoas que *se pegam*

7 Quando me refiro ao exterior e ao interior da terra, estou falando de uma oposição que remete ao tempo mítico e que se relaciona diretamente com a oposição entre ser Xukuru ou ser *branco/fazendeiro*. Se, por um lado, essas oposições são criadas no mito de origem Xukuru, por outro, é como se elas sempre tivessem existido. Exploro esse ponto na terceira parte do artigo.

8 Algo que diversos autores salientavam para religiões pentecostais e afirmavam ausente no catolicismo, estando este intrinsecamente conectado à doutrina que o estabelece; cf. Robins (2011); Toren (2003, 2006); Velho (1997, 2010).

com Deus e com todos os santos – especialmente com Nossa Senhora das Montanhas, santa padroeira da aldeia, mas também com as muitas outras atualizações de Nossa Senhora – e perpetuando relações com parentes próximos já falecidos, cuidando de suas almas para que elas não saiam do *bom caminho*⁹.

Os *evangélicos*, por sua vez, são descritos pelos não *evangélicos* como pessoas que não *adoram a mãe* e, assim sendo, como pessoas cuja relação com o mundo espiritual não é passível de determinação: *se não adoram a mãe, quem eles vão adorar?* (cf. Mayblin (2012), para uma descrição etnográfica semelhante sobre evangélicos do ponto de vista de católicos). *Catimbozeiros* são pessoas que se relacionam, no mais das vezes via acusações, mas em um caso assumidamente, com *espíritos de esquerda*, *espíritos ruins*. Por fim, *médiuns* são pessoas capazes de se relacionar, através de seus corpos, com uma outra parte específica do mundo espiritual – justamente com os *antepassados*, com os *caboclos velhos* e, eventualmente, com *entidades* (sendo que cada um desses pode aparecer também como *encantos de luz*; retomo esse ponto mais adiante)¹⁰.

Desse modo, as *qualidades* são um efeito, um modo específico através do qual os moradores da Vila de Cimbres pensam a constituição da pessoa, que passa necessariamente pelo mundo dos mortos, e que desencadeiam modos diversos de ser e habitar o mundo – tão diversos quanto são diversos os mortos que habitam a aldeia. A partir das relações com *espíritos*, condutas são pensadas e, mais importante, uma moral se forma e deve ser permanentemente feita, através da reiteração dos laços que ligam vivos e mortos. De fato, não é apenas mediante essas relações que a *qualidade* é determinada, que uma pessoa é composta e avaliada: habitar o *tempo* ou se alimentar de uma maneira própria, como já havia mencionado, e mesmo herdar um *sangue* ou ser de uma *família* específica, por exemplo, também são aspectos que concorrem em sua composição (Marques 2015). Não obstante, a relação com mortos específicos pode obliterar aquilo que se herdou, fazendo de alguém potencialmente bom por *sangue* ou *família* uma *alma sebossa*, e reciprocamente. As *qualidades*, nesse sentido, não são imutáveis ou irreversíveis e, tampouco, são um modo de composição e avaliação da pessoa exclusiva dos que estão vivos.

Quando as pessoas dizem que ali tem *toda qualidade de gente*, isso deve ser estendido, também, aos mortos, que não deixam de aparecer como *qualidades* específicas de pessoa. E estas *qualidades* não são apenas definidas através do modo de existência que assumiam em *tempos* passados, como já mencionei, mas também através da relação própria que estabelecem com o mundo *espiritual* e das inflexões que sua existência no presente cria no que foram no passado. E aqui não estou sugerindo uma “invasão do presente no passado”, como Villela (2015: 344) mostra ser característico de muitos estudos sobre memória. Antes, na medida em que os mortos permanecem vivendo *no tempo*, cada um em seu *tempo*, sua existência não é menos suscetível de mudanças do que a existência dos vivos. No limite, ela não deixa de ser afetada, como

9 Ainda que exista uma igreja na aldeia, frequentá-la nunca foi descrito como sendo necessário para ser uma pessoa boa, por razões que extrapolam o escopo desse artigo. Não obstante, a presença de Deus e dos santos através de missas televisionadas era sempre muito enfatizada.

10 É importante ressaltar que os que são chamados de *catimbozeiros* ou *médiuns* se definem, na maioria das vezes, como *católicos*, enfatizando, sobretudo, a sua relação com Deus e com os santos, para além das outras relações que estabelecem com o mundo *espiritual*. Os *evangélicos*, por sua vez, mobilizam a não relação com *santos* para marcar sua diferença com os *católicos*, afirmando ainda que, de resto, é tudo a mesma coisa.

sugeri anteriormente, por *tempos* outros, ainda que nunca se transforme plenamente em algo diverso do que um dia foi.

