

Universidade Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH).  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Corpos Abertos: sobre *enfeites* e *objetos* na Vila de  
Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá).**

Clarissa de Paula Martins Lima

São Carlos  
2013

# **Corpos Abertos: sobre *enfeites* e *objetos* na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)**

**Clarissa de Paula Martins Lima**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação da Professora Doutora Marina Denise Cardoso, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marina Denise Cardoso (orientadora - UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Andrello (UFSCar)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Cláudia Marques (USP)

Suplentes:

Prof. Dr. Renato Sztutman (USP)

Prof. Dr. Felipe Vander Velden (UFSCar)

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

L732ca Lima, Clarissa de Paula Martins.  
Corpos abertos : sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá) / Clarissa de Paula Martins Lima. -- São Carlos : UFSCar, 2013.  
225 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2013.

1. Etnologia. 2. Índios Xukuru. 3. Vila de Cimbres (PE). 4. Objetos. 5. Enfeites. I. Título.

CDD: 305.8 (20ª)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



---

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

*Clarissa de Paula Martins Lima*

04/09/2013

---

Profa. Dra. Marina Denise Cardoso  
Orientadora e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

---

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

---

Profa. Dra. Ana Claudia Duarte Rocha Marques  
Universidade de São Paulo / USP

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 04/09/2013.

Banca Examinadora:  
Profa. Dra. Marina Denise Cardoso  
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Profa. Dra. Ana Claudia Duarte Rocha Marques

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Coordenador do PPGAS

*To resist a likely future in the present is to gamble that the present still provides substance for resistance, that it is populated by practices that remain vital even if none of them has escaped the generalized parasitism implicates them all*

(Stengers, 2003a, 10)

*Para Luciene e Roberto Macena; madrinha Vera e padrinho Dinda; Marina Cardoso; Felipe Vander Velden. Por me inspirarem e me movimentarem cotidianamente.*

## Agradecimentos

No decorrer da realização deste trabalho, em diversos momentos me deparei com a possibilidade de objetos e pessoas serem habitadas por outras existências, humanas ou não-humanas, fazendo desse movimento aquilo que guiou a escrita do texto. Não poderiam ser diferentes, então, estes agradecimentos: aqui, me dedico a nominar presenças que constituem este trabalho, pelos mais diversos caminhos, e que nele não aparecem citadas de forma direta, ainda que sejam dele parte fundamental.

Agradeço a FAPESP, por ter aprovado o financiamento que viabilizou a minha estadia entre os Xukuru, sem a qual a dissertação não seria possível; e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar e todos que dele fazem parte, funcionários, discentes e docentes. Aqui encontrei um lugar de formação e diálogo que, certamente, se faz presente nos rumos que a pesquisa tomou. Particularmente, agradeço aos colegas da minha turma de mestrado e do grupo de estudos de etnologia, pela disposição e generosidade sempre presentes para partilhar ideias e adentrar no universo Xukuru, mas também por estarem comigo nos momentos em que era preciso sair deste universo e respirar um pouco, tomando fôlego para seguir em frente. Pelos mesmos motivos, agradeço aos professores e amigos Jorge Villela, Piero Leiner e Geraldo Andrello, cujos efeitos que provocaram neste trabalho, no decorrer da graduação e mestrado, são, certamente, maiores do que eu sou capaz de descrever. Agradeço também à Ana Cláudia Marques, por ter gentilmente aceito participar da banca desta dissertação e por seus comentários generosos e instigantes que, certamente, vão contribuir para os eventuais desdobramentos do trabalho.

À Thaís Mantovaneli e Jacqueline Lima, amigas queridas, agradeço pela parceria cotidiana e pelas conversas memoráveis que, certamente, inflectiram no desenvolvimento da pesquisa, mas que, sobretudo, passaram a fazer parte de mim como pessoa. Agradeço também a Iván Acuña, pelo carinho e cumplicidade. À Amanda Danaga, Jan Eckart e Rodolpho Bento, Messias Basques e Karina Biondi, pela companhia sempre mais do que agradável.

Registro, também, a minha gratidão ao apoio da minha família nestes anos todos de pesquisa e ausências, e, da mesma forma, às amigas de São Paulo que sempre estiveram presentes, mesmo quando a distância impedia um convívio efetivo. Especialmente, agradeço ao meu pai, por quem nutro o mais profundo respeito e

admiração, pelo carinho incondicional e por ter optado por viver ao meu lado um pouco do mundo Xukuru.

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio e acolhimento do povo Xukuru e, especialmente, dos moradores da Vila de Cimbres, que me receberam em suas casas e, em alguns momentos, me tornaram parte de suas redes de parentesco. Para além de agradecê-los, gostaria de destacar a alegria imensa que é tê-los em minha vida, efeito e causa de um afeto indescritível e aprendizado contínuo. É difícil reduzir, no espaço destes agradecimentos, à apenas alguns nomes a minha dívida para com os Xukuru. No entanto, algumas pessoas precisam ser citadas: Ednaldo Rodrigues, quem primeiro me levou a T.I. Xukuru e me apresentou a este mundo; o cacique Marcos Araújo, que consentiu com a realização da pesquisa na T.I Xukuru e Chico Jorge, por ter aceitado a minha presença na Vila de Cimbres; Dona Maria, Dona Liinha, Tati, Fabrícia, Jonathas, Seu Antonio Medalha, Dona Nicinha e família, Dona Edite e as crianças da Vila de Cimbres, companheiros no decorrer desta empreitada: a eles, todo o meu reconhecimento.

O carinho que tenho por todas as pessoas que citei e a gratidão que sinto por fazerem parte da minha vida fazem com que palavras sejam sempre pequenas para um agradecimento condizente com o espaço que ocupam neste trabalho e na minha vida. No entanto, isso se manifesta de forma mais particularmente intensa em relação àqueles para quem, na ausência de palavras adequadas, dedico este trabalho: Luciene e Roberto Macena, que me receberam em sua casa e me apoiaram em todos os momentos nos quais estive na Vila de Cimbres. Sem eles, certamente este trabalho não teria sido realizado; madrinha Vera e padrinho Dinda, pessoas mais do que queridas, que me receberam em sua família e me tornaram parte dela, cuidando de mim aonde quer que eu esteja; minha orientadora, Marina Cardoso, que sempre acreditou em mim e neste trabalho, me apoiando e me inspirando cotidianamente. Certamente, a ela devo este trabalho e parte considerável da minha formação, como pessoa e antropóloga; e Felipe, namorado, marido, companheiro, amigo, interlocutor: certamente, a melhor parte de mim.



## Resumo

Falar sobre a sua própria existência através de *objetos* e *enfeites* é algo constante entre os moradores da Vila de Cimbres (Terra Indígena Xukuru do Ororubá). Este trabalho é, nesse sentido, uma tentativa de segui-los, pessoas, *enfeites* e objetos, buscando percorrer os caminhos por eles traçados, as conexões que engendram e que, ao mesmo tempo, deles são parte constitutiva. Como busco argumentar no decorrer do texto, aquilo que garante aos objetos e *enfeites* ser parte ativa na constituição de pessoas, e vice-versa, é a capacidade, estendida a tudo aquilo que é matéria, de ser habitado por existências que os extrapolam, compondo-se e sendo passíveis de transformações contínuas. Ao mesmo tempo, isso faz com que, a partir de *objetos* e *enfeites*, se tenha acesso a diversos domínios do mundo Xukuru. Sendo assim, através deles busco mostrar as múltiplas conexões que propiciam, sem que deles deixem de ser parte constitutiva, e que dizem respeito a parentes e famílias, à produção de pessoas, política, cosmologia e assim por diante. Proponho, assim, seguindo os Xukuru, um olhar para o seu mundo a partir dos objetos.

Palavras-chave: Xukuru do Ororubá; Vila de Cimbres; Objetos; Enfeites.

## Abstract

Talk about their existences through objects and ornaments (*enfeites*) is something the residents of the Village of Cimbres (Terra Indígena Xukuru do Ororubá) constantly do. This work is, in this sense, an endeavor to pursue them, people, objects and adornments likewise, through the paths they trace, the connections they engender and, at the same time, constitute all of them. As I seek to discuss in this text, something enable objects and ornaments in being active parts in person making, and vice versa: the capacity of everything that is matter to be occupied by existences that go beyond their boundaries, something that constitutes them and is always open to continuous changes. This capacity makes possible to access many portions of Xukuru world through objects and adornments. Thus, looking to the Xukuru through those artifacts, I aim to set forth the multiple connections that they create, and are creating them respectively, and that concerns to relatives and families, person making, politics, cosmology and so on. This text is an exercise to, just as the Xukuru do, look into their world through their objects.

Keywords: Xukuru of Ororubá; Village of Cimbres; objects; ornaments.

## Sumário

Índice de Fotos.....	1
Índice de Mapas.....	2
Índice de Siglas.....	3
Introdução.....	4
Capítulo 1 – Os Xukuru do Ororubá, a Vila de Cimbres e a etnologia no nordeste. ....	14
1.1 Os Xukuru do Ororubá. ....	18
1.2 Os Xukuru e a História dos Índios no Nordeste. ....	32
1.3 A Vila de Cimbres e seus conflitos. ....	60
Capítulo 2 - <i>Objetos, enfeites</i> e relações. ....	72
2.1 Os objetos nas casas da Vila de Cimbres. ....	72
2.2 <i>Objetos, enfeites</i> e relações. ....	75
2.3 Objetos na antropologia, objetos entre os Xukuru. ....	89
Capítulo 3 - <i>Viva os presentes! E viva os ausentes!</i> .....	105
3.1 Enfeites e <i>famílias</i> . ....	106
3.1.1 As casas e a constituição de <i>famílias</i> e seus moradores. ....	107
3.1.2 <i>Parentes e Famílias como sobrenome</i> . ....	117
3.1.3 – <i>Parentes Mortos e enfeites</i> que atualizam ausências. ....	133
3.2 – A pessoa Xukuru pensada através de <i>enfeites</i> e <i>objetos</i> . ....	140
3.3 – Olhado e feitiços: <i>enfeites</i> que protegem, concentração que atrai e o perigo do desconhecido. ....	148
3.3.1 <i>Olhado</i> . ....	150
3.3.2 – Trabalho. ....	156
3.3.3 – Circulação de feitiços e relações.....	158
Capítulo 4 – A Vila de Cimbres e seus encantos. ....	163
4.1 Primeiro de tudo, Deus. ....	165
4.2 – Os seres que habitam o mundo espiritual: santos, encantos, entidades e os mortos. ....	176
4.2.1 – Os Santos.....	177
4.2.2 – Festejar o Santo. ....	191
4.2.3 – Toré.....	195
4.2.4 – Espíritos, entidades e encantos: esboço de uma escatologia Xukuru.....	207
Considerações Finais.....	214

Referências Bibliográficas .....	219
----------------------------------	-----

## Índice de Fotos

Foto 1: Quarto na Vila de Cimbres. ....	5
Foto 2: Casas da Vila de Cimbres.....	75
Foto 3: Potes que <i>enfeitam</i> a casa.. ....	80
Foto 4: Chifre de veado que protege a casa.....	79
Foto 5: <i>Santos</i> que <i>enfeitam</i> as paredes da sala de uma casa.. ....	82
Foto 6: Mesa de uma <i>médium</i> .....	88
Foto 7: Cidade de Exu.....	89
Foto 8: Estante na sala de uma casa xukuru.....	113
Foto 9: Copos que são <i>enfeites</i> e troféus.....	114
Foto 10: Fotos que enfeitam a parede de uma casa xukuru. ....	134
Foto 11: Carregamento de lenha na festa de Nossa Senhora das Montanhas.. ....	194
Foto 12: Terreiro da Vila de Cimbres. ....	197
Foto 13: Interior do <i>peji</i> do terreiro da Vila de Cimbres. ....	198

## **Índice de Mapas**

<b>Mapa 1</b> - Localização da Terra Indígena Xukuru.....	22
<b>Mapa 2</b> – Localização das aldeias na Terra Indígena Xukuru.....	23
<b>Mapa 3</b> – Divisão das aldeias Xukuru por regiões.....	25
<b>Mapa 4</b> – Croqui da Vila de Cimbres.....	65

## **Índice de Siglas**

Conselho Indigenista Missionário - CIMI

Fundação Nacional do Índio – FUNAI

Inspetoria Regional 4 – IR4

Serviço de Proteção ao Índio – SPI

Terra Indígena Xukuru – T.I.

## Introdução

Uma parede repleta de bonecas pendidas. Todas em suas caixas, com poucos sinais de uso. Usadas também como suporte, na beirada superior das caixas ficam dispostas algumas caixas de medicamentos, um cartão de saúde, formulários médicos, um cachimbo e material escolar. Por entre as caixas, alguns desenhos e a imagem de Nossa Senhora das Montanhas<sup>1</sup>. Em outra parede, um cocar infantil, colares e um *taicó*<sup>2</sup> feito para o uso de uma criança. Em cima da cama, bichos de pelúcia e outros brinquedos. Na cabeceira um nome, estilizado cuidadosamente em um isopor cor-de-rosa e com brilhos ao redor, da pessoa que era a dona de todos estes objetos, e que nunca habitou este quarto. Ela morreu tempos antes de seus pais se mudarem para esta casa, mas, como me diziam, “*permanece viva em seus pertences*”. A foto da menina fica em uma estante, logo abaixo da parede das bonecas. Ali também ficam imagens de *santos*<sup>3</sup>, envoltos por colares, medicamentos, velas e óleo de alfazema.

Manter aquilo que pertenceu a alguém que já morreu é comum entre os Xukuru. De preferência, no mesmo local em que foi deixado por seus donos. Quando isso não é possível, outras soluções são pensadas, como no caso relatado. Mas não é apenas daquilo que pertenceu aos mortos que as casas xukuru são feitas. Convivendo com estes objetos, outros tantos, cujos donos são os habitantes atuais das casas, não deixam de estar expostos, seja nas salas, nos quartos ou nas cozinhas. É sobre estes objetos, aquilo que produzem e como são produzidos no universo xukuru que trata este trabalho: uma perspectiva xukuru sobre o que objetos são ou podem vir a ser, a partir daquilo que os atravessa, e, simultaneamente, uma contribuição para o pensamento antropológico que se dedica a refletir sobre a questão.

---

<sup>1</sup> Padroeira da Terra Indígena Xukuru, que será apresentada com mais detalhes no decorrer da dissertação.

<sup>2</sup> *Taicó* é uma vestimenta de palha usada pelos Xukuru em momentos rituais. Todos os termos que aparecem em itálico no decorrer do texto são categorias nativas, o que dificulta um pouco a aparência do texto, mas ajuda a marcar separações em um cenário como este, em que estamos sempre correndo o risco de julgar saber, a priori, o que determinadas coisas significam, na medida em que são enunciadas na língua que usamos para nos comunicar, visto que os Xukuru são falantes exclusivamente do português.

<sup>3</sup> Nesta categoria podem figurar os santos que assim são reconhecidos pela Igreja Católica, mas também personagens como Padre Cícero – ou *Padim Cícero*, como é chamado pelos Xukuru. Além disso, ela pode ser, em determinados momentos, intercambiada com personagens que compõem um ritual xukuru chamado de *pajelança*, como é o caso de Oxossi, Iemanjá e de Joana D’arc. Estes personagens, comumente vinculados à Umbanda ou ao Candomblé, aparecem no universo xukuru como nomes alternativos para os nomes dos *santos*, ou, antes, como a condição original dos *santos*, antes do contato com o mundo Ocidental. *Santos* e determinadas *entidades* são, portanto, seres únicos, que podem vir a receber dois nomes distintos – ainda que tal afirmação apenas seja aceita por aqueles que se relacionam com *entidades*.





Foto 1: Quarto na Vila de Cimbres. Clarissa Martins Lima, 30/01/2012.

\*\*\*

O trabalho que segue é o resultado de um convívio de cinco anos com os Xukuru, seja através de trabalhos de campo (entre idas e vindas, um ano), seja através da leitura do material publicado a seu respeito, não apenas na antropologia, mas também em outras disciplinas e na mídia. É também o resultado da minha formação (ainda em processo, certamente) enquanto antropóloga. Sendo assim ele é uma conexão, longe de se pretender conclusiva ou absoluta. No que segue, conto um pouco da minha experiência entre os Xukuru e como os seus objetos se colocaram como uma questão a ser pensada, apresentando os fios que conduzem o trabalho.

Na primeira vez em que estive na Terra Indígena Xukuru (doravante, quando não explicitado, denominada apenas T.I), localizada no município de Pesqueira, a 240 km de Recife, fiquei hospedada em uma aldeia chamada Afetos. Meu objetivo era acompanhar e buscar compreender o consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru. Com isso, fui levada para a Vila de Cimbres, uma outra aldeia xukuru. De

acordo com os profissionais de saúde locais era este o local onde se dava o consumo mais intenso deste tipo de medicamento.

Já em Cimbres, conheci a casa na qual ficaria hospedada em todos os momentos em que estive em campo. Trata-se da casa de uma das Agentes Indígenas de Saúde da aldeia, onde ela vive com seu marido e filho. Foi através de Ednaldo Rodrigues que conheci Luciene Macena. Ednaldo é uma das lideranças de Afetos, que conheci na Universidade Federal de São Carlos, quando ele cursava Psicologia e eu Ciências Sociais. Foi através dele que tive a oportunidade de conhecer o cacique Marcos Araújo, principal liderança xukuru, com quem obtive o consentimento para entrar na T. I. e realizar a pesquisa com o consumo de medicamentos psicotrópicos. Ednaldo foi quem me guiou no início da pesquisa. Posteriormente, enquanto permaneci em Cimbres e com o retorno de Ednaldo para São Carlos, contei com o apoio de Luciene – o que, vale lembrar, não foi apenas central para que todas as etapas da pesquisa fossem cumpridas, mas também marcou a minha posição em campo enquanto parte de sua casa. Os desdobramentos disso serão tratadas no decorrer deste trabalho.

Enquanto Agente Indígena de Saúde, Luciene conhecia todas as casas cujos moradores faziam uso de medicamentos psicotrópicos na aldeia e tratou de me apresentá-las. Quando entrava na casa das pessoas que faziam uso deste tipo de medicamento e explicava o motivo da minha visita, era invariavelmente convidada a aguardar um instante. Quando a pessoa retornava, trazia consigo diversas caixas de medicamentos psicotrópicos que já haviam sido consumidos; em algumas ocasiões, centenas delas eram trazidas. E era ao me apresentar as caixas dos diferentes medicamentos consumidos que as pessoas narravam como haviam “*pegado a depressão*”: os diversos acontecimentos que a desencadearam e outros tantos que concorriam para que a situação se perpetuasse. Ao contarem suas trajetórias, o termo *depressão* quase já não era usado e, em seu lugar, o “*problema do nervoso*” aparecia como sendo central.

Com isso, o trabalho se tornou buscar compreender o que os Xukuru enunciavam quando mobilizavam a noção de *depressão*, a sua eventual conexão com o *nervoso*, e como isso se relacionava com as caixas vazias de medicamentos sistematicamente guardadas. De forma geral, a proposta ainda era a realização de uma etnografia do consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru, mas a partir daquilo que, de acordo com a primeira experiência de campo, parecia ser central acompanhar: os medicamentos e suas caixas. Sendo assim, fazer uma etnografia do

consumo de medicamentos psicotrópicos a partir do que chamei, naquele momento, de coleções de caixas e daquilo que, através delas, era mobilizado no mundo xukuru,

Retornei à Vila de Cimbres pouco mais de um ano depois, para fazer esta pesquisa. Restringi o trabalho de campo a esta aldeia não apenas pelo motivo já indicado, de ser ali maior o consumo de medicamentos psicotrópicos, mas também levando em conta a população da aldeia, de cerca de mil pessoas, e a população que habita a Terra Indígena Xukuru, cerca de dez mil pessoas, que tornava impraticável, dentro do tempo disponível na graduação, realizar um estudo que envolvesse todas as aldeias xukuru. Além disso, um certo afeto pessoal orientou a decisão, desencadeado pelo meu encontro com a Vila de Cimbres, seus moradores, suas histórias.

A etnografia feita a partir das caixas de medicamentos resultou no meu trabalho de conclusão de curso. Neste, argumentei que, tal como pensado pelos Xukuru, o *nervoso* seguia aquilo sugerido por Duarte (1986) para as classes trabalhadoras urbanas, se tratando de um código necessariamente relacional e gradativo, a partir do qual são pensadas e vividas as aflições físico-morais da Pessoa (Mauss, 2003b). No caso Xukuru, estava diretamente relacionado às situações conflituosas que implicavam na cisão (efetiva ou potencial) de relações entre pessoas e a avaliação (pessoal ou não) das reações dos sujeitos frente a estas situações, que eram feitas a partir das variações do código do nervoso: “*ser ou estar nervoso*” e “*ser maluco/louco*”.

O *depressivo* aparecia como uma variação do *nervoso*, como a sua potencialização, sendo usado para marcar pessoas que, nos dizeres Xukuru, não conseguiam *se controlar* após uma *crise dos nervos*. Mas, que se diferenciava do “*maluco/louco*”, na medida em que, através do consumo de medicamentos, o controle era retomado – o que, do ponto de vista dos Xukuru, não acontece com os malucos/loucos: estes são pessoas que perderam o controle de si de forma permanente. Levando isso em conta, *ser depressivo* e medicamentos psicotrópicos funcionavam como fundo e forma reciprocamente de um mesmo movimento: o processo aflitivo descrito pela ideia de *depressão* era tão ativo em sua contextualização quanto o medicamento consumido pelas pessoas que se chamavam de *depressivas* e assim eram chamadas pelo restante da população; o medicamento não é um símbolo ou a representação de um processo, mas parte integrante de sua codificação.

Enquanto parte constitutiva do *ser depressivo*, os medicamentos não deixam de estar presente em suas parcialidades, em cada um dos eventos que produziam e produzem a *depressão*. Porque se o *ser depressivo* diz respeito ao descontrole perante

determinada situação, que requer o consumo de medicamentos, no mais das vezes não se tratava de apenas uma situação, mas de um conjunto delas, que compunham continuamente a pessoa. E é aqui que as caixas de medicamentos apareciam novamente: eram estas situações, que concorriam na produção do *ser depressivo*, que eram narradas quando as pessoas me mostravam as *qualidades* de medicamentos que já haviam consumido.

A noção de *qualidade* aqui é central: tal como mobilizada no discurso xukuru, ela indicava uma relação entre a ação de um medicamento e um tipo de situação específica à qual ele se acopla. No entanto, novas situações conflituosas, que passavam a atuar na produção do *ser depressivo*, requeriam o consumo de novas *qualidades* de medicamentos na medida em que seu uso estava invariavelmente associado à situação específica a qual ele originalmente se acoplou. Isso não quer dizer que o medicamento era em si despotencializado: ele era recomendado para pessoas que passavam por situações da mesma ordem daquelas vivenciadas por aqueles que deixaram de consumi-lo. Sendo assim, seria complicado pensar este processo como hipermedicalização ou dependência: situações conflituosas não param de acontecer, implicando no consumo de outras *qualidades* de medicamentos, que atuam na produção contínua de um tipo de pessoa – o *ser depressivo*, aquele que, de acordo com os Xukuru, não é capaz de se controlar perante conflitos e rupturas sem o uso de medicamentos.

Além disso, não se tratava apenas de marcar um tipo de pessoa, mas destas caixas terem a capacidade de carregar em si marcas dos eventos com as quais estavam relacionadas, funcionando não apenas enquanto um dispositivo de memória, mas também enquanto duplos das relações rompidas que, através delas, das narrativas que a partir delas se produziam, permaneciam vivas, podiam ser refletidas ou mesmo reelaboradas. Duplo movimento, portanto: as coleções de caixas de medicamentos atuavam na produção do *ser depressivo* (como sugere Moutu [2007] para outro contexto de coleções) e, simultaneamente, atualizavam presenças das quais faziam as vezes, seja como uma memória ou como possibilidade de perpetuar relações.

De forma geral, o que esta primeira experiência entre os Xukuru me sugeria era que pensar objetos com os Xukuru implicava em reconhecer que objetos poderiam vir a ser algo distinto do que aquilo que se consagrou no pensamento antropológico, filosófico ou científico em geral: eles não poderiam ser teoricamente naturalizados e, doravante, pensados como um reflexo das capacidades humanas a serem desvendadas através de seus usos (para uma discussão sobre a forma como o pensamento científico

ocidental se relaciona com os objetos, cf. Foucault, 2000; Latour, 1994 [1991]; Stengers, 2003a e 2003b). Sobre esta questão, ao tratar da constituição, do desbloqueio das ciências humanas, Foucault afirma que:

É a dissolução, nos últimos anos do século XVIII desse campo homogêneo de representações ordenáveis, que faz aparecer, correlativamente, duas formas novas de pensamento. Uma interroga as condições de uma relação entre as representações do lado que as torna em geral possíveis: põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado de experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina em sua relação com um objeto=x todas as condições formais da experiência e geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações. Em face dessa abertura para o transcendental, e simultaneamente a ela, uma outra forma de pensamento interroga as condições de uma relação entre as representações do lado do ser mesmo que aí se acha representado: o que, no horizonte de todas as representações atuais, se indica por si mesmo como o fundamento da unidade delas são esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência do trabalho, a força da vida, o poder da fala (Foucault, 2000, p. 263)

É em relação a esta forma do pensar, constitutiva das ciências humanas, mas também das demais ciências ocidentais, que engendra um fluxo de ideias que caracterizam aquilo que Latour (1994 [1991]) chamou de “modernos”, que os objetos xukuru promovem, necessariamente, um deslocamento. Na medida em que a *depressão*, nos termos xukuru, só pode ser entendida a partir da constituição recíproca entre sujeitos e objetos e das relações que os produzem enquanto tais, objetos deixam de ser um “dado” a partir do qual uma “síntese possível das representações” (Foucault, 2000, p. 263) pode ser extraída. Dito de outra forma, ao levar em conta que os medicamentos psicotrópicos são parte constitutiva da conceitualização e produção de pessoas, eles mostram que não seria possível subsumi-los a este denominador comum traçado por um certo pensamento ocidental que engloba tudo o que é aparentemente inanimado, a partir do qual os homens realizam suas diferenças enquanto “objetos jamais objetiváveis (...), representações jamais inteiramente representáveis” (Foucault, 2000, p. 263).

Para além desta questão, essa experiência também indicava que, no limite, existia algo mais em relação à forma como os Xukuru pensam e mobilizam objetos em geral, que não se esgotava nas caixas de medicamentos. Não apenas porque não me

parecia que, do ponto de vista xukuru, as caixas de medicamentos eram pensados como algo exterior ao seu mundo (no sentido que aparece em alguns trabalhos sobre a relação de povos indígenas com medicamentos e objetos provenientes da sociedade ocidental em geral; cf. Albert & Ramos [org.], 2002), mas porque as “coleções” de caixas de medicamentos eram apenas uma, dentre tantas outras “coleções” que apareciam nas casas xukuru.

Foi assim que se originou a presente pesquisa: pensar através dos objetos que compõe as casas xukuru quais eram os seus desdobramentos neste universo. Na elaboração do projeto de pesquisa, levando em conta o que já foi exposto e a partir da proposta metodológica elaborada em Henare *et al* (2007), ao invés de usar o termo objetos, utilizei o termo “coisas”, com o intuito de evitar petições de princípio ou quaisquer atavismos nocionais que eventualmente orientassem o trabalho: a ideia era fazer uma etnografia das “coisas” e deixar que elas mesmas guiassem os eventuais caminhos que a pesquisa tomaria.

Como hipótese, tomando como base alguns dados já coletados no decorrer da pesquisa anterior, indiquei que duas questões poderiam ser colocadas: por um lado, a relação entre “pessoas” e “coisas” poderia ser produzida por – e produzir – ressonâncias do campo sociopolítico xukuru, a partir da posição social que ocupavam os “donos” das “coleções”. Nesse sentido, as diversas “coisas” acumuladas nas casas seriam uma atualização de um sistema classificatório de pessoas e mesmo a condição de reconfiguração deste sistema, dado o atual cenário da Terra Indígena, onde a possibilidade de atuação em cargos remunerados vinculados às políticas governamentais pode vir a abrir espaço para a ascensão de novos personagens na esfera política “tradicional”, tal como vem sendo sugerido em outras paragens da etnologia brasileira (c.f Gordon, 2006).

Por outro lado, o “coleccionar” poderia ser pensado como um dispositivo xukuru de produção e atualização de uma historicidade e de memórias pessoais e coletivas, na medida em que era por meio da narrativa que acompanhava a apresentação dos motivos que compunham aquilo que então chamei de “coleções” que se revelavam eventos que marcaram a vida das pessoas que habitam a Vila de Cimbres – sobretudo, situações em que perdas estavam implicadas. Seguiu-se, assim, a sugestão de Moutu (2007: 94) para outro contexto etnográfico, de que “(...) it is in loss that the temporal life of collections is constituted”, tendo as coleções “the conceptual capacity (...) to organise and create the possibilities for re-conceiving meaning and reconfiguring social relations”: ou seja,

o “coleccionar” seria uma forma específica de se pensar e se produzir a história, de forma contínua e dinâmica e, ao mesmo tempo, de ordenar o universo sociológico nativo perante situações conflituosas.

No entanto, fazer uma pesquisa de campo que se mostrasse fiel aos termos propostos se mostrou algo mais complicado do que o argumento proposto por Henare *et al* (2007) faz parecer. O risco me parecia ser tomar aquilo que as “coisas” comunicavam a mim como aquilo que elas comunicavam aos moradores da Vila de Cimbres, fazendo com que o que eu buscava evitar na elaboração do projeto se transformasse no cerne da pesquisa: nas casas repletas de *santos* espalhados pelas paredes ou como estátuas que povoavam as estantes das salas, fotografias de parentes *presentes e ausentes*, como se referem aos vivos e aos mortos, chifres de veado, terços, colares, copos, garrafas de bebida, troféus, dentre tantas outras coisas, me parecia estar correndo o sério risco de assumir que aquilo que a mim elas **pareciam** seria aquilo que elas **são** para os Xukuru.

O que busquei fazer nos dois momentos em que estive em campo, então, foi conversar com os moradores da Vila de Cimbres sobre as “coisas” presentes em suas casas. Ao mesmo tempo, procurava atentar para o modo em que as “coisas” apareciam em situações que presenciava enquanto estava em campo, fossem elas situações cotidianas ou parte de eventos específicos que estavam ocorrendo por algum motivo na aldeia. Na verdade, o problema que eu enfrentava era simples: se as caixas de medicamentos me foram espontaneamente apresentadas, por assim dizer, enquanto uma resposta para uma questão específica, eu não sabia qual questão (ou quais questões) mobilizariam as demais “coisas” que compunham as casas xukuru a serem a mim apresentadas.

Foi apenas a partir da observação mais direta e contínua que pude apreender (parcialmente, sem dúvida) o que mobilizavam as “coisas” presentes nas casas xukuru e o que era por elas agenciado. E aqui deixo de usar o termo “coisas” e volto a chamá-las de *objetos* ou *enfeites*, tal como é feito pelos moradores da Vila de Cimbres, na medida em que, como argumento no decorrer do trabalho, a indeterminação que garante ao termo “coisas” uma rentabilidade analítica interessante é, ela mesma, veementemente evitada pelos Xukuru, ainda que não deixe de estar ali presente. Uma “coisa”, indeterminada, é equivalente aquilo que os Xukuru chamam de *objeto*: algo potencialmente perigoso porque não se sabe o que nele está implicado. Por sua vez, *enfeites* se realizam enquanto tais na medida em que se constituem a partir de relações que neles se fazem presentes ou que por eles são possibilitadas. Mas não se trata de uma

categorização estática: *objetos* podem se tornar *enfeites*, na medida em que deixem de ser indeterminados e passem a estar implicados em e por relações; e *enfeites* podem ser despotencializados de relações e passarem a ser tomados enquanto *objetos* – ainda que este processo seja menos comum.

*Objetos* e *enfeites* fazem parte da vida cotidiana xukuru, assim como estão presentes em momentos rituais e nem sempre aparecem da mesma maneira, agenciando ou sendo agenciados pelas mesmas conexões. E, no limite, é sobre isso que trata este trabalho: da existência múltipla dos *objetos* e *enfeites* xukuru. Múltipla em dois sentidos: primeiro porque não se trata de pensar toda a matéria (ou “coisas”) que existe entre os Xukuru de uma mesma forma, a partir de um denominador comum – não porque isso não seria possível, mas porque não é assim que elas existem ali; depois, no sentido dado por Deleuze e Guattari ao termo multiplicidade, aquilo que faz com que as coisas, elas mesmas, sejam habitadas por possibilidades outras, por intensidades outras que a constituem e que, ao mesmo tempo, fazem com que elas difiram delas mesmas: devires (Deleuze & Guattari, 2008 [1997]). Como sugere Viveiros de Castro, falando sobre o conceito em questão,

A multiplicidade não é algo maior que um, algo como uma pluralidade ou um entidade superior; ela é, antes, algo menor que um, surgindo por subtração (...). Toda multiplicidade se furta à coordenação extrínseca imposta por uma dimensão suplementar ( $n+1:n$  e seu “princípio”,  $n$  e seu “contexto” etc.); a imanência da multiplicidade é autoposição, anterioridade ao próprio contexto. As multiplicidades são tautológicas, como símbolos wagnerianos que “representam a si mesmos”, possuindo sua própria medida interna. (Viveiros de Castro, 2007, p. 98-9).

\*\*\*

O trabalho está dividido em quatro capítulos e conclusão, a partir dos quais apresento os *enfeites* e *objetos* xukuru e busco mostrar como eles estão atrelados a outras partes do mundo xukuru, especificamente na sociopolítica e cosmopolítica local, e, reciprocamente, como elas podem ser vistas através deles, sendo por eles atualizadas, reelaboradas, refletidas.

No primeiro capítulo, apresento os Xukuru, como estão dispostas as suas aldeias atualmente, alguns aspectos da constituição de *lideranças* (termo usado para designar a pessoa responsável, por assim dizer, por cada aldeia), de caciques e da vida ritual e



sociocosmológica. Em um segundo momento apresento alguns dados históricos e busco pensá-los antropológicamente, tentando compreender em que medida, do ponto de vista xukuru, eles iluminam a atual relação que os Xukuru estabelecem com os *objetos* e *enfeites* e, de forma mais genérica, com a própria possibilidade de acesso e concentração de bens. Por fim, trago a situação específica da aldeia na qual desenvolvi a pesquisa, a Vila de Cimbres, traçando algumas das peculiaridades do ordenamento sociopolítico local atual e passado, que atravessam *objetos* e *enfeites*, sendo centrais para compreender a maneira como estes aparecem na vida cotidiana da aldeia.

O segundo capítulo procura mostrar porque uso *objetos* e *enfeites* em itálico, a partir da sua especificidade tal como aparecem nas casas da Vila de Cimbres, e da diferença no modo como estes termos são veiculados pelos Xukuru em relação à forma com que foram consagrados no pensamento científico ocidental e apropriados pela antropologia para pensar os usos e significados da relação que se estabelece entre pessoas e artefatos. Em seguida apresento, a partir das casas, os *objetos* e *enfeites* presentes no universo xukuru. A partir destes dois movimentos, finalizo o capítulo mostrando os problemas que *objetos* e *enfeites* colocam para teorias antropológicas e esforços metodológicos dedicados a pensar a questão dos objetos e as eventuais contribuições que eles podem trazer para este debate.

Nos dois capítulos que seguem busco mostrar os *enfeites* e *objetos* em funcionamento. O terceiro capítulo traz a questão de *enfeites* e *objetos* enquanto parte constitutiva da relação entre os vivos e da relação entre vivos e o mundo espiritual, possuindo efeitos no ordenamento sociopolítico da aldeia. Em um primeiro momento, trato de como *enfeites* produzem pessoas e *famílias* (nos diversos sentidos que este termo pode vir a ter entre os Xukuru). Mas o parentesco xukuru não se encerra com a morte, e é isso que trato no tópico seguinte: como parentes mortos se relacionam com parentes vivos a partir de determinados *enfeites* e *objetos* (que, nesse caso, funcionam como *enfeites*) e, reciprocamente, como que através deles os laços e as relações do parentesco são mantidas pelos vivos em relação aos mortos. Por fim, mostro como *objetos* e *enfeites* são parte constitutiva da dinâmica política da aldeia: a capacidade de concentração de determinadas *famílias*, as circulações de feitiços que isso desencadeia e a necessidade de se proteger continuamente, a partir da ação do mundo espiritual.

O quarto capítulo trata do catolicismo tal como ele aparece entre os Xukuru e a possibilidade que se abre, a partir dele, da ligação de todas as pessoas em relação a Deus, aos *santos* e aos demais seres que povoam o mundo espiritual. Mostro como os

*enfeites* são centrais neste processo, na medida em que aparecem, simultaneamente, como condição de um tipo de presença e veículos para ação do mundo espiritual entre os vivos. Reciprocamente como, a partir destes *enfeites*, os vivos agem no mundo espiritual. Para além disso, os *enfeites* estão diretamente ligados à produção de uma *pessoa católica*, relacionada a Deus. Quanto aos *objetos*, mostro como a questão aparece de forma inversa, na medida em que eles são marcados pela indeterminação: não se sabe o que se manifesta através deles e, tampouco, com quem se estará lidando ao manuseá-los.

Por fim, concluo o trabalho retomando aquilo que foi dito no decorrer dos capítulos de forma a mostrar como as partes fragmentadas neles favorecem para compreender não apenas *enfeites* e *objetos*, mas as relações que compõe o mundo xukuru, na medida em que é enquanto um efeito destas relações que *enfeites* e *objetos* se constituem enquanto tais, ao mesmo tempo em que são a sua condição de existência.

## **Capítulo 1 – Os Xukuru do Ororubá, a Vila de Cimbres e a etnologia no nordeste.**

O presente capítulo trata de apresentar os Xukuru do Ororubá, não só como os conheci em 2008, mas também buscando mapear, através de trabalhos antropológicos e de áreas afins e, especialmente, através dos dados etnográficos que aparecem nestes trabalhos, alguns processos de mudança e permanência que, do ponto de vista xukuru, estão presentes na sua constituição atual e, nesse sentido, na forma como os objetos são pensados e atualizados na sua vida cotidiana. Em outras palavras, o objetivo do capítulo é apresentar a tessitura na qual pessoas e objetos estão colocados, e sem a qual as relações que engendram não teriam sentido – do ponto de vista analítico, mas, antes, do ponto de vista xukuru. E isso será feito em dois sentidos: primeiro, a partir da bibliografia disponível sobre os Xukuru e, em um segundo momento, a partir de uma bibliografia mais abrangente, que diz respeito aos povos indígenas no nordeste do Brasil.

Não se trata, no entanto, de tomar esse plano contextual como um arcabouço explicativo daquilo que será colocado no decorrer da dissertação e, tampouco, tomar a história como produtora de inteligibilidade sobre a forma que objetos e pessoas se relacionam entre os Xukuru. Ao tratar documentos históricos a partir da lente etnográfica, o que busco mostrar é uma série de encontros e desencontros que formam os Xukuru enquanto um grupo e, ao mesmo tempo, marcam as suas relações com aquilo que eles reconhecem como sociedade envolvente: um processo que, dentre outras coisas, passa pela capacidade de acúmulo de bens enquanto efeito e causa do posicionamento de pessoas entre os Xukuru e que, ao mesmo tempo, lança luz sobre a forma como este grupo e, de forma mais geral, outros povos indígenas no nordeste, são pensados dentro das ciências sociais.

Nestes termos, a primeira parte do capítulo apresenta os Xukuru do Ororubá tal como os conheci em 2008 e a partir de dados que coletei no decorrer dos períodos em que estive entre eles nos anos subsequentes. Apresento parte da organização sociopolítica local em termos gerais e aspectos que compõe a sua cosmologia.

Em seguida, a partir de dados historiográficos que sistematizam o processo de territorialização desse povo, tomando o termo territorialização<sup>4</sup> em um sentido

---

<sup>4</sup> Refiro-me aqui ao uso específico que faço do termo territorialização para marcar a diferença em relação ao uso que dele é feito por Oliveira e outros pesquisadores que trabalham com povos indígenas no nordeste, que entendem a territorialização enquanto um movimento desencadeado pelo encontro de sociedades indígenas com uma sociedade hegemônica, especificamente a sociedade Ocidental. Esta passaria então a fornecer os padrões e os limites de produção e autodeterminação da indianidade para aquelas, que passam a ser entendidas como vivendo dentro de um regime diverso de sua cultura

específico, que diz respeito a um processo autodeterminado, que envolve a estabilização de pessoas na região onde atualmente fica a Terra Indígena Xukuru, o doravante reconhecimento dessas pessoas como Xukuru do Ororubá, o movimento de disputas contínuas entre este grupo e aqueles que buscavam ocupar as suas terras, e a sua situação atual, com o território demarcado, homologado e desintrusado. Ao lado do material histórico, trago para o debate as considerações xukuru sobre aquilo que vivenciaram. Estas considerações são levadas em conta na medida em que são elas que traçam um movimento a partir do qual os Xukuru concebem a sua dinâmica sociopolítica atual, e que não deixa de estar presente e de atravessar a maneira como os objetos aparecem em suas casas atualmente.

Não busco, com isso, sugerir que os Xukuru e historiadores possuem perspectivas distintas para um mesmo fenômeno, mas sim avançar, ainda que dentro dos limites deste trabalho, na sugestão feita por outros autores (cf. Gow, 2006; Viveiros de Castro, 1999, para uma discussão semelhante àquela que proponho; Viveiros de Castro, 2002 e Strathern, 1980, para uma crítica mais geral ao modo de pensar aqui em questão<sup>5</sup>), de que não se trata de um mesmo referente que as pessoas representam de maneiras diversas, de significações distintas acerca de um mesmo dado (natural, científico, histórico, e assim por diante) e atentar para as implicações que advém desta posição. Como sugere Andrade,

(...) tanto as narrativas quanto os documentos escritos são discursos diferentemente transmitidos e materializados e não há justificativa para se aplicar a um ou a outro (embora notadamente isto ocorra com os documentos escritos) uma objetividade que lhe permita uma maior confiabilidade, pois o que está realmente em jogo não é o conteúdo de

---

originária. Volto a este ponto no decorrer do capítulo. Para uma crítica a este tipo de análise, cf. Gow, 2006; Viveiros de Castro, 1999; 2011.

<sup>5</sup> Peter Gow (2001) atualiza, a partir do caso Piro, a noção lévi-straussiana de *história para*, enfatizando que um encaixe a partir de regimes históricos heterogêneos faz pouco sentido, na medida em que são distintos os referenciais privilegiados por cada povo para pensar a sua história e os eventuais impactos dela em seu ordenamento sociocosmológico. Viveiros de Castro (1999) toma um exemplo Piro para por em questão os riscos de se assumir que existam quaisquer tipos de referenciais dados e, enquanto tais, capazes de serem naturalizados. De forma geral, Viveiros de Castro (2002) e Strathern (1980; 1991) argumentam, cada um a seu modo, e a partir de questionamentos suscitados por paragens etnográficas distintas, que o que está em questão é uma forma característica do pensamento ocidental (Euro-americano, nos dizeres de Strathern) que postula uma matriz conceitual dicotômica que opõe aquilo que seria permanente (natural) a aquilo que seria passível de variação (cultural). O que ambos apontam é que, tal como vem sendo atualizada, tal matriz tende a associar a cada um dos seus termos (natureza e cultura) elementos de forma arbitrária e de acordo com aquilo que o ocidente reconhece como condizente com cada uma destas inflexões. No que diz respeito à história ou ao encaixe de histórias, o problema explicitado por esta crítica diz respeito aos riscos de naturalizar eventos enquanto dados universais, ou “reais”, a partir dos quais as pessoas conjecturariam de maneiras distintas, repondo, mais uma vez, a matriz dicotômica que orienta o pensamento ocidental e todas as implicações que ela traz.

verdade e sim um poder maior de *enunciar-se como verdade*. É devido a uma forma de transmissão de conhecimento que tornou-se hegemônica entre nós que pensamos poder aplicar aos conteúdos transmitidos *nos* e *pelos* documentos escritos um maior grau de verdade porque confundidos com factualidade e, pretensamente, livres dos manejos ideológicos que toda transmissão encerra. (Andrade, 2002: 73)

Concordo com Andrade, quando o autor sugere que não há justificativa em se aplicar documentos históricos às narrativas indígenas e vice-versa, produzindo uma composição que se funda em um encaixe dialógico de ambos. No entanto, há um ganho em tomá-las enquanto saberes simétricos, cujos desdobramentos podem ser, eventualmente, radicalmente distintos. Nesse sentido, ainda na primeira parte do capítulo, busco mostrar em que medida as discussões acerca de índios no nordeste me parecem, em um certo sentido, estarem amparadas por e alinhavadas com um regime de saber estatal, que lança mão de determinados documentos para produzir conhecimento sobre a população, e as eventuais contribuições que um olhar etnográfico, mesmo lançado aos documentos<sup>6</sup>, pode trazer para o debate.

Na segunda parte do capítulo apresento a Vila de Cimbres e a posição particular que a aldeia ocupa em relação às demais aldeias xukuru, tanto no que diz respeito àquilo que marcou a sua relação com a sociedade envolvente, quanto em relação a um conflito específico que ali ocorreu no decorrer do processo de demarcação da Terra Indígena Xukuru – como busco mostrar, fundo e forma de uma mesma questão.

A partir de alguns documentos e de narrativas xukuru, seguindo o que foi exposto nos parágrafos anteriores, primeiro apresento a relação dos moradores da Vila de Cimbres com os fazendeiros que ali residiam ou que faziam deste local um lugar de passagem constante para pagar aqueles que para eles trabalhavam ou comprar mantimentos para as suas fazendas. Enquanto trabalhadores das fazendas, a relação dos moradores da Vila de Cimbres com os fazendeiros era ambígua: se questionavam o espaço diminuto liberado para cultivar os seus roçados, bem como a atitude hostil de

---

<sup>6</sup> Como sugere Villela sobre o trabalho com documentos a partir de uma abordagem antropológica, “Porque sou um antropólogo e este livro é um livro de antropologia. Como tal, uma espécie de primo de um certo tipo de historiador, trato os documentos como fabricação e não como testemunhos de fatos históricos, porque abordo todos os fatos como fabricações, o que não é o mesmo de dizer que os trato como falsificações. Tratam os fatos como falsificações todos aqueles que conservam em seu espírito a crença na existência de fatos que não sejam fabricações. Ou seja, que acreditam que hajam fatos verdadeiros para além da capacidade humana de os fazer verdadeiros. Embora muito respeitável e muito tradicional, esse não é o meu ponto de vista, nem meu objetivo. Aqui, os documentos serão encarados como o efeito da ação humana e não como vocalizações eternas, como ninfas cujas vozes nos vêm contar como foi o passado” (Villela, 2011, p. 15-6).

alguns fazendeiros para com eles, era a partir do trabalho para os fazendeiros que advinha o sustento de boa parte das casas e, conseqüentemente, era possível o acesso a determinados bens, sejam eles *objetos* ou *enfeites*.

Com isso, boa parte dos moradores da Vila de Cimbres eram contrários a saída dos fazendeiros da T.I., gerando um conflito que culminou na separação de parte da aldeia. Eles foram expulsos da T.I ao formarem um grupo dissidente em relação àqueles que estavam à época e continuam ocupando hoje as posições de chefia entre os Xukuru, estes últimos favoráveis à saída dos fazendeiros. Atualmente, este grupo se autodenomina Xukuru de Cimbres e possui uma terra, cedida pela Funai e próxima a Pesqueira, na qual estão construindo sua aldeia. Parte do capítulo é dedicada a este evento na medida em que ele trouxe uma série de conseqüências ao ordenamento sociopolítico das famílias locais e na capacidade de determinadas pessoas em acumular objetos em suas casas, para além de transformar a aldeia em um lugar potencialmente “perigoso”: um movimento que continua atualmente sendo refletido, questionado e experienciado pelos moradores da Vila de Cimbres.

## **1.1 Os Xukuru do Ororubá.**

O etnônimo Xukuru do Ororubá é a autodesignação de um povo que habita uma região localizada entre o sertão e o agreste pernambucano, no município de Pesqueira. Elevada à categoria de cidade em 1880, Pesqueira contou com um período de forte atividade industrial que se inicia no final do século XIX e chega ao fim em meados do século XX, dinamizada pela instalação de fábricas de doces e beneficiamento de tomates em seu território. Estas indústrias eram responsáveis por empregar, direta ou indiretamente, a maior parte da população local, inclusive os Xukuru, e por ocupar grandes extensões das terras locais com plantações de frutas e tomates. Dentre elas, se destacava a Indústria Peixe, cuja influência não se restringia à Pesqueira: fundada por um influente comerciante local, seus produtos circulavam por toda a região e, no início do século XX, também pelo sudeste brasileiro (Barbalho, 1977; Cavalcanti, 1979).

De acordo com Galindo (2007) e Cavalcanti (2005), cujos trabalhos dedicam-se a refletir sobre o processo de industrialização de Pesqueira, por conta de fatores externos, como a forte concorrência de outras indústrias do centro-sul e o surgimento de um polo de fruticultura no São Francisco, bem como de fatores internos, como conflitos

políticos, o esgotamento do solo e ausência de chuvas - que corroboravam para o encarecimento da produção -, as indústrias locais começaram a declinar progressivamente. Após a segunda metade do século XX a maior parte das indústrias havia falido. Mesmo não entrando em processo de falência, nesse mesmo período a Peixe foi vendida e reduziu suas atividades. A diminuição dos investimentos industriais na cidade se perpetuou até que, ao final do século XX, todas as indústrias fecharam suas portas, concluindo o cenário de mudanças na economia local (Galindo, 2007).

Pesqueira possui, atualmente, 62.931 habitantes, e uma economia baseada primordialmente no comércio, turismo e artesanato, contando também com criadores de gado bovino e caprino e algumas lavouras (principalmente de manga, banana, fava, feijão, mandioca e milho)<sup>7</sup>. Alguns Xukuru trabalham na cidade, sobretudo na prestação de serviços através de moto-taxis. Além disso, Pesqueira é o município de referência quando precisam de atendimento de saúde especializado, fazer compras ou ir a bancos e lotéricas retirar os benefícios garantidos pelo governo brasileiro (especialmente aposentadoria e o bolsa-família). Diariamente diversos carros dirigidos por Xukuru trazem moradores das aldeias para Pesqueira e ficam enfileirados em uma das praças centrais da cidade à espera de novos passageiros para retornar para a Terra Indígena.

Contudo, isso não quer dizer que a relação entre os moradores da cidade e os Xukuru seja amistosa: não há pesquisas detalhadas a este respeito, mas nas vezes em que estive na cidade e conversava com moradores locais sobre a minha pesquisa, as pessoas sempre reagiam com uma certa desconfiança, especialmente quando eu afirmava que residia em uma das aldeias. Na maior parte das vezes, suas falas se detinham no “*atraso*” da vida xukuru, se referindo especialmente às suas condutas, ao trabalho na agricultura, ao modo como constroem suas casas e ao tipo de comida que comem. Tal apreciação se dava, parece-me, em relação a algo que compunha o passado da vida dos moradores de Pesqueira e que, da sua perspectiva, já haviam superado, evoluído, enquanto os Xukuru teriam “*parado no tempo*”, como me disse certa vez uma senhora.

Entre os Xukuru é assim chamado quem “*ali nasceu e se criou*”. O termo é utilizado como uma marca que distingue os moradores da Serra do Ororubá e adjacências dos moradores das cidades limítrofes, apontando para um modo de ser e

---

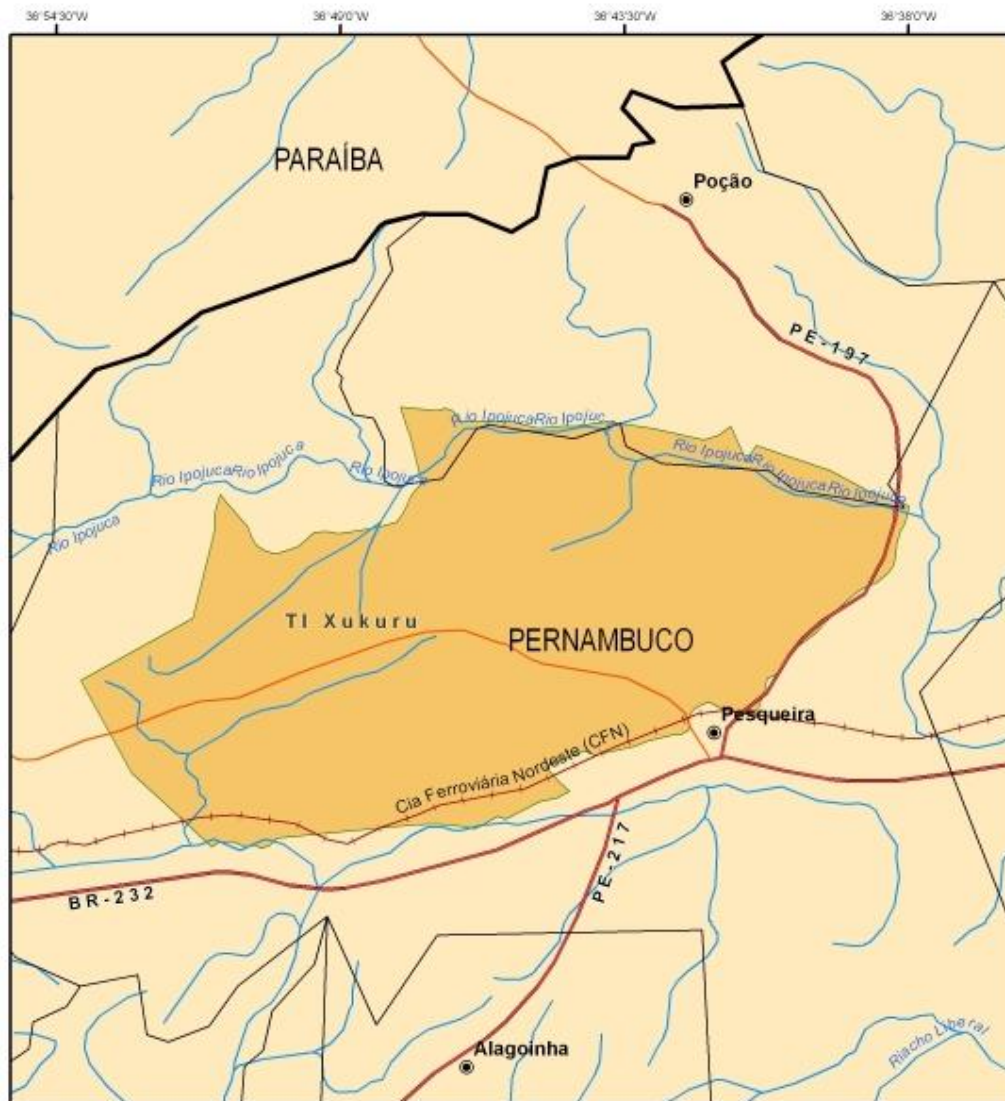
<sup>7</sup> Dados computados pelo censo realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa (IBGE), disponíveis em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/perfil.php?codmun=261090&search=pernambuco|pesqueira>.

estar no mundo que, do ponto de vista xukuru, separa estas realidades. Sob este ponto, o que mais sobressai aos olhos xukuru são as diferenças de comportamentos entre aqueles que moram nas cidades e como eles próprios costumam se portar, evitando falar alto ou fazer muitos gestos quando estão se comunicando, bem como o gosto para comida, mais *temperada* entre eles do que aquela que é feita nas cidades. Sinaliza, também, uma relação entre a terra e as pessoas, uma marcação do espaço em que a terra é apreendida na sua relação com os seus moradores e reciprocamente. É, ainda, um termo mobilizado em situações que envolvam conflitos ou negociações com a sociedade envolvente.

Gow (1991; 2001) e Viegas (2007) fazem sugestões semelhante acerca dos usos de etnônimos entre os Piro e Tupinambá de Olivença respectivamente. De forma geral, o que está em questão é uma percepção acurada acerca daquilo que constitui diferentes tipos de gentes, sem com isso engendrar totalizações estáticas ou deixar de comportar diferenças internas ao grupo. Que não deixa de se realizar enquanto unidades situacionais em relação a questões comuns, sem com isso perder as diferenças internas que marcam a sua forma de estar no mundo (para uma discussão sobre a questão da segmentaridade e conjunção de grupos em uma população indígena, pensados como processos e não como instituições, tal como aparece entre os Xukuru, cf. Ribeiro, 2009; Rivière, 2001).



## Terra Indígena Xukuru

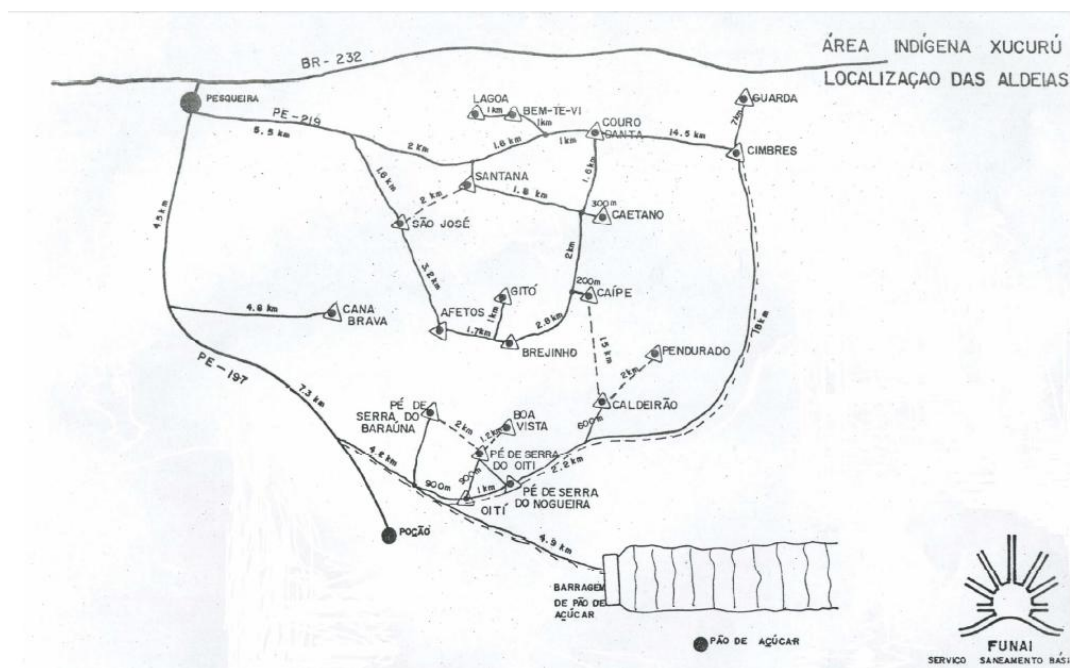


Mapa 1: Localização da Terra Indígena Xukuru. Fonte: Instituto Socioambiental.

Sendo assim, Xukuru é uma noção política e, ao mesmo tempo, uma reflexão local sobre aquilo que lhes é comum, sem, com isso, fundir as pessoas que habitam a T.I. em uma lógica de sociabilidade ou estar fechada a negociações que façam com que a mesma noção seja dilatada ou restringida a depender da situação<sup>8</sup> (um exemplo, em ambos os casos, é a extensão ou não do termo às pessoas que passam a residir na T.I. por casamento). No mais, a Terra Indígena Xukuru, homologada em 2001 e

<sup>8</sup> A questão vem sendo apontada por diversos autores, não sendo menos válida para pensar os Xukuru, sempre com a preocupação de respeitar as suas especificidades. O que vem sendo sugerido e argumentado é um movimento anti-predicativo constitutivo de povos ameríndios e melanésios, que entendem relações sociais como intrínsecas a existência humana. Para os casos ameríndios, cf. Overing, 1991; Rivière, 2000; Viegas, 2007; Viveiros de Castro, 1986; para as contribuições sobre os casos melanésios, cf. Strathern, 1978; Wagner, 1974.

desintrusada, não sem conflitos, nos anos subsequentes, possui 27.555 hectares nos quais ficam dispostas 24 das 25 aldeias xukuru<sup>9</sup>, com uma população total de aproximadamente 10.000 pessoas<sup>10</sup>.



Mapa 2: Localização das Aldeias na Terra Indígena Xukuru. Fonte: *Área Indígena Xukuru. Serviço de Saneamento. FUNAI/Recife, s/d, p.2*

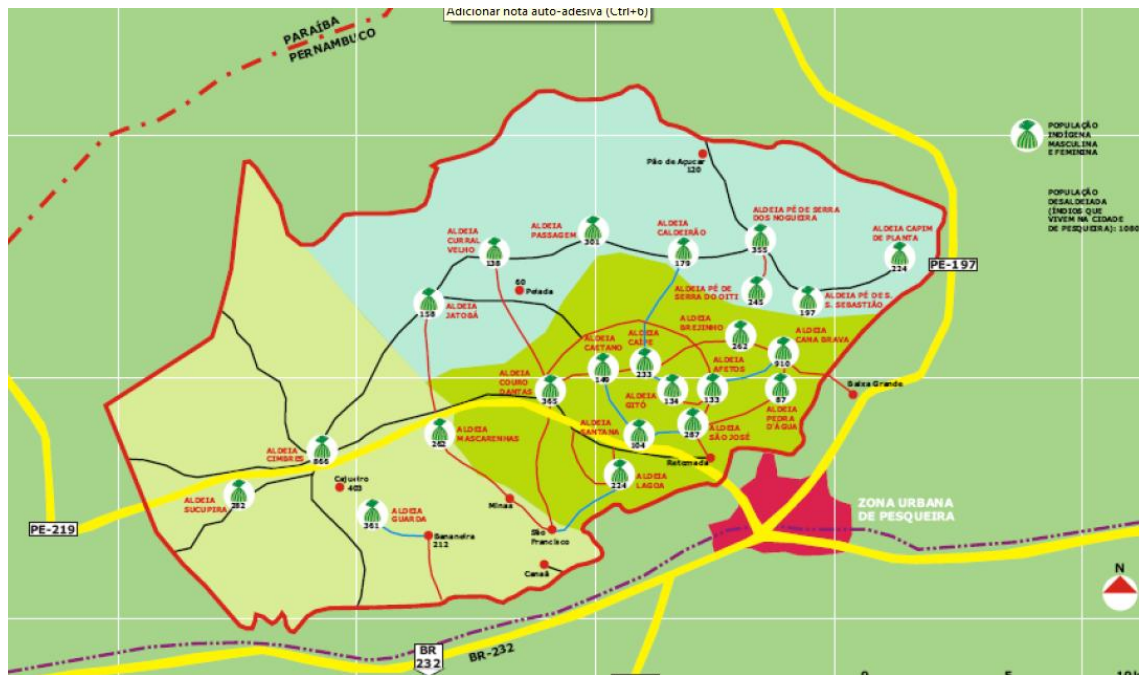
As aldeias xukuru estão localizadas no alto de uma serra, conhecida como Serra do Ororubá, e em seus arredores. De forma geral, trata-se de uma região de transição entre o agreste e o sertão, marcada por um regime escasso de chuvas, concentrado em alguns meses do ano. O número de moradores em cada uma das aldeias é extremamente variado, com aldeias menores com cerca de cinquenta moradores e algumas maiores que ultrapassam mil pessoas. Em sua maior parte, as casas nas aldeias ficam dispersas, formando núcleos individuais compostos pela casa propriamente dita e o quintal que a circunda, onde são plantados alimentos e plantas utilizadas na produção de remédios caseiros, conhecidos como *lambedores* ou *chás*. Um espaço da aldeia, um pouco

<sup>9</sup> Uma das aldeias xukuru se localiza fora da Terra Indígena, em um bairro do município de Pesqueira cujo nome é Xukurus.

<sup>10</sup> Dado disponibilizado na XII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá. O censo realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) contabiliza 12.471 xukuru. No entanto, este dado não leva em conta a divisão ocorrida após o conflito citado anteriormente, que culminou com a saída de diversas pessoas da T.I.

afastado, fica reservado para a realização de roças coletivas, nas quais homens e mulheres trabalham diariamente e, em alguns casos, para a criação de animais – que podem também ser criados nos quintais das casas, quando pouco numerosos. Aquilo que é cultivado nos roçados é destinado à subsistência, mas também distribuído entre as aldeias com clima e solo menos propícios à plantação ou vendido na feira de produtos orgânicos que ocorre semanalmente na cidade de Pesqueira. Quanto aos animais, a maior parte da criação é destinada ao consumo dentro das aldeias, mas também podem ser vendidos a pessoas de fora da Terra Indígena. Em todas as aldeias existe algum tipo de núcleo (que pode ser uma casa, uma praça, escola ou a igreja) no qual seus moradores se reúnem para discutir assuntos de interesse comum. Também é comum a todas as aldeias a existência de uma igreja ou capela católica que reúne os moradores nas missas realizadas semanalmente. Após o reconhecimento e demarcação da T.I todas as aldeias passaram a contar com Posto de Saúde e escolas, criados em núcleos de proximidade entre elas.

As aldeias estão divididas em três grandes regiões: Serra, Ribeira e Agreste. A divisão da Terra Indígena em grandes regiões é xukuru e leva em conta a proximidade e as características ambientais das aldeias: a região Serra corresponde ao conjunto de onze aldeias localizadas na Serra do Ororubá propriamente dita; a Ribeira é um conjunto de oito aldeias localizadas nas margens do rio Ipojuca (um dos principais da região); Agreste é o nome dado à região mais seca do território, na qual ficam dispostas cinco aldeias. Até onde posso dizer, cada aldeia possui as suas especificidades nos mais diversos aspectos de sua vida social e política e, aparentemente, não há regras de casamentos ou de moradia que provoquem um cruzamento de pessoas entre elas ou que restrinja tal possibilidade. O que me parece é uma tendência, operada pelos Xukuru através da noção de proximidade, das relações serem mais intensas dentro das regiões, tanto no que diz respeito ao parentesco, como em relação às possibilidades de casamento. Mas isso também é relativo, pois, como busco mostrar no decorrer da dissertação, o mundo xukuru é povoado de pessoas que se fazem presentes através de outros caminhos que não a presença da pessoa propriamente dita.



Mapa 3: Divisão das aldeias xukuru por regiões. Na cor verde claro está a região Agreste; em azul, a região Ribeira; em verde, a região Serra. Fonte: Associação Xukuru do Ororubá.

A maior parte dos Xukuru se dedica a agricultura, sendo ela mais intensa nas regiões Serra e Ribeira, que possuem um clima menos seco e rios que colaboram na irrigação do solo. Nestas regiões são cultivadas hortaliças e frutas, além daquilo que também pode ser encontrado na região Agreste: feijão, milho e mandioca. Como já anotado, aquilo que é produzido nas aldeias é consumido dentro da Terra Indígena, seja dividido particularmente dentro das famílias daqueles que possuem *roçados*, ou distribuído entre todas as aldeias, especialmente nas escolas, através de subsídios garantidos pelo governo. O restante da produção é vendido em Pesqueira, em uma feira que ocorre semanalmente às quartas-feiras e movimenta todo o comércio e moradores locais. No entanto, mesmo nas regiões menos secas, existem momentos de estiagens extensas, fazendo com que nem sempre aquilo que é plantado seja colhido. Quando isso ocorre, as pessoas que se dedicaram aos seus *roçados* sobrevivem de recursos advindos de programas governamentais, como o Bolsa-Família.

A criação de animais com fins lucrativos é menos comum do que a agricultura. São criações de bovinos, suínos, caprinos e aves (estas últimas têm sido cada vez menos criadas, devido aos custos e o tempo levado, incompatíveis com as criações de granjas; embora o gosto destas últimas seja menos apreciado pelos Xukuru, elas têm sido consumidas de forma mais sistemáticas, compradas nos mercados locais). Tais criações

ocorrem em algumas poucas aldeias, especialmente na região Agreste, e sofrem das mesmas adversidades que a agricultura em relação ao clima: em tempos de seca o pasto acaba e o gado, que é criado solto, fica sem ter o que comer ou beber. Para evitar a morte dos animais, os criadores compram ração e contratam caminhões de água, o que não pode ser feito continuamente devido aos custos que isso gera. Com isso, em anos de seca, criadores chegam a perder todo o seu rebanho e o dinheiro que investiram para tentar salvá-lo.

Após o reconhecimento e delimitação da Terra Indígena, os empregos a ela vinculados têm ganhado forte apreço pelos moradores das aldeias em geral, especialmente por serem trabalhos assalariados que não estão sujeitos às intempéries climáticas. Para além disso, são preferidos pelos jovens, que têm se distanciado, de acordo com os mais velhos, dos trabalhos realizados tradicionalmente na região (ou seja, da agricultura e criação). As implicações da demanda por este tipo de trabalho, muito maior do que a oferta, bem como das formas a partir das quais os cargos são distribuídos serão discutidas no próximo capítulo. Por fim, existem algumas pessoas que possuem empregos na cidade, na maior parte deles no comércio ou então empregos informais como o de moto-taxi.

Cada uma das aldeias possui um *representante*, também chamado de *liderança*, pessoa indicada pelos moradores e responsável por atender as demandas e conflitos imediatos da aldeia, bem como por intermediar a comunicação das pessoas com o cacique geral. Dentre as funções da *liderança* dentro da aldeia está a cooptação e distribuição dos bens que chegam (recursos financeiros, alimentos, materiais), a organização de processos para concorrer a eventuais vagas de emprego nos serviços vinculados à T.I., solucionar problemas estruturais, como a construção de cercas que impeçam que os animais fiquem soltos nas ruas ou que invadam os roçados, além de solucionar conflitos entre moradores. É também a *liderança* que concede permissão para que novas pessoas se mudem para a aldeia, seja quando se trata de construir uma casa nova, seja para ocupar alguma casa deixada por aqueles que saíram da T.I. no período da demarcação.

Mesmo antes de passar a ser utilizado o termo e o papel de *liderança* tal como ele é exercido hoje (algo que é recente, surgido nos últimos 20 anos), existem relatos e documentos que apontam que não é de hoje que existe entre os Xukuru alguém que exerça o papel ocupado pelas *lideranças* atualmente: alguém que está sempre no limiar, entre a aldeia e o seu exterior, sendo isso o que define a posição que ocupam. São

peessoas que, em geral, passam a ocupar esta função porque já possuíam algum tipo de influência em relação ao restante da aldeia, seja pela capacidade de mobilizar pessoas, por possuírem habilidades específicas para se relacionar com o exterior ou, atualmente, por terem tido papel importante dentro do processo de lutas que culminou com a demarcação e desintrusão da T.I.