Nesse sentido, *antepassados* e *caboclos velhos* não são apenas parte do que define um *médium*; eles se perpetuam no *tempo* atual, ainda que em uma condição puramente espiritual e em uma modulação que não é acessível a todos. E isso não se esgota nos ensinamentos do passado que formam determinadas práticas presentes, ou pelas eventuais relações de parentesco que constituem os moradores da aldeia. Existe uma série de lugares reconhecidos pela presença constante dos *antepassados* e *caboclos velhos* – especialmente a mata, local onde os primeiros residiam, ou as casas mais antigas da aldeia, antiga residência dos últimos – e nestes espaços algumas pessoas podem travar relações com eles sem a intermediação dos *médiuns*. Dos *antepassados* e *caboclos velhos* as pessoas recebem conselhos, novos ensinamentos e *força*, especialmente em casos de conflito, mas também broncas e castigos.

Em momentos como esses, *antepassados* e *caboclos velhos* podem receber o nome de *encantos de luz* ou *encantados*: seres que se destacam dentro do fundo comum que abarca os primeiros ou os segundos por serem, dentre eles, os que voltam para se relacionar com os vivos sempre que alguém pede ajuda ao mundo espiritual. Dito de outra forma, *encantos de luz* são *antepassados* ou *caboclos velhos*, mas um tipo específico destes, seja pelo que passaram em vida – já eram pessoas particularmente próximas à natureza, como sempre me diziam – e, sobretudo, pelo que são capazes de fazer na morte, sendo considerados especialmente fortes e poderosos. Assim, no que concerne ao mundo espiritual, se, no passado, *antepassados* e *caboclos velhos* eram aqueles que conseguiam atualizar as forças e dialogar com esse outro mundo de uma maneira que hoje já não é possível, hoje eles não apenas compõem o mundo espiritual, mas também são capazes de sair desse mundo para dialogar com os vivos, em um processo através do qual se desbloqueia uma figura, a dos *encantados*, que até então não existia: uma outra *qualidade* de pessoa¹¹.

O mesmo que ocorre com os *antepassados* e *caboclos velhos* pode ser dito dos *santos*: eles não são apenas parte do que define um *católico*. Antes, eles possuem uma existência própria, que é um efeito do modo como conduziram a sua passagem na Terra, sem pecados, quando ainda estavam vivos, recebendo por isso um lugar privilegiado ao lado

11 Existe uma série de trabalhos que abordam a presença dos *encantados* ou *encantos de luz* entre povos indígenas no Nordeste, ainda que, no mais das vezes, a partir de uma outra perspectiva que não essa que apresento aqui – o viés da identidade – e com inflexões etnográficas que não aparecem entre os Xukuru – como os relatos recorrentes de que os *encantados* são pessoas que não passaram pelo processo da morte. Dentre estes estudos, remeto à coletânea organizada por Grünwald (2005), que reúne trabalhos realizados em diversas etnias, ao trabalho de Mura (2013), que aborda o mundo espiritual Pankararu, e ao trabalho de Arruti (1996), pioneiro no assunto. No que diz respeito aos *antepassados*, ainda que sejam figuras recorrentes em trabalhos sobre povos indígenas no Nordeste, ainda não existe uma investigação sistemática sobre o seu modo de existência. No mais das vezes, o que aparece é a relevância dos *antepassados* no processo de demarcação de terras pelo qual passaram nos últimos 30 anos grande parte das etnias da região (cf. Carvalho 2011, para uma síntese desse argumento). O mesmo pode ser dito sobre os *caboclos velhos*, pouco explorados e, invariavelmente, referidos exclusivamente como um reflexo de um momento no qual não se falava em índios no Nordeste (cf. Pacheco de Oliveira 2011). Como exceção, vale mencionar os trabalhos de Ubinger (2012) e Couto (2008), que garantem aos *caboclos velhos* uma existência de direito – visto que de facto ela já aparecia, ainda que sempre subsumida a uma “falsa consciência” ou “perda” cultural –, assim como abordam os *antepassados* e *encantos* a partir de nuances etnográficas que não estavam presentes em grande parte dos estudos desenvolvidos pela etnologia no Nordeste.

de Deus. Desse modo, sua existência se assemelha – ainda que seja mais poderosa – com a dos *encantados*: considerados contemporâneos dos *antepassados*, os *santos* são, assim como os *encantados*, um tipo de *antepassado* que não existiam, enquanto tais, no passado. Mas, diferentemente dos *encantados*, foi por aquilo que fizeram em vida que sua existência póstuma assume características distintas.

Ainda que mortos, e do mesmo modo que os *antepassados*, *caboclos velhos* e *encantos*, os *santos são vivos* e sua existência não está restrita ao que foram no passado. Graças a permissão divina, eles habitam o céu e a casa das pessoas, ajudando sempre que são solicitados. Na verdade, e assim como argumentam diversos autores (Mayblin 2014; Saez 2009; Velho 2007), as pessoas sempre me diziam que, como Deus é muito ocupado e não daria conta de resolver tudo sozinho, ele delega aos *santos* a solução de problemas específicos do mundo dos vivos e mesmo a soberania sobre partes dos corpos das pessoas. Como sugere Mayblin: “santos são ‘pessoas como nós’, mas também ‘não são como nós’” (Mayblin 2014: 279, minha tradução). Para o caso Xukuru, eu alteraria ligeiramente essa afirmativa: os *santos* foram pessoas mais ou menos como nós – afinal, atualmente já não é considerado possível viver uma vida sem pecado –, e, justamente por isso, na morte eles se transformam em algo diferente do que nós nos transformamos e, não menos importante, algo diverso do que um dia eles mesmos foram.