De qualquer forma, as *lideranças* surgem em uma dinâmica específica a cada aldeia, que está diretamente ligada à constituição de *famílias* enquanto sobrenomes importantes. O termo *família* possui diversos sentidos entre os Xukuru, todos eles articulados com o modo que os Xukuru mobilizam laços de parentesco, mais ou menos intensos. O modelo me parece ser similar aquele descrito por Viveiros de Castro (2002b; 2009) para a Amazônia, operando através de ciclos concêntricos, embora com vetores de afinidade e consanguinidade opostos: todos são *parentes*, na medida em que, de acordo com os Xukuru, é possível traçar linhas de consanguinidade que acabam englobando todos os moradores de uma mesma aldeia, todos os Xukuru e, no limite, todos os seres que habitam o cosmos; é a proximidade ou a distância o que vai fazer com que uns se tornem menos *parentes* do que outros. Dito em outras palavras, a consanguinidade é um operador fundamental (ou possui um “papel referencial”, como sugere Viegas [2007] para o caso Tupinambá), mas que tende a ser matizado a partir da atualização de relações; voltarei a este ponto no terceiro capítulo da dissertação.

Todas as pessoas ligadas por laços de consanguinidade são chamadas de *família*. No entanto, o termo *família* recebe entre os Xukuru uma conotação política ao se referir àquelas pessoas de sobrenome comum que atualizam de forma mais sistemática os seus laços de parentesco, formando grupos nunca fechados, por estarem em constante negociação, que passam a ser reconhecidos a partir de um tipo de conduta que marca aquele sobrenome e, de forma geral, pelo próprio sobrenome. São estes sobrenomes que operacionalizam a política interna das aldeias, e é neles que se produzem potenciais *lideranças* – algo que está em permanente disputa entre as *famílias*, provocando alianças e desacordos entre elas (cf. capítulo 3 da dissertação).

Nesse sentido, se sustentar enquanto *liderança* é algo que envolve alianças específicas a cada aldeia, mas também ser um bom interlocutor da aldeia com o seu exterior. Deve-se ser capaz de captar e distribuir recursos, equação nem sempre fácil de equilibrar, pois está em constante escrutínio por parte dos moradores da aldeia e da qual depende, em grande medida, a sustentação das alianças internas e a sua capacidade de gerir os problemas da aldeia. Por mais que sejam sempre pensados nomes que possuem

apoio do restante da aldeia, estas pessoas são escolhidas dentre aquelas que, no limite, estão de acordo com as decisões do cacique, o que faz com que, eventualmente, elas passem a ser vistas pelo resto da aldeia como pessoas que abandonaram os problemas locais ou que estão agindo em benefício próprio.

Além das *lideranças* existe um cacique geral, Marcos Luidson Araújo, que responde por todas as aldeias da T.I.. Marcos reside atualmente na aldeia Santana, região Serra, mas é originalmente de Canabrava, também na região Serra, aldeia em que reside a *família* de onde provêm os caciques xukuru nos últimos cinquenta anos.

A posição de Marcos, enquanto cacique, não é menos repleta de ambiguidades. Este fato é parte constitutiva da posição que ele ocupa: se, como argumentei, a noção de xukuru, enquanto uma unidade política, ganha parte de seu sentido nas relações com a sociedade envolvente, o cacique é aquele que funciona como um representante desta unidade. Deste modo, ele vive em constante negociação, seja fora, fazendo alianças, seja dentro da T.I., quando deve redistribuir aquilo que obteve em nome das aldeias – o que nem sempre ocorre como esperado. E nisso está posto um processo de constantes acordos e desacordos com os *representantes* das aldeias, que, se por um lado, se valem desta aliança para trazer benefícios para as aldeias que representam, estão sempre trazendo demandas que são específicas a elas, com as quais o cacique deve lidar para conseguir se sustentar na posição que ocupa.

O cacique também está sempre tendo de lidar com uma lógica, aquela do Estado, constitutiva das políticas públicas, que opera de forma diversa daquela que me parece estar em questão entre os Xukuru. Enquanto interlocutor xukuru com o Estado, ele tende a filtrar as políticas que compõe a agenda indigenista, o que implica em uma intervenção sistemática no funcionamento destas políticas em cada uma das aldeias. E isso, do ponto de vista das pessoas, faz com que ele exceda o escopo do seu poder ou, ainda, concentre os benefícios e os distribua de acordo com critérios que tendem a favorecer apenas algumas pessoas, de acordo com as alianças políticas que marcam as diversas aldeias xukuru.

Aqui, vale indicar que isso não é um problema apenas xukuru. Em sua etnografia sobre os Tenetehara, Ribeiro (2009, p. 165) aponta para uma incongruência semelhante entre a tendência centralizadora das políticas indigenistas e a lógica segmentária engendrada por este povo, que faz com que eles tendam mesmo a recusar a fazer parte do modelo em determinadas circunstâncias. No caso xukuru, pelo que posso dizer, não se trata de uma recusa do modelo estatal (ou, ao menos, não é isso o que tem acontecido

nos últimos cinco anos que acompanho o grupo). Não obstante, como busco mostrar no decorrer das próximas sessões deste capítulo e no capítulo seguinte, isso não quer dizer que o encontro dos Xukuru com o modelo não gere conflitos, não apenas para aquele que ocupa a posição de cacique, mas também para as *lideranças* e outras pessoas que ocupam cargos assalariados na Terra Indígena. Em meu argumento, sugiro que estes conflitos estão diretamente relacionados e, simultaneamente, podem ser vistos, a partir da possibilidade que o modelo garante para determinadas pessoas acumularem bens, de ter *objetos* e *enfeites* em suas casas.

Deve ser levado em conta ainda que grande parte do prestígio e do papel que Marcos ocupa estão diretamente relacionados à figura de seu pai, Xicão<sup>11</sup>, tido como o responsável por garantir aos Xukuru a posse de suas terras que estavam ocupadas por fazendeiros. Foi Xicão que, em tempos recentes, reuniu os Xukuru (i.e. os habitantes da Serra do Ororubá e adjacências) diante desta demanda comum (Souza, 1998). Sem que o processo fosse concluído, Xicão foi assassinado por fazendeiros contrários à demarcação das terras, se tornando um símbolo do conflito com os grandes proprietários de terras e dos Xukuru enquanto um grupo (Neves, 2005). Antes de ser assassinado, Xicão havia indicado Marcos como seu sucessor (como mostram depoimentos dele e outros trabalhos, Xicão sabia que seria assassinado), para dar continuidade à luta pelos direitos do povo perante o Estado brasileiro, buscando apoio e fazendo alianças com outros atores da sociedade envolvente (Souza *et al*, 2011).

No entanto, por diversos motivos, não é tão fácil para Marcos atualizar aquilo que herdou de seu pai – mesmo que a imagem deste acompanhe Marcos na maior parte dos lugares em que ele aparece. A situação política local, com a terra demarcada e desintrusada, é outra. Os problemas que começaram a surgir após a saída dos fazendeiros, sobretudo no que diz respeito à falta de emprego para a população, começam a colocar em dúvida as decisões que tomaram, ou mesmo fazer valer algo que Xicão já previa: uma disputa interna pelo acesso aos recursos e controle de terras. Como um líder indígena regional e não apenas local Marcos se ausenta da T.I. com certa frequência, o que fragiliza ainda mais a sua capacidade de fazer alianças internas e responder às demandas da população. Por fim, diz-se que ele vem acumulando muitos bens sem redistribuí-los. Todas estas questões têm colocado em dúvida a estratégia

---

<sup>11</sup> O apreço que os moradores da Vila de Cimbres continuam a ter por Xicão pode ser visto através de fotografias dele que decoram suas casas, marcas não só de uma adesão, mas também atualizações de sua presença.



seguida até então de tê-lo como mediador principal das relações com a sociedade envolvente e, conseqüentemente, garantindo uma instabilidade ainda maior à posição por ele ocupada.

Existem também conselhos que foram criados para cuidar de questões específicas, tais como saúde e educação, tidas pelas *lideranças* Xukuru como fundamentais para a manutenção da T.I. e do *bem viver* das pessoas que ali residem, bem como uma associação, criada com o intuito de administrar os recursos destinados à T.I., sejam eles governamentais ou não. A maior parte das pessoas que fazem parte destes conselhos são as *lideranças* (incluindo aqui o cacique) ou parentes delas.

Outra pessoa de destaque no cenário político mais geral da T.I, ou daquilo que poderíamos chamar de uma cosmopolítica (Stengers, 2003a; 2003b)<sup>12</sup>, é Seu Zequinha. Ele é o único *médium* local que recebe o nome de *pajé*. O termo *médium* é usado entre os Xukuru para se referir a todos aqueles que possuem a capacidade de receber *espíritos* em seus corpos (a maior parte das pessoas possui essa capacidade, chamada pelos Xukuru de *dom, de nascença*). Tais *espíritos* são pessoas que já morreram, também chamadas de *antepassados* quando se trata de pessoas que um dia habitaram a região, cuja existência é marcada pela ausência de um corpo que lhe dê contornos específicos e limite a sua ação. Enquanto *espíritos bons* ou *encantos de luz*<sup>13</sup>, eles retornam para ajudar e aconselhar aqueles que estão vivos. Mas existem também *espíritos ruins*, que quando se *manifestam* fazem mal para o *médium* e para aqueles que estão ao seu redor, devendo ser evitados.

De todo modo, os *espíritos* estão diretamente relacionados com a dinâmica ritual e política dos Xukuru, que ganha contornos mais específicos em um ritual chamado *toré*, realizado semanalmente nas aldeias e em momentos festivos específicos. No *toré* são chamados os *encantos de luz*, a partir da dança e do canto, para que eles *baixem* nos corpos dos *médiuns* e se comuniquem com os vivos. A maior parte das decisões que devem ser tomadas pelos Xukuru enquanto um grupo passa por esta comunicação, não apenas em relação aos problemas com a sociedade envolvente, mas também porque são os *encantos de luz* que legitimam, em última instância, todos aqueles que ocupam algum

---

<sup>12</sup> Tal como formulado pela autora, o conceito sugere a implicação mútua entre cosmologia e política, sendo que este segundo termo pode ser lido também como sociologia.

<sup>13</sup> *Espíritos bons* e *encantos de luz* não são necessariamente sinônimos. Todo *encanto de luz* é um *espírito bom*, mas apenas os *espíritos bons* mais avançados são *encantos de luz*. O mesmo vale para *espíritos* e *antepassados*: todos os *antepassados* são *espíritos*, mas nem todos os *espíritos* são *antepassados*, na medida em que podem ser a existência póstuma de pessoas que habitaram outras regiões, não possuindo nenhuma relação em vida com os Xukuru.

papel de *liderança* entre os Xukuru, ainda que, como já colocado, outras questões concorram para a sua consolidação.

Seu Zequinha acompanhou todo o processo de retomada da T.I., no qual teve um papel decisivo. Foi neste momento que se autodenominou *pajé* do povo xukuru, passando a ser assim reconhecido por ser, também, o *médium* mais poderoso da região. Atualmente, Seu Zequinha deixou de residir na T.I. e, por uma série de motivos, teve o seu papel político atenuado, tanto no que diz respeito à “política dos vivos”, quanto no que toca a “política com os mortos”. Ele está preparando Lica, sua irmã e também *médium poderosa*, para ocupar seu lugar.

Parte constitutiva desta cosmopolítica xukuru, a relação com o catolicismo, com Deus e com os *santos* é central, especialmente no que toca Nossa Senhora das Montanhas, padroeira da Vila de Cimbres: de fato, é da proximidade com estes últimos que os *espíritos bons* retiram a sua capacidade de agir no mundo. Os Xukuru se definem como sendo católicos e, aqui, está em jogo mais do que uma questão de crença, tal como religiões em geral tendem a ser pensadas, mas uma questão de autodeterminação ontológica: ser uma pessoa plena e distinta dos demais seres que habitam o mundo, do ponto de vista xukuru, é *ser católico*, o que implica na observância de uma série de condutas e, especialmente, em uma relação contínua com Deus e com os *santos*. Todos os seres que povoam o mundo são filhos de Deus, mas apenas os humanos plenos são católicos (e, reversamente, a condição para ser um humano pleno é *ser católico*).

Deus e *santos* não são aqui apenas entidades transcendentais com as quais os Xukuru devem se relacionar. Para além de serem os *donos*<sup>14</sup> de tudo aquilo que existe no mundo (em companhia de outros seres espirituais que habitam as matas) e, enquanto tais, os responsáveis por cada uma de suas partes, Deus e os *santos* possuem uma agência contínua em relação ao mundo xukuru: como costumavam me dizer, *eles são vivos*. No limite, são eles que movimentam tudo o que existe ao mesmo tempo em que estão presentes em tudo aquilo que movimentam. Sendo assim, os Xukuru estão em constante negociação com Deus e os *santos*, na medida em que são eles que podem intervir sobre o mundo, dando proteção frente às ações nefastas dos mortos, e, especialmente, frente às ações dos “*espíritos inquietos dos vivos*” (os *espíritos* que não se constituem como católicos).

---

<sup>14</sup> A noção de *donos* entre os Xukuru possui paralelos interessantes com aquela descrita e generalizada por Fausto (2008), embora coloque algumas questões a forma como o autor desenvolve esta generalização. Volto a este ponto no capítulo 4 da dissertação.

O objetivo deste breve sobrevoo sobre os Xukuru foi, para além de apresentá-los, já atentar para algumas tensões que perpassam a organização sociopolítica local, que são constitutivas de tudo aquilo que poderia, aparentemente, aparecer como papéis institucionalizados. Falar de *objetos* e *enfeites*, como já sugeri, é falar de disputas que perpassam a Vila de Cimbres. No entanto, tais disputas só podem ser entendidas em relação às posições que ocupam as *lideranças*, às disputas entre as *famílias* que concorrem para ocupar estas posições, e aos *espíritos* e *santos* que estão sempre presentes nestas disputas, seja para o bem, seja para o mal.

A organização do povo Xukuru tal como a descrevo, com nomes específicos para pessoas que operacionalizam as relações de chefia dentro e fora da comunidade e os conselhos, é recente. Também é recente a divisão da região em sub-regiões e mesmo o nome “aldeia” para designar os lugares em que se concentram pessoas morando, que antigamente eram chamados de *sítios*<sup>15</sup>. No que diz respeito à esfera ritual, a utilização do termo *pajé* é também recente, assim como outros aspectos que a constituem, como alguns cantos, o uso de cocares e o toque de maracas durante a realização dos *torés*, mas não a relação com os *santos*. Quanto a estes, o que mudou foi à possibilidade de festejá-los sem a intervenção estatal ou da sociedade envolvente.

Estas transformações foram formuladas nos últimos dez, quinze anos, de forma progressiva, de acordo com questões que surgiram após a demarcação da T.I. e como resposta às novas situações e problemas colocados a partir desse movimento. Isso não quer dizer que não existia um modo de organização anterior à demarcação e, muito menos, que esse modo não seja atualizado, não esteja presente, na organização descrita acima. Tampouco que essa nova organização, por assim dizer, seja apenas uma nova roupagem de uma estrutura prévia que a determina.

O que se passou foi uma série de encontros, movimentados pelos Xukuru, mas também por outros grupos, sejam eles indígenas ou não, Estatais ou não, difíceis de serem acompanhados pela escassez de dados etnográficos que apontem para o que ocorreu. Dito de outra forma, quase impossíveis de serem mapeados sem cair nas

---

<sup>15</sup> O termo *sítio* continua sendo usado e tem sentidos diversos, a depender de quem está falando: para aqueles que moram em todas as aldeias, menos em Cimbres, *sítio* e *casa* podem ser sinônimos, quando o intuito é diferir este espaço da aldeia ou da *rua*, como é chamado o Município de Pesqueira. Em outros momentos, referem-se a *sítio* como sinônimo de aldeia, em oposição à *rua*. Devido às especificidades da Vila de Cimbres – que não é algo notado apenas por mim; é também a opinião que os Xukuru têm dessa aldeia, sejam dela habitantes ou não –, especialmente na sua disposição espacial, quantidade populacional e, suponho, o fato de ter sido sede do Município, antes da criação de Pesqueira, alguns podem utilizar *rua* e Vila de Cimbres como sinônimos, em oposição aos *sítios* – outras aldeias ou lugares onde fazem os seus roçados.

alternativas descritas no parágrafo anterior, de tomar aquilo que ocorre hoje como um mero simulacro do passado ou como um falseamento deste mesmo passado em prol da produção de uma identidade indígena (no primeiro caso, o trabalho de Peter Gow (2001) é um bom exemplo; no segundo, trata-se daquilo que me parece estar implícito em alguns trabalhos que se dedicam a pensar a questão dos povos indígenas no nordeste, a partir daquilo que sugere Oliveira (2004)).

Sendo assim, no que segue recorro ao material etnográfico e histórico para esboçar um possível cenário, sobretudo como uma forma de mostrar algumas tensões que já aparecem indicadas ali e que não deixam de estar presentes no cotidiano atual da Vila de Cimbres, e que informam, do ponto de vista dos seus moradores, a forma como os *objetos* e *enfeites* aparecem e são mobilizados nesta aldeia. Ao mesmo tempo, ainda que fora do escopo deste trabalho, busco refletir como os Xukuru e, de forma mais abrangente, os povos indígenas no nordeste, foram tomados dentro de um modo específico de se pensar o que vem a ser índio ou a história, que produziu e orientou uma forma de saber sobre eles.

## **1.2 Os Xukuru e a História dos Índios no Nordeste.**

Os primeiros relatos sobre os Xukuru estão presentes em documentos históricos do período da colonização. São diversas as grafias do etnônimo, dependendo do período ou da referência utilizada. De todo o modo, estas referências indicam, do ponto de vista historiográfico, a presença de uma população ameríndia vivendo na região em que hoje está a Terra Indígena Xukuru e que era reconhecida (os documentos não fazem referência de como o grupo se autodenominava) a partir de um etnônimo comum (Hohenthal, 1954; Souza, 1998). Hoje ele é atualizado pelos Xukuru como autodenominativo, a partir do reconhecimento da descendência em relação àqueles que um dia habitaram a região por eles habitada atualmente.

A maior parte dos documentos em questão são concessões reais que fazem breve referência à presença dos Xukuru em um aldeamento chamado Ararobá, cuja sede estava localizada na atual aldeia Vila de Cimbres, mas cuja abrangência territorial é difícil delimitar, vivendo junto a outros grupos indígenas. Também cronistas se referem à presença dos Xukuru na região, mas em ambos os casos tratam-se de breves relatos

que pouco se ocupam de uma descrição mais específica sobre qualquer aspecto da vida desse povo (cf. Barbalho, 1977; Pinto, 1935; Souza, 1998)<sup>16</sup>.

Quanto ao referido aldeamento, este foi criado por padres Oratorianos em meados do século XVII, em um contexto de ocupação das terras do nordeste para gerenciamento do território colonial, a partir da distribuição de sesmarias. Como apontam os documentos, era preciso ocupar, tornar as terras produtivas e, não menos importante, fazer de seus habitantes pessoas católicas (Medeiros, 1993; Neves, 2005, p. 47-8; Puntoni, 2002). Nesse período, as terras xukuru<sup>17</sup> passam a ser sistematicamente ocupadas por brancos, não apenas no lugar em que se instalou o aldeamento a que aqui me refiro, mas também em todo o seu arredor, onde ficavam outras aldeias xukuru, e também de outros grupos indígenas, como os Paratiós (Hohenthal, 1954; Silva, 2008; Souza, 1998). É também nesse momento que é construída a igreja de Nossa Senhora das Montanhas, nome pelo qual também era conhecido o aldeamento que ali foi instalado.

Do ponto de vista xukuru, não foram os padres que criaram o aldeamento. Tampouco foram os padres que tornaram seus *antepassados* católicos. Além disso, a ideia de que o aldeamento era povoado por outros grupos étnicos, tal como sugerem alguns documentos, parece fazer pouco sentido: quando os Xukuru se referem aos *antepassados*, neles incluem as demais etnias do nordeste com as quais continuam mantendo relações atualmente e, em determinados momentos, isso poder ser estendido mesmo para todas as etnias brasileiras. Ainda de acordo com relatos xukuru, estas etnias passaram a ser reconhecidas por nomes diferentes na medida em que fugiram da presença dos brancos na Vila de Cimbres, intensificada com a chegada dos padres e a criação da igreja. Seus nomes correspondem aos lugares em que passaram a morar, assim como são referenciados aqueles que permaneceram habitando as proximidades, mas fora da Vila de Cimbres, chamados pelos Xukuru atualmente de “*caboclos da Serra*”.

Afirmar isso não quer dizer que a sociedade envolvente não esteve presente entre os Xukuru e que o encontro com ela não trouxe alterações para o modo de vida deste povo. Mas, como sugere Maia (2011) para o caso do aldeamento de Ibiapaba, no

---

<sup>16</sup> Existem outros relatos, que apontam para a presença dos Xukuru em Alagoas e na Paraíba. Sobre o primeiro caso, é possível supor que se trata do grupo chamado atualmente de Xukuru-Kariri. Sobre a presença na Paraíba, vale lembrar que parte do território que aparece como pertencente ao aldeamento de Cimbres faz fronteira com a Paraíba, podendo se tratar de grupos Xukuru deste aldeamento que estavam naquele local.

<sup>17</sup> Refiro-me a terras xukuru levando em conta que, antes do processo colonizador se intensificar e tomar a região existe um relato que data do final do século XVI, apontando a presença Xukuru como habitantes das terras nas quais foi construído o aldeamento (Hohenthal, 1954, p. 99).

Ceará, este não fora “(...) uma simples imposição dos missionários, grosso modo apresentada pela historiografia das missões religiosas no Brasil colonial” (Maia, 2011, p. 24). Para o caso pensado por este autor, ele mostra como, antes, as disputas internas entre diferentes etnias que habitavam o aldeamento em questão era o que fornecia o tom para o seu andamento.

Tanto no que diz respeito às narrativas xukuru, quanto no que toca aos documentos históricos, não há mais quase informações sobre este momento de constituição do aldeamento. De acordo com Silva (2006), sabe-se que foi durante o período colonial que a região foi ocupada por criadores de gado, com os quais os Xukuru passaram a trabalhar, na medida em que tinham as suas terras cooptadas. Além disso, o autor afirma que os Oratorianos foram os responsáveis por atrair os criadores para a região, além de desenvolverem roçados, nos quais os Xukuru eram obrigados a trabalhar. Em ambos os casos, tratava-se de um esforço de desenvolver a região (Silva, 2006).

Nos documentos coloniais, é possível acompanhar a transformação do aldeamento em Vila, já na segunda metade do século XVIII, em 1762, e o distanciamento dos padres Oratorianos, substituídos no mesmo período por padres seculares e franciscanos, como consequência de determinações da coroa portuguesa veiculadas a partir do Diretório Pombalino (Silva, 2006; Souza, 1998). A Vila de Cimbres passa a ser o local de referência, responsável por administrar as terras nos seus arredores, cuja extensão é difícil delimitar. Ela deveria atuar através da Câmara Municipal local e de um diretor, também chamado de Capitão-Mor, nomeado pelo governo (Barbalho, 1977; Souza, 1998). Neste novo contexto, ficou estabelecido que a Vila de Cimbres deveria ser administrada por uma igual proporção de vereadores indígenas e brancos (assim como se passou em outros aldeamentos que foram transformados em vilas; cf. Carvalho [2005], para um caso baiano). Para o cargo de Capitão-Mor, de acordo com o que estava previsto através do Diretório Pombalino, foi indicado Francisco Alves de Mendonça, Xukuru que já ocupava o cargo de vereador (Silva, 2006, p. 111).

O que os documentos apontam é que a paridade administrativa entre indígenas e brancos durou pouco tempo: sob a alegação de que os índios não possuíam a capacidade necessária para ocupar cargos administrativos, a câmara passou a ser constituída apenas por vereadores brancos (Neves, 2005, p. 50; Silva, 2006, 113). Mesmo antes de tal decisão, o desacordo entre aquilo que estava previsto pelo governo geral e os brancos

que ocupavam cargos de vereadores em Cimbres já aparecia quando, à revelia do que determinava o Diretório Pombalino, haviam indicado para ocupar o cargo de Capitão-Mor um fazendeiro local (Silva, 2006, p. 111).

No mais das vezes, o conflito se dava em torno dos limites e posse da terra, disputa que acompanha todo o século XVIII, e também por conta dos tipos distintos de produção realizados pelos Xukuru e pelos brancos que habitavam a região: os primeiros trabalhando com agricultura, os últimos com a criação de gado. Conflitos como este não são exclusivos da Vila de Cimbres, como mostra o trabalho de Maia (2011, p. 26-7) sobre as disputas de terra que marcam as relações entre índios e fazendeiros no aldeamento de Ibiapaba (CE) em meados do século XVIII.

As disputas entre indígenas e brancos em Cimbres adentram o século XIX e, como sugere Silva (2006, p. 113), a situação ficava cada vez mais tensa para os Xukuru, que perdiam espaço sistematicamente para os fazendeiros:

Amparados pela legislação e utilizando regras estabelecidas por eles próprios, os grandes fazendeiros, pouco a pouco, com a ocupação de cargos, foram impondo controle político hegemônico em Cimbres e adjacências, situação que se consolidou no século XIX. (Silva, 2006, p. 113)

Em 1822 a Câmara de Cimbres declara o aldeamento extinto, transformando-se em proprietária de suas terras. Dois anos depois é criada uma força respaldada pelo governo local, proveniente de uma milícia de Cimbres, com o intuito de matar os Xukuru, acusados de roubo e assassinato. No período tratado, vale notar o que fala Francisco Augusto Pereira, apontando que as motivações da Câmara de Cimbres estavam diretamente ligadas ao interesse de seus membros pela abundância de água e a fertilidade das terras do aldeamento. Pereira afirma que

Em 1824, sob o pretexto de roubos e assassinatos por eles [os índios] praticados, levantou-se uma força autorizada pelo govêrno, composta de uma guerrilha da vila e de uma companhia de ordenanças de Moxotó, para os bater, e depois de algumas escaramuças a que êles se atiraram por desesperados, muitos foram mortos a fuzil, sendo oitenta e tantos remetidos para a capital, onde tiveram fim, e os seus miseráveis filhos menores repartidos pelos habitantes da comarca, como escravos! Viu-se então, lemos num documento público de 1863, tôda a sorte de atrocidade. Mortos os índios, esquartejavam-se os cadáveres no meio da rua, e ficavam os quartos expostos aos cães; outros foram impresados como sacos de algodão, e desde então não cessou a perseguição a esses miseráveis, com processos,

recrutamentos e mortes. E tudo isto, para se tomar as terras desses infelizes, que desesperados se vão expatriando<sup>18</sup>.

No entanto, em 1825 o governo imperial envia um padre que deveria servir de Diretor dos índios do Aldeamento de Cimbres, contrariando a tentativa da Câmara de por fim ao aldeamento (Souza, 1998; Silva, 2008). É possível notar, então, ações distintas por parte do Estado em relação à questão indígena: se a ação local, através dos vereadores, era marcada por uma atitude de represália aos Xukuru, o governo imperial garantia a existência do aldeamento – ainda que de acordo com o projeto pombalino, o qual favorecia a ocupação de terras e obliteração da diversidade étnica em prol de um modelo específico de nação.

Os Xukuru mobilizavam alianças políticas nas eleições para a Câmara, com o intuito de estabilizar alianças favoráveis às suas demandas. Estavam também em constante diálogo com setores do governo, denunciando a espoliação de suas terras. Por sua vez, os governantes de Cimbres lançavam mão da milícia para resolver a questão que não conseguiam equacionar em outros termos, dado os desacordos entre as suas demandas e as ordens do governo geral no que diz respeito à questão indígena, além de outros tantos conflitos que envolviam brigas entre políticos locais<sup>19</sup>. Talvez seja por esse cenário de indeterminações e diversos conflitos que, em 1836, a sede da vila é transferida para a Povoação de Pesqueira<sup>20</sup>.

Em ofício do presidente da província, datado de 1852, ao tratar da questão da polícia de Cimbres, se afirma que esta não deveria ficar a cargo de índios ou brancos, mas sim sob a sua responsabilidade, buscando evitar a constituição de novas milícias armadas de ambos os lados (Silva, 2008, p. 82). Pode-se notar, então, que a transferência da sede para Pesqueira não dissolveu e, tampouco, alterou o conflito pelas

---

<sup>18</sup> Pereira, Anais Pernambucanos, vol. 6, p. 242, *apud* Oliveira, K., 2002, p. 24.

<sup>19</sup> Sobre o conflito entre famílias de fazendeiros que ocupavam a região, documentos publicados em Maciel (1980), indicam que o que estava em questão era o desacordo entre a Vila de Cimbres e outras localidades, como Buíque e Brejo da Madre de Deus, que estavam subsumidas à administração de Cimbres e reivindicavam para si uma administração própria.

<sup>20</sup> Mas não só: a Povoação de Pesqueira surgiu no início do século XIX a partir de uma fazenda, localizada no pé da Serra do Ororubá, cujo nome era Poço Pesqueiro. De acordo com Souza (1998) e Silva (2008), o nome da fazenda fazia referência aos açudes ali existentes, nos quais os índios iam pescar. A fazenda foi elevada, pouco depois de sua criação, à condição de povoamento. Segundo Barbalho (1977), isso se deu por conta do local estratégico no qual ela fora construída, configurando-se em uma rota alternativa e menos cansativa do que a subida da Serra para aqueles que se dirigiam do sertão ao litoral e reciprocamente. Consequentemente, transformou-se em um local de passagem constante, o que teria favorecido o surgimento de um intenso comércio no local e ao aumento gradativo da população que ali residia. De acordo com Galindo (2007) e Cavalcanti (2005), sua localização privilegiada corroborou para a consolidação de Pesqueira enquanto um lugar influente não apenas na região, mas como um dos centros comerciais mais dinâmicos de Pernambuco.



terras de Cimbres e arredores, que continuou sendo documentado em escritórios do governo.

A situação se tornou mais complexa com a promulgação do Regimento das Missões em 1845, que previa a ocupação de terras indígenas abandonadas, e, em seguida, com a Lei das Terras, de 1850, que exigia a apresentação de documentos que comprovassem a doação de sesmarias para o registro de posse. No que diz respeito ao Regimento das Missões, este complicava a situação dos Xukuru na medida em que não indígenas que viviam na região aproveitavam-se de momentos em que suas terras estavam vazias, em seus constantes deslocamentos para outras regiões em busca de trabalho no período de secas, para requisitar suas terras, declarando-as como abandonadas. Por sua vez, a Lei das Terras trazia um outro problema, na medida em que os Xukuru não dispunham, na maior parte das vezes, da documentação exigida para o registro de suas terras.

Na segunda metade do século os Xukuru voltam a aparecer na documentação oficial como participantes na Guerra do Paraguai (1864-1870), para a qual foram recrutados, tendo participado cerca de cem pessoas, muitas delas mortas em combate. De acordo com Silva (2008), revisando documentos do período é possível afirmar que a participação dos Xukuru na guerra foi compulsória e, no limite, feita a partir de acordos que dispunham sobre o conflito com os brancos que ocupavam as suas terras, que nunca chegaram a ser cumpridos com o fim da guerra. O autor sugere também uma interessante mudança da imagem veiculada na imprensa sobre os Xukuru no momento em que se dá sua participação na guerra: se antes eram descritos “indolentes” e “perturbadores da ordem pública”, nos momentos em que partem e retornam da guerra são chamados de “bravos do Urubá” (Silva, 2008, p. 89). Tal colocação é particularmente interessante, não apenas pelo reconhecimento momentâneo em termos positivos, mas pela referência anterior, que trata de como os Xukuru são pensados pela mídia local e que, como discutido adiante, continuam sendo retratados no século seguinte.

Já no final do século XIX, em 1875, é declarada a extinção de uma série de aldeamentos do nordeste brasileiro, a exceção dos de Cimbres e de Assunção. Com esse processo, ocorre uma intensificação de migrações de famílias indígenas que habitavam os aldeamentos extintos para a terra xukuru. Como aparece em um documento oficial anterior a extinção dos aldeamentos, escrito pelo responsável pelos índios da província de Pernambuco, a ideia do governo sobre a situação dos povos indígenas do nordeste

era clara: “Hoje talvez fosse mais conveniente confundir esse resto de índios com a massa da população; e o governo dispor de suas terras como melhor lhe parecesse; porque isso de Aldêas é uma chimera” (Ofício de Francisco Caboim, 1870<sup>21</sup> *apud* Silva, 2008, p. 28). Com isso, não é surpreendente que, poucos anos depois, em 1879, o aldeamento de Cimbres é declarado definitivamente extinto.

De acordo com Silva (2008), é nesse momento, sobretudo na virada do XIX para o XX, que ocorre o aumento da presença não-índigena na terra xukuru. É também aqui que começam a surgir relatos mais detalhados sobre a presença dos Xukuru na região. São relatos que aparecem reconfigurados dentro de um outro discurso, no qual predomina a imagem de remanescentes daquilo que um dia teria sido uma cultura indígena. Se, nos embates mostrados até agora, os índios do nordeste são anulados na fala dos fazendeiros locais ou a partir da política integracionista do Diretório e de outras leis posteriores, o fato de eles terem permanecido ali parece ter desencadeado a necessidade de se refletir de um novo modo sobre o que seria feito deles – e isso em diversos lugares: nas políticas estatais, nas ciências e no discurso da elite local.

Um conjunto de questões estava amparando e concorria para a formação deste novo discurso: primeiro, com o decreto do governo imperial que extinguiu os aldeamentos do nordeste, dentre eles o da Vila de Cimbres, supunha-se que os índios eles mesmos haviam sido extintos. A questão é complicada, pois quando se fala na extinção dos povos indígenas no nordeste estamos diante de uma demanda política, de uma disputa de poder pelas terras que por eles eram ocupadas e que foi parte constitutiva da existência dos mais diversos grupos que habitavam a região. No caso das terras do aldeamento de Cimbres e seus arredores, existe ainda a questão de uma disputa pelas terras que são as mais férteis da região, aumentando as forças dos vetores em conflito. Nesses termos, falar em extinção é também falar em um movimento consciente que visava à destituição de quaisquer direitos dos grupos indígenas em prol de um projeto desenvolvimentista da região e, ao mesmo tempo, de um projeto de nação<sup>22</sup>.

O uso contínuo do termo “caboclo”, ao invés de “índios”, também deve ser tomado dentro dessa lógica de disputa e posições de pessoas. Ao que parece, seu significado não diz respeito àqueles que deixaram de ser índios, como aparece no caso amazônico, entrando em uma nova categoria, mas atenta para a alocação neste grupo de

---

<sup>21</sup> Ofício de Francisco Caboim (Barão de Buíque), Diretor Geral interino dos Índios da Província de Pernambuco, em 15/11/1870, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód. DII-19, fl. 175.

<sup>22</sup> Vale notar, movimento não muito diverso daquilo que ocorre atualmente nas disputas entre latifundiários e povos indígenas nas mais diversas regiões do país.

uma categoria específica de pessoas. Não existem estudos que façam uma genealogia da categoria para o Nordeste, mas Loreto Couto afirma, para o século XVIII, que, etimologicamente,

Caboccoro significa o homem que tem caça no matto. (...) O nome de caboccoros lhes fora imposto no princípio, porque muitas destas nações vivem dispersas pelos Mattos em cabanas que formavam de ramas; e os que viviam em suas aldeias ou povoações chamavam aos outros caboccoros. (Couto, 1902 [1757])

O que Couto sinaliza é que “caboclo” fora um termo utilizado no nordeste para apontar um tipo específico de gente: aqueles que viviam no mato, em oposição aos índios aldeados. O autor afirma, ainda, que com o passar do tempo o termo ganhou contornos pejorativos, que indicava aqueles que eram “bárbaros”, “selvagens”, ainda em oposição aos índios que viviam em aldeamentos. Em comunicação pessoal, Villela me relatou que em pesquisa feita em documentos de Pernambuco no início do século XX, estes mostram que caboclo era utilizado ali como um sinônimo de índio, ainda que não deixasse de ser um termo pejorativo, marcando uma diferença entre este tipo de gente e a sociedade envolvente.

Como indicam Cardoso de Oliveira (1972) e Lima (1999) para o contexto amazônico, o termo “caboclo” deve ser pensado como uma categoria relacional que indica, no mais das vezes, uma relação assimétrica entre aquele que usa o vocativo e a quem ele é dirigido. Trata-se, portanto, de uma forma classificatória de pessoas que, enquanto tal, deve ser sempre pensada em perspectiva. Por essa razão, e por outros motivos que discuto no decorrer do capítulo, não acompanho o desenvolvimento do argumento de Cardoso de Oliveira para o caso amazônico. Para ele, a apropriação indígena do termo “caboclo” é o efeito de uma relação de dominação, na qual o indígena se vê a partir da forma como o branco o enxerga, enquanto um ser inferior. Como sugere Gow (2006), em crítica ao trabalho de Cardoso de Oliveira, este movimento tende a tomar como verdade um discurso hegemônico e imputá-lo ao pensamento nativo. Supõem-se, assim, a criação de uma “falsa consciência” entre os nativos ou mesmo a deslegitimação de ambos os discursos: parafraseando Viveiros de Castro (2002c), neste movimento está implícito que brancos não sabem o que os índios são; índios não sabem que eles só são o que dizem ser através dos olhos dos brancos; nós, antropólogos, sabemos o que eles não sabem.

Assim como sugere Gow (2006) para o caso Piro, não há como supor a priori que o uso que os povos indígenas fazem do termo *caboclo* é o mesmo daquele veiculado pela sociedade envolvente. O que não quer dizer pensar em uma mútua incompreensão:

No Baixo Urubanda, existem certas diferenças práticas muito importantes entre os brancos e os nativos, mas duvido que qualquer comunicação entre eles seja impossível. Se as pessoas habitualmente tecem comentários pejorativos a respeito do comportamento uma das outras, esses comentários revelam não ignorância ou confusão, mas, ao contrário, um conhecimento profundo dos valores dos outros. Por exemplo, o povo local frequentemente me dizia como o povo nativo era sujo. Isto não era um mal entendido dos valores diferentes dos nativos sobre higiene, mas um insulto bem deliberado. *Os brancos sabem quanto os nativos são sensíveis a esta acusação*. Igualmente, os nativos acusam os brancos de serem sovinas com a comida, e de cobrar dos visitantes por hospedagem. *Isto também é um insulto intencional, atacando a convicção dos brancos de que eles são hospitaleiros*. (Gow, 2006, p. 204-5, grifos meus).

Algo semelhante parece ter ocorrido entre os Xukuru e a sociedade envolvente, quando ambos lançam mão de um mesmo termo, “o *caboclo*”. No decorrer de meu trabalho de campo, os Xukuru se referiam como *caboclos* (em um sentido um pouco diverso daquele descrito por Gow sobre os Piro, na medida em que aqui não há a marcação da mistura como constitutiva do que eles são hoje) e, sobretudo, se referiam aos seus *antepassados* mais recentes, aqueles que chegaram a conviver com as pessoas que hoje são adultas, como sendo *caboclos*. Com isso, designam um tipo de pessoa, como eles dizem, que comiam comida *grosseira*, não tinham acesso à escola ou aos serviços de saúde, que eram sábias e fortes como ninguém consegue ser atualmente. A sabedoria dos *caboclos velhos*, como chamam esses *antepassados*, não era dessa ordem, mas ligada a um tipo de percepção e comunicação com o ambiente e com a natureza. No entanto, não conheciam os seus direitos, por não ter acesso ao conhecimento dos brancos, através da escola.

Os Xukuru reconhecem, ainda, o termo como uma estratégia utilizada pela sociedade envolvente para apropriar-se de suas terras – reflexão que fazem a partir daquilo que vivem hoje: ser *caboclo* é equivalente a “*não possuir terras*”, a “*ter sido enganado*”, justamente através do uso deste vocativo; ser índio é possuí-las, seja em um pretérito indeterminado, mítico, seja nos dias de hoje.

Os que são chamados pelos Xukuru hoje de *caboclos* também se referiam a si mesmos nesses termos. Levando em conta o que aparece nas narrativas que por eles

foram contadas e que continuam sendo rememoradas atualmente, essa era uma forma de se distinguir das pessoas da cidade: ser *caboclo* era ser morador da Serra do Ororubá e adjacências, onde se encontrava um tipo de pessoa que agia de forma distinta em relação aos moradores de Pesqueira, cujas condutas eram altamente condenáveis: pessoas sovinas, que se aproveitavam do saber que possuíam e de suas eventuais influências em relação aos governantes para fazer valer os seus interesses sobre os interesses dos Xukuru.

Silva (2008) reúne uma série de autores que bem representam a forma como a sociedade envolvente pensava os Xukuru no início do século XX. São renomados romancistas e cronistas, advogados, religiosos, historiadores, políticos, folcloristas e acadêmicos, sobretudo pernambucanos e muitos deles residentes de Pesqueira, que fazem uso de personagens caboclos em suas narrativas de tal forma que, como sustenta Silva, uma única tese é veiculada: aquela que “via os índios como vítimas do progresso inerente a civilização” (id, p. 39) e, no mais, fadados a serem extintos, na medida em que o progresso faria deles parte da comunhão nacional. Ao que parece, estes escritos passam a veicular a ideia de caboclo a partir de outros termos dos anotados até aqui, em consonância com o modelo já encerrado do Diretório, que enfatizava a miscigenação e a decorrente perda cultural dos povos indígenas em favor da constituição de um povo brasileiro. O termo referia-se, deste modo, a um tipo particular de gente que teria se constituído enquanto um resíduo desta política, mas também com a nova política indigenista que passa a entrar em vigor com a declarada extinção dos povos indígenas no Nordeste.

Nestes textos, aparecem referências sobre a religiosidade dos Xukuru, sobretudo a devoção a Nossa Senhora das Montanhas e os festejos realizados em sua homenagem, e também às festividades realizadas nos dias de outros santos. Falam sobre o *toré*, dançado anualmente na Vila de Cimbres nos dias de Nossa Senhora das Montanhas e de São João, e da *busca da lenha*, como era e é conhecido o momento em que os Xukuru se dirigem às matas que cercam seu território em busca de troncos de madeiras que formam as fogueiras acesas para os *santos*. Citam o traje específico utilizado pelos Xukuru em dias festivos, herdados de seus antepassados, e o uso de alguns vocábulos de sua língua tradicional, que aos poucos ia se perdendo. Comentam sobre sua aparência, que já estaria por demais mesclada a do sertanejo, guardando poucos resquícios dos traços indígenas. Por fim, não deixam de comentar a pobreza vivida pelo grupo, enfatizando, em um tom não menos pejorativo, a constante embriaguez e o que aparece

como uma “vocação para a vagabundagem”, que seria constitutiva de seu modo de vida (cf. Melo, 1935; Pinto, 1922; Roeser, 1922; Santos, 1954).

Dentre os relatos, e um pouco fora desse contexto, mas também escrevendo dentro da lógica da aculturação, ganha destaque a experiência de Nimuendajú, que visitou os Xukuru em 1934, e de Hohenthal Jr. (1954), um antropólogo americano que esteve entre os Xukuru durante um mês em 1951. No que diz respeito ao etnólogo alemão, ele nunca chegou a publicar nada sobre a experiência que teve entre os Xukuru, mas algumas cartas que escreveu apontam que suas impressões não eram diversas daquelas levantadas pelos autores já citados. Em uma das cartas, ele chega mesmo a dizer que:

Infelizmente, o resultado não compensa de forma alguma as despesas: ambas as tribus [Nimuendajú também esteve entre os Fulni-ô] quase nada mais guardam as sua antiga cultura material (...). O que hoje se chama Sukurú são uns 50 indivíduos, entre os quais uma escassa meia dúzia que ainda causa a impressão de índios puros. Ninguém mais fala a língua antiga com muito trabalho e paciência consegui uns 150 vocábulos, em parte de valor bem duvidoso. A língua não apresenta a menor semelhança com outra qualquer. (Carta de Curt Nimuendajú, 1934<sup>23</sup>, *apud* Silva, 2008, p. 50).

Os escritos aparecem sempre em um tom que oscila entre tomar estes traços enquanto marcas de um passado que já não existia entre os Xukuru, e pensá-los a partir de um modelo, de um imaginário romantizado do índio, no qual os Xukuru só podem ser enquadrados por negativas ou ausências. Sem nunca serem considerados iguais aos moradores de Pesqueira, o modo como os Xukuru aparecem relega a eles, dentro do pensamento da sociedade envolvente, a uma espécie de vácuo, de limbo, que se atualiza na forma como veiculam a noção de *caboclo*: não são índios, não são negros, não são brancos, ainda que possuam traços de cada um desses tipos de pessoas – talvez, o que há de pior em cada um deles.

No período em questão, de acordo com relatos coletados em campo, baseados em narrativas contadas aos Xukuru por seus *antepassados*, é possível supor que estes estavam dispersos pela Serra do Ororubá e arredores. No mais das vezes tinham suas terras tomadas por fazendeiros locais, especialmente quando se deslocavam para outras regiões em busca de trabalho, por conta de períodos de seca prolongada. Sendo assim,

---

<sup>23</sup> Carta de Curt Nimuendajú, Recife, 12/10/1934, para Heloísa Alberto Torres. Museu Nacional/RJ, Setor de Linguística Arquivo CN/MN.

moravam em pequenos espaços de terras entre as fazendas, trabalhando para os seus proprietários ou sem possibilidade de trabalho, tendo em vista que os espaços para os roçados ficavam reduzidos e, quando existiam, eram continuamente invadidos pelo gado das fazendas.

Ainda de acordo com depoimentos, os *antepassados* só eram autorizados a realizar o *toré* nos dias de São João e Nossa Senhora das Montanhas. No mais das vezes, tinham que fazer seus rituais escondidos nas matas, para não serem descobertos por fazendeiros ou mesmo pela polícia, que acusavam as suas práticas de *catimbó* – na região, termo pejorativo, referente às práticas que envolvem o sacrifício de animais para a realização de rituais, comumente associadas ao Candomblé.

Por sua vez, as demandas dos Xukuru por suas terras, sistematicamente ocupadas pela sociedade envolvente, não eram colocadas como uma questão ou mesmo relatadas, ainda que estejam documentadas em órgãos governamentais. Pesqueira estava vivendo um momento de desenvolvimento econômico, do qual eram partidários aqueles que se dedicaram a escrever sobre os caboclos e colocar em questão a disputa por terras não parecia ser uma estratégia pertinente.

Sobre este ponto é interessante notar que a maior parte dos trabalhos supracitados está sendo escrita no mesmo período em que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão responsável pelos povos indígenas antes do surgimento da FUNAI, começa a atuar entre os Xukuru. Em 1944, o sertanista Cícero Cavalcanti, é mandado para o território ocupado pelos Xukuru com a incumbência de produzir um relatório sobre a situação deste povo, o primeiro documento oficial produzido após a extinção do aldeamento de Cimbres. Em seu relatório, publicado por Antunes (1973), o sertanista relata a existência de “caboclos e índios puros” vivendo entre os Xukuru, que realizam em épocas específicas do ano suas festividades, com trajes tradicionais e dançando o *toré*. Afirma ainda que são perseguidos pelos “civilizados”.

No entanto, é preciso levar em conta que estes escritos aparecem também dentro de um quadro de pensamento mais abrangente, que orientava a forma como os povos indígenas no nordeste passam a ser pensando na virada do XIX para o XX. Intelectuais como Câmara Cascudo, Gilberto Freyre e, mais adiante, Darcy Ribeiro, eram partidários e veiculadores de ideias que supunham a já extinção ou a extinção iminente dos povos indígenas do nordeste. Como sugere Arruti (1996, p. 11), estes autores, e os demais supracitados naturalizavam “uma realidade produzida por decisões estatais, de fundo jurídico”, que supunha a não existência de povos indígenas do nordeste, na medida em

que tomava estes como integrados na comunhão nacional; sendo assim, em seus trabalhos “sempre se fez presente a preocupação em distinguir, em meio aos hábitos já *miscigenados* aos dos regionais, o que aqueles *remanescentes* mantinham de cultura *tradicional*” (Arruti, 1996, p.12).

Arruti (1996, p. 44) argumenta que, por mais complexa que tenha sido a produção de uma ideia de *remanescentes indígenas*, com toda a carga negativa que a noção de remanescentes carregava, foi essa mesma categoria que viabilizou a constituição de um discurso sobre os povos indígenas do nordeste, que eles se tornassem enunciáveis, por assim dizer, e, conseqüentemente, que eles se tornassem visíveis aos olhos do Estado. Seguindo seu argumento, nesse mesmo período (a primeira década do século XX), existia um cenário político favorável ao reconhecimento destes grupos: o golpe de 1937, que deu origem ao Estado Novo, comandado por Getúlio Vargas, abriu espaço para o debate mais sistemático sobre a ocupação produtiva do território nacional:

Surge um novo interesse sobre regiões em que a ação do Serviço [SPI] fosse auto-sustentável, além de poder servir como fonte de renda para a manutenção dos que não tivessem sua própria produção. No caso dos postos indígenas do Nordeste essa estratégia fundiária sofreu uma adaptação, já que em lugar de primeiro demarcar as terras para depois introduzir nelas colonos não-indígenas [como era o caso da região do Xingu, por exemplo], o SPI encontra a maioria das terras a serem demarcadas já ocupadas por posseiros, por projetos econômicos do próprio Estado ou por cidades inteiras. A intervenção do Serviço nestes casos passa a assumir um caráter de mediação dos conflitos provocados por essas sobreposições. (Arruti, 1996, p.45).

No entanto, duas décadas antes da chegada do SPI entre os Xukuru e da construção do Posto Indígena em suas terras, bem como do movimento descrito por Arruti, o Padre Alfredo Dâmaso saiu do nordeste em direção à capital federal, onde estava localizada a direção do SPI, em defesa dos Fulni-ô, à época conhecidos como Carnijós, denunciando a situação vivida por este povo. Em resposta, um funcionário do SPI foi mandado a Águas Belas com a incumbência de fazer um relatório para avaliar as possibilidades de uma intervenção direta do órgão indigenista entre os Fulni-ô.

Como argumenta Peres (1992), foi a preservação da língua nativa e de alguns costumes de seus antepassados, como os rituais *Ouricuri* e *toré*, além do baixo custo das indenizações a serem pagas a eventuais posseiros, que garantiram a decisão do SPI de construir um Posto de atuação no território Fulni-ô, à revelia de construí-lo entre os



Potiguara da Baía da Traição (PB), que são descritos pelo mesmo funcionário que esteve em Águas Belas como “pretensos índios”, que não guardam nenhum traço característico indígena, se tomado como padrão aqueles admitidos pela ciência etnográfica da época. Mas, como argumenta Arruti (1998), os efeitos da construção do posto nas terras Fulni-ô, que se deu em 1928, não se limitaram ao seu território:

O que é importante retermos, por enquanto, é o fato da experiência Fulni-ô não ter chamado a atenção apenas de um restrito círculo de acadêmicos [o autor se refere aqui, de forma mais direta, a Carlos Estevão de Oliveira, então diretor do Museu Goeldi, que esteve entre os Fulni-ô assim que o SPI reconheceu o grupo como o último a resistir ao contato com a sociedade envolvente e o processo de aculturação decorrente deste encontro], mas também e fundamentalmente, de uma série de comunidades que mantinham com esta laços rituais. *A experiência Fulni-ô realiza uma possibilidade até então desconhecida por outras comunidades do Nordeste, servindo como ponto inicial a partir do qual se estendem os fios com os quais será tecida a rede das emergências.* Assim, a partir da mediação direta dos Fulni-ô e do pe.. Dâmaso, num primeiro momento são reconhecidos outro quatro grupos: os Pankararu, os Xukuru-Kariri, os Kambiwá e os Kariri-Xocó. (Arruti, 1998, p. 49, grifos meus; grifos originais omitidos).

Lançando mão do intenso contato que existia entre os povos indígenas que habitam a região nordeste do Brasil, bem como da presença do padre Dâmaso (famoso por ter tido como responsável pela criação de um Posto Indígena em Águas Belas, para atender aos Fulni-ô) entre quase todos eles, Arruti (1998) e outros tomam a criação do posto Fulni-ô como um ponto de inflexão, como um modelo que teria sido seguido pelas demais etnias da região para garantir a presença do SPI em suas terras, uma tentativa de reaver as terras perdidas para fazendeiros e para a sociedade envolvente em geral, mas também como uma forma de acesso aos eventuais benefícios engendrados por essa relação. Sugerem, ainda, que isso é parte de um movimento mais amplo, possibilitado por uma mudança de orientação das políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas em geral e, em especial, aos povos no nordeste, garantindo a este duplo movimento a possibilidade daquilo que chamam de “emergências” ou “reemergências” étnicas na região.

O reconhecimento das relações entre os grupos indígenas no nordeste e a presença do padre Dâmaso em suas terras são questões interessantes e ainda pouco exploradas etnograficamente. Padre Dâmaso também esteve presente na terra Xukuru no período em que o grupo buscou apoio do SPI para os conflitos que enfrentavam,

apoiando as suas demandas, e a circulação de pessoas de diversas etnias é relativamente bem documentada no período (Silva, 2008). Além disso, existem diversos trabalhos que tratam dos intercâmbios entre grupos indígenas de outras regiões, etnografando as mais diversas trocas (rituais, de artefatos, de mulheres, e assim por diante), com desdobramentos analíticos interessantes, sobretudo para questionar a imagem que se consagrou durante muitos anos na etnologia brasileira, que tomava os grupos indígenas como mônadas fechadas que se autorreproduziam sem nenhum contato com o exterior (sobre a questão, ver o argumento de Gow, 2006).

O risco, por outro lado, é tratar o que poderia ser pensado como intercâmbio como um simulacro do que se passou com os Fulni-ô, sem pensar nas especificidades que marcam cada um dos processos de conversa com o Estado nacional através do SPI. Além disso, a chegada do SPI nas terras indígenas do nordeste é pensada pela maior parte dos autores que se dedicaram ao estudo desses povos como um movimento de territorialização (cf. Arruti, 1996; Martins, 2004; Peres, 2004; Silva, 2008)<sup>24</sup>. Tal como formulado por Oliveira (1993; 2004), o conceito é pensado para situações de encontro colonial e o subseqüente processo de fixação territorial dos povos indígenas que acompanha esse encontro, implicando, necessariamente, em

(...) um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Oliveira, 2004, p. 22).

Sendo assim, trata-se de um movimento de mudanças desencadeadas por uma situação histórica específica: o contato com uma outra sociedade, nesse caso, com a sociedade Ocidental. A partir deste momento, tal como o conceito parece sugerir, os povos indígenas do nordeste passariam a ser um compósito de efeitos desse encontro. No entanto, o que aparece quando olhamos para as narrativas xukuru é algo diverso. A chegada do sertanista do SPI Cícero Cavalcante, e, sobretudo a construção do posto indígena em suas terras, bem como a intensificação das relações com o Estado, que se tornam visíveis após a chegada do SPI no nordeste, são pensadas como decorrentes de

---

<sup>24</sup> Vale lembrar que o processo de aldeamento ocorrido a partir do século XVII é também pensado por esses autores como um processo de territorialização, de acordo com a mesma definição sugerida por Oliveira. Seria este, na verdade, o primeiro processo de territorialização infringido aos povos indígenas, enquanto o encontro com o SPI é pensado como um segundo processo deste mesmo tipo. (Oliveira, 2004)

mobilizações internas ao grupo. E isso não é exclusivo às narrativas xukuru; a coletânea organizada por Albert & Ramos (2002) reúne uma série de exemplos etnográficos amazônicos nos quais os índios se atribuem o papel de protagonista em eventos como estes.

Ao reconhecer mudanças no Estado como criando o contexto que possibilitou a mudança nos termos da relação do SPI com os índios do nordeste, subsumindo este processo ao conceito de territorialização descrito, o risco me parece ser o de negar a estes últimos a sua capacidade agentiva, o seu papel de sujeitos dentro de um movimento que por eles foi demandado. Porque, mesmo quando olhamos para documentos estatais, qualquer passividade por parte dos povos indígenas não se sustenta: a mobilização Fulni-ô documentada é anterior ao reconhecimento estatal, assim como são anteriores diversas outras demandas dos povos indígenas do nordeste em relação à construção do Posto Indígena de Águas Belas, como aparece em Melo (1935). No entanto, a partir do momento em que foram extintos os aldeamentos do nordeste, seria um contrassenso falar, do ponto de vista estatal, de índios, ainda que isso não seja o que de fato ocorresse: o fim dos aldeamentos era justificado, exatamente, pela não mais existência de grupos indígenas nessa região. Sendo assim, parece existir um descompasso entre os dados disponíveis nas documentações históricas ou mesmo estatais e aquilo que a sociedade envolvente e, de forma mais geral, o Estado produziram como discurso sobre os povos indígenas. Sua invisibilidade não quer dizer que eles não estavam ali; tampouco, que não estavam em um embate constante com a sociedade envolvente. Por esse motivo não utilizo de termos como “emergência” ou “reemergência étnica”. Eles me parecem só fazer sentido do ponto de vista do Estado – ou do reconhecimento estatal de algo que sempre esteve ali, ainda que o Estado fizesse um grande esforço para obliterar. Antes, optei por recorrer a alguns documentos e, sobretudo, às narrativas Xukuru, para tentar acompanhar o que se passou.

Quando o sertanista Cícero Cavalcanti chegou à Serra do Ororubá, foi recebido com demandas que já faziam parte da vida daqueles que ali moravam, que buscavam reclamar para as autoridades locais da situação que viviam, cobrando mudanças. É difícil acompanhar por conta da escassez de dados, mas existia um padre, Roeser, que denunciava, a partir de reclamações dos Xukuru, a situação que eles viviam (Silva, 2008). Também é possível supor que, levando em conta os dados já expostos, os moradores de Pesqueira estavam cientes do problema, que aparecia como um empecilho para o projeto desenvolvimentista do município – indício disso foi a retirada, pela

polícia, do sertanista das terras Xukuru: de acordo com os Xukuru, os fazendeiros conseguiram que um juiz de Pesqueira mandasse policiais para retirar o sertanista do local, para onde ele nunca retornou.

A presença do sertanista é ainda lembrada por alguns moradores da terra Xukuru e muitos deles ouviram as narrativas de seus antepassados sobre o período em que Cavalcanti esteve nas aldeias. Conforme aparece em outros trabalhos (Silva, 2008; Souza, 1988), bem como me foi descrito em campo, a sua estadia é lembrada como momentos festivos, em que as pessoas se reuniam na casa de um morador da aldeia São José para dançar o *toré* e comer carne de gado, que era fornecida por Cavalcanti. Este, por sua vez, escutava as demandas e problemas com os fazendeiros que ocupavam as suas terras. O sertanista também coletou vocábulos da língua falada pelos antepassados, bem como objetos guardados pelos Xukuru que comprovavam a sua participação na Guerra do Paraguai e, por conseguinte, o seu direito às terras que fora garantido como contrapartida.

Os Xukuru afirmam que se, em um certo, sentido foi positiva a presença do sertanista em suas terras, ela pouco alterou a situação que viviam e, no limite, teria mesmo sido prejudicial, na medida em que Cavalcanti levou com ele as poucas provas materiais que o grupo possuía e utilizava como forma de requisitar ao governo suas terras. Não que tais provas materiais fossem aquilo que sustentasse as suas demandas, mas parece que, em um determinado momento, os Xukuru perceberam que elas faziam parte de um idioma compreendido pelo Estado e, por esse motivo, eram fundamentais.

Após a saída de Cavalcanti, os Xukuru continuaram buscando um diálogo com o Estado. Alguns documentos apontam que, a partir de 1946, começam a ser enviados para a Serra do Ororubá o que o SPI chamava de “auxílios e gratificações”, na maior parte das vezes não especificados. Os nomes que aparecem nos ofícios são de pessoas que vão ser centrais no diálogo Xukuru com o SPI, e com o Estado brasileiro e com o cenário político contemporâneo do grupo, como discuto adiante: Estanislau Caetano, Antonio Caetano e Felix Caetano, conhecidos como irmãos Nascimento, Luís Romão e alguns membros da família Pereira Araújo, da qual provêm os caciques xukuru. (Silva, 2008, p. 206-7).

Em 1948 os Xukuru se mobilizam quando recebem a notícia de que o presidente Vargas teria aprovado uma lei que garantia aos filhos de ex-combatentes da Guerra do Paraguai o direito a benefícios. Um morador da atual aldeia São José, que posteriormente será funcionário do Posto Indígena Xukuru, relata que percorreu todos

os sítios em busca de pessoas que poderiam se enquadrar na lei e receber os benefícios (Silva, 2008, p. 221). Ele se dirigiu a Recife com os nomes que levantou, mas não conseguiu obter os benefícios.

Já em 1951 documentos registram a viagem de alguns Xukuru a Recife, custeada pelo SPI, em busca de sementes para serem plantadas na Vila de Cimbres. As sementes e outros materiais usados nas lavouras foram entregues a Luís Romão no ano seguinte, a mando do Inspetor Regional do SPI. De acordo com Silva (2008, p. 8), o Inspetor tomava os Xukuru como “trabalhadores a serem incorporados no processo de produção agrícola rural”. Outros tantos registros podem ser vistos no período que antecede a criação do posto Xukuru, apontando para uma relação constante entre estes e o SPI. No entanto, como argumenta o mesmo autor,

Uma breve análise das relações entre o SPI e os índios Xukuru, nesse período, demonstra que, apesar de intensas, em sua grande maioria se destinavam ao atendimento de situações assistenciais individuais. Quando foi necessária uma ação mais coletiva, a IR apelou para a ajuda de terceiros, como a Secretaria Estadual de Agricultura, ou não conseguiu responder à demanda indígena, a exemplo do socorro no período da seca, por falta de recursos. As sucessivas solicitações de recursos a Diretoria do SPI/RJ, para atender o Posto Indígena Xukuru, foram constantemente registradas na documentação da Inspetoria Regional relacionada àquele Posto. (Silva, 2008, p. 209).

Silva (2008, p. 209) não deixa de apontar, na continuação do texto citado, que a constituição dessa relação se deu a partir das demandas dos Xukuru, sobretudo em suas viagens a Recife em busca de assistência. Penso que é possível acrescentar a esta afirmação a ideia de que, por mais que os nomes que apareçam nos documentos apontem para as mesmas pessoas se direcionando à 4ª Inspetoria Regional (doravante, IR4, órgão que era parte do SPI, responsável por atender os índios do Nordeste, localizado em Recife) em busca de apoio, não podemos deduzir desse ponto que estamos diante de “situações assistenciais individuais”, como sugere o autor.

Não estou sugerindo que a ação do IR4 à época não fosse criticável, mas sim que as pessoas responsáveis por fazer tais demandas são sujeitos que estavam inseridos em um contexto xukuru mais abrangente, funcionando mesmo em posições de chefia, como indica o fato do sertanista Cavalcanti ter ficado hospedado na casa de um deles. Se levarmos em conta como as posições de *liderança* e cacique funcionam atualmente, faz sentido serem eles os responsáveis por se comunicar com o SPI. Suas demandas não se configuravam como “individuais”, mas faziam parte de uma rede de circulação de bens

na qual estavam inseridos. A questão será retomada adiante, quando descrevo o momento em que pessoas da família Araújo começam a se tornar caciques xukuru.

É ainda em 1951 que aparece o primeiro registro da presença do padre Alfredo Dâmaso na terra Xukuru. Ele esteve em um local chamado Brejinho, conversando com Romão da Hora, uma das pessoas mais influentes na Serra do Ororubá. Dâmaso falou sobre os direitos dos Xukuru pela sua participação na Guerra do Paraguai e aproveitou para coletar vocábulos da língua xukuru e alguns dos seus costumes rituais. Em sua estadia, também realizou casamentos e comprou um terreno em Brejinho, no qual foi construída a Capela São Pio X. (Silva, 2008, p. 223; Maciel<sup>25</sup>, 1951, citado por Silva, 2008, p. 222)

A partir de telegrama datado de 1953 começa a aparecer na documentação uma movimentação da regional para a construção de um Posto Indígena na região habitada pelos Xukuru. Movido por uma forte seca que aumentara as demandas do grupo e citando o apoio da Igreja Católica, o chefe da IR4 envia um ofício para a diretoria do SPI no Rio de Janeiro solicitando a construção de um Posto Indígena para atender aos Xukuru, tal como havia se passado em Águas Belas. Para sustentar sua argumentação, o chefe da IR4 recolheu documentação que comprovava a presença histórica do grupo na região e descreveu a situação vivida pelo grupo como “espoliados e famintos, sem proteção e já quase sem terra”, afirmando que “proprietários gananciosos” haviam usurpado os títulos das terras que outrora pertenceram aos Xukuru. Dizia ainda ser “imprescindível” a criação do posto, sugerindo que este deveria ficar em Canabrava<sup>26</sup>.

No decorrer de 1953 e 1954 os documentos da IR4 tratam da construção do Posto, buscando verbas e sugerindo o apoio do Padre Olímpio Torres na condução dos trabalhos entre os Xukuru. No entanto, paralelo ao que se passava no SPI, os Xukuru tentaram, mais uma vez, seguir uma estratégia própria, retomando o debate dos anos precedentes, que envolviam a questão da Guerra do Paraguai e da ocupação de suas terras pela sociedade envolvente. Como anotado, já em 1948 os Xukuru tentaram se mobilizar para ter os direitos garantidos pela lei que dispunha sobre os filhos de ex-combatentes da Guerra do Paraguai.

Um relato de um dos participantes da mobilização indica que os Xukuru debatiam o que deveriam fazer, quais atitudes deveriam tomar. Levavam em conta os

---

<sup>25</sup> O Padre Alfredo Dâmaso em visita a Ororubá: ato reparativo que urge providências. *A voz de Pesqueira*. Recife, 16/12/1951, p. 1.

<sup>26</sup> Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4/SPI, em 23/09/1953, para a Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 150. Citado em Silva, 2008, p. 210.

conselhos recebidos de Padre Dâmaso, bem como o intercâmbio com outros povos do nordeste, que também estavam se mobilizando. Sem serem atendidos em grande parte de suas demandas e buscando diálogo com o então presidente Vargas, três irmãos, conhecidos como irmãos Nascimento, moradores de Brejinho, decidiram ir até Recife e, depois, até o Rio de Janeiro (então capital federal) em busca de uma solução.

Nas narrativas xukuru apresentadas por Silva (2008, p. 213-6), a viagem dos irmãos é rememorada por uma série de pessoas. De forma geral, os relatos apontam que os irmãos teriam saído caminhando da Serra do Ororubá, tendo demorado cerca de três meses para chegar ao Rio de Janeiro:

O percurso dos índios Xukuru para o Rio de Janeiro possivelmente foi o mesmo roteiro de muitos retirantes da seca no Nordeste que se dirigiam ao Sudeste, como descreveu Alves Amado no romance *Seara vermelha*, publicado em 1946. Os viajantes iam de pés até Petrolina/Juazeiro, na divisa entre Pernambuco e Bahia, seguindo nas grandes barcaças que desciam pelo Rio São Francisco para Pirapora 217 MG. De lá, os passageiros se deslocavam até São Paulo, ou, no caso dos xukurus para a Capital Federal. (Silva, 2008, p. 216).

Chegando ao Rio de Janeiro, os irmãos foram recebidos por Getúlio Vargas, para quem explicaram os motivos de sua viagem, reclamaram o direito aos benefícios garantidos àqueles que participaram da Guerra do Paraguai e contaram que provas materiais de sua participação haviam sido usurpadas por um funcionário do SPI, o sertanista Cícero Cavalcante, que estivera em suas terras anos antes. Em seguida, os irmãos foram enviados pelo presidente para a diretoria do SPI, onde deveriam apresentar as suas queixas. Ali, conseguiram a garantia de que seria instalado um posto em suas terras e que providências seriam tomadas em relação aos conflitos com a sociedade envolvente. Os irmãos Nascimento foram mandados de volta a Recife com sua alimentação e passagens custeadas pelo SPI.

Ainda em 1954, o responsável pela IR4 se dirigiu a Serra do Ororubá para dar início aos trâmites para a construção do Posto. Como coloquei anteriormente, entre os anos de 1953 e 1954, sem fazer referência à viagem dos irmãos Xukuru ao Rio de Janeiro, já aparecia na comunicação entre a IR4 e a diretoria do SPI a possibilidade de construção do Posto, indicando que ele deveria ser construído em Canabrava. Acompanhando os documentos, não é possível saber ao certo o que motivou o diretor da IR4 a se dirigir a São José, região em que hoje existe uma aldeia com o mesmo nome e que fica distante de Canabrava, no pé da Serra do Ororubá, e não à Canabrava, quando

chega o momento de dar início às obras do posto. Silva (2008) supõe, e penso que ele esteja correto, que um dos fatores determinantes foi a proximidade de São José do centro de Pesqueira, facilitando não apenas o acesso ao local, mas também o contato com a cidade e seus interesses.

De todo modo, é importante ressaltar que o Posto acabou sendo construído em terras de uma família Xukuru, o que também pode explicar a mudança do local em que ele acabou sendo feito. Na ausência de uma ação definitiva da IR4, que sempre justificava ausência de verbas para a construção do Posto, Petronilho Simplício doou um terreno que tinha em São José para que o Posto fosse definitivamente construído. Do acordo com o chefe da IR4 em diante, Petronilho se tornou funcionário do Posto Indígena, sendo que as obras que precisaram ser feitas no terreno foram realizadas por pessoas de sua família que também acabaram se transformando, momentaneamente, em funcionárias do SPI. Petronilho também recebeu um dinheiro extra da IR4 para construir casas novas para ele e sua família, no lugar das casas antigas que estavam no terreno. O restante das terras do Posto foi comprado de um não índio por Petronilho e Coriolano, um funcionário do SPI. Coriolano foi o primeiro a ocupar a posição de chefe do Posto Xukuru, transferido de Águas Belas.

Quando entrou em atividades, algumas das pessoas da família Simplício continuaram trabalhando ali como funcionários, distribuindo alimentos, remédios e ferramentas, fazendo serviços ligados aos cuidados da terra e como auxiliares administrativos. De fato, o funcionamento deste posto, de acordo com os relatos que aparecem em Silva (2008, p. 230-5), aparentemente não se diferenciava daquilo que foi etnografado ou documentado nas demais terras indígenas do país sobre a atuação do SPI, especialmente no que diz respeito ao caráter situacional e esporádico de suas ações (Carneiro da Cunha, 2009) - o que, vale lembrar, não quer dizer que não tenha produzido efeitos específicos ao caso dos Xukuru.

Ainda de acordo com os relatos citados por Silva (2008), a criação do Posto em São José desagradou moradores de outras aldeias, sobretudo os irmãos Nascimento. Eles achavam que, levando em conta que fora a sua viagem ao Rio de Janeiro o que possibilitou a ação do SPI, o posto deveria ter sido construído em Brejinho, onde moravam. Pelo mesmo motivo, reivindicavam também os empregos dados às pessoas de outras famílias. A insatisfação dos irmãos Nascimento foi registrada em uma carta



enviada por eles ao SPI<sup>27</sup>. Em contrapartida, tiveram uma escola construída em Brejinho e a promessa de que, no futuro, novas casas seriam construídas para substituir as suas.