Talvez seja entre *entidades*, *espíritos ruins* e *finados*, outras três *qualidades* de mortos, que esse duplo movimento, de perpetuação de *tempos* passados sem que estes sejam repetição do que um dia foram ou uma imagem do passado construída pelo presente, melhor se evidencia. De modo geral, os *espíritos ruins* são vinculados aos *catimbozeiros* e definidos em oposição aos *antepassados*, *caboclos velhos*, mas também aos *finados*: se estes, ainda que de naturezas diversas, aparecem reunidos em uma outra noção, descritos como *espíritos bons*, os *espíritos ruins* são o oposto simétrico de cada uma destas naturezas. De forma geral, *espíritos ruins* são aqueles que, em vida, foram pessoas ruins e que na morte ficam vagando pelo *tempo*, atralalhando a vida dos viventes.

Mas não só: é possível que uma pessoa boa se transforme em um *espírito ruim* mesmo após a morte, ou por conviver com *espíritos ruins*, ou por falta de cuidado de seus parentes vivos, quando estes esquecem de *iluminar* a alma do *falecido* com velas acesas. E o oposto não é menos verdadeiro, ainda que sempre tratado com desconfiança. As *entidades*, que aparecem constantemente em terreiros de toré¹², são a realização dessa outra possibilidade. Elas são definidas justamente como pessoas que foram ruins em vida e que, na morte, estão tentando se redimir – e fazem isso nos terreiros de toré, ajudando a quem precisa ou buscando contornar o que fizeram de ruim quando ainda estavam vivas. Assim como *santos* e *encantados*, as *entidades* são uma modalidade do ser, uma *qualidade* de pessoa que só existe na morte e como uma transformação específica da conduta do morto.

As *qualidades* falam, assim, de diferenças coextensivas no *tempo* – que é também espaço – a partir de uma lógica que facilmente poderia ser enquadrada na da “religiosidade popular”, definida como formas locais de manifestação religiosa que se opõem ou que agregam à religião oficial aspectos que nela não estavam previstos. Não me parece ser

12 Toré é o nome dado a um ritual comum a todos os povos do Nordeste (cf. Grünwald 2005). No caso específico Xukuru, ele é um modo de se comunicar com *encantados* e *entidades*, que são chamados ao mundo dos vivos através de músicas e instrumentos musicais.

esse o caso, e isso por dois motivos: primeiro, porque essa noção de mistura presente na própria definição canônica da “religiosidade popular” não é operacional entre os Xukuru. Quando dizem que ali *tem toda qualidade de gente*, não se trata de afirmar que a convivência entre diferentes religiões produz a mistura entre elas, fazendo com que aspectos de uma apareçam na outra, e reciprocamente, tendo como efeito um amálgama de diferenças coabitando um só corpo, por assim dizer. *Católicos, médiuns, catimbozeiros, entidades* e as demais *qualidades* sempre operam como diferenças, não entre credos, mas entre efeitos de relações com o mundo espiritual que implicam em maneiras de ser e estar no mundo, em constituições específicas de pessoa, que abrangem tanto o mundo dos vivos como o mundo dos mortos. Diferenças que, quando diferem de si mesmas, se transformam em outra *qualidade*: o *santo* é um *antepassado* transformado, na mesma medida em que uma pessoa que deixa de *se pegar com Deus* e passa a se relacionar com outro ser espiritual se transforma em uma outra *qualidade* de pessoa, ou mesmo que *católicos* são uma transformação de Deus, sem que nenhuma das *qualidades* transformadas deixem de existir por si mesmas (cf. Gow 1991, 2003, para um argumento etnográfico pioneiro sobre mistura a partir de uma experiência etnográfica radicalmente diferente).

Segundo, pensar em uma religiosidade popular só faz sentido do ponto de vista “oficial” (cf. Resinsk 2013), e não é este que adoto aqui. Do ponto de vista Xukuru, não existe distinção entre o que fazem e o que acontece fora dos limites da aldeia: *é tudo a mesma coisa*. Assim, não se trata de pensar, seja para o caso dos mortos, seja para o caso dos vivos, em um limite geográfico que determina a extensão das *qualidades*. Antes, todas as pessoas, vivas ou mortas, moradoras da terra indígena ou não, são englobadas pelas *qualidades*, pensadas e avaliadas através delas. O mundo, assim como a aldeia, *tem toda qualidade de gente*, ainda que mundo e aldeia não deixem de ter suas diferenças, como argumento a seguir.