É importante remeter a insatisfação dos irmãos Nascimento à posição por eles ocupada dentro do contexto político local. Eles eram sobrinhos de Romão da Hora, uma das principais lideranças xukuru no período e um dos responsáveis por fazer a articulação entre as demandas locais e o SPI. No mais, apareciam como líderes de Brejinho, ainda que isso não engendrasses uma liderança que se manifestasse nas demais aldeias. Como sugere o artigo de Hohenthal (1954), as aldeias xukuru, ou *sítios*, chamadas por ele de *sibs*, se relacionavam a partir de uma lógica de conflitos constantes.

Os irmãos Nascimento teriam funcionado como uma espécie de catalisador que reuniu demandas dos diversos sítios quando estes se viram diante de um objetivo comum: a solução da situação das suas terras e a resposta do SPI para as suas demandas. No mais, como aponta Oliveira (2006, p. 74), as solicitações dos irmãos Nascimento dizem respeito à situação específica do local onde residiam. No entanto, é possível supor que, levando-se em conta a reclamação pela construção do Posto no local onde moravam, houve uma tentativa por parte deles de perpetuar a função que ocuparam entre os Xukuru enquanto locutores privilegiados na relação com o Estado, convertendo os eventuais benefícios em prestígio político no cenário de permanente disputa entre as aldeias. Mas a briga que ocorreu após terem a sua vontade negada fez com que os irmãos se distanciassem da administração do Posto, tornando-se mesmo *hostis* aos seus funcionários (Silva, 2008, p. 239).

Vale lembrar aqui o que aparece em pesquisas feitas com outros povos indígenas, que indicam que a relação com o Estado, em suas mais diversas instâncias, se configura como uma forma de prestígio político dentro das aldeias. Ser um interlocutor do povo com o Estado é uma forma de ter acesso a bens a que, de outro modo, não teriam acesso. A questão aparece intensificada nos dias de hoje, a partir dos empregos que surgem nas Terras Indígenas vinculados às políticas públicas e que têm formado

---

<sup>27</sup> Carta de Antonio Caetano, Estaneslau Caetano e Felix Caetano, em Brejinho, 18/01/1958, para o Senhor Coronel José Luiz Guedes. Museu do Índio/SEDOC, mic. 179, fot. 160. Citado por Silva, 2008, p. 236. Vale notar que o então chefe do Posto, Coriolano, anexou à carta um documento, dizendo que a reclamação dos irmãos Nascimento não se sustentava, argumentando em favor da decisão da escolha de São José como local para o funcionamento do Posto Indígena. Alegava que ali a terra era fértil e tinha acesso à água em abundância, além de ficar próximo de Pesqueira, favorecendo o projeto de transformar o Posto em um lugar produtivo o suficiente para sustentar as demandas locais.

jovens chefes que se especializam cada vez mais na relação com a sociedade envolvente (cf., por exemplo, Gordon, 2006).

Quando os irmãos Nascimento se distanciam do diálogo direto com o Posto (ainda que não tenham deixado de estar em sua folha de pagamento), uma outra família começa a se destacar. Trata-se dos Pereira Araújo, residentes de Canabrava, que já apareciam como beneficiários de fluxos de bens provenientes do SPI antes da construção do Posto. A partir desse momento surgem novos dados sobre os Xukuru, que marcam os estudos mais recentes feitos em suas terras, sobretudo a partir da memória dos seus moradores.

O primeiro cacique de que se tem notícia entre os Xukuru é justamente um membro desta família. Seu nome era Antonio Pereira de Araújo. De acordo com Oliveira (2006), que desenvolveu pesquisa sobre a constituição de caciques xukuru, ele era funcionário do Posto, atuando nas aldeias na distribuição de alimentos e outros bens que eram mandados pela IR4. Sua posição como cacique aparece em relatos, mas nunca foi apresentada ou reconhecida pelo SPI. Tampouco era plenamente reconhecida pelos Xukuru: ao que parece, Antonio é referenciado como cacique por ser a pessoa que, naquele período, tinha acesso aos eventuais bens que chegavam ao Posto. No entanto, sua atuação é tida como limitada a sua família e ao local em que morava, sendo veementemente criticada.

Em 1960, a morte de Antonio coincidiu com um momento em que, de acordo com Oliveira (2006, p. 75), o SPI institui de fato a posição de cacique entre os Xukuru, pondo em prática um modelo de organização política que era utilizado entre outros povos. Oliveira (2006, p. 76) sugere que a determinação do SPI estava ligada a uma dupla motivação política: evitar as constantes viagens de índios Xukuru a IR4, que pressionavam a regional com diversas demandas, e ter um maior controle sobre aquilo que se passava na Serra do Ororubá, na medida em que o órgão temia as eventuais consequências da relação dos índios com as Ligas Camponesas.

Aparece então o nome de Jardelino Pereira de Araújo para ocupar a posição de cacique. Filho de Antonio, Jardelino passou a realizar as atividades de cacique tal como eram realizadas por seu pai, concentrando para si e para seus familiares grande parte daquilo que o SPI encaminhava para o povo, provocando críticas da mesma ordem daquelas que eram dirigidas a seu pai. Além disso, Jardelino era criticado porque deixou de viver em Canabrava, por conta de uma briga com outros moradores do local. Ao se

mudar para Recife, passou a trabalhar para o SPI em outras terras habitadas por populações indígenas na região. (Oliveira, 2006, p. 77).

Quando Jardelino adoeceu, seu irmão, Antero Pereira de Araújo, morador de Canabrava, assumiu o lugar de cacique, mas ficou pouco tempo ocupando este papel: ele morreu anos depois e, na ausência de uma pessoa para ser colocada em seu lugar, *seu Zequinha*, renomado *médium* de Canabrava, se automeou como liderança política maior do grupo. Conversando com *seu Zequinha*, ele me relatou que seu objetivo ao tomar esta atitude era reunir os Xukuru e lutar para que voltassem a ser os donos de suas terras. Já familiarizado com as funções exercidas por aqueles que trabalhavam para o SPI<sup>28</sup>, ele passou a viajar para Recife e a cumprir, temporariamente, o papel de chefe Xukuru.

Foi *seu Zequinha* quem apresentou à Fundação Nacional do Índio (FUNAI, órgão que substituiu o SPI) José Pereira de Araújo, morador de Canabrava, sobrinho de Antero e conhecido como Zé de Ismael, como novo cacique do povo xukuru. *Seu Zequinha* passou a ocupar a função de pajé do povo xukuru e a trabalhar junto a Zé de Ismael no órgão indigenista.

Ao ocupar a posição de cacique, Zé de Ismael passou a fazer aquilo que era feito por seus antecessores: a distribuição nas aldeias de alimentos e ferramentas que chegavam ao Posto. Além disso, Zé de Ismael afirma que era o responsável por organizar a caminhada feita anualmente pelos moradores de todas as aldeias até a Vila de Cimbres para festejar o São João e Nossa Senhora das Montanhas com o *toré* (Oliveira, 2006, 83).

O que se acompanha, então é a formação de um núcleo de lideranças em Canabrava, que passam a ocupar a posição outrora ocupada pelos irmãos Nascimento. Em dissertação de mestrado de onde grande parte das referências aqui citadas foi tomada, Kelly Oliveira (2006) discute, a partir da relação com o SPI, uma reelaboração política xukuru. Seu argumento compreende a relação dos primeiros caciques xukuru com o SPI enquanto um movimento que parte do Estado e se insere no grupo, fazendo destas pessoas meros reprodutores da ação estatal. A autora critica a ação dos caciques, sobretudo no que diz respeito à excessiva concentração de bens que marca a sua ação, questionando, assim a eficácia de sua representatividade.

---

<sup>28</sup> O que suas falas sugerem é que *seu Zequinha* tinha algum tipo de relação prévia com a família Pereira de Araújo, que ia além de ser também um morador de Canabrava. No entanto, nunca consegui traçar, ou encontrei trabalhos que indicassem, qual era a natureza desta relação.

Colocar a questão em termos de representatividade parece-me algo complicado. Como sugerido anteriormente, as aldeias xukuru funcionavam de forma relativamente autônoma, com lideranças próprias. Elas se reúnem na medida em que encontram um objetivo comum, mas supor que daí deva surgir uma noção de coletividade que sustente uma liderança representativa do todo é tomar um argumento Ocidental para pensar um tipo de organização política que funciona com outra lógica. O fato dos caciques não serem representativos não diz respeito a uma mobilização inadequada ou deturpada da ideia de representatividade, mas sim ao fato de ela, talvez, não se sustentar entre os Xukuru tal como a sociedade Ocidental a idealiza.

Assim como os irmãos Nascimento se mostraram descontentes com a perda do controle nas relações com o SPI, durante a minha estadia em campo, também escutei relatos na Vila de Cimbres que rememoravam o período e questionavam a ação do Posto, que, segundo me falaram, beneficiava apenas os moradores da Serra, sem distribuir às demais aldeias espalhadas pelo território ou mesmo as comunicaram sobre aquilo que se passava na relação com o SPI. Quando a família Pereira de Araújo assume o cacicado, as críticas da população de Cimbres se voltam à sua atuação, sendo colocadas no mesmo sentido: o controle dos bens enviados pelo SPI.

Sendo assim, se for para pensar em termos de representatividade, mas para tentar fazer o conceito dizer outra coisa, os caciques xukuru são representativos no sentido em que são aquilo que se vê de uma disputa entre as aldeias para ocupar e sustentar esse papel, essa função de diálogo com o Estado, e garantir para si os benefícios desta relação – o que inclui, vale lembrar, uma negociação constante com as outras aldeias e, sobretudo, com as suas lideranças. E se sua ação estava restrita ao seu grupo familiar, o fato deve ser pensado dentro da lógica de circulação de bens que orienta cada grupo e, como colocado no parágrafo anterior, a possibilidade de converter o acesso a estes bens em prestígio político dentro do quadro mais geral de disputas entre as aldeias.

No mais, como colocado anteriormente, é preciso entender a relação de determinadas pessoas com o SPI ou com a FUNAI a partir de uma lógica oposta à qual ela vem sendo pensada por alguns pesquisadores que trabalharam com os Xukuru e outros grupos no nordeste: de acordo com estes trabalhos, o SPI teria formado um grupo de caciques que funcionavam de acordo com a vontade do órgão, tendo transferido esta prática para a relação dos mesmos grupos com a FUNAI. A questão é que, levando em conta os dados xukuru, as pessoas que se relacionavam com o SPI, através da IR4, e posteriormente com a FUNAI, eram, antes, pessoas que já ocupavam funções de

destaque, como indica a presença da família Nascimento ou da família Pereira Araújo já nos primeiros anos da relação dos Xukuru com o SPI.

A atuação de Zé de Ismael não correspondeu às expectativas de *seu Zequinha*. Ele me relatou que Zé de Ismael não estava disposto a lutar pelos direitos dos Xukuru e, tampouco, dar continuidade à luta pela retomada de suas terras. Neste mesmo período, um primo de Zé de Ismael retornava de São Paulo, onde havia passado anos trabalhando, determinado a garantir ao povo xukuru suas terras. Aqui começa um novo movimento de embates com o Estado, que culmina na saída dos fazendeiros que ocupavam as terras.

Francisco de Araújo, conhecido como Xicão, havia passado por um processo de adoecimento grave e feito uma promessa a Nossa Senhora das Montanhas: se conseguisse se recuperar, retornaria a região em que nascera e dedicaria a sua vida ao povo xukuru. Ele também era de Canabrava e foi para lá que retornou ao voltar de São Paulo. Xicão se juntou com *seu Zequinha* para dar início ao processo de *luta* pela terra. *Seu Zequinha* o nomeou como vice-cacique e, juntos, começaram a andar por todas as aldeias e conversar com os moradores sobre o que pretendiam fazer. A situação com Zé de Ismael ficou insustentável e, pouco tempo depois, ele foi deposto do cargo de cacique, sendo substituído por Xicão.

Xicão foi o responsável por deslocar a posição de cacique daquilo que parece ter sido: uma relação exclusiva com o Estado e forma de cooptação de prestígio político. Ele reorganizou as aldeias em busca de um objetivo comum: retomar as terras que estavam ocupadas pelos fazendeiros. Para tanto, Xicão se reúne com pessoas que estavam dispostas a fazer parte da mobilização, pessoas que atualmente são reconhecidas como lideranças, mesmo não ocupando esta função. Em campo, as pessoas me contaram que Xicão percorria todas as aldeias, explicando o que estava querendo fazer, as implicações que isso teria (de conflito com os fazendeiros) e os benefícios que traria. Ele também começou a viajar para outras áreas indígenas da região, em busca de diálogo e alianças. Viajou para Recife para estabelecer novas relações com outros setores da sociedade envolvente que estivessem dispostos a ajudar. Dentre eles, merecem destaque o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro de Cultura Luís Freire, que continuam sendo parceiros do povo xukuru atualmente.

O momento em que Xicão assume o lugar de cacique e retoma a luta pela posse das terras xukuru é pensado como um segundo ponto de inflexão por autores que se dedicaram a estudar índios no nordeste. Esse período coincide com a organização de

outros grupos da região e com a subsequente demarcação de diversas terras indígenas no nordeste. O que aparece no argumento de alguns desses autores é que isso foi possível por conta do contexto geral em que esta movimentação estava inserida, com os direitos indígenas garantidos no texto constitucional de 1988. Mais uma vez, levando em conta aquilo que aparece nos dados xukuru, algo distinto poderia ser pensado: a Constituição de 1988 é um efeito da mobilização de diversos setores da sociedade brasileira, dentre eles, justamente, os povos indígenas, e não a causa, o ponto de partida para a análise. Ela é um reconhecimento de Estado, mas que só ocorreu frente a um movimento que lhe é anterior, como é anterior a ela o início da mobilização de Xicão e outros Xukuru, que data de 1987.

Isso não quer dizer que aquilo que se passou no Estado, a mudança nas relações que aparecem com a Constituição de 88, não trouxe mudanças para os Xukuru: elas aparecem, sobretudo, na forma estratégica em que eles tratam de determinadas questões, especialmente aquelas que intensificam a sua visibilidade étnica, como a dança de rituais e o uso de adornos tradicionais. Nesse sentido, eles aprenderam a falar a língua do Estado, que funciona a partir de um modelo que só existe enquanto teoria, a tornar visível o que o Estado queria ver, ou precisava ver para reconhecer seus direitos. Mas, novamente, isso não deve ser tratado enquanto um falseamento daquilo que estes povos realmente eram (de uma “cultura original”) ou deturpação das políticas de Estado: o *toré* dos índios no nordeste é tão ritual quanto é político uma dança xingwana, por exemplo.

Logo no início da década de 90 os Xukuru deram início ao processo de *retomadas*, como chamam a entrada de terras de fazendeiros frente a mais uma demora em obter uma resposta do governo para as suas demandas. O primeiro local reocupado pelo grupo foi a Pedra D’água, na região da Serra. Nesta aldeia fica uma pedra, no meio da mata, que é considerada obra da *natureza sagrada*, um lugar de *ciência*<sup>29</sup> onde os *antepassados* faziam os seus rituais. A partir da *retomada*, era nesse local que os Xukuru passaram a se reunir para traçar os próximos movimentos e pedir forças para os *encantados*.

A área habitada pelos Xukuru foi então dividida em aldeias, e não mais *sítios*, como eram chamados os locais de residência até então, coordenadas por um sistema de *representantes*, também chamados de *lideranças*, vinculados a Xicão. Ficou a cargo dos

---

<sup>29</sup> As noções de *ciência* e *natureza sagrada* serão retomadas adiante.

representantes o papel de mobilizar as pessoas que viviam nas aldeias e trazê-las para a luta, além de ajudar na organização das retomadas. Além dos *representantes*, existem outras pessoas também tiveram papel decisivo neste processo e são chamadas de *lideranças*, especialmente os *médiuns*, mas também outras pessoas que, mesmo não tendo a capacidade *mediúnica*, conseguem ter um acesso privilegiado ao mundo dos mortos e ao conhecimento que dele imana, por serem dotadas de *ciência*. Por conta disso, atualmente todo representante de aldeia é uma liderança, mas nem toda pessoa que é tida como liderança é um representante.

Outras *retomadas* foram sendo feitas, como uma resposta ao lento processo de demarcação e desintrução da Terra Indígena que corria na justiça. Nunca soube o exato motivo, mas neste primeiro momento o foco eram as aldeias das regiões Serra e Ribeira – talvez por ser o local onde tinham menos fazendeiros, sobretudo na Serra. O processo foi conflituoso e, mesmo quando saíram as indenizações, muitos fazendeiros não queriam deixar suas terras e começaram a se organizar para impedir que o processo de desintrução fosse executado<sup>30</sup>.

Após uma série de ameaças, atritos e mortes, de lideranças e de pessoas que apoiavam os Xukuru, Xicão foi assassinado. O momento da morte de Xicão foi de grande comoção entre os Xukuru. Xicão era bem quisto por todos, sendo considerado um homem bom, generoso e humilde, a despeito das eventuais disputas internas de poder e prestígio que estavam operando entre os Xukuru, em decorrência da concentração do cacicado e dos benefícios dele advindo em algumas aldeias da Serra e da Ribeira. Seus feitos continuam sendo rememorados atualmente pelos Xukuru e seu trabalho respeitado.

Após a morte de Xicão, os Xukuru passaram um tempo sem que alguém ocupasse o papel de cacique e as retomadas foram suspensas. O clima era de insegurança e as lideranças não queriam colocar em risco a vida do novo cacique, previamente apontado por Xicão para substituí-lo, seu filho Marcos. Além disso, muito tinham medo do que poderia acontecer com as suas próprias vidas. Afirmavam que se Xicão havia sido assassinado, qualquer um poderia ser. Depois de uma série de acordos entre as lideranças, ficou decidido que Marcos assumiria o lugar de cacique quando completasse dois anos da morte de Xicão.

---

<sup>30</sup> Para um minucioso levantamento deste processo, a partir de dados coletados nas mais diversas mídias no momento do conflito, cf. Souza *et al* (2011).

Quando Marcos se tornou cacique as *retomadas* voltaram a acontecer, com o objetivo de recuperar as terras de toda a região Agreste e algumas aldeias da Serra que ainda estavam tomadas por fazendeiros. No entanto, a força política de Marcos não era a mesma de seu pai e outras pessoas concorriam com a sua liderança. Isso se mostrava mais claro na região Agreste, onde me relataram que havia ao menos quatro grupos que se opunham a Marcos. Assim, quando Marcos e as demais lideranças partiram para esta região tiveram que lidar com a resistência dos fazendeiros e destes grupos de oposição que, em certos momentos, se aliavam aos fazendeiros em manobras políticas que visavam desestabilizar a força de Marcos.

A maior parte destes grupos de oposição acabou sendo expulsa das terras. No entanto, uma das principais famílias da Vila de Cimbres permaneceu se opondo a Marcos, gerando um grande conflito. Antes de entrar no assunto, faço uma breve descrição da Vila, levando em conta as inflexões relatadas pelos seus atuais moradores sobre aquilo que sustentou o conflito. É preciso levar em conta que a maior parte das pessoas que residia em Cimbres não apoiava em absoluto a saída dos fazendeiros ou os planos de Marcos para o futuro do território. Certamente, este é um dos aspectos que compõe o que ocorreu. Tampouco os fazendeiros queriam sair. Mas existem outras questões, ligadas às disputas de poder internas que marcam as relações entre as grandes *famílias* locais que não podem deixar de ser levadas em conta para compreender o que se passou e suas implicações na atual configuração sociopolítica da Vila.

### **1.3 A Vila de Cimbres e seus conflitos.**

Na Vila de Cimbres o momento em que se deu a intensificação da presença dos fazendeiros recebeu contornos particulares: até meados do século XIX a Vila era a sede do município de referência da região e possuía uma relativa infraestrutura, como vendas, farmácias e açougue, o que atraía os fazendeiros, quadro que não se findou com a transformação de Pesqueira em Município e Cimbres em distrito, ainda que o prestígio desta última tenha diminuído. De acordo com os relatos coletados, semanalmente os fazendeiros se encaminhavam para o local para abastecer suas fazendas e pagar os trabalhadores.

Tomados simultaneamente como efeito e causa, essas duas situações favoreceram ao crescimento da Vila, que se tornou atrativa para aquelas famílias não



indígenas que chegavam de outras regiões em busca de trabalho. Estas se transformaram, do ponto de vista local, em Xukuru ou em *posseiros*. A forma como estas pessoas passam a ser pensadas depende do tipo de relação que conseguiram estabelecer com os que ali moravam, mas também de uma avaliação de suas condutas, da forma como levavam suas vidas. Além disso, alguns Xukuru se instalaram por ali e alguns dos que já habitavam a Vila decidiram não sair para a Serra, local menos atingido pela presença dos fazendeiros e local de maior concentração xukuru entre o século XIX e o final do século XX, seja para ficar próximo do comércio e poder manter contato com os fazendeiros em busca de serviços, ou para criar novos estabelecimentos para atender a demanda que ali se configurava.

Se levarmos em conta as maiores *famílias* (no sentido de *sobrenome*, conforme exposto anteriormente) que habitam atualmente a Vila de Cimbres – e esse é um cálculo Xukuru – quatro se destacam: as *famílias* Duarte, Alves, Gomes e Toledo<sup>31</sup>, ainda que a situação desta última seja distinta em relação à das demais. De fato, quando perguntava para eles quem eram as famílias mais importantes da aldeia, eram sempre estas que apareciam, sendo justificado o seu tamanho como um dos motivos para a resposta, ou a capacidade de influência que os seus membros possuem em relação ao restante da aldeia, coincidindo, ainda, com as pessoas que possuem melhor condição financeira e casas mais repletas de *enfeites* e *objetos*. Existem outros sobrenomes na Vila de Cimbres, mas estes acabam sendo dissolvidos, através de casamentos com pessoas destas famílias maiores, adotando o seu sobrenome, ou quase não referidos, quando não se articulam com as *famílias* maiores, por não possuírem papel importante no ordenamento político da aldeia<sup>32</sup>.

A *família* Duarte atualmente é, dentre estas, a mais antiga da região. Trata-se de uma *família* de renomados *médiuns*, que herdou de *famílias* antigas da aldeia, cujos sobrenomes não estão mais em uso atualmente, posições importantes na configuração ritual da Vila de Cimbres e parte da sua rede de relações. Além disso, esta *família* se relaciona com quase todas as demais *famílias* da Vila através de alianças matrimoniais,

---

<sup>31</sup> Os sobrenomes das famílias que utilizo na dissertação a partir deste momento são fictícios, assim como os nomes que aparecem nas falas de moradores da Vila de Cimbres citadas no decorrer do texto que segue.

<sup>32</sup> Esta perspectiva é partilhada por pessoas que fazem parte destas *famílias*, e também por aquelas que não fazem. Não obstante, seria preciso fazer uma pesquisa mais detalhada para compreender a participação efetiva dos sobrenomes menores na Vila de Cimbres, o que estava além do escopo do presente trabalho.

fazendo com que este sobrenome seja o mais difundido na aldeia, estando presente e possuindo influência nas mais diversas casas e questões políticas locais.

Foi quando ocorreu a intensificação da presença de fazendeiros e pessoas vindas de outras regiões na aldeia que se deu a chegada das *famílias* Gomes e Toledo. Esta última não reside mais na Vila de Cimbres, por conta do conflito que ali ocorreu, conforme explico adiante. Aqui cabe dizer apenas que, após a sua chegada, a *família* Toledo se transformou na maior e mais influente *família* da Vila, na medida em que transformou em prestígio político as diversas relações de parentesco que estabeleceu com pessoas que ali já habitavam e o seu intenso contato com os fazendeiros. Com isso, acabou se tornando a *família* mais abastada da Vila e principal provedora, dentre as famílias xukuru e em termos materiais e financeiros, da região.

A *família* Gomes, até onde pude constatar, é mais antiga que a família Toledo. É também uma *família* abastada, sobretudo na figura de seu patriarca, que, mesmo após o processo de constituição da T.I., continuou tendo terras e gado na região da Vila. No entanto, esta *família* possui menor capacidade de cooptar pessoas, especialmente pela forma com que são reconhecidos pelos demais moradores da Vila: tanto homens como mulheres Gomes são vistos como *raparigueiros*, ou seja, pessoas que têm o costume (bastante mal visto entre os Xukuru) de trair seus maridos e esposas, causando uma série de conflitos na aldeia.

Por fim, existe a família Alves, que chegou à região em tempos recentes, em busca de trabalho. Conforme me contaram, os Alves chegaram “*sem ter aonde cair morto*”. Trata-se de uma família numerosa que, após o conflito ocorrido na Vila de Cimbres, conseguiu alterar a sua situação e que hoje ocupa os principais cargos assalariados da aldeia.

Em um mesmo período, diversas outras *famílias* chegaram à Vila de Cimbres como posseiros, atraídas pela presença dos fazendeiros que implicava em oportunidade de empregos e um eventual desenvolvimento da região. A maior parte destas *famílias* também são consideradas Xukuru, assim como os Alves, os Duarte, os Gomes e os Toledo, na medida em que, na maior parte dos casos, foram estabelecidos casamentos entre elas e pessoas que já habitavam a terra, gerando descendentes nascidos e criados na terra e, portanto, Xukuru.

Além dos grupos de *famílias*, existiam os fazendeiros, pessoas marcadamente não Xukuru e que tinham grandes porções de terra na região. O que fazia destas pessoas não Xukuru era menos o fato de não serem da terra, mas pelo tipo de relação que

engendravam com os que ali residiam: eles eram os *patrões*, aqueles com os quais a relação é intermediada por serviços prestados e não por laços de parentesco ou afinidade. Eram também pessoas que faziam uso da terra a partir da lógica da concentração e não da distribuição. Por fim, na maior parte das vezes não residiam na terra: para lá se dirigiam semanalmente, mas possuíam residência fixa em outros lugares.

As formas de se relacionar com os fazendeiros não deixavam de ter implicações entre os moradores da Vila de Cimbres. A maior parte deles trabalhava de *alugado*, ou seja, eram pessoas que faziam determinados serviços para os fazendeiros e recebiam uma quantidade semanal de dinheiro em troca. O trabalho de *alugado* dependia, em grande medida, das épocas de produção da fazenda: os momentos em que os fazendeiros precisavam de pessoas para fazer a plantação, para a colheita, para brocar o mato para fazer pasto. Sendo mobilizado de acordo com esta temporalidade, o trabalho *alugado* é sazonal, e as pessoas que a ele se dedicavam cuidavam de seus próprios roçados quando não eram requisitadas. No entanto, o trabalho de *alugado*, do qual saía a renda da maior parte das pessoas, não era garantido a todos anualmente: existia um núcleo de quinze pessoas que eram fixas e trabalhavam sempre com determinados fazendeiros e, quando necessário, estes últimos convocam outras pessoas para trabalhar.

Além do serviço de *alugado*, existia um tipo de relação de trabalho que os Xukuru chamam de *meia*. Este tipo de trabalho era feito por pessoas que trabalhavam em terras cedidas por fazendeiros, as quais tinham que pagar a estes a metade do que lucravam com o que produziam ali, ficando com a outra metade para si. De acordo com o que foi relatado em campo, este tipo de trabalho era mais valorizado, por ser mais lucrativo do que o trabalho *alugado*, ainda que mais cansativo. No entanto, somente aqueles que possuíam uma relação mais estreita com os fazendeiros conseguiam terras para trabalhar neste sistema e tendiam a se destacar financeiramente em relação aos demais moradores da Vila.

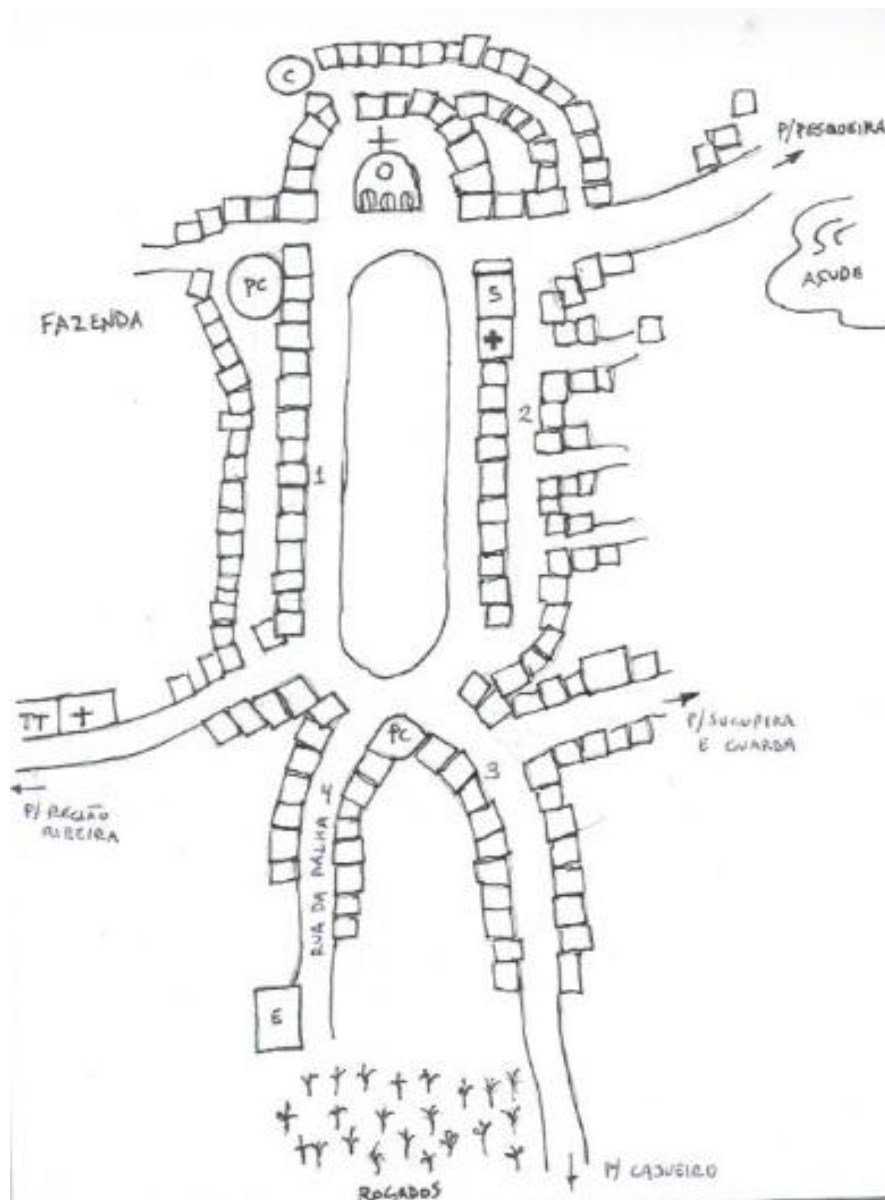
Por fim, existiam os *vaqueiros*. O trabalho de *vaqueiro* era feito por homens que tinham a incumbência de cuidar do gado das fazendas. Cada fazenda possuía dois ou três *vaqueiros*, que trabalhavam durante o ano todo ao lado dos fazendeiros, ganhando salários maiores do que aqueles recebidos pelos demais tipos de trabalhadores empregados por os fazendeiros. Com isso, o trabalho de *vaqueiro* era o mais cobiçado e, ao mesmo tempo, aquele que colocava pessoas em melhor posição de acumular bens em

suas casas. Não apenas por esse motivo, vale lembrar: a relação de homens com cavalos e ser um bom cavaleiro são aspectos muito valorizados entre os homens Xukuru.

Além dos trabalhos que estavam diretamente relacionados aos fazendeiros, existiam os trabalhos que a eles se relacionavam indiretamente, como pessoas que se dedicavam a prestação de serviços diversos na Vila, os mercadinhos, as vendas. Isso fazia com que todos os Xukuru estivessem entrelaçados, de uma forma ou de outra, com os fazendeiros, de onde tiravam o seu sustento.

Dentre os fazendeiros que possuíam terras nos arredores da aldeia, o que mais marcou os moradores da Vila de Cimbres é conhecido pelos Xukuru como Doutor Humberto. Ele é rememorado nas narrativas xukuru como sendo um homem bom, que ajudava o povo naquilo que estava ao seu alcance, estando sempre à disposição quando solicitado. Além disso, é tido como um homem honesto, que pagava os trabalhadores em dia e que, mesmo em momentos de dificuldade, em decorrência do clima instável da região, não deixou de amparar o povo. Outros fazendeiros também tinham boas relações com os Xukuru, mas, sem dúvida, Doutor Humberto foi o que mais se destacou. Existiam, também, os fazendeiros que não eram bem vistos pela população, por não pagar em dia os trabalhadores e não permitir que colocassem roçado em suas terras ou, quando permitiam por, não esperavam o tempo certo da colheita para soltar o gado, o que acarretava na perda não apenas do que havia sido plantado, mas do dinheiro que tinham investido.

Ainda de acordo com as narrativas dos moradores da Vila de Cimbres, eram os fazendeiros os responsáveis por organizar as principais festas na Vila – especialmente no mês de junho, quando ocorrem as festividades dos *santos* – e, de forma geral, por movimentar a vida econômica local, visto que a maior parte das pessoas trabalhava, direta ou indiretamente, para os fazendeiros. Em última análise, levando em conta o que foi exposto e, especialmente, a percepção que os moradores da Vila têm da sua relação com os fazendeiros, era destes que provinham os bens na aldeia ou, no limite, a possibilidade de ter acesso a eles.



Mapa 4: Croqui da Vila de Cimbres. 1, 2, 3 e 4: concentração de casas Alves, Gomes e Duarte; E – Escola; + - Cemitério; TT: Terreiro de *toré*; Pe – Estátua de Padre Cícero; PC – Pedra do Conselho; C – Cacimbão (local onde as mulheres lavam roupas); S – Salão de festas e reuniões.

Era este o cenário da Vila de Cimbres quando começou o processo de retomada das terras, cuja história passo a narrar agora. A Vila de Cimbres foi, em tempos recentes, o palco de um dos principais conflitos internos do povo Xukuru, conflito este que trouxe diversas consequências, seja para os Xukuru como um todo, seja para o ordenamento sociopolítico específico das aldeias da região Agreste. Um grupo dissidente liderado pela família Toledo, tentou, em 2003, dividir a Terra Indígena, devido aos conflitos de interesse que existiam entre os habitantes das aldeias localizadas no Agreste e aquelas que ficam na Serra e na Ribeira, sendo que estas últimas

apoiavam, davam suporte político e acatavam as decisões do cacique Marcos e dos representantes das aldeias.

São diversas as versões sobre o que se passou, mas tento sumariá-las no que segue, levando em conta o que me foi relatado enquanto estive em campo<sup>33</sup>. De acordo com os moradores da Vila de Cimbres com os quais conversei, a maior parte dos habitantes das aldeias do Agreste eram reticentes quanto à saída dos fazendeiros da Terra Indígena quando o cacique Marcos e as demais lideranças retomaram o processo de luta pela terra que havia sido iniciado por Xicão. Disseram-me que as pessoas em geral tinham receio do que poderia ocorrer quando os fazendeiros fossem embora. Em sua opinião, as especulações sobre o que acarretaria a falta daqueles que davam emprego aos pais de família e movimentavam o comércio local, além das boas relações mantidas com *Seu Humberto*, são algumas das questões que favoreciam este cenário. Além disso, existiam especulações sobre a criação de um santuário na região (especificamente, na aldeia Guarda, local onde ocorreu no início do século XX uma aparição de Nossa Senhora das Graças), cujos principais orquestradores eram os fazendeiros, com o apoio de alguns setores da igreja católica. Estes prometiam desenvolver a região e trazer benefícios para o povo.

Entre os anos de 2000 e 2003 eram estas as questões que movimentavam o desajuste entre os moradores da Vila de Cimbres e, de forma mais geral, da região do Agreste e os demais Xukuru, que estavam cientes da oposição que enfrentariam nesta região. Na Vila o fato ganhava contornos mais evidentes na medida em que era ali que residia Carlos e o restante da *família Toledo*, principal *família* a apoiar os fazendeiros no projeto do santuário e ser contrária a saída destes da T.I.. Carlos deu início a um movimento de agregar pessoas para se opor ao processo de retomadas liderado por Marcos. Segundo me contaram, Carlos recebia benefícios dos fazendeiros para apoiá-los, ainda que dividisse estes mesmos benefícios com o restante da população. Carlos era – e continua sendo – visto pelos moradores de Cimbres como uma pessoa solidária, que nunca negou ajuda a ninguém e que sempre fez o que lhe era possível para ajudar os moradores da região Agreste.

Foi apenas em um segundo momento que o *grupo de Carlos* apresentou a ideia de dividir o território em duas áreas indígenas. A primeira se chamaria Xukuru do

---

<sup>33</sup> Sendo assim, o que relato está diretamente influenciado pela minha experiência entre os Xukuru que residem em Cimbres, onde fiz meu trabalho de campo. Penso que a perspectiva de outras aldeias sobre o ocorrido seria distinta. Para um trabalho antropológico que discorre sobre o que se passou a partir de uma perspectiva diversa daquela que assumo aqui, cf. Neves (2005).

Ororubá, seus limites corresponderiam às regiões da Serra e da Ribeira e Marcos seria o cacique. A segunda receberia o nome de Xukuru de Cimbres, corresponderia às aldeias da região do Agreste e teria como cacique Joaquim Toledo, irmão de Carlos. Algumas pessoas que apoiavam Carlos passaram a ficar reticentes quanto à possibilidade de tal divisão. É comum me explicarem as coisas nos seguintes termos: “*como pode um povo com dois caciques? Seria a mesma coisa que um país com dois presidentes*”.

Em contrapartida, a família Alves, sobretudo a partir da figura de Arthur Alves, representante da aldeia Sucupira, que possuiu um papel decisivo no processo de retomada das terras Xukuru trabalhando ao lado do cacique Xicão, começou a reunir pessoas que residiam na região e que fossem favoráveis ao cacique Marcos. De acordo com o que me foi relatado em campo, em um primeiro momento os Alves não se opunham às ideias de Carlos, de manter os fazendeiros na T.I. No entanto, quando a questão passou a ser a divisão da T.I. o clima de tensão entre as aldeias da região Agreste e as demais aldeias Xukuru aumentou consideravelmente e, neste momento, os Alves passaram a atuar em oposição ao *grupo de Carlos*, em favor da manutenção da união da T.I.

A divisão local que se estabeleceu entre as *famílias* Alves e Toledo era uma expressão visível de uma divisão geral que, no limite, envolvia todos os Xukuru. No cotidiano dos moradores da região Agreste, ela se atualizava em conversas corriqueiras, a partir de questionamentos do tipo “*de que lado você está*”, através do trabalho de ambas as famílias de cooptação de adeptos para o seu grupo, ou através da divisão dos *terreiros do toré*: quem frequentasse o *terreiro de Arthur Alves*, no Cajueiro, era favorável ao “*grupo de Marcos*”; quem frequentasse o “*terreiro da Vila*”, criado naquele período, era favorável ao “*grupo de Carlos*”.

Mesmo com o não apoio da maior parte das pessoas ao projeto de separação, o *grupo de Carlos* deu continuidade a essa ideia. A intensificação do conflito político entre estes dois grupos se deu a partir do momento em que se aproximou a desintrusão das fazendas que ficavam na região. Cada grupo tentava ocupar a fazenda assim que seu dono fosse obrigado a sair, levando vantagem o *grupo de Marcos*. De acordo com o que me foi narrado, em um primeiro momento o *grupo de Carlos* buscava ocupar os territórios para que pudesse manter os fazendeiros na terra.

O atrito entre os dois *grupos* culminou no assassinato de dois rapazes que faziam a segurança de Marcos, após uma discussão entre este e pessoas que eram do *grupo de Carlos*, na estrada que dá acesso às aldeias da região do Agreste. Ao saber do ocorrido,

moradores da Vila de Cimbres que apoiavam o *grupo de Marcos* expulsaram e queimaram as casas daqueles que se alinhavam ao grupo dissidente (para uma revisão detalhada do conflito, cf. Neves, 2005).

O conflito (e as proporções que ele tomou) é algo sentido até hoje pelos moradores de Cimbres, não apenas pelas transformações sociopolíticas que ele engendrou, mas também pelas rupturas e separações que ele promoveu. Junto dele, são vividos pelos moradores da Vila de Cimbres as mudanças trazidas com o reconhecimento estatal da sua condição indígena e as consequências da delimitação e desintração da T.I. É neste contexto mais abrangente que a pesquisa aqui apresentada foi desenvolvida, sem o qual pensar os objetos xukuru não faria sentido – não porque eles precisem a priori de um contexto para ser remetidos e a partir do qual possam ser explicados, mas porque parte de seus objetos existem em relação a estas questões, ainda que nelas não se encerrem.

Não eram todos os que residiam em Cimbres que tomaram um dos lados do conflito. A *família* Duarte, cujos membros possuem, ainda, um papel de destaque no cenário ritual e que, até então, possuíam um papel de destaque na política local, articulando relações com os Alves e com os Toledo, só tomaram parte no conflito de forma direta no momento de seu ápice, ficando ao lado do *grupo de Marcos*, mais em decorrência da violência sofrida por este grupo do que pelas demais questões políticas que estavam em jogo. Quanto à *família* Toledo, nem todos apoiavam a divisão do território, sendo que alguns permaneceram residindo em Cimbres, como é o caso da esposa da *liderança* da aldeia, assim como muitos de outras *famílias* que declaravam apoio ao *grupo de Carlos*.

Com isso a situação ocorrida em 2003 permanece sendo revisitada por aqueles que tiveram de se separar de familiares, *compadres* e amigos queridos – e também por aqueles que tomaram e tomam o partido de Marcos, mas que consideram a violência ocorrida naquele momento algo que marcará para sempre suas vidas, posto que uma série de relações que nutriam em tempos pretéritos foram alteradas após o que se passou.

Cabe ressaltar, ainda, que o processo de desintração na região Agreste coincide com o ápice do conflito que ali ocorreu. Segundo consta, cerca de cem famílias saíram da região no decorrer do processo de desintração, não apenas enquanto membros do *grupo de Carlos*, mas pessoas que optaram por se declarar como *posseiros*, receber a indenização oferecida pelo governo e ir viver em outro lugar. Do ponto de vista Xukuru,



esses dois processos são duas faces de uma mesma moeda. As pessoas não saíram da terra porque não eram Xukuru (somente os fazendeiros não o eram). Saíram por medo do que aconteceu, por conta da incerteza em relação a como as coisas seriam dali em diante, pelo sofrimento gerado pelo conflito.

Outro ponto precisa também ser pensado, na medida em que está diretamente relacionado à concepção do grupo em relação ao que é ser Xukuru. Pessoas que possuíam grandes propriedades de terra, mas que não eram considerados fazendeiros foram persuadidas a sair, não sendo consideradas Xukuru pelo grupo que organizava o processo de desintrusão (aliados do cacique Marcos). Penso que duas coisas estavam em questão, se levamos em conta que, do ponto de vista de quem habitava a Vila de Cimbres estas pessoas eram Xukuru. O *grupo de Marcos* levou em conta como um certo estilo de vida marca o que é ser Xukuru – o mesmo argumento que fazia dos fazendeiros não Xukuru; por sua vez, estas pessoas que saíram da Terra Indígena, em sua maioria, nasceram e se criaram na Vila, sendo consideradas Xukuru por aqueles que eram seus co-residentes.

Nesse processo, pensar em demarcação de fronteiras rígidas escapa ao que se passou. Algumas pessoas de uma mesma *família*, por exemplo, optaram – ou foram levadas, dado o contexto – a assumir lados opostos, mas não deixaram e não deixam de ser Xukuru.

Além do mais, o conflito, assim como a estrutura estabilizada após o início do processo de *retomadas* e o fluxo de recursos que passou a entrar na T.I., alteraram sobremaneira as principais relações políticas da Vila de Cimbres: a *família* Alves, que até então nada possuía para além de um parente como representante na aldeia Sucupira, como costumavam me contar pessoas de outras *famílias*, converteu o apoio que prestou ao *grupo de Marcos* em benefícios políticos e passou a ter membros como representantes em três das aldeias da região, incluindo Cimbres. Ocupando a posição de representante, a *família* passou a dispor do controle dos principais cargos assalariados e benefícios que chegam às aldeias, controle que é veementemente questionado pelo restante da população e que, tal como é conduzido pelos principais nomes da *família*, não é bem visto mesmo pelo cacique Marcos e pelas demais lideranças xukuru.

Por sua vez, as *famílias* que mais apoiavam a *família* Toledo ou que tinham relações mais estreitas com os fazendeiros (em ambos os casos, a *família* Gomes é a que mais aparece neste contexto) continuam sendo vistas de forma ambígua em Cimbres e reiterando que as coisas seriam melhores se o *grupo de Carlos* não tivesse sido expulso.

A *família* Duarte questiona o pouco que *recebe* em troca de tudo o que já fez na aldeia e o papel secundário que ocupa, do ponto de vista político, atualmente. De todo modo, continua sendo uma *família* de prestígio na aldeia, conseguindo alguns cargos assalariados e perpetuando a influência ritual de outrora.

Já a *família* Toledo continua tendo importância no cotidiano da Vila de Cimbres a partir da figura de Carlos que, mesmo estando fora da aldeia, continua respondendo às solicitações que lhes são dirigidas por aqueles que dele precisam, e trazendo benefícios para a Vila através de sua posição de vereador em Pesqueira.

Cabe, ainda, dizer que com a saída dos fazendeiros, a condição de acesso a serviços assalariados, de onde provém uma das possibilidades de se ter bens, também foi totalmente alterada e é sentida pela maior parte dos Xukuru. Isso faz com que os moradores da Vila de Cimbres reflitam criticamente sobre a decisão de ter apoiado o *grupo de Marcos*, e, de forma geral, sobre os problemas implicados na decisão de terem se *tornado índios*<sup>34</sup>. Tal reflexão aparece nas conversas cotidianas e a sensação que se tem é de que o que se está operando é um questionamento que balança as vantagens e desvantagens em relação ao tempo dos antepassados e das consequências vividas quando se concretizaram as *coisas dos índios*.

Dizem que hoje é melhor porque têm acesso à saúde, transporte para Recife para a realização de consultas, alguns medicamentos gratuitos, possuem escolas nas aldeias, comem uma comida melhor e são livres para utilizar a terra como bem entenderem. No entanto, dizem que, mesmo com a melhora do atendimento de saúde<sup>35</sup>, com o acesso a uma comida de melhor qualidade, as pessoas têm morrido mais e mais novas. Além disso, reclamam que não são todos que são igualmente beneficiados por aquilo que chega à Terra Indígena em nome do povo Xukuru, mas que é acessado apenas pelos *cabeças* (como são chamados as *lideranças* e pessoas próximas a elas). Por fim, e acima de tudo, reclamam da falta de empregos e das consequências disso para os *pais de família*, que já não podem sustentá-las como faziam antigamente, quando possuíam relações de trabalho com os fazendeiros.

Ao fazerem este balanço crítico da situação vivida atualmente, é comum escutar pessoas dizendo que alguns Xukuru estão virando fazendeiros ou que querem ser

---

<sup>34</sup> Os Xukuru utilizam a expressão para se referir à mudança na forma com que são reconhecidos, entre si e pela sociedade envolvente, de caboclos para índios. Vale notar, mais uma vez, que aqui não está em questão ser ou não Xukuru.

<sup>35</sup> Antes da demarcação da Terra Indígena os Xukuru eram atendidos pelos hospitais públicos do município de Pesqueira.

fazendeiros. Penso que quando enunciam coisas semelhantes os Xukuru se referem a um tipo específico de conduta, que era o que diferenciava os fazendeiros do restante da população antes do processo de desintrusão. Os fazendeiros eram aqueles que delimitavam espaços na terra para uso particular, coisa que alguns Xukuru têm feito atualmente; além disso, eram criadores de gado o que fazia deles pessoas que não trabalhavam coletivamente e, tampouco, para alimentar a *família*, prática que também vem sendo atualizada por alguns Xukuru. Quando os Xukuru dizem que alguns estão virando fazendeiros isso não quer dizer que estas pessoas estão deixando de ser Xukuru, mas que o modo de funcionamento que estão adotando não é coerente com aquele do ser Xukuru. Assim, o que está em questão é mais uma conduta do que uma delimitação de identidade. Além disso, colocam em questão o que veem como um certo enrijecimento na estruturação política local, através da perpetuação de poder nas mãos das *lideranças* e da concentração de bens que marca este processo.

Estas relações e conflitos se atualizam através de diversos cenários da vida cotidiana, provocando uma situação de constante desconfiança frente aos laços que se romperam e que, como em um vaso que se quebra, não deixam de ser percebidos nas cicatrizes que permaneceram na tentativa de manter a vida na Vila de Cimbres entre aqueles que ali ficaram. Esta questão será retomada nos próximos capítulos da dissertação, quando busco mostrar como os *objetos* possuem um papel ativo frente a este cenário, seja na sua dimensão de *proteção*, seja naquela de conter e, simultaneamente, mostrar, posições políticas ocupadas por seus donos.

## Capítulo 2 - *Objetos, enfeites e relações.*

### 2.1 Os objetos nas casas da Vila de Cimbres.

Foi nas casas da Vila de Cimbres, uma das maiores e mais populosas aldeias xukuru, que os objetos me despertaram originalmente atenção. Suas paredes repletas de quadros, estantes cheias do que à primeira vista seriam apenas ornamentos e a profusão de utensílios domésticos, como copos, xícaras e panelas, eram quase vertiginosas. E isso especialmente por dois motivos: primeiro, por estar acostumada com a etnologia das Terras Baixas onde, aparentemente, tudo circula em um sistema de prestações e contraprestações, e nada se acumula ou permanece, na medida em que há um colapso entre pessoas e objetos que fazem com que estes últimos sejam abandonadas com a morte de seus donos (cf., por exemplo, Barcelos Neto, 2008; Carneiro da Cunha, 1978; Clastres, 1968; Taylor, 1993; Viegas, 2007; Vilaça, 1998)<sup>36</sup>. Depois, por aquilo que aparecia com maior frequência dentre os objetos: as imagens de diversos *santos* e quadros com dizeres a eles relacionados, figas, chifres de boi, velas, e alguns outros artefatos que as pessoas me diziam serem *protetores*, delas e de suas casas.

Mas não é apenas aquilo que protege que está presente dentre os objetos que compõem as casas da aldeia: existem presentes de diversos tipos, dados por parentes e amigos, objetos comprados, troféus e muitos retratos, todos de *qualidades*<sup>37</sup> distintas, que, assim como os objetos citados no parágrafo anterior, são chamados pelos Xukuru de *enfeites*. A noção de *enfeite* remete a todos os objetos que fazem parte da casa e que não são utilizados continuamente no cotidiano ou cuja presença na casa está associada a sua beleza. Por exemplo, panelas usadas para cozinhar não são *enfeites*. Tampouco televisões, rádios e roupas. Mas as panelas que não são utilizadas e permanecem nas casas são *enfeites*, assim como televisões e rádios quebrados, embora possam deixar de

---

<sup>36</sup> Existem exceções, como é o caso dos objetos cerimoniais do Rio Negro (Hugh-Jones, 2009) ou os nekrêrê descritos por etnógrafos Mebengokrê (Lea, 2012). Traçar um paralelo entre estes casos e o que apresento para os Xukuru parece-me interessante, mas está fora do escopo deste trabalho. No entanto, retomo à questão no último capítulo da dissertação, inspirada no trabalho de Chaumeil (2007) e suas considerações sobre as formas de se pensar os mortos nas terras baixas.

<sup>37</sup> *Qualidade* é um termo amplamente utilizado pelos Xukuru, tanto para se referir a objetos, como a pessoas. Ele funde em si avaliações pragmáticas e morais, a depender do contexto em que é veiculado. Por exemplo, o termo pode ser utilizado para o efeito produzido por um remédio, se é um efeito bom ou ruim, ou para avaliar uma pessoa, se ela é boa ou ruim. De forma geral, é utilizado na marcação de diferenças em frases genéricas, em que a ênfase é justamente na fusão das noções pragmáticas e morais que o termo veicula, tais como: *já tomei toda qualidade de remédio; aqui existe toda qualidade de pessoas.*

sê-lo em algum momento, caso o seu uso seja requisitado. Da mesma forma, roupas podem se tornar *enfeites*, quando se trata de vestimentas que foram utilizadas por pessoas que morreram e que são guardadas como *lembrança*. Deste modo, trata-se antes de uma questão de “estar” do que de “ser”, do modo como aparecem e são agenciados. Penso que essa é uma distinção fundamental para se compreender os objetos xukuru, tal como busco argumentar no decorrer desta dissertação. Os *enfeites* estão, ainda, diretamente relacionados às relações de parentesco, compadrio ou amizade de seus donos, e também com o prestígio que determinadas práticas possuem entre os moradores da Vila de Cimbres.

Existem, assim, ao menos quatro tipos de objetos que os Xukuru chamam de *enfeites*, guardando o termo *objetos* para aqueles que fazem parte do seu uso cotidiano: *enfeites* são os *santos* e os demais objetos protetores, as fotos de parentes e os presentes que ganham, pertences dos mortos e aquilo que compram para compor e decorar as suas casas. *Enfeites* são aqueles objetos atravessados por relações, seja entre os vivos, seja entre os mortos. São também objetos capazes de marcar um status em relação aos demais moradores: copos que não são usados, panelas acumuladas. Neste último ponto, *enfeites* e *objetos* se confundem porque não são feitos por relações de parentesco ou com partes específicas do mundo espiritual: as relações que neles estão implicadas são indeterminadas, assim como são indeterminados os tipos de relações que podem atrair para si.

Enquanto variações de um mesmo tipo, *enfeites* e *objetos*<sup>38</sup> conectam-se a partir de uma capacidade específica que lhes é comum: a possibilidade de serem habitados por *espíritos* dos mortos e presentificar pessoas vivas, ainda que no caso de alguns *enfeites* (aqueles que estão relacionados aos laços de parentesco ou usados para proteção) seja possível determinar que tipo de espírito ou relação está se manifestando, o que não ocorre nos demais *objetos* e *enfeites*, na medida em que não indicam que tipo de relações mobilizam. Na verdade, tal capacidade aparece estendida a tudo aquilo que é matéria, inclusive corpos humanos. O que vai ser diverso é o que cada matéria é capaz de atrair para si, algo que se relaciona com a percepção dos Xukuru daquilo que a constitui e com as relações que engendra, sejam elas humanas ou não – avaliação sempre perspectiva, que se produz a partir de pontos de vistas particulares que

---

<sup>38</sup> No decorrer do texto, utilizo itálico quando me refiro aos objetos tal como aparecem no mundo xukuru, para marcar essa capacidade que os diferencia da forma como os objetos podem vir a ser pensados em outros lugares e, sobretudo, na matriz de pensamento que orientou a forma como eles são entendidos na antropologia, tal como discutido adiante.

produzem imagens objetivadas da matéria. Como mostro no tópico seguinte e argumento no decorrer da dissertação, uma imagem do *santo*, por exemplo, tende a atrair para si *espíritos* bons e relações boas, pois foram feitas pelos próprios *santos* quando estes habitavam a terra. No entanto, ao ser colocada ao lado de uma imagem de Exu, a imagem objetivada que dela se produz pode ser a de *coisa de catimbozeiro*<sup>39</sup>, a depender da perspectiva em questão.

Não são todas as casas que possuem a mesma capacidade de acumulação de *enfeites* e *objetos*: as casas de pessoas que se relacionam mais intensamente com a liderança da aldeia, através do parentesco ou de outros tipos de aliança política, que tendem a coincidir com as casas daqueles que possuem algum tipo de serviço assalariado na área indígena, eram aquelas que possuíam mais *enfeites* e outros *objetos*. Ao mesmo tempo, existe um núcleo de objetos recorrentes em todas as casas da Vila de Cimbres. São essas nuances que apresento agora, tomando as casas como ponto de partida: casas que se diferenciam através da maior ou menor concentração de *objetos*; *enfeites* que se repetem, nunca sendo iguais, na medida em que apontam de diversas maneiras para relações específicas a cada família, a cada pessoa.

Antes de apresentar *enfeites* e *objetos*, gostaria de fazer uma ressalva. Não busquei dividir aqui, ou em qualquer momento da pesquisa, objetos indígenas de objetos não indígenas. Tal opção foi uma tentativa deliberada de evitar apriorismos conceituais acerca dos objetos ou mesmo evitar dividi-los em categorias estanques que, eventualmente, não seriam operacionais para os Xukuru. E, de fato, eles não fazem uma distinção entre aquilo que compram e aquilo que produzem que poderia ser pensada como equivalente à separação entre objetos indígenas e objetos não indígenas. O que parece existir, ainda que não avance nesta hipótese no decorrer da dissertação, é uma oposição feita pelos Xukuru entre o que é produzido fora, portanto desconhecido e perigoso, e o que é produzido dentro, conhecido e seguro. O que não quer dizer que não existam *objetos* e *enfeites* que estejam diretamente conectados ao ser xukuru enquanto uma demarcação étnica e que, no mais das vezes, foram ativados e potencializados no processo da demarcação da Terra Indígena e dos conflitos narrados no capítulo anterior. No entanto, o escopo destes não se encerra nas marcas de uma identidade. Eles são marcas de trajetórias e adesões e de relações com o mundo espiritual e é nesses termos que aparecem neste trabalho.

---

<sup>39</sup> Termo utilizado pelos Xukuru de forma acusatória, para apontar tudo o que se relaciona com *espíritos ruins*.

## 2.2 *Objetos, enfeites e relações.*

As casas da Vila de Cimbres em muito se assemelham para os olhos que apenas se deparam com o seu exterior. São residências geminadas, estreitas e extensas, em formato retangular, feitas de alvenaria e telha de barro ou de amianto. Nas fachadas, cores diversas para cada casa; portas e, em alguns casos, uma ou mais janelas – em sua maioria, feitas de ferro. É também semelhante a estrutura interna da maior parte das casas: logo que se entra, depara-se com uma sala (dividida ou não em mais de um ambiente, formando um espaço para visitas e um espaço para uma mesa de jantar) que dá passagem à cozinha e ao *muro*, sendo que este corredor fica margeado por um ou mais quartos, dependendo do tamanho da casa.



Foto 2: Casas da Vila de Cimbres. Clarissa Martins Lima, 31/05/2012.

Nas portas das casas, de ferro com janela de vidro ou de madeira, dizeres escritos em adesivos não são incomuns. Neles, variações de uma mesma mensagem podem ser lidas: “essa casa é abençoada por Deus”. Em certos casos, a imagem de Jesus

Cristo, uma cruz ou então a imagem de algum santo acompanha a mensagem. Em outros, aparecem apenas imagens, e os dizeres estão ausentes. A porta é um lugar paradoxal para os Xukuru: separa o conhecido do lar do desconhecido que está do lado de fora.

Como sugere a fala de uma senhora, ter imagens e dizeres relacionados a Deus ou aos santos nesse lugar de passagem é uma forma de proteger os que estão dentro e afastar espíritos ruins, *dos vivos e dos mortos*, que não cessam de rondar as residências.

*Tenho os santos porque creio neles e são eles que nos dão força no dia-a-dia. Os santos pra gente é tudo na vida. Protege a casa, protegem as pessoas que moram na casa. A pessoa que não tem imagem em casa não é feliz. Não gosta de Deus. É bom que afasta espírito mal, tanto dos vivos, como dos mortos. O pensamento também, já protege. Sempre gostei de ter santos, é uma tradição que já vinha da minha avó, da minha mãe. Minha avó era um tipo de gente que ia para o Juazeiro e trazia santo todo ano. Mesmo a santa que está na frente da igreja, ela se juntou com a comunidade e trouxe. (Dona Letícia, 40 anos, rezadora, rendeira).*

Mas é, também, uma forma de falar sobre que *tipo de gente* habita aquela residência.

*A gente tem esses santos porque a gente se pega com eles, para ter Deus na casa da gente. Porque a gente não tem merecimento para ver eles, só a imagem deles. Aí a gente se pega com eles, faz uma prece para eles. A imagem é a semelhança, a presença de Jesus – quem vale a nós é o do céu. Nós não tem merecimento de ver a Deus, mas ele vê que estamos chamando com eles. Deus é sobre todas as coisas – ele não faz diferença. Nós todos tem que ser pegado com Deus, e é através da imagem que faz isso. Casa que não tem imagem é casa que não dá crença a Deus ou aos santos. Toda a casa é a obrigação ter coração de Jesus, que é o padroeiro da nossa casa. Que é o coração de Deus. Chegou na casa, vê o coração de Jesus em frente, já se alegra. Ele é nosso protetor. Se pega com todos os santos – Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora das Montanhas. (Dona Isabela, 80 anos, aposentada).*

Dona Isabela é irredutível: “*casa que não tem imagem é casa que não dá crença a Deus ou aos santos*”. É uma casa de pessoa que “*não é feliz*”, sugere o relato anterior.

Essas imagens comunicam aos Xukuru sobre um tipo de pessoa, a *pessoa católica*, altamente valorizada por eles, que se constitui em relação a Deus e aos *santos*. No limite, *todos os santos*.



O que vai ser diverso em cada casa, como já anotado, é a quantidade e, sobretudo, a *qualidade* dos *enfeites* que vão compor as casas, quais são as relações que os atravessam e quais eles são capazes de mobilizar. Para apresentar essas nuances, tomo a casa em que fiquei hospedada como um fio condutor. Trata-se da casa de uma Agente de Saúde Indígena, que está ligada por laços de parentesco com a família da liderança da aldeia, bem como com a maior família da Vila de Cimbres, ainda que possua uma posição ambígua em ambas, por razões que exploro no próximo capítulo. Dentro do cenário da aldeia é uma casa que possui uma capacidade relativamente alta de acumular objetos, mas não a única. Sendo assim, uso essa casa como uma forma de guiar a apresentação e, simultaneamente, mostrar as diferenças que podem existir dentre os objetos de cada casa.

O quarto que ilustra o início desta dissertação é um dos cômodos da casa em que fiquei hospedada. É o quarto do filho dos donos da casa e da filha, falecida aos sete anos, antes mesmo de terem mudado para esta residência. Conversando com a dona da casa, ela me explicava que ter fotos e as coisas da menina por perto possibilitava uma série de coisas em sua vida: era uma forma de lembrar da menina e, ao mesmo tempo, de mantê-la viva, através de seus pertences; uma forma de ter o espírito da menina por perto e, simultaneamente, de tê-la viva, literalmente.

Não é apenas nessa casa que é possível ver pertences de pessoas mortas. Isso é muito comum (talvez não em tamanha profusão), sobretudo porque de acordo com os Xukuru, os *espíritos dos mortos*, especialmente de parentes queridos, são seres que sentem falta de sua vida mundana e querem ajudar aqueles que permanecem vivos. Para os Xukuru, uma das formas como isso ocorre – mas não a única – é através de seus antigos pertences, que podem ser vistos pelos *espíritos*, sendo capazes de atraí-los para perto do parente. Antigos *objetos* ou pertences como roupas se configuram aqui como *enfeites*: neste caso, à revelia do que se passa normalmente com uma roupa, por exemplo, sabe-se exatamente que tipo de *espírito* pode ali se manifestar.

No entanto, a manutenção destes *enfeites* – e, através deles, de diversas formas de ligações com o *espírito* de parentes mortos – vai depender do tipo de relação que se dava entre aquele que morreu e os habitantes da casa ainda em vida, sendo mais comum quando se trata de laços estreitos entre pais e filhos. Pessoas que, em vida, possuíam algum tipo de conduta considerada inadequada pelos Xukuru têm seus objetos evitados, na medida em que são tidos como “*espíritos inquietos*” que trazem coisas ruins.

A maioria das casas possui dois quartos: um em que dorme o casal, dono da casa, e o outro em que ficam os filhos até se casarem. Após o casamento, as pessoas costumam sair da casa dos pais e ir morar em novas casas, na maioria das vezes próxima às casas dos pais da noiva ou do noivo. Até onde pude notar, não existe uma regra. É através deste processo que muitas das casas que estavam vazias com a saída dos *posseiros*<sup>40</sup>, daqueles que preferiram não continuar na aldeia após a desintrusão da Terra Indígena e daqueles que foram expulsos, foram ocupadas, bem como as casas que ficam nas ruas perpendiculares e paralelas à rua central da aldeia foram construídas.

A maior parte dos casais possui entre dois e três filhos, que ocupam o mesmo quarto, nos casos das casas menores, ou ficam em quartos separados, de acordo com o gênero, em casas maiores. A disposição dos móveis e objetos é muito semelhante nos quartos dos pais e dos filhos: camas de madeira, e um armário para guardar as roupas. Na maioria dos casos, este armário é uma cômoda, na qual ficam dispostas diversas imagens de *santos*. Mas essa disposição não é aleatória: recebem lugar de maior destaque os *santos* mais valorizados pela maior parte da população, como Nossa Senhora das Montanhas (a padroeira da Vila de Cimbres, também conhecida como Mãe Tamaim), Divino Espírito Santo, Coração de Jesus (padroeiro do lar), Coração de Maria e aqueles *santos* que possuem uma relação direta com os moradores da casa, seja através do apadrinhamento, através de promessas ou a partir do domínio de ação de cada um dos *santos*: os *santos* são *donos* de partes do mundo e da pessoa, o que gera uma intensa relação de dádivas e dívidas entre eles e os Xukuru.

Além das imagens, existem velas que são acesas para os *santos*. As velas, invariavelmente brancas, são uma forma de agradecer aos santos por aquilo que concedem aos Xukuru e, simultaneamente, uma forma de iluminar o caminho para que esses mesmos *santos* estejam sempre presentes em suas vidas. Junto às imagens, as velas “*atrai e traz tudo que é bom e livra de todo o mal. Livra do espírito mal, que não entra na casa*”, explica uma senhora. São também acesas para o anjo de guarda, “*para que ele proteja em tudo o que for fazer*”, como sugere uma outra pessoa. De modo geral, os moradores da Vila de Cimbres atentam para o fato de que os *santos* e *anjos* gostam de velas, capazes de iluminar a sua morada. Isso diz respeito especialmente às velas da cor branca, uma cor considerada boa e de paz. Acender velas de outras cores

---

<sup>40</sup> São chamadas assim as pessoas que saíram da aldeia com o processo de desintrusão da terra indígena por terem optado por não se declarar como indígena ou por assim não terem sido reconhecidas pelas pessoas que atualmente habitam a terra indígena.

pode ser uma forma de atrair *espíritos ruins* para dentro da casa, mesmo que estas estejam perto dos *santos*, renomados protetores.

Próximo a estes *enfeites* ficam fotos dos moradores da casa, e também de alguns *parentes próximos*, como o casal matri e patrilateral da geração + 1 em relação aos donos da casa (estando eles vivos ou mortos; há um maior destaque para as fotos das mulheres, em ambos os casos) e de eventuais netos do casal. Em caso de famílias que perderam filhos, é comum ter também a foto deles e *objetos* que usavam em seu cotidiano, que se transformam em *enfeites*.

É também nos quartos que podemos encontrar as caixas de medicamentos já utilizadas e que são guardadas. Como já indiquei na introdução deste trabalho e alhures (Lima, 2013), tais caixas, quando se trata de medicamentos psicotrópicos, funcionam como marcadoras e, ao mesmo tempo, produtoras de um tipo de pessoa: o *ser depressivo*. Em relação a caixas de medicamentos em geral, elas funcionam como memórias de eventos passados, na medida em que é através delas que estes são contados. Ao mesmo tempo, são capazes de atualizá-los e, quando é o caso, colocá-los em outros termos.

Os quartos das casas xukuru ficam dispostos em um corredor, pareados pela sala das casas. A maior parte delas possui um conjunto de sofás e, no caso de casas com maior capacidade de acumulação televisão, aparelho de som e DVD e um conjunto razoável de filmes, shows e clipes que tocam nos aparelhos diariamente. É especialmente nesse local que podem ser vistas as diferenças entre aqueles que possuem algum tipo de trabalho assalariado vinculado à área indígena ou alhures. Nestas, há uma remodelação dos pisos, outrora feitos de cimento, uma maior proliferação de objetos eletrônicos, móveis novos e alguns artefatos de uso doméstico, tais como copos e xícaras, que não são utilizados no cotidiano, são *enfeites*. Isso é motivo de comentários na aldeia, ainda mais quando as pessoas chegam da cidade trazendo novas coisas para suas casas.



Foto 3: Potes que *enfeitam* a casa. Clarissa Martins Lima, 23/11/2012.

Pimenta, alho, figas, ferraduras de cavalos e chifres de veados ficam dispostos nas estantes e paredes das salas. Assim como os *santos*, estes *enfeites* servem para proteger a casa, especialmente de *olhado* que, segundo a maior parte das pessoas, é o maior problema da Vila. De acordo com os Xukuru, o *olhado* é uma forma particular de inveja, cuja ação é uma relação entre o pensamento, que está distante de Deus, preocupado com coisas mundanas, e os *olhos ruins* da pessoa, que se tornam capazes de afetar o seu objeto de desejo. Para além da questão do olhado, estes mesmos *enfeites* servem para proteger as casas de *espíritos ruins* que ficam rondando a aldeia e que podem, por conta de um vento forte ou por sua própria vontade, ser atraídos para dentro das casas.



Foto 4: Chifre de veado que protege a casa. Clarissa Martins Lima, 25/11/2012.

As salas não são menos repletas de imagens de *santos*, que podem estar dispostas em forma de estátuas nas prateleiras, ou em fotografias coladas nas paredes. Aqui, além daqueles *santos* já elencados, outros passam a figurar, aqueles que possuem uma relação menos intensa e direta com os donos da casa e com seus moradores, mas que não deixam de ser tomados como capazes de protegê-los e de manifestar a sua ajuda em todos os momentos em que são solicitados.



Foto 5: *Santos* que *enfeitam* as paredes da sala de uma casa. Clarissa Martins Lima, 10/12/2012.

Como já havia anunciado anteriormente, existe uma série outra de objetos que compõem as casas xukuru, especialmente as salas, que são chamados, assim como os *santos*, as *velas*, *pimentas* e *crucifixos*, de *enfeites*. Dentre os *enfeites*, o que é comum a

todos são lembranças trazidas do Juazeiro do Norte, Ceará. Devotos de Padre Cícero, anualmente os moradores organizam ao menos duas excursões ao Juazeiro, que ocorrem em dezembro e reúnem cerca de 300 pessoas. São pessoas que vão pagar promessas, cumprir penitências, fazer pedidos e visitar a cidade, reconhecida como um dos lugares mais belos pela profusão de *santos* ali encontrados. Mas a ida ao Juazeiro não é aleatória: apenas pessoas que são chamadas por Padre Cícero, através de um sinal que se manifesta para os Xukuru a partir de uma ideia fixa na viagem, vão. A partida dos romeiros é algo marcante: a população se reúne na rua, em frente a uma estátua do Padre, e se despede dos amigos e familiares com uma mescla de pesar e alegria, marcando a dor da separação. Todos rezam e pedem que a viagem seja tranquila e para que os viajantes retornem para as suas casas em segurança. No momento da partida, os que ficam pedem que sejam lembrados. E isso não deixa de acontecer, seja através de pedidos que são feitos em nome de terceiros pelos romeiros, seja através das imagens que são trazidas benzidas e dadas de presente.