Se as *qualidades* reafirmam a coexistência de *tempos* e a impossibilidade de pensar com os Xukuru em um tempo linear, um fluxo ou uma cronologia abstratos, pensadas lado a lado, *tempo* e *qualidade* promovem um deslocamento em relação ao modo como a noção de mistura e seus correlatos são entendidos antropologicamente – e como estas se relacionam ao modo como pensamos o tempo. Porque a noção de mistura, tal como foi amplamente mobilizada, implica em supor uma pureza predeterminada que, ao se deparar com práticas que lhe são estranhas, resulta em um híbrido cada vez mais distante do encontro originário. Deste, busca-se a origem ou a determinação de seu grau de pureza através de procedimentos de depuração que respondem a princípios também predeterminados do que é próprio ou não àquele corpo (cf. Goldman 2015; Serra 1997). O que a noção de *qualidade* mostra é justamente o oposto: a possibilidade de diferenças coexistirem como diferenças e, somando-se *tempos*, um acréscimo de diferenças, e não a produção de sínteses. O que não quer dizer que não haja pontos de encontros, de intersecções entre essas diferenças. E, tampouco, que a convivência entre elas seja pacífica.

“Eu não sei porque tivemos que virar índio para ter direito à terra”

A pessoa que me disse isso poderia ter dito “não sei porque tivemos que virar Xukuru”. Mas não foi o que ela disse. Esse ponto me parece fundamental e é nisso que me

detenho no que se segue. Primeiro, apresento a noção de *índio* como mais uma dentre as muitas *qualidades* que a pessoa pode assumir, e também como o nome dado a um *tempo* específico, o de agora. Segundo, mostro como ser Xukuru é o oposto dessas inflexões da diferença. Ou melhor, é a diferença comum a todas elas, seu ponto de intersecção. Levando isso em conta, sugiro ser possível pensar a frase com a qual abro a terceira parte deste artigo em pelo menos três sentidos: 1) como uma crítica a esse *tempo/qualidade* e seus desdobramentos no modo como as diferenças são pensadas e atualizadas internamente; 2) como uma crítica dirigida aos efeitos externos desse *tempo/qualidade*, que opõe pessoas que anteriormente partilhavam de uma existência comum; 3) como uma crítica ao modo como o Estado pensa o que é ser índio ou não – e também às ciências humanas que retroalimentam esse modo de pensar.

Se *dos índios* é um nome dado a um dos *tempos* que compõem o mundo Xukuru, é possível dizer que esse *tempo* é um processo que tem o seu ápice com a desintrusão da Terra Indígena Xukuru, ocorrida no início dos anos 2000. No limite, ele é em grande parte um efeito desse processo. Foi a partir desse momento que tiveram início uma série de mudanças na vida das pessoas que residem na região, mudanças constitutivas do surgimento desse novo *tempo* e do modo como ele é pensado e vivido – ainda que não esgotem todas as possibilidades que nele se atualizam, como sugiro adiante.

Primeiro, é possível destacar uma mudança no modo de acesso à terra e, consequentemente, no trabalho. Os *fazendeiros*, que ocupavam todas as áreas de cultivos e a maior parte das terras da região, apropriadas dos *antepassados* e *caboclos velhos* em tempos passados, empregavam os Xukuru em suas fazendas – em trabalhos sazonais, no sistema de *alugado*, no período da colheita ou na época de brocar o mato, ou permanentemente, como vaqueiros ou através do sistema de *meia*. Quando permitiam que pessoas plantassem roçados particulares no interior das fazendas, frequentemente soltavam o gado antes do período do plantio. Com isso, grande parte da subsistência familiar estava atrelada às fazendas: com terras escassas disponíveis para plantarem suas roças nos arredores das fazendas, ou bem os Xukuru buscavam trabalho nas fazendas, ou como comerciantes para abastecê-las. O comportamento dos *fazendeiros* e o fato de serem pessoas que vieram de fora da terra Xukuru para expropriá-la de seus *verdadeiros donos* fazia de grande parte deles uma outra *qualidade* de pessoa, descrita como o oposto de uma *pessoa boa*: concentravam bens e riquezas sem distribuí-los para os necessitados e destrataavam todos os que se opunham às suas ordens. Dessa forma, operavam fora dos preceitos divinos: não eram generosos, não amavam o próximo, eram apegados a bens materiais e assim por diante. Retomo esse ponto a seguir.

Antes, é preciso falar sobre as mudanças que efetuam o *tempo dos índios*. Com a saída dos fazendeiros, ou a terra passou a ser ocupada pelos moradores das aldeias, dividida de acordo com grupos familiares, ou coletivamente. As consequências desse novo modo de uso da terra não deixam de profetizar algo que, segundo os moradores da Vila de Cimbres, Xicão já havia dito: que a luta pela terra contra os brancos era apenas uma etapa; o grande problema viria depois, em uma disputa interna por ela. De fato, não é incomum que pessoas reclamem que apenas um grupo tenha tido acesso à maior parte das terras e, sobretudo, às mais produtivas. Por outro lado, poder usar a terra sem a intervenção dos fazendeiros era um desejo dos mais velhos e um dos principais motivos que desencadeou a luta pela terra.

A segunda mudança, relacionada à anterior, também diz respeito ao trabalho. Com a desintrusão da Terra Indígena e a saída dos fazendeiros, as pessoas que trabalhavam nas fazendas perderam seus empregos e o comércio local diminuiu substancialmente. Ainda que a lida na roça seja hoje uma opção virtualmente acessível a todos, existem muitos que preferem aguardar por outras possibilidades, o que se verifica especialmente entre os jovens que, como sempre me diziam, agora que vão à escola já não demonstram interesse pela agricultura. Mas também é o que ocorre com homens que trabalhavam como vaqueiros e que não consideram a agricultura uma opção por conta do prestígio envolvido em uma e outra atividade, permanecendo desempregados ou trabalhando em carros que levam e trazem pessoas pelo trajeto entre a cidade e a aldeia.

Ainda no que diz respeito ao trabalho, a implementação de escolas indígenas e do sistema indígena de saúde – duas das principais marcas do *tempo dos índios*, as que recebiam destaque quando eu indagava às pessoas sobre as vantagens desse *tempo* em relação aos *tempos* pretéritos – trouxeram oportunidades que até então não existiam, sendo uma das possibilidades mais almeçadas por aqueles que não trabalham na agricultura. No entanto, estas vagas de emprego não são acessíveis a todos. Assim como ocorre com a divisão da terra, as pessoas me diziam que existe um grupo que é favorecido na busca por esses empregos.

Outra mudança que marca o *tempo dos índios* diz respeito às relações de poder e prestígio. Algumas famílias que ocupavam posições de destaque foram substituídas por outras, que apoiaram e participaram ativamente do processo de desintrusão da terra, e que hoje são chamadas de *cabeças* ou *lideranças*. *Lideranças* que, vale notar, nem sempre são apoiadas pelas demais famílias – especialmente por aquelas que perderam poder e prestígio – e que são, em certos momentos, acusadas de concentrar riquezas.

Se o *tempo dos índios* é feito de mudanças na saúde, educação, no acesso à terra, no trabalho e nas relações de poder, ele também é feito do aumento de um tipo específico de atividade ritual, que até então era proibida pelos fazendeiros, só podendo ser realizada nas festividades de São João e Nossa Senhora das Montanhas¹³. Atualmente, existem *terreiros* de *toré* em diversas aldeias e neles o ritual acontece semanalmente, ou sempre que é preciso acessar o mundo espiritual.

Mas, como afirmei anteriormente, *índio* não é apenas o nome dado a um tempo. Ele é também a uma *qualidade* específica de pessoa. Quando o termo aparece nesse sentido que marco agora, ele é sempre usado por terceiros, quando se fala, por exemplo, “*ah! Isso é coisa dos índios*”, ou ainda “*depois que começou essa coisa de índio, tudo mudou*”. Aqui, *índio* aparece, assim como afirmei ser válido para outras *qualidades* de pessoa, como um modo específico de se relacionar com o mundo espiritual, através do *toré*. Assim, *índios* são os que frequentam o ritual semanalmente e, nele, se relacionam com os *encantos de luz e entidades*, mas também os que, eventualmente, são acusados de *catimbozeiros* por aqueles que duvidam da natureza dos *espíritos* que aparecem no terreiro ou das intenções dos que vão ali pedir ajuda.

Também são chamados de *índios* todas as pessoas que marquei diferencialmente ao mostrar as mudanças que desencadearam o *tempo dos índios*. Assim, são *índios* os que par-

13 O que não quer dizer, como já havia notado anteriormente, que os rituais sejam considerados mais potentes hoje por serem realizados com maior frequência; de fato, é justo o contrário que ocorre.

ticiparam ativamente do processo de desintrusão da terra, momento que marca o início desse *tempo*; são *índios* os membros das famílias que ocuparam lugares de *liderança*, após a saída dos *fazendeiros*; são *índios* os que eventualmente, acabaram ocupando as melhores terras e empregos. Em uma palavra, são chamados de *índios* as pessoas que concentraram poder e riquezas, ainda que isso seja sempre de um ponto de vista de fora, dos que não se consideram parte dessa *qualidade* de pessoa.

Mas o *tempo dos índios* não é feito apenas dessa *qualidade* de pessoa, como mostrei anteriormente, ao falar dos *católicos, médiuns, catimbozeiros, evangélicos, entidades, antepassados, santos e espíritos ruins*. E é possível que uma pessoa assuma mais de uma *qualidade*, a depender do interlocutor da conversa, como afirmei ser o caso dos que frequentam os terreiros de toré; mas também porque os limites que separam uma e outra são sempre tênues e cambiantes: a diferença entre um *médium* e um *catimbozeiro*, por exemplo, depende do que se avalia ser o tipo de *espírito* com que estes se relacionam e, sobretudo, de como se compreende a intenção de uma pessoa, que pode aparecer como *médium* para uns e como *catimbozeiro* para outros. Ou, no caso dos *evangélicos* que, se por um lado têm seu modo de culto associado às práticas relacionadas a *espíritos ruins* e por isso são tidos como *catimbozeiros*, por outro lado oscilam, eles próprios, entre *qualidades* distintas: ora estão *evangélicos*, ora frequentam o toré e estão *católicos*, ou frequentam o centro de candomblé da aldeia – lugar associado aos *catimbozeiros* – e estão *católicos* ou *evangélicos*. De fato, o estar traduz melhor a natureza das *qualidades* do que o ser.