Relatos sobre parentes e amigos que trouxeram lembranças do Juazeiro se multiplicam. Em todas as casas existe ao menos uma recordação trazida de lá. O que gostaria de enfatizar aqui é aquilo que se revela através de *enfeites* como aqueles trazidos do Juazeiro: eles são capazes de conectar pessoas a lugares em que, eventualmente, jamais estiveram. Além disso, trazem consigo a *força* desse lugar. E, por fim, apontam para relações que compõem as casas xukuru, mas que nelas não estão presentificadas através de pessoas, mas sim por meio dos *enfeites* que a elas se referem.

As associações entre *enfeites* – pessoas – lugares são mais comuns quando se trata de *enfeites* trazidos de fora da aldeia, sobretudo por parentes que estão vivendo em lugares fora da Terra Indígena – fato muito comum na Vila de Cimbres: todas as famílias têm ao menos um parente trabalhando fora, em municípios próximos ou distantes, especialmente em São Paulo. Não se trata apenas de relações que estão ativas, por assim dizer (e aqui não me refiro aos mortos, mas às relações que acabaram suspensas pela falta de contato, essencial para a constituição daquilo que os Xukuru chamam de *parentes*): mesmo pessoas com as quais os moradores das casas há muito não falam estão presentes nos *enfeites* ganhos e são rememorados na medida em que se fala sobre eles.

No entanto, no mais das vezes se trata de relações ativas, através de telefonemas, cartas e destes mesmos *enfeites*, continuamente levados nas visitas que os ausentes fazem a Vila de Cimbres. Em casos de coisas passíveis de serem quebradas, as caixas

também são guardadas, como ocorre na maior parte das vezes com presentes que são dados às crianças. Entra aqui também, como já colocado, a relação com parentes mortos, que se perpetua através de seus *objetos* que se transformam em *enfeites* ou aqueles que ficam guardados como lembrança.

Estes são apenas alguns exemplos de como, para além de apontar para um tipo específico de pessoa ou de serem protetores das casas, como se dá através dos *santos*, relações estão implicadas em *enfeites*. Não obstante, não é apenas disso de que se trata. Em algumas situações, como de ausências prolongadas e a morte, os *enfeites* são a própria condição de que tais relações se mantenham, a sua condição de continuidade. As fotos de parentes que não residem na aldeia parecem falar sobre um movimento semelhante. Dona Renata, uma senhora cuja maior parte dos filhos mora em São Paulo, certo dia me disse que as fotos de seus filhos que povoam as paredes de sua casa eram uma maneira de senti-los mais perto. Não apenas isso: disse que todos os dias, ao assistir à missa que passa em um canal da televisão, quando o padre pedia a paz, ela pedia a paz de todos os filhos que estão nas fotos e abençoava-os. Algo parecido ocorria na casa em que fico hospedada: a dona da casa tem um neto recém-nascido que mora em São Paulo. Todos os dias a escutava conversando com a foto do neto com a voz e a entonação típica com que os Xukuru se dirigem a crianças de colo.

Além de *enfeites* presenteados por pessoas que moram em lugares distantes, existem aqueles que são dados por pessoas que moram na aldeia. Nesse caso, tais *enfeites* e, junto deles, porta-retratos destas mesmas pessoas, apontam para alianças que atravessam as casas, como que as expandindo às pessoas que nelas não residem. A questão está diretamente ligada à forma através da qual o parentesco é pensado e atualizado entre os Xukuru: na medida em que se trata de um sistema bilateral, todo casamento e os futuros filhos por ele gerado colocam duas *famílias*, ou seja, como será visto, “dois sobrenomes” em relação e, simultaneamente, cria aquilo que os Xukuru chamam de *família* em um sentido mais forte – que coincide com a organização de quem mora nas casas xukuru: pais e seus filhos. A força da noção de *família* enquanto sobrenome está diretamente ligada, aqui, a sua capacidade de fazer com que as casas que se formam estejam a ela associadas, que atualizem o sobrenome. Reciprocamente, ser considerado de uma *família* de sobrenome forte é uma forma de prestígio pessoal.

Aqui encontramos novamente os *enfeites*. Pois se estamos diante de um sistema em que a manutenção dos sentidos da noção de *família* depende de como relações serão operadas e se, necessariamente, isso está arraigado em um sistema que prevê a



separação e reagrupamento dessas pessoas através dos casamentos, as pessoas se fazem presentes através dos *enfeites* que dão aos seus parentes, e as *famílias* enquanto sobrenome através de fotografias espalhadas na casa. Lembrar de alguém é uma das atitudes esperadas por um bom *parente* e, ao mesmo tempo, uma forma de manter essa relação. Ter presentes de *parentes* em casa é um sinal de ser membro de uma *família* extensa, de uma *família* importante.

Existem, também, *enfeites* que são comprados. Como já havia indicado anteriormente, as casas dos trabalhadores assalariados são repletas de utensílios domésticos que não são regularmente utilizados e, enquanto tais, são chamados de *enfeites*. Essas pessoas, em sua maioria, coincidem com aquelas que fazem parte de *famílias* importantes na aldeia. Sendo assim, uma série de relações, cuja natureza é mais complexa do que uma simples causalidade, se conectam através dos *enfeites* e por eles são evidenciadas: não se trata, apenas, de pessoas que possuem a capacidade de acumular por ter emprego; tampouco de ter emprego por ser de uma *família* importante. Ser ou não de uma *família* importante não é algo estático ou automático: é preciso a mobilização dos laços de parentesco em favor disso, ser aceito por essa *família* enquanto tal e, simultaneamente, ser assim reconhecido pelos demais moradores da aldeia. Algo que deve ser continuamente produzido.

Ao lado dos *enfeites* comprados, é comum encontrar troféus e diplomas escolares. A disposição destes *enfeites*, nas salas das casas, compõe o cenário até agora exposto: eles também são parte e produzem seus moradores, além de corroborarem na produção de uma imagem objetivada que deles é feita por aqueles que os visitam (nunca estática, como já anotado).

Nas salas das casas também é comum encontrar *enfeites* que se relacionam ao processo de retomadas das terras narrado no capítulo anterior. São fotografias, especialmente do cacique Xicão, quadros e matérias de jornais e revistas, que ficam dispostas nas casas daqueles que se envolveram mais ativamente no processo. Através desses *enfeites*, as pessoas me narravam o seu envolvimento com a luta, especialmente em relação à situação que viviam nos dias atuais: no caso daqueles que melhoraram de vida, por assim dizer, isso aparece como um reconhecimento e uma contrapartida de seus feitos na luta, não apenas mundano, por parte das *lideranças*, mas, sobretudo, espiritual; entre aqueles que se sentem atualmente prejudicados, não pelo lado espiritual, mas pela dinâmica interna às *lideranças* que, supostamente, privilegiam só algumas pessoas (ver a discussão do próximo capítulo), esses *enfeites* aparecem

simultaneamente como adesão e cobrança por aquilo que fora prometido e que não está sendo cumprido. Em ambos os casos, a figura de Xicão passa por outros caminhos. Ele não foi apenas uma grande *liderança*, que deu início ao processo de retomadas das terras, favorecendo aos que se relacionam com a sua imagem um eventual papel dentro desse processo – o que não deixa de acontecer. No entanto, ele também é tido por muitos como alguém que, por conta de seus feitos em vida, se tornou um *encanto de luz* quando foi assassinado. Enquanto *encanto*, sua imagem é colocada ao lado das imagens de *santos*, que são capazes de cuidar da vida dos moradores da Vila de Cimbres e por eles intervir em momentos de aflição, atraindo coisas boas para as suas casas e, assim como já anotado para os demais *enfeites* que se relacionam aos *santos*, produzindo pessoas boas.

Nesses termos, os *enfeites* são um sinal de um tipo específico de pessoa, e também a condição da sua manutenção enquanto tal – assim como ocorre com as demais relações que os atravessam. No entanto, trata-se de um cenário que está sempre aberto a se transformar e, nesse sentido, antes de usar o verbo ser para caracterizar os *enfeites*, seria mais prudente o uso do verbo estar: já havia feito menção a essa questão ao falar dos *santos*, que podem ser protetores ou perigosos, a depender das conexões que estão sendo mobilizadas. O mesmo pode ser dito para o acúmulo de *enfeites*, que falam sobre uma conexão familiar e política de prestígio, mas que podem também ser a atualização da sovínice e, sobretudo, do controle excessivo de poder.

Mas nem *santos*, nem *enfeites*, podem ser simultaneamente duas coisas: o que existe são composições entre pessoas, *enfeites*, política, parentesco e religiosidade que criam perspectivas (no sentido proposto por Viveiros de Castro, 2002a), sempre abertas a novas conexões, mas irredutíveis a outras perspectivas, produzidas por outras composições: um *enfeite*, um *objeto*, uma pessoa, nenhum deles *é*, mas são pensados a partir das relações que engendram e do efeito destas relações em outras composições, em outras perspectivas que são elas mesmas compostas por outras relações – por isso que irredutíveis a uma perspectiva englobante ou totalizadora.

Os demais *autores*, ou *donos*, do mundo xukuru ajudam a pensar sobre a questão. Eles aparecem de forma mais dispersa na fala das pessoas e, eventualmente, também são chamados pelos Xukuru de *santos*, mas são comumente referidos como *entidades* ou *espíritos*. Essas imagens aparecem, na maior parte das vezes, em casas de pessoas que possuem algum tipo de relação com a *mediunidade*, palavra que designa aqueles que são capazes de se relacionar de uma forma particular com o mundo dos

mortos – seja para pessoas que possuem o “*dom de baixar espíritos*” em seus corpos, seja para pessoas que são genericamente consideradas possuidoras de *ciência*<sup>41</sup>, o que indica aqueles que possuem algum tipo diferenciado de contato com os mortos, sem necessariamente possuírem a capacidade de incorporá-los em seus corpos.

Aqui encontramos imagens que, tradicionalmente, são tratadas por pesquisadores enquanto integrantes de religiões afro-brasileiras, tais como o candomblé e a umbanda. Os Xukuru reconhecem essas religiões como lugares possíveis de atualização de entidades semelhantes àquelas por eles utilizadas. De forma geral, dizem que se trata da mesma coisa, apenas com nomes distintos. Referem-se a esse tipo de religião como *espíritista*, e marcam um afastamento apenas em relação às práticas que envolvem a morte de animais.

As casas dessas pessoas (aproximadamente uns 30 moradores da Vila de Cimbres) não é menos repleta dos *santos* já inventariados. Mas, junto deles, normalmente dispostos em uma mesa branca, podemos encontrar imagens como a de Iemanjá, “*rainha dos mares*”, “*dona das águas*”, também conhecida como Virgem da Conceição. Segundo me explicaram alguns *médiuns*, os nomes dessas *entidades* são nomes indígenas, com um equivalente nos *santos* por conta da perseguição mobilizada por brancos aos negros e índios que não seguiam os preceitos do catolicismo – ainda que, do seu ponto de vista, não exista qualquer incongruência entre as *entidades* e os *santos*, entre os *espíritistas* e os católicos. A questão não é simples, pois a maior parte dos moradores da Vila de Cimbres é reticente quando questionada sobre tal equivalência. Os *médiuns* ocupam uma posição ambígua na aldeia e, sobretudo, são temidos. Mas isso não quer dizer que sejam desacreditados. Seus trabalhos são muito procurados, em surdina. Além disso, são poucas as vezes que se coloca em questão a veracidade de suas ações: o que está sempre em dúvida são os tipos de forças que estas pessoas estão mobilizando.

---

<sup>41</sup> *Ciência* remete a tudo aquilo que permeabiliza as fronteiras entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Ter *ciência*, por exemplo, significa ser uma pessoa que possui a capacidade de se relacionar com os mortos, mas também ter acesso a um tipo de conhecimento que só eles possuem.



Foto 6: Mesa de uma *médium*. Clarissa Martins Lima, 20/11/2012.

Sendo assim, se, nos parágrafos acima, me referi a exemplos que mostram como os tipos de *enfeites* e *objetos* comunicam aos Xukuru sobre os tipos de pessoas que habitam a casa, sendo os *santos* extremamente valorizados nesse contexto, uma mudança de perspectiva altera esse cenário: as casas dos *médiuns* não são menos repletas de *santos*, como mostra a foto 6. No entanto, associados às demais práticas dessas pessoas, tais *enfeites* passam a comunicar, não para os *médiuns*, mas para os demais moradores, um outro tipo de informação sobre os moradores destas casas, que passa por caminhos como a desconfiança e o medo do que é ali realizado.

A questão aparece de forma radicalizada em um terreiro de candomblé que existe na aldeia, cujo dono assumidamente realiza abate de animais e é reconhecido por toda a Vila de Cimbres enquanto *catimbozeiro* por excelência. Novamente, isso não quer dizer que seu trabalho seja desacreditado e, tampouco, que seus *serviços* deixem de ser requisitados. O que está em questão são os tipos de entidades com as quais essa pessoa, declaradamente, se envolve (ainda que a sua percepção desse envolvimento seja radicalmente distinta daquela assumida por seus acusadores), *entidades da esquerda*, como ele costuma chamá-las.

Sua casa não é menos repleta de *santos*. No entanto, chama a atenção por ser a única da aldeia cuja decoração é primordialmente feita em tons de vermelho, com maior destaque para vermelhos vivos. As cortinas, os sofás, e a pintura das paredes são em tons de vermelho, assim como as toalhas que cobrem os móveis e as diversas garrafas de Campari – uma bebida alcoólica vermelha, que seus clientes costumam levar para apresentar uma de suas *entidades*. Além disso, a casa é também o local onde fica o seu terreiro (um terreiro de Candomblé registrado), no qual ficam três altares – também chamados de *idades* –, cujos donos são os três guias com os quais trabalha: um Exu, um Orixá e um mestre Jureimeiro<sup>42</sup>. A cidade de maior destaque é, certamente, a de Exu, na qual proliferam imagens e velas vermelhas, facas, punhais e cabaças nas quais fica depositado o sangue ofertado aos exus.



Foto 7: Cidade de Exu. Clarissa Martins Lima, 01/12/2012.

Assim, mesmo que o dono do terreiro se relacione com os *santos* e afirme que suas práticas não sejam distintas daquelas que são realizadas pelos moradores da Vila de

<sup>42</sup> *Jureimeiros*, tal como usado pelos Xukuru, são entidades que estão implicadas no uso da Jurema, na medida em que são os seus donos.

Cimbres, a maior parte das pessoas evita passar mesmo na calçada em frente a sua casa, com medo do que é feito naquele local. Elas se referem às cores para intensificar a sua avaliação sobre o perigo que emana da casa, bem como a algumas partes de animais que ficam na parede (as mesmas que, linhas atrás, foram descritos como sendo de proteção das casas, como chifres de veado e rabos de tatu).

É nesse sentido que sugiro que os objetos falam aos Xukuru sobre o seu próprio universo. Falar da Vila de Cimbres a partir dos objetos é um movimento que era feito em todos os momentos em que eu interpelava alguém sobre algum dos *enfeites* presentes em sua casa ou sobre algum dos seus *objetos*: estes eram apenas uma faceta de uma série de relações que deles são parte constitutiva, sem as quais não fariam sentido – ou, pior, seriam remetidos ao perigo do desconhecido, como tento mostrar no decorrer da dissertação.

Os *enfeites* são capazes de atuar na composição de pessoas: uma foto de uma viagem traz para a casa um pouco do lugar visitado em relação com a pessoa que ali esteve, uma marca de um encontro; um presente ganho carrega com ele a relação entre aquele que presenteou e aquele que é presenteado; uma foto com a imagem da pessoa e dizeres religiosos atua na produção de uma pessoa de bem, ligada a Deus; as medalhas e troféus, em sua maioria de torneios de *vaquejadas* e *pegas de boi*, atuam na composição de um homem que é um bom vaqueiro. Da mesma forma, é esta capacidade aquilo que atrai *espíritos* e *santos* específicos para determinados *enfeites* e, reversamente, atrai *espíritos* incertos para *objetos*.

Falar sobre a Vila de Cimbres através dos objetos também se trata de um movimento realizado a cada momento em que conversava com alguém sobre *objetos* e *enfeites* alheios ou quando comentavam comigo sobre aquilo que pertencia à outra pessoa: através dos *objetos* e *enfeites* os Xukuru falam sobre a Vila de Cimbres para mim, mas, antes, falam sobre ela entre os seus moradores – o que ocorre a todo o momento –, na medida em que avaliam tipos de pessoas a partir dos *objetos* que possuem, dos *enfeites* com os quais elas se relacionam e, reciprocamente, avaliam tipos de *objetos* e *enfeites* a partir das pessoas com as quais aparecem conectados.

Nesse processo, no qual o que está em questão são os tipos de associações que são feitas, os objetos não possuem um significado prévio – nem, tampouco, as pessoas. Tudo vai depender do tipo de conexão que está sendo mobilizada. Estas conexões criam perspectivas cuja natureza se funda em um paradoxo que acompanha a vida dos Xukuru: cada perspectiva é, simultaneamente, absoluta, por ser o efeito de uma

estabilização específica de uma série de relações a partir das quais se realiza e, por esse mesmo motivo, parcial, na medida em que outras conexões, outras relações, criam outras perspectivas a partir da qual esta será acessada. Por isso a necessidade de sua contínua atualização. De qualquer forma, elas apontam para uma questão que me parece definitiva: o corpo xukuru – seja ele animado ou inanimado e, justamente, aquilo que conecta coisas destes dois tipos – está sempre aberto a ser contagiado por aquilo com o que entra em contato e, doravante, se transformar.

São estas questões que compõem aquilo que poderíamos chamar de uma teoria xukuru sobre os objetos e é a partir delas que proponho, no que segue, uma reflexão acerca dos objetos na teoria antropológica.

### **2.3 Objetos na antropologia, objetos entre os Xukuru.**

*Isso funciona em todas as partes: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. (Deleuze & Guatarri, 2010, p.1).*

Não é de hoje que os objetos aparecem em trabalhos antropológicos. Autores clássicos da disciplina passaram pelo tema, ainda que tomando os objetos antes enquanto coadjuvantes do que como protagonistas de teorias – próprias ou nativas. É apenas com o movimento que vem sendo chamado de “virada ontológica” que os objetos passam a ser pensados em novos termos, seja pela reflexão crítica sobre a epistemologia que informa o fazer antropológico que está implicada nesse processo (e, nesse sentido, os objetos ganham um novo estatuto *de jure*), seja pela proliferação de etnografias que questionam a forma como os objetos vinham sendo pensados (mostrando que este novo estatuto dos objetos é, antes, *de facto*).

Essa relação agonística entre teoria e etnografia já estava presente na constituição da disciplina e seus efeitos podiam ser sentidos na forma como os objetos eram pensados. No entanto, os limites entre a atualização de novas possibilidades do pensamento na antropologia e aquilo que é desbloqueado a partir de experiências

etnográficas são mais do que nebulosos: estas interferem incessantemente naquelas e por elas não deixam de ser afetadas, ainda que isso, no mais das vezes, não apareça explicitado nos argumentos apresentados.

Sendo assim, o que segue é uma revisão do pensamento dos principais autores que trabalharam com objetos, sobretudo a partir de reflexões recentes, marcadas pela noção de *agência*. Não se trata, apenas, de traçar o “estado da arte” do tema, mas buscar mostrar o que me parece estar implicado nesse movimento em que objetos se tornam sujeitos do conhecimento antropológico. Sobretudo, trata-se de mostrar em que medida tais reflexões orientam a maneira como os objetos xukuru são pensados nesse trabalho e, simultaneamente, como os objetos xukuru, tal como são por eles entendidos, promovem uma crítica a uma eventual essencialização que marca o debate sobre os objetos na antropologia.

O famoso ensaio de Marcel Mauss sobre a dádiva (2003 [1923-4]) é tido como um dos grandes responsáveis por mudar o modo como os objetos foram pensados na antropologia. Até então os objetos eram tomados a partir de uma matriz de pensamento cartesiana que fazia com que formas outras de se lidar e conceber os objetos fossem tidas como exemplos da irracionalidade do pensamento primitivo. Nessa linha de argumentação, falava-se da incapacidade de sociedades não ocidentais em distinguir aquilo que o Ocidente tomava como real daquilo que seria a sua representação, ou tomava-se os objetos como figuras que engendravam representações daquilo que compunha tais sociedades, tendo como função manter a coesão social a partir de uma ordem transcendente que a orientava.

Algo distinto se passa em Mauss. Ainda que muito do pensamento de Durkheim informe o seu trabalho, Mauss percebeu a complexidade daquilo que chamou de troca e, sobretudo, dos bens envolvidos que são, em seus termos, “parte integrante” (Mauss 2003 [1923-24], p. 185) da relação. Não se trata, portanto, de se pensar isoladamente aqueles que fazem troca – as pessoas – ou aquilo que é trocado – os bens –, mas tomá-los enquanto um conjunto de relações exemplar daquilo que o autor chama de “fato social total” (Mauss 2003 [1923-24], p. 187).

Mauss indica que não pensa a troca como um fim em si mesmo, mas como algo que coloca pessoas (especificamente pessoas morais) em relação, se distanciando de qualquer tipo de explicação utilitarista do fenômeno. Com isso, o autor já indica, ainda que não desenvolva plenamente, que o que é central na análise da troca são as relações que nela estão implicadas, que a partir delas podem ser vistas, o que promove



ressonâncias com aquilo que atravessa e é produzido pelos objetos xukuru: o foco não são as pessoas, não são os objetos, mas que pessoas e quais objetos, engendrando e sendo engendrados por que tipo de relações.

No entanto, o interesse de Mauss é, certamente, pensar a troca como um “fato social total” e não em suas parcialidades. Nestes termos, o autor se questiona sobre a natureza deste fenômeno, na medida em que seria a partir dela que poderia compreendê-lo e apreender os seus desdobramentos nas mais diversas sociedades:

*Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?* (Mauss 2003 [1923-24], p. 188, grifado no original.)

Certamente é a análise que o autor propõe sobre os *taonga* Maori aquela que ficou mais conhecida. Tomando como ponto de partida um texto nativo, Mauss argumenta que toda a propriedade *taonga* possui um poder espiritual, chamado de *hau*, “fortemente ligado à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (Mauss 2003 [1923-24], p. 197), que é o responsável por movimentar as prestações e contraprestações. Nesse movimento, *hau* e *taonga* se entrelaçam, “donde resulta que apresentar alguma coisa de alguém é apresentar algo de si” (Mauss 2003 [1923-24], p. 200).

Henare *et al* (2007) argumentam que Mauss teria aberto espaço para o que poderia ser um colapso na distinção entre objetos e pessoas, mostrando como uns e outros possuem espírito, individualidade e agência sobre o mundo Maori<sup>43</sup>, mas, sobretudo, ao deixar em aberto a possibilidade de se pensar objetos e pessoas se constituindo mutuamente fora de unidades fechadas que os determinem previamente enquanto tais. Em suas palavras:

Instead of dismissing ancestor-artefacts and objects imbued with the personality of former owners as evidence of primitive animism or superstition, he embraced these unfamiliar entities, marshalling them in a critique of assumptions that prevailed within his own society. Henare *et al* (2007, p. 16).

---

<sup>43</sup> E não apenas em relação aos Maori. Os exemplos etnográficos são diversos nos trabalhos de Mauss. Particularmente interessante são as trocas de objetos em rituais funerários Kakadu, onde “[a] troca de penhores é ao mesmo tempo troca de penhores de paz e de solidariedade no luto” (Mauss 2003 [1923-24], p. 190), que ocorre entre famílias rivais, como substituição da vendeta, ou, em outras partes da Austrália, em caso de famílias aliadas.

Em outras palavras, o que os autores argumentam é que ao invés de buscar uma explicação exterior ao que estava analisando, que justificasse a circulação de objetos, Mauss buscou levar às últimas consequências o que os dados estavam lhe dizendo sobre as concepções nativas acerca dos objetos, mostrando como estes podiam dizer algo diverso sobre o que pode vir a ser um objeto, não apenas naquele caso, mas questionando a própria matriz de pensamento que estaria orientando o modo através do qual os objetos eram apreendidos na antropologia. De fato, isso aparece nas palavras do próprio Mauss (2003 [1923-4], p. 188), quando ele sugere que está tratando de ideias que “(...) sempre presidiram, ao menos parcialmente, à troca, e que ainda hoje suprem em parte a noção de interesse individual”, tratando-se de

(...) uma das rochas humanas sobre as quais são construídas as nossas sociedades, poderemos deduzir disso algumas conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise de nosso direito e de nossa economia (...). (Mauss, 2003 [1923-4], p. 188-9).

Mas, a meu ver, o rendimento do trabalho de Mauss não se encerra aqui. O que aparece sugerido no trabalho de Mauss, e que é central para pensar o que se passa com os objetos xukuru, não é uma definição que equivale objetos e humanos a partir de suas similitudes, mostrando que seriam coisas de uma mesma ordem, mas sim o quanto um está em relação ao outro incessantemente, até um limite em que as fronteiras que os separavam se mostrassem obsoletas – teórica e etnograficamente. Em outras palavras, não se trata de pensar objetos como sujeitos, anulando suas diferenças, tal como é sugerido por diversos autores atualmente, mas sim como estes podem habitar e afetar aqueles e reciprocamente, garantindo a multiplicidade das existências que povoam o cosmos e as relações por elas engendradas.

No entanto, tal possibilidade fica parcialmente em suspenso. Os objetos se tornam uma questão em trabalhos antropológicos, mas, no mais das vezes, atualizando formas do pensar que falam mais sobre aqueles que os tomaram enquanto objeto de reflexão do que exploram a sua potencialidade na produção do saber. Penso que isso pode estar diretamente ligado a três influências que orientam a forma como os objetos aparecem na antropologia pós-Mauss, que vão aparecer nos dois trabalhos de referência que se propõe a tratar os objetos antropológicamente.

Primeiro, o argumento de fundo durkheimiano continua presente, ainda que de forma implícita, sugerindo que os modos de relação com os objetos são um reflexo da ordem social. A coletânea organizada por Appadurai (2008) sugere que “de um ponto de vista metodológico são as coisas em movimento que elucidam seu contexto humano e social” (Appadurai, 2008 [1986], p. 17). Nesses termos, os objetos não passam de uma forma metodológica de acesso à ordem social que os determina: nós (antropólogos) sabemos o que os objetos são; o que os nativos fazem é representar a partir deles o seu sistema de mundo.

Ainda no que diz respeito a essa coletânea, outra influência se faz presente. Trata-se do famoso trabalho de Karl Marx, que aparece conjugado com a dicotomia modernos x primitivos, onde supõe-se que os primeiros seriam regidos pela ordem prática do mundo e os segundos por suas crenças e valores:

A diferença mais importante entre a troca dessas mercadorias (troca tipo Kula) e a troca de mercadorias em economias modernas e industrializadas é que o diferencial que se busca nos sistemas como o kula está na reputação, nome ou fama, de modo que as pessoas são o modo crucial de capital para a produção dos lucros, em vez de outros fatores de produção (Appadurai, 2008 [1986], p. 35).

É interessante pensar que esta coletânea, originalmente editada em 1986 por Appadurai, pouco cite o trabalho de Sahlins (2007 [1976]), que já havia proposto soluções eventualmente mais interessantes para o mesmo problema que estava ali sendo abordado, embora enfocando apenas a sociedade ocidental, em um texto escrito dez anos antes. Poderíamos dizer que as críticas colocadas ao pensamento marxista no texto “O pensamento burguês” bem se aplicariam à proposta de Appadurai e à pretensa racionalidade econômica que este advoga ser constitutiva da sociedade ocidental. Nas palavras de Sahlins,

O materialismo histórico é, verdadeiramente, uma autoconsciência da sociedade burguesa – mas uma consciência, ao que parece, nos termos dessa sociedade. Ao tratar a produção como um processo natural-pragmático de satisfação de necessidades, ele se arrisca a uma aliança com a economia burguesa em elevar a alienação de pessoas e coisas a um poder cognitivo superior. Os dois se uniram para ocultar o sistema significativo na práxis por meio da explicação prática do sistema. (2007 [1976], p. 179-180)

Para além de uma crítica ao pensamento marxista, o trabalho de Sahlins também se distancia das formulações de inspiração durkheimiana, amparando-se em outra influência que vai orientar os trabalhos sobre objetos. Invertendo o raciocínio de Durkheim, mas ainda em consonância com ele na medida em que trata os objetos como coadjuvantes e em função, não mais da ordem social, mas dos imperativos do espírito humano (tomando os objetos como “bons para pensar”, repetindo uma célebre frase do autor), Lévi-Strauss é também uma influência, sobretudo a partir da crítica que faz ao pensamento de Mauss. Para Lévi-Strauss, Mauss teria terminado por tomar uma teoria nativa como modelo explicativo (Lévi-Strauss 2003 [1950]). Não se trata, no entanto, de tomar a relação com os objetos como um reflexo da organização social, mas, antes, de objetos e organização social estarem, ambos, em função de uma determinação de natureza simbólica que os dispõe em uma relação da ordem da linguagem (metafórica ou metonímica) propriamente dita (Lévi-Strauss, 1962b).

Assim, Sahlins sugere que a racionalidade econômica deve ser pensada como operadora de um código que ordena, simbolicamente, pessoas e bens na sociedade burguesa. Tal pensamento não exclui a relevância analítica que os objetos podem possuir para o fazer antropológico, na medida em que conseguem traduzir, a partir de seus usos, a forma como uma sociedade pensa a si mesma e se organiza. Os objetos estariam operando um sistema totêmico tal como pensado por Lévi-Strauss (1962b) no qual, por meio de um operador específico, define-se “o status da pessoa dentro do grupo” e expande-se “o grupo para além do seu quadro tradicional” (Lévi-Strauss, 1976). Para Sahlins isso faria parte de um contínuo processo da vida humana, na qual “os homens definem reciprocamente os objetos em termos deles mesmos e definem a si mesmos em termos de objetos” (2007[1976], p. 183)<sup>44</sup>.

Por mais distintos que possam ser, penso que os trabalhos até agora citados se tocam em uma questão fundamental: de uma forma ou de outra, trata-se de pensar os modos a partir dos quais pessoas e objetos se relacionam a partir de um pressuposto: os objetos tendem a ser tomados enquanto veículos de relações ou metáforas sobre uma realidade que existe por si mesma, replicando separações tais como concreto e abstrato, físico e mental, pessoas e objetos, matéria e significado, e assim por diante. Como argumentam Henare *et al*, existe uma “presupposition that these artefacts are

---

<sup>44</sup> Não é apenas no trabalho de Sahlins que isso aparece. Argumento muito semelhante é desenvolvido por Severi (2009).

analytically separable from the significance informants seem to ‘attach’ to them” (Henare *et al*, 2007, p.1).

Duas prerrogativas problemáticas informam tal fluxo de ideias sobre os objetos. Primeiro aquilo que Strathern (1990), por exemplo, entende como um modo particular de se pensar e fazer antropologia, onde caberia à disciplina buscar os contextos sociais e culturais que emolduram e conferem sentido à vida social. Pensada nesses termos, a antropologia – e também os objetos – sofre de um determinismo crônico a partir do qual todo fragmento etnográfico deve ser referido a um sistema que o determina, se tornando o próprio sistema – ou contexto – social, cultural ou mental o objeto de reflexão.

O problema de se conceber a antropologia em termos destes sistemas está diretamente ligado à segunda parte da crítica que aqui formulo. Fundada nos limites do pensamento cartesiano, que separa o sujeito pensante do mundo que o cerca, a antropologia aparece presa em dualismos que determinam a sua forma de atuação. Isso porque a matriz cartesiana se desdobra em diversas outras a partir de uma mesma equação: tudo aquilo que é (supostamente) igual é anexado à segunda coluna, àquela que referi como o mundo que cerca o sujeito, e que recebe o nome de natureza; tudo aquilo que é (suficientemente) estranho é anexado à primeira, do sujeito pensante ou, de forma mais genérica, da cultura (cf. Foucault, 2000; Viveiros de Castro, 2002a). Os objetos aparecem como algo do mesmo tipo que aquilo que foi chamado de natureza, como um dado: as críticas feitas à separação entre esta e a cultura são suficientemente conhecidas e podem ser aplicadas ao problema dos objetos. Como sugere Strathern sobre a questão, “(...) they [os objetos] occupy a dual position, both in raw material and illustrative of principles and values (at once, nature and culture in relation to the system)” (Strathern, 1990, p. 38).

De todo modo, os objetos são naturalizados, tomados como dados a partir dos quais uma análise deve ser feita. No entanto, *enfeites* e *objetos* xukuru evidenciam os problemas deste tipo de assertiva. Tomando como exemplo as caixas de medicamentos psicotrópicos que são guardadas como *enfeites*, poderíamos pensar que, na medida em que se trata de um medicamento, e que sabemos o que é um medicamento ou aquilo que ele faz, elas estejam associadas à questão da saúde (ainda que relativizemos o que esta noção abarca).

Mas quando se leva em conta os usos feitos pelos Xukuru destes medicamentos e suas caixas, o argumento se esvanece. No limite, percebemos que não se trata de uma mesma coisa, ainda que a homonímia e a isoforma nos levem a supor que sim. Primeiro,

porque quando os medicamentos são usados pelos Xukuru não são as suas propriedades físico-químicas que estão em jogo, mas as situações as quais ele se acoplou. Um exemplo disso é o reconhecimento que os Xukuru possuem do fato de medicamentos genéricos e não genéricos serem compostos de uma mesma fórmula e, mesmo assim, recusarem a substituição de um pelo outro. Segundo, porque quando os Xukuru usam medicamentos psicotrópicos, estes são utilizados, têm suas caixas guardadas e lembradas, pois se conectam a relações conflituosas que implicaram na morte de pessoas ou no rompimento de relações. Sendo assim, não se trata de representar de forma diferente um mesmo objeto, neste caso o medicamento, mas antes de nos levar a reconhecer que não são os mesmos objetos que estão em questão – ou, como sugere Viveiros de Castro (2002), não se trata de um mesmo conceito de objetos.

O trabalho de Gell (1998) dá início a um movimento de pensar os objetos em outros termos: tomar as obras de arte que estuda como agentes, formulando o que seria uma grande teoria sobre os objetos. Em seu trabalho os objetos aparecem como origem e destino da agência social, na medida em que carregariam em si algo da intencionalidade humana que possibilita a sua existência (Gell 1998). Dito de outra forma, mais do que imagens aparentes ou representações, os objetos trazem consigo uma “substância-agentiva” invisível que são capazes de capturar daqueles que os produziram ou com quem entraram em contato, que materializa as relações sociais que o constituíram enquanto tais – as intencionalidades e subjetividades envolvidas nesse processo –, aproximando as noções de sujeito e objeto a partir da partilha mútua da agência.

No entanto, a condição para que os objetos sejam equivalentes a pessoas repousa na possibilidade de “abdução” da agência das pessoas pelos objetos. Para Gell, os objetos são apenas índices de uma agência que não possuem em si mesmos, equiparando-se a pessoas apenas no momento e em função do contato que com elas estabelecem – sendo seus sentidos e intenções determinados por essa relação. Como argumentam Henare *et al*:

(...) his art objects stop short of revising our commonsense notions of “person” or “thing”. For agency, here, remains irreducibly human in origin, and its investment into things necessarily derivative; things gain social agency insofar as they are embedded in social relationships between persons. (...) in retaining the analytical distinction between “person” and “thing” he stays closer to received philosophical wisdom. (Henare *et al*, 2007, p. 17).