No entanto, algo diferente se passa com ser *índio* – como se essa *qualidade* interrompesse o fluxo de transformações que marca a existência Xukuru. Primeiro, é preciso notar que, de acordo com os moradores da Vila de Cimbres, todos os que ali nasceram e se criaram são Xukuru – mas não necessariamente *índios*. E isso é igualmente válido para *caboclos, médiuns, catimbozeiros, evangélicos, entidades, antepassados, espíritos, católicos e índios*. E também é válido para todos aqueles que convivem por um tempo nas aldeias, *que bebem da água de Nossa Senhora das Montanhas*, como me diziam com frequência, e não querem mais ir embora, passando a fazer parte dos laços de parentesco locais. Ou para aqueles que foram embora da terra no decorrer do processo de desintrusão e que agora não podem mais voltar.

Como argumentei em outro lugar (Lima *no prelo*), existe um fundo comum na existência humana – e em alguma medida também na existência animal – que remete ao tempo mítico e que faz com que todos os seres animados existentes no mundo sejam, originalmente, Xukuru, tendo se transformado em outras *qualidades* de pessoa ao se afastarem da terra de Nossa Senhora das Montanhas, mãe da humanidade. É esse fundo comum o que permite que ser Xukuru seja uma potência que habita todos os seres, que pode – ou podia – sempre ser atualizada.

Porque, no limite, todas as *qualidades* de pessoas que existem no mundo são ex-Xukuru – e aqui, o hífen é importante porque é justamente essa a ideia que as pessoas sempre defendiam: existe uma parcela de Xukuru que habita cada *qualidade* de pessoa, mesmo que dormente. Ser Xukuru, nesse sentido, é da ordem do dado: todos são. Mas é preciso, também, se fazer Xukuru, e isso é feito através da residência na terra de Nossa Senhora das Montanhas – que só após a demarcação da terra indígena recebe limites geográficos precisos –, mas também através de condutas específicas que façam das pessoas parte das

variações das *qualidades* possíveis dentro do denominador comum Xukuru (cf. Goldman 2012, sobre o que é simultaneamente dado e feito); os *fazendeiros*, por exemplo, com suas condutas, caíam fora dessas possibilidades. Nesse sentido, eles eram o limite entre pessoa e não pessoa. Por outro lado, muitos dos que residem nos arredores do que atualmente são os limites da terra indígena são considerados Xukuru.

A questão é que no *tempo dos índios* algo diferente se passa e, a isso, soma-se uma outra definição de *índio* como *qualidade* de pessoa, que até então eu não havia mencionado: *índio* é o *aldeado*. É assim que moradores das aldeias se referem a eventuais parentes que residem em lugares não alcançados pela demarcação da terra indígena, e também àqueles que optaram por sair de suas terras quando da demarcação – são Xukuru, mas não são *índios*. É ainda o modo como as pessoas se referem às famílias que entraram em conflito com as lideranças após o processo de demarcação e foram retiradas de suas casas (cf. Neves 2005, para uma descrição pormenorizada desse conflito). Ou mesmo o que separa essas pessoas das que não residem mais nas aldeias, através do acesso à saúde, por exemplo, uma das principais características do *tempo dos índios* e que só é franqueado aos *aldeados*.

Desse modo, se ser Xukuru é uma possibilidade virtualmente aberta a todos, e se é sempre possível vagar entre as *qualidades* de pessoas, o *tempo dos índios* antepõe um obstáculo a estes fluxos. Primeiro porque *ser índio* está restrito aos que concentram poder e riquezas, características que não estão presentes na definição de outras *qualidades* de pessoas e, portanto, não têm correlativos nelas que permitam o fluxo – de fato, como mencionei anteriormente, tais características eram marcas de uma outra *qualidade* de existência, quase não-humana, que era a dos *fazendeiros*; com isso, muitas pessoas falam que na aldeia *tem índio virando fazendeiro*. E depois, por imprimir uma separação irredutível entre os habitantes da terra indígena e os que vivem fora dela, separação que não existia anteriormente – como me disse uma vez uma amiga, em tom de brincadeira, após ter se mudado da aldeia para a cidade de Pesqueira: “é, Clarissa, agora que não moro mais na aldeia, sou branca igual a você”.

Dito isso, posso retomar a frase com a qual iniciei esse tópico, e explorar as três críticas que me parecem estar contidas nela. Em relação às duas primeiras, penso que meu argumento já ficou algo evidente. Se, por um lado, critica-se *a coisa de índio* por conta da hierarquização interna que ela desencadeou entre as pessoas que habitam a aldeia, por outro, questiona-se o fato de que pessoas, muitas vezes parentes próximos, não tenham sido contempladas pela demarcação da terra indígena e, por esse motivo, passaram a ser consideradas diferentes dos que habitam a terra e sem direitos de nela residir ou acessar alguns dos benefícios que ali circulam, ainda que sejam Xukuru.

De fato, foi nesse segundo sentido, mas alargando-o, que a conversa na qual a frase foi dita prosseguiu. A pessoa me dizia, com pesar, que não entendia porque pessoas que eram *caboclos* e *agricultores*, como eles mesmos foram um dia, no *tempo dos caboclos velhos*, não tinham tido direito à terra, ainda que tenham passado por processos muito semelhantes aos que eles mesmos passaram com a chegada dos fazendeiros e a subsequente perda das terras. E que não entendia, ainda, porque a intensificação da atividade ritual – algo sempre perigoso, porque implica na constante presença de seres espirituais muitas vezes considerados ambíguos – tinha sido necessária para que a terra fosse demarcada. Que não entendia, enfim, porque eram reconhecidos como verdadeiramente Xukuru os *índios*, e

aqui, chamando atenção para uma outra característica dessa *qualidade* de pessoa: aqueles que se vestem com cocares de pena e colares de miçangas, algo que não era feito pelos *antepassados*, que tinham como vestes saias e cocares feitos de palha.

Esse ponto leva à terceira crítica a qual me referi: a reflexão sobre o *tempo dos índios* é também uma crítica ao modo de funcionamento do Estado. Em ambos os casos, trata-se de uma crítica à purificação de “ecossistemas nocionais” (Jullien 2001) que funcionam à sua revelia (Villela 2015), e do movimento de exclusão que uma certa democracia da diferença opera ao se realizar. No que diz respeito especificamente ao Estado, para ser considerado efetivamente índio é preciso corresponder a requisitos que, no limite, só existem enquanto um ideal ou como uma padronização da diferença. Ao proceder desse modo, uma série de conexões e diferenças são negligenciadas em prol de um todo comum, não apenas pelo Estado, mas também pelas ciências humanas – sejam as conexões que aproximam os *caboclos* que foram contemplados com a terra indígena dos que não foram, sejam as diferenças internas aos moradores da terra indígena, que veem muito de suas práticas e modos de ser e estar no mundo consideradas como não-índigenas, ou mesmo o modo como os Xukuru pensam os gradientes de aproximação e distância entre as pessoas que habitam a terra indígena ou não. Os efeitos da reiteração dessa purificação são, no mínimo, perversos: vide os comentários que a mídia circula sobre “falsos índios” ou “índios oportunistas”.

Conclusão

Quando comecei a trabalhar com os moradores da Vila de Cimbres e voltava do campo, tinha o costume de comentar com colegas sobre as experiências que havia passado e sobre o que eu tinha visto. A reação das pessoas, no entanto, sempre me deixava algo incomodada: “médiuns? Ah! Isso parece com umbanda, espiritismo”; “eles recebem espíritos? Mas é a alma do xamã que sai do corpo nas terras baixas sul-americanas! Não é influência do candomblé?”; “santos vivos, relação com finados? Ah! Então eles praticam o catolicismo popular”; “Esses índios são bem misturados, né?”; “Então eles são camponezes?”; “E o toré? Não é uma invenção do CIMI (Conselho Indigenista Missionário)?”. Poderia me estender infinitamente com os exemplos, mas acho que esses já deixam claro o meu ponto: contas feitas, pouco sobra dos Xukuru nessas falas; ou bem eles seriam um compósito meio esquizofrênico de identidades preestabelecidas, sejam étnicas ou de outra natureza, acumuladas ao longo do contato; ou eles seriam uma fraude, uma invenção em busca de terras, na medida em que não existiria em seu mundo algo genuinamente Xukuru, ou seja, “indígena”.

Se olharmos para os estudos realizados entre povos indígenas no Nordeste, é possível dizer que o oposto acontece. De fato, é preciso levar em conta o contexto político conflituoso no qual esses trabalhos foram desenvolvidos: desde o final do século XIX, eram negados aos povos no Nordeste primeiro o reconhecimento como indígenas e, posteriormente, seus direitos. Em ambos os casos, o argumento era o suposto grau de “mistura” e “integração” à sociedade nacional, tendo “perdido” seus principais traços distintivos. Desse modo, houve um esforço sistemático por parte dos pesquisadores que trabalharam na região em evidenciar justamente o oposto, através de relatos e documentos históricos e pesquisas etnográficas que focavam em aspectos que comprovavam a “indianidade” dos