A crítica citada não é menos problemática, mas volto a essa questão adiante. O grande problema no trabalho de Gell, em relação ao modo como os *objetos* e *enfeites* xukuru são mobilizados, é que, tal como aparece formulada por Gell, a possibilidade agentiva dos objetos se limita àquilo que neles está implicado previamente, não abrindo espaço para se pensar como os objetos podem ser, eles mesmos e entre outras coisas, a condição de continuidade da agência que abduziram, mudando o vetor da relação. Como mostrei no tópico anterior, os *enfeites* nas casas xukuru são a condição para que relações se perpetuem no tempo e no espaço, produzindo efeitos que, eventualmente, nelas não estavam previstos, ou mesmo criando espaço para que outras relações se estabeleçam. A foto do neto não é apenas a memória e a presença de uma criança em sua casa, mas o que permite a produção de uma mulher-avó que nunca viu o seu neto pessoalmente. Pessoas que se relacionam com um mesmo medicamento psicotrópico, por exemplo, podem passar a se reconhecer a partir das caixas guardadas, cujas relações que nelas estão implicadas são de outra ordem e, no limite, não são determinantes para as novas relações que se estabelecem, de troca de medicamentos, por exemplo.

Além disso, deixa escapar o fato dos objetos serem capazes de agenciar relações outras do que aquelas que nele se faziam presentes em seu processo de criação e circulação: o caso dos *médiuns* e seus *santos* é um bom exemplo da questão. Se as imagens dos *santos*, como dizem os Xukuru, foram criadas pelos *santos* para que pudessem ser reconhecidos, isso faz delas, a priori, algo bom. Na medida em que se conectam a outras imagens, como se passa na casa dos *médiuns*, a mensagem que comunicam àqueles que não são *médiuns* é de outra ordem: uma outra perspectiva, criada a partir de outra comunicação, produzindo, no limite, uma outra imagem.

Como argumenta Ingold (2008), em uma crítica à noção de abdução proposta por Gell, esta pressupõe uma ideia preconcebida, um estoque ao qual as forças agentivas recorrem para se atualizar, em um esquema em que a reprodução e a repetição estão pressupostas. Tal como a noção de abdução aparece em Gell, estaria replicando um pensamento dicotômico e hierárquico entre forma e substância e, portanto, paralisado pelo imperativo de um pano de fundo que determina o conteúdo dos objetos. Tal crítica é a mesma que os *enfeites* e *objetos* xukuru favorecem: se existem relações que deles são partes constitutivas, elas não são estáticas, porque o que poderia aparecer como pano de fundo é eclipsado pelas múltiplas composições que as determinam.

Se para Gell (1998) a agência dos objetos é secundária, Latour advoga por um mesmo estatuto hierárquico partilhado por humanos e não-humanos, aquilo que em seu trabalho aparece como simetria generalizada (Latour 2000). Não existiria, nesse sentido, “objetos” em “estado natural”, prontos para serem encontrados e utilizados pelos humanos. Tão pouco existiria uma vida humana original, da qual os objetos figuram como personagens secundários de um enredo pré-estabelecido. Não se trata mais de optar por privilegiar o reino do dado ou o reino do feito, na medida em que

(...) todas essas perguntas não estão mais encurraladas entre a natureza e a sociedade, já que todas elas redefinem aquilo de que a natureza é capaz e o que é a sociedade. Natureza e sociedade não são mais termos explicativos, mas aquilo que requer uma explicação conjunta. (Latour, 1993 [1991], p. 80).

A dicotomia constitutiva do pensamento ocidental deixa de ser um dado e se torna uma questão. A reflexão de Latour parte daquilo que o autor chama de “constituição da modernidade”. De acordo com o autor, este processo é marcado pela formação de zonas ontológicas estanques, de um lado humanos, do outro não humanos, que são criadas e mantidas a partir de “máquinas purificadoras” entre estes mundos, não permitindo a reflexão sobre os híbridos (lugares onde a distinção não está posta). Seria justamente a não reflexão sobre os híbridos aquilo que permitiria sua proliferação mesmo onde ela é negada.

Em relação às outras naturezas-culturas, Latour propõe ser justamente esta prática que permite a constituição da separação nós-eles. “Eles” não são modernos porque não deixaram de pensar os híbridos – a separação em domínios estanques entre humanos e não-humanos não seria aqui operacional.

Uma outra solução surge a partir do momento em que seguimos ao mesmo tempo a Constituição e aquilo que ela proíbe ou permite, a partir do momento em que estudamos de perto o trabalho de produção de híbridos e o trabalho de eliminação desses mesmos híbridos. (Latour, 1994 [1991], p. 51)

A relação entre humanos e não-humanos passa a ser o centro da análise, e não mais um resíduo. Quando Latour aborda a questão dos “objetos” produzidos em laboratório e da forma como o conhecimento é produzido, não se trata de falar das “coisas-em-si” (Holbraad 2011), mas sim da interação destas com coletivos e sujeitos – ambos sendo colocado em um mesmo estatuto (Latour, 1995). Nesse sentido, Holbraad



(2011) sugere que o trabalho de Latour, por mais que traga avanços para o problema dos objetos na antropologia, permanece só conseguindo pensá-los em relação aos humanos, como se a sua existência só fosse possível nesta relação.

Seguindo o material xukuru, penso que o problema de Latour (1994; 1995; 2000) não é tanto aquele colocado por Holbraad (2011), mas sim o fato de que ele, assim como Gell (1998), abstraíam de uma teoria etnográfica específica uma teoria geral, capaz de ser aplicada em todos os objetos. De acordo com os Xukuru, sujeitos e objetos são coisas bem distintas, ainda que intercambiáveis, levando em conta que é só na relação que se estabelece o que vai contar como sujeito ou como objeto. Uma “democracia das coisas”, tal como sugerida por Latour (1994), seria, do ponto de vista xukuru, um escândalo lógico – e é esse tipo de contribuição que os Xukuru trazem para o pensamento antropológico.

O argumento de Henare *et al* (2007) sugere que os objetos possam ser tratados, eles próprios, enquanto significados singulares tal como se apresentam ao pesquisador no momento do encontro etnográfico<sup>45</sup> - um projeto antes metodológico do que teórico. Para tanto, lançam mão do termo “coisas”, ao invés de objetos, na medida em que permitiria uma fluidez analítica que se assemelha ao “significante flutuante” lévi-straussiano. Tal opção é uma tentativa deliberada de evitar petições de início acerca do estatuto das “coisas” que permeiam o fazer etnográfico, não as tomando a partir da distinção euro-americana entre sujeitos e objetos, essência e matéria, e, nesse sentido, enquanto veículos de significados dados a priori no universo social.

Deliberadamente informados pela “virada ontológica”, o projeto aqui é o de multiplicar mundos possíveis, um projeto etnográfico. A questão é que, no limite, a essencialização que tanto foi criticada em relação aos sujeitos, é transportada aqui para as coisas. Por mais que os trabalhos que apareçam na coletânea citada sejam mais do que instigantes, a proposta de um fazer etnográfico que se encerre nas coisas, quaisquer que sejam elas, corre o risco de eclipsar outras questões que possam estar sendo colocadas. O exemplo dado por Holbraad (2007), de que “pó é poder” e “poder é pó” não abre espaço para que, sendo o caso, pó e poder possam ser pensados em outros termos, a partir de outras conexões que os determinem em outras perspectivas.

---

<sup>45</sup> Entendendo etnografia não a partir da fórmula em que este termo se consagrou na antropologia, ou seja, meramente como uma coleta de dados que devem ser analisados *a posteriori*, mas tomando o encontro etnográfico como algo feito de significados (Henare *et al*, 2007).

O que estou sugerindo aqui é semelhante à crítica feita por Ingold a partir da noção de “agência”. Em um recente artigo, Ingold (2008) afirma que esta “palavra de ordem”, tal como tem sido colocada nos trabalhos contemporâneos – sem uma reflexão crítica de suas implicações e de forma descontextualizada – tende a uma individuação dos objetos o que, além de não resolver o problema, acaba transpondo aos objetos problemas que já haviam sido colocados em relação aos sujeitos e, aparentemente, resolvidos. De acordo com o autor,

The idea that objects have agency is at best a figure of speech forced on us (...) by the structure of a language that requires very verb of action to have a nominal subject. At worst it has led great minds to make fools of themselves in a way that we would be ill-advised to emulate. In effect, to render the life of things as the agency of the objects is to effect a double reduction, of things to objects and of life to agency. (2008, p. 12)

Antes, para Ingold, trata-se mais de pensar os objetos como “coisas” – entendendo esta noção enquanto fluxos de materiais e forças que estão permanentemente em devir e de forma diversa em relação àquela proposta por Henare et al (2007), na medida em que o foco aqui são os fluxos e as forças e não as coisas elas mesmas. Nesses termos, Ingold propõe pensar um ambiente sem objetos (“environment without objects”), composto por “coisas”, na medida em que

If we think of every participant as following a particular way of life, threading a line through the world, the perhaps we could define the thing (...) as a ‘parliament of lines’. Thus conceived, the thing has the character not of an externally bounded entity, set over and against the world, but of a knot whose constituent threads, far from being contained within it, trail beyond, only to become caught other threads in other knots. Or in a word, things leak, forever discharging through the surfaces that form temporality around them. (Ingold 2008, p. 6).

Para Ingold, compreender o mundo a partir dessa perspectiva é compreendê-lo a partir de uma lógica em que não exista uma disjunção ontológica entre sujeito e objetos - uma proposta que se assemelha àquela de Latour (1994 [1991]; 1995) e mesmo à de Gell (1998), mas talvez com uma solução distinta daquela formulada por estes dois autores. Ao invés de garantir aos não-humanos atributos humanos, cabe repensar o estatuto ontológico de ambos, colocando-os em outros termos. Inspirado pelo pensamento de Deleuze e Guattari (2008 [1997]), Ingold (2008) sugere que o universo

seria composto por um oceano de fluxos de matéria, cuja principal característica não seria a de conectar-se, mas antes a de operarem em linhas de fugas, em disjunções que não param de improvisar o mundo vivido (Ingold, 2008, p. 14).

Tal solução, chamada por Holbraad (2011) de “humanismo inverso” (na medida em que não se poderia chamar de materialismo, tendo em vista o deslocamento significativo que esta noção adquire quando empregada no pensamento de Ingold), reformula a questão, mas não deixa de emancipar as coisas por associação. Associações múltiplas, que implicam em linhas de fuga infinitesimais, mas que não deixam de se constituir na relação *com* os sujeitos, não permitindo uma abordagem em que as “coisas como tais” possam ter voz ativa no pensamento antropológico.

Nesse sentido, o trabalho de Ingold (2008) é aquele que mais se aproxima de uma teoria Xukuru dos objetos, sem que uma seja um simulacro da outra: o que os Xukuru estão colocando em questão é um pensamento que advoga pela multiplicidade das coisas que habitam o mundo, sejam elas humanas ou não-humanas, animadas ou inanimadas, que podem sempre ser algo além do que aquilo que aparentam, dada a permeabilidade dos seus corpos que fazem deles sempre sujeitos a serem contagiados pelos encontros que não cessam de acontecer.

Algo semelhante ao que Ingold (2008) propõe aparece no trabalho de Wagner (1986), e este ajuda a compreender um outro aspecto do modo como os objetos aparecem entre os Xukuru que é pouco desenvolvido por Ingold. De acordo com Wagner, uma imagem ou um objeto teria uma dupla existência, a primeira que ele chama de “point metaphor” e a segunda chamada de “frame metaphor”. Comentando este trabalho, Strathern afirma que, tal como Wagner sugere,

Coding [frame metaphor] opens out a symbol with reference to its constituent parts and thus its relation to other symbols: it expands and obviates an image by interpreting it, by setting it within a context which thus becoming parts of its meaning. An image [point metaphor] on the other hand condenses or collapses context into itself in the sense that all points of reference are obviated or displaced by its single form. (Strathern, 1990, p. 34).

O trabalho de Wagner (1986) é interessante na medida em que ele traz esta dimensão da estabilização, ainda que provisória, de perspectivas, o que parece estar em suspenso para Ingold (2008). Particularmente interessante, na medida em que coloca em questão a problemática política, a disputa de forças e de verdades que está implicada nas

perspectivas que se criam a partir dos objetos. Assim, Wagner (2008) sugere – e a questão é central para os Xukuru – que objetos só existem em uma dupla natureza: nas suas capacidades e potencialidades intrínsecas, o que Wagner chama de “point metaphor” e que, no caso dos Xukuru, é a capacidade dos objetos de ser algo além daquilo que eles aparentam; e na forma a partir da qual os objetos são apreendidos, a “frame metaphor” de Wagner, que, no caso dos Xukuru, aparece nas múltiplas perspectivas que podem ser formadas quando as coisas são colocadas em relação, a partir das mais diversas composições que podem ser engendradas.

O que uma etnografia a partir dos *objetos* e *enfeites* xukuru favorece ao pensamento antropológico é uma mudança de foco, não apenas na forma como objetos devem ser pensados, na medida em que não se trata de tomá-los como representações, mas como agenciadores de direito e de fato do mundo social, mas também do próprio fazer etnográfico: se, seguindo os Xukuru, objetos e pessoas entram em relação o tempo todo – assim como objetos e objetos, pessoas e pessoas, e assim por diante – o que está em questão são as conexões que os produzem e, ao mesmo tempo, aquelas que eles favorecem. É só a partir destas conexões que aquilo que *objetos* e *enfeites* são podem ser pensados – e, nesse sentido, eles nunca são, mas, antes, estão.

### Capítulo 3 - *Viva os presentes! E viva os ausentes!*

O capítulo que segue trata daquilo que atravessa os *objetos* e *enfeites* xukuru, e aquilo que por eles é produzido, do ponto de vista do ordenamento sociopolítico da aldeia. Para tanto, parto de ambos, *objetos* e *enfeites*, para pensar duas questões centrais, do ponto de vista xukuru, na produção de tal ordenamento: o parentesco e o seu reverso, a feitiçaria, que aqui recebe o nome de *trabalho*.

Tal como descrito no capítulo anterior, os *enfeites* que compõem as casas pertencem, em grande medida, aos seus moradores atuais. São fotos acompanhadas de dizeres religiosos, de viagens, presentes, medalhas, brinquedos ou objetos comprados. Tais objetos, que *enfeitam* a casa, como dizem os Xukuru, operam em um duplo movimento: fazem parte da composição das Pessoas (no sentido maussiano do termo<sup>46</sup>) que habitam as casas, ao mesmo tempo em que formam uma imagem dessas pessoas para os demais moradores da aldeia.

Não se trata apenas de uma composição mútua sujeito-objeto. Ambos só podem ser pensados, do ponto de vista Xukuru, a partir de redes mais amplas nas quais estão inseridos, que dizem respeito aquilo que chamam de *família*: ao mesmo tempo em que as pessoas são produzidas a partir de diversas relações familiares que as atravessam, os *enfeites* também remetem às relações que neles se fazem presentes, sendo parte constitutiva deste processo. Trata-se então de mostrar como *enfeites* produzem pessoas e *famílias*, nos diversos sentidos que o termo possui entre os Xukuru e que, como busco mostrar, engendram relações de parentesco que não se encerram com a morte.

Na segunda parte do capítulo, mostro como esta reflexão está diretamente relacionada a uma teoria xukuru da Pessoa. A composição das casas, fazendo vistas aos seus moradores através de seus *enfeites*, as conexões entre pessoas através de relações de parentesco, que se fazem presentes através de fotografias e de presentes dados, dentre outros exemplos discutidos no decorrer do capítulo, sugerem, como busco mostrar, uma teoria da Pessoa sempre aberta a se compor com aquilo que entra em contato. Da mesma maneira, a pessoa é capaz de afetar, passar a compor com aquilo com o que se relaciona: implicação recíproca. Por esse motivo, é sempre preciso se estar

---

<sup>46</sup> Em seu ensaio sobre a noção de pessoa, Mauss (2003b) sugere que esta seria uma categoria fundamental para se compreender como as sociedades elaboram noções diferenciadas sobre a categoria do “eu”, da “pessoa”, no “fundo da moral que dela se deduz” (Mauss, 2013, p. X). Desta discussão, de certo ainda inspirada por pressupostos durkheimianos, o que retenho para mobilizar a categoria é a ideia de “produção de pessoas” que, assim como orienta o pensamento de Mauss, orienta o pensamento xukuru: pessoas devem ser feitas, continuamente.

atento com aquilo ou com quem se entra em contato, gerando uma observância contínua dos corpos e, ao mesmo tempo, um controle de si para conter (ou promover) os efeitos causados em corpos outros, humanos ou não humanos.

Formadas a partir de filiações, adesões e alianças, as *famílias* xukuru (ou aquilo que, em uma determinada situação, está contando como *família*) marcam o lugar potencialmente seguro para se relacionar. Fora deste espaço, os conflitos são intensos, e isso se dá por uma série de motivos, que envolvem os processos chamados pelos Xukuru de *olhado* e *trabalho*. Estes dois processos fazem com que ao mesmo tempo em que seja positivo ser parte de uma *família* grande, não apenas pelo lugar seguro que ela propicia, mas pelas posições sociopolíticas privilegiadas que dela advém, seja também perigoso, na medida em que são estas as pessoas mais visadas por *olhados* e *trabalhos*, dada a capacidade de concentrar *enfeites* que elas possuem, e tudo aquilo que tal capacidade carrega com ela.

Sendo assim, a segunda parte do capítulo trata da dinâmica sociopolítica da aldeia, marcada pela circulação de *olhados* e *trabalhos*, a partir dos *enfeites* que servem como proteção: é preciso se proteger, sobretudo do desconhecido. Neste contexto, *objetos* são paradigmáticos, na medida em que estão dentro das casas, mas nunca se sabe o que deles pode emanar. Da mesma forma, o são pessoas que não fazem parte da *família*, pois nunca se sabe o que o encontro com elas pode desencadear. Ao mesmo tempo, busco mostrar como o *olhado* e o *trabalho* são linguagens que promovem desestabilizações na concentração de bens e poder exercidas por algumas *famílias* da aldeia.

### **3.1 Enfeites e *famílias*.**

Uma das coisas que me parece central sobre os objetos xukuru é que *enfeites* produzem *família*, assim como *família* produz *enfeites*. Tomo tal formulação de empréstimo de Villela (2009) e Marques (2002; 2011)<sup>47</sup>, que a mobilizam para pensar a

---

<sup>47</sup> Ambos deixam claro que a inspiração da formulação é de Deleuze e Guattari, sobretudo a partir dos conceitos de atual e virtual, sendo o virtual um valor genérico a partir do qual se dá o funcionamento do mundo e o atual os encontros imprevistos que se passam no mundo vivido que, na mesma medida em que são orientados pelo virtual, fazem com que ele seja alterado incessantemente. Como sugere Deleuze e Guattari “Desce-se dos virtuais aos estados de coisas atuais, sobe-se dos estados de coisas aos virtuais, sem que se possa isolá-los uns dos outros. Mas não é a mesma linha que se sobe ou se desce, assim: a atualização e a contra-efetuação não são dois segmentos de uma mesma linha, mas linhas diferentes” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 51). Vale lembrar, ainda, que na etnologia estes mesmos conceitos foram

relação entre família e política no sertão pernambucano, na medida em que o correlato me parece mais do que uma mera ressonância e é, certamente, maior do que a proximidade regional entre os interlocutores deles e os meus.

O que me parece é que, como ali, a *família* nos dizeres dos Xukuru é um termo polissêmico e, ao mesmo tempo, um plano de virtualidades, sempre presente, orientado pela consanguinidade, a partir do qual relações são pensadas. Por sua vez, tal plano só pode existir na medida em que é chamado à cena, quando se atualiza. Sendo assim, família é um *a priori* sem apriorismo: ela é aquilo que sustenta relações no mundo xukuru, mas que só existe quando é fabricada por essas mesmas relações. É essa dinâmica em suas especificidades, chamada para o caso sertanejo por Villela (2009) de “mundo sem solidez”, mas que nele não se encerra, se levarmos em conta outros exemplos tratados na etnologia (cf. Gow, 2001; Viegas, 2007), que passo a mostrar agora a partir dos *enfeites* xukuru.

### **3.1.1 As casas e a constituição de famílias e seus moradores.**

A relação apresentada entre casas e número de moradores da aldeia é uma boa forma de se pensar o modo a partir da qual os Xukuru pensam e atualizam o parentesco, através de diversos sentidos conferidos a um só termo: *família*. Como já havia colocado, enquanto um conceito xukuru, a noção de *família* é polissêmica, podendo ser mobilizada em diversos contextos e não necessariamente abarcando sempre um mesmo grupo de pessoas: aqueles que são chamados de *família* em um momento podem não ser chamados no momento seguinte, quando outro sentido do termo está sendo colocado em questão. De todo modo, talvez por sua natureza polissêmica, ou mesmo pela sua capacidade de agregar pessoas, a noção de *família* é central para compreender as relações na Vila de Cimbres, não apenas do ponto de vista analítico, mas porque é justamente a partir desta noção que seus moradores pensam e atualizam as proximidades e distâncias que marcam as relações do ordenamento sociológico local.

As casas Xukuru constituem o que os moradores da Vila de Cimbres entendem por *família* no sentido mais forte que o termo recebe entre eles: um casal e seus filhos.

---

mobilizados por Viveiros de Castro (2000), embora este autor inverta os vetores de potência da filiação e da aliança, colocando esta e não aquela como virtualidade. Como procuro mostrar no decorrer da argumentação, especialmente no próximo capítulo, penso que tal inversão não corresponda à ontologia xukuru.

Digo isso porque quando falava em *família* com as pessoas, era este núcleo de relações que aparecia em primeiro lugar. Mas não só. As pessoas passam a maior parte do tempo nas, e valorizam muito as suas casas, a maior parte delas construídas por elas mesmas ou herdadas de seus pais. Quando questionadas, dizem que “*suas casas são tudo em suas vidas*” e enfatizam a relação com os demais moradores como sendo central: a relação entre pais e filhos, sobretudo a da mãe com seus filhos, é de extrema proximidade; isso fica mais claro com a morte, conforme mostro adiante.

A noção de casa, tal como aparece entre os Xukuru, possui ressonâncias interessantes com o conceito desenvolvido por Lévi-Strauss (1979) para pensar sistemas cognáticos em sociedades que ele chama de semi-complexas, ainda que nele não se encerre. Nestes, as casas aparecem como “únicos sujeitos de direitos e deveres” (Lévi-Strauss, 1979, p. 153) a qual as pessoas são remetidas e, simultaneamente, aquilo que as produzem enquanto tais. Sendo assim, a casa é muito mais do que um simples local de moradia: ela é um espaço que produz e orienta relações, seja internamente, seja em relação ao seu exterior. O conceito comporta, ainda, uma série de mobilizações estratégicas favorecidas pelo parentesco cognático. Como sugere o autor a partir de exemplos etnográficos diversos, nas sociedades de casas, sobretudo nas relações entre elas, trata-se de sistemas que

(...) exploram a fundo a elasticidade do seu sistema cognático e podem, desse modo, revestir toda a espécie de manobras sociopolíticas com os ouropéis do parentesco. (...) a vida local mistura inextricavelmente os laços que resultam da história política ou econômica ou que por ela são criados com os laços que reclamam basear-se em genealogias reais ou supostas. (Lévi-Strauss, 1979, p. 151)

Tal como busco mostrar no que segue, este duplo funcionamento favorecido pelas casas é central para compreender o parentesco e a dinâmica sociopolítica da Vila de Cimbres e, ao mesmo tempo, a constituição de pessoas, no sentido já colocado, evocando o conceito de Mauss (2013). Mas, também, no sentido corrente na etnologia brasileira, que sugere que pessoas devem ser continuamente produzidas e como isso é feito, no mais das vezes, dentro do parentesco, ao mesmo tempo em que produz parentesco (Seeger *et al*, 1979). Vale notar, no entanto, que a rigidez do conceito lévi-straussiano se mostra insuficiente para pensar o que se passa entre os Xukuru: de fato, as casas são centrais, mas não conformam ou esgotam a forma através da qual o



parentesco e outras relações se estabelecem, que escapam ou mesmo reelaboram aquilo que nelas estava previsto, como busco mostrar no que segue.<sup>48</sup>

O núcleo que reside na casa equivale, no mais das vezes, ao funcionamento cotidiano da vida das pessoas: entre pai, mãe, filhos e filhas, são distribuídos os afazeres a partir dos quais os Xukuru trabalham, se alimentam e sustentam a casa, nos dois sentidos da palavra sustentar, o sentido financeiro e o sentido de suporte do seu funcionamento. Cada um destes núcleos possui roçados individuais, que são cuidados por todos os seus membros. No caso das pessoas que criam animais, os currais também são divididos nos e são propriedades dos núcleos, sendo seus homens os responsáveis por administrá-los. Outra atividade que marca o cotidiano xukuru dentro deste núcleo, agora do lado feminino, é a *renascença*, uma renda feita com linha e *lacê* (uma espécie de fita estreita, que pode ser de algodão ou cetim) a partir de desenhos riscados em papel manteiga. Seu aprendizado é passado de mãe para filha e é feito nos momentos em que elas não estão cuidando dos afazeres domésticos, como limpar a casa e fazer comida – sendo estas tarefas primordialmente femininas.

Seja nas relações entre pais e filhos, entre mães e filhas, ou do núcleo como um todo, é neste contexto em que se formam seus moradores: é tarefa do pai e da mãe educar filhos e filhas para o trabalho, orientar suas condutas, garantir que se formem “pessoas boas”. Nesse sentido, pai e mãe não apenas são igualmente reconhecidos pelos Xukuru como agentes na fecundação, mas também possuem um papel central nesta produção, que não se encerra com o nascimento. E isso se dá, do ponto de vista xukuru, através do convívio, no qual filhos e filhas são colocados para fazer aquilo que fazem seus pais e suas mães, um percurso a ser atravessado para que se transformem em adultos plenos.

Nesse movimento, ao mesmo tempo em que adultos que possuem filhos e filhas são definidos a partir desta condição (uma *família* só passa a ser considerada enquanto tal na medida em que o casal possui filhos; ser adulto é, necessariamente, alguém que possui filhos: pessoas que não os tem e estão na idade em que deveriam ter são chamadas pelos Xukuru de *moça velha* ou de *homem moço*<sup>49</sup>), os filhos e filhas são, no

---

<sup>48</sup> Agradeço à Ana Cláudia Marques por ter atentado para o problema do uso indiscriminado e não refletido do conceito de Lévi-Strauss. Seu trabalho (Marques, 2002), assim como a coletânea organizada por Carsten e Hugh-Jones (1995), são bons exemplos de problematizações etnográficas do conceito.

<sup>49</sup> Tal formulação não é exclusiva dos Xukuru. Diversos exemplos etnográficos sugerem algo parecido, por exemplo, Gow (1991).

limite, potencialmente um duplo daqueles que os criaram, fundindo nas pessoas estas relações que as atravessam, que as constituem.

Um exemplo disso é a forma como as pessoas são referidas entre os Xukuru: a partir de um nome de maior destaque na aldeia, todos os seus corresidentes são chamados tomando este nome como um complemento do nome próprio: *Maria de Romão, Lúcia de Clóvis*, e assim por diante. E isso vale tanto para as relações conjugais como para filhos e filhas, mas com maior frequência tomando como nome de referência uma das pessoas do casal, e não dos filhos. É interessante notar também a forma como o sangue aparece enquanto um parâmetro para se pensar e, sobretudo, para se avaliar as condutas dos filhos em relação aos pais: aqui, trata-se mais de pensar o sangue como um condutor moral, que leva para os filhos aquilo que é parte constitutiva dos seus pais enquanto pessoas.

Como me disse certa vez uma senhora, com a qual eu conversava sobre o assunto,

*Aquela criança vai depender muito da família, se a família for ruim, aquela criança também vai ser. É Deus que dá a alma para as pessoas porque tudo é permitido por Deus – não existe vida humana sem Deus; até aquela alma ruim Deus protege. Depende muito da família – tem um exemplo, a família de Jacira: tem uns que são bom, mas uns 60% é ruim. A mulher matou a própria irmã. É um povo da Ribeira. Depende da criação, do sangue, da convivência. As histórias de antigamente: quando sabe que é filho de uma pessoa ruim já fala “vixe Maria”. Deus não dá alma ruim, ruim é o povo que fica. Antes tinha menos ruindade, agora tem mais. (Dona Judite, 50 anos, rendeira).*

Se a fala citada ajuda a mostrar como o convívio, a criação e o sangue produzem pessoas de um mesmo tipo dentro do núcleo da casa, ela também aponta para uma abertura daquilo que, em um primeiro momento, aparece como um modelo estático.

De fato, novos fatores vêm fazendo com que a vida dos filhos seja diversa das dos seus pais, especialmente o acesso à educação, o que nem sempre é bem visto pelos Xukuru, que fazem uma crítica refinada da situação que seus filhos estão vivendo e das consequências pelas quais eles mesmos estão passando: como é comum escutar dos mais velhos, “*não dá para todos serem professores e agentes de saúde*”, fazendo referência às duas alternativas mais procuradas pelos jovens que se formam nas escolas. Estes jovens, do ponto de vista dos mais velhos, estão cada vez se distanciando mais dos ofícios dos seus pais e, na falta de empregos, têm saído da T.I. em busca de novas

oportunidades. Os que ficam na aldeia acabam se tornando pessoas *encostadas*, o que, ainda do ponto de vista dos mais velhos, faz com que aumente o alcoolismo entre eles, o convívio com pessoas ruins e as brigas.

No mais, os jovens são referidos em relação aos seus pais: as condutas dos primeiros são, no mais das vezes, esperadas a partir da avaliação moral que se faz dos últimos. Espera-se que os filhos e filhas deem continuidade aquilo que era feito por seus pais, ao seu ofício, que ocupem o papel que por eles era ocupado. Mas isso também não produz um quadro estático: a depender das conexões buscadas pelos filhos e filhas, da forma como eles conduzem suas vidas, aquilo no que se esperava que eles se transformassem pode ser radicalmente alterado. Da mesma maneira, a conduta dos filhos pode alterar a forma como seus pais são vistos, na medida em que ela é um reflexo da forma como foram criados. Aqui, as pessoas se referem ao convívio dos filhos na rua, às “*más influências*” que podem alterar o modo de ser e estar no mundo que é articulado dentro da casa, desencadeando ressonâncias em seus demais moradores e na forma como vão ser percebidos pelo restante da aldeia. Assim como *enfeites* e *objetos*, pessoas estão sempre abertas a ser alteradas por aquilo com o que entram em contato.

Por fim, é neste núcleo de pessoas que se dá a maior parte das relações que envolvem algum tipo de troca, algum tipo de demanda: para os Xukuru, não se deve pedir qualquer tipo de ajuda, seja ela material ou imaterial, fora da casa – salvo algumas exceções, quando as casas se segmentam em novas casas, a partir do casamento dos filhos e filhas. Mas, mesmo neste caso, as pessoas às quais se deve pedir ajuda são aquelas da casa de origem.

Sendo assim, a casa, pensada aqui como um conceito, poderia ser, ela mesma, tomada como aquilo que os Xukuru chamam de *enfeite*<sup>50</sup>, na medida em que é um dos lugares capazes de estabilizar *família* e engendrar outras relações: ao mesmo tempo em que as casas só existem em função das relações familiares que as compõem, em função da *família*, são as casas que dão à noção de *família* um dos seus sentidos, aquele sentido que disse ser o mais forte que o termo assume entre os Xukuru, aquele que descreve as

---

<sup>50</sup> Trata-se de um exercício reflexivo e analítico meu: os Xukuru chamam casas de casas, não de *objeto* ou *enfeite*. Mas penso que seja possível pensar que a casa é um objeto do tipo *enfeite*, que ela funciona como este. Os moradores da Vila de Cimbres buscam um embelezamento contínuo de suas casas, pintadas anualmente e, sempre reordenadas naquilo que as compõem. Sobre este último ponto, é interessante notar que os *enfeites* que nelas estão presentes são sempre reordenados, mas nunca alterados – exceto em casos em que o *enfeite* já não cumpre mais a sua função, quando as relações nele implicadas foram alteradas. As implicações entre a noção de belo e *enfeites* serão tratadas nos próximos capítulos.

relações que envolvem corresidentes. Por sua vez, as pessoas que fazem parte da casa não apenas se constituem mutuamente enquanto pessoas no seu convívio cotidiano, mas também assim são referidas, de tal forma que aqueles que nela residem são marcados, objetivados pela residência do ponto de vista dos demais moradores da aldeia: as pessoas são avaliadas de acordo com as casas de que elas fazem parte, suas condutas são esperadas de acordo com essa avaliação. Reciprocamente, a forma como conduzem suas vidas pode afetar a maneira como os seus demais corresidentes vão ser pensados.

É em relação a essa última capacidade das casas (mas não só a ela, vale notar), de constituir pessoas, tanto para si quanto objetivadas para fora, que aparecem parte dos *enfeites* que nelas estão dispostas. Os *enfeites* enfatizam a constituição da casa em relação aos seus residentes, através de diversas fotografias suas, sobretudo as que apontam para a relação entre eles. Estas fotografias ficam dispersas nos quartos e nas salas, sempre em posição de destaque, como se apresentando seus moradores aos que chegam; como se apresentando do que é feita aquela casa para os que chegam, aquilo a partir do que ela é produzida.

Mas eles fazem mais do que isso: eles apresentam os corresidentes em relação àquilo que escapa às relações do núcleo familiar, mas que não deixam de produzir as pessoas que dele fazem parte e, desse modo, de produzir uma imagem deste mesmo núcleo familiar enquanto um efeito do compósito de pessoas que dele são parte constitutiva. São os *enfeites* pessoais, como troféus, fotos de viagens e presentes, que são partes daquilo que constituem os seus donos, aquilo que seus donos carregam em si na medida em que se constituem como pessoas: um bom vaqueiro, um jogador de futebol, a viagem para a praia, pessoas com as quais se relacionam e que não fazem parte da casa. Além disso, mostram a capacidade de acumular *enfeites* de determinadas casas e, conseqüentemente, o seu prestígio dentro do cenário sociopolítico da Vila de Cimbres, um índice de sua posição neste cenário.

As fotos que seguem exemplificam um pouco do que estou sugerindo. O dono da casa em que ela foi tirada é um homem e um vaqueiro: essas duas coisas fazem parte da sua constituição como pessoa, um homem-vaqueiro, por assim dizer, na medida em que não é possível pensá-lo fora deste agenciamento (ainda que outros tantos o componham). Ele e sua esposa fazem parte das duas maiores *famílias* locais (e *família* aqui aparece em um sentido diverso do exposto até então, indicando um sobrenome específico que congrega pessoas; este ponto será apresentado adiante) e, especialmente ela, além de ser parte da *família* que atua como *liderança* atualmente na Vila de

Cimbres, é também uma funcionária da área indígena, recebendo um salário e, por conta disso, é uma pessoa que pode acumular *enfeites*, como pode ser visto nos diversos copos que *enfeitam* a sua sala. Além disso, as fotos mostram outras relações, não menos importante, que compõem os moradores da casa: eles são padrinhos de uma menina; ela é filha de uma mulher importante dentro de sua *família* (aqui, novamente, no sentido do sobrenome); eles são avós de uma criança que reside em São Paulo. Por fim, em uma das estantes que aparecem na figura, todos os moradores da casa aparecem em fotografias e, ao fundo, aparece uma imagem de Nossa Senhora das Montanhas, a principal *santa* da Vila.



Foto 8: Estante na sala de uma casa xukuru. Nas fotografias, da esquerda para a direita e de cima para baixo, o neto dos donos da casa, a mãe da dona da casa, o filho do casal, o casal dono da casa batizando uma afilhada de crisma e a filha do casal, já falecida. Clarissa Martins Lima, 11/2012.



Foto 9: Copos que são *enfeites* e troféus de vaquejada na estante da sala de uma casa xukuru. Clarissa Martins Lima, 