povos que habitam a região, focados sempre no tema da identidade. O que não quer dizer que, nesse momento, os próprios povos indígenas no Nordeste não estavam em um movimento semelhante, ou mesmo que ambos os movimentos – dos antropólogos e dos índios – sejam uma farsa; como espero ter mostrado neste texto, o *toré*, por exemplo, é algo muito real e presente na vida dessas pessoas, assim como ser *índio* ou viver no *tempo dos índios*, ainda que *índio* aqui apareça em um sentido bastante diverso em relação àquele usualmente mobilizado. O problema, a meu ver, é que, privilegiando uma noção específica de identidade indígena, esses trabalhos acabaram reforçando uma ideia predeterminada e purificada do que é ser índio e tenderam a obliterar de seus estudos tudo o que é supostamente exterior a ela: os mesmos aspectos que destaquei no parágrafo anterior, e que causavam estranheza aos meus colegas, por não serem, aparentemente, indígenas.

Meu objetivo aqui foi abordar justamente esses aspectos silenciados na etnologia no Nordeste, não apenas porque a vida cotidiana das pessoas produz um material etnograficamente relevante e que ainda foi pouco explorado na região, mas também – e esse me parece ser o ponto central – porque evidencia a insuficiência de determinadas categorias identitárias e mesmo disciplinares mobilizadas pelo Estado e pela própria produção do conhecimento antropológico. O modo como os moradores da Vila de Cimbres empregam termos consagrados da antropologia exige, nesse sentido, problematizar o modelo que promove a especialização da antropologia e informa muito de trabalhos comparativos, um modelo genealógico, que afirma que isso é “indígena”, isso é “camponês”, e assim por diante. Os termos, tal como aparecem em suas falas e em suas vidas cotidianas, rejeitam definições prévias e atravessam cada uma das especializações, promovendo um colapso na própria possibilidade de especializar e de tomar esse procedimento como prerrogativa para a análise comparativa.

Mas se os dados Xukuru advogam em favor da mistura, é preciso enfatizar que se trata de uma mistura etnograficamente orientada e não aquela que, durante muito tempo, foi tomada como prerrogativa analítica para pensar grupos que não se adequavam a diferentes ideais de pureza. Foi isso que busquei mostrar através das noções de *tempo* e *qualidade*: uma abordagem etnográfica da mistura, onde *tempos* e pessoas coexistem, ora pensados como misturas, ora não, sem, por isso, fundirem-se em algo diferente do que originalmente foram e sem deixar de abrir espaço para o diálogo com misturas e purificações outras. Um diálogo necessariamente feito de dentro para fora – sendo o dentro e o fora também definidos etnograficamente.

Referências

- ARRUTI, José Maurício. 1996. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional.
- CARVALHO, Maria do Rosário. 2011. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: M. Carvalho; E. Reesinsk & J. Cavignac (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades*. Natal: EDUFRRN. pp. 82-99.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

- COUTO, Patrícia. 2008. *Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupi-nambá da Serra do Padeiro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.
- DELEUZE, Gilles. 1999. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DURKHEIM, Émile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- GELL, Alfred. 1996. *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "A relação afroindígena". *Cadernos de Campo*, 23(23): 213-222.
- _____. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana*, 18(2): 269-288.
- GRÜNEWALD, Rodrigo (org). 2005. *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana.
- HOLBRAAD, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LEACH, Edmund. 2006. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LIMA, Clarissa Martins. 2014. "Os riscos da homonímia: a depressão e o consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru do Ororubá". *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, 36(1): 26-37.
- MAYBLIN, Maya. 2010. *Gender, Catholicism and Morality in Brazil: Virtuous Husbands, Powerful Wives*. New York: Palgrave-Macmillan.
- _____. 2014. "People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints". *Current Anthropology*, 55(10): 271-280.
- MUNN, Nancy. 1992. "The Cultural Anthropology of Time: a critical essay". *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.
- MURA, Claudia. 2013. *Todo mistério tem Dono! – Ritual, Política e Tradição de Conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2011. *A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ROBINS, Joel. 2011. "Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo". *Religião e Sociedade*, 31(1): 11-31.
- SAEZ, Oscar. 2009. "O que os santos podem fazer pela antropologia?". *Relig. E Soc.* [online], 29(2): 198-219.
- SERRA, Ordep. 1997. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

- SILVA, Edson. 2008. *Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.
- SOUZA, Vania. 1992. *As fronteiras do ser Xukuru*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Pernambuco.
- TOREN, Christina. 2003. "Becoming a Christian in Fiji: an ethnographic study of ontogeny". *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 9(4): 709-727.
- UBINGER, Helen. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na luta pela Terra Indígena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.
- VELHO, Otávio. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". *Mana*, 3 (1): 133-154.
- _____. 2007. *Mais realistas que o rei. Ocidentalismo, religião e modernidades alternativos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2010. "A religião é um modo de conhecimento?". *Plura*, 1(1): 3-37.
- VILLELA, Jorge. 2015. "Os vivos, os mortos e a política no Sertão de Pernambuco". *Revista de História*, 173: 329-358.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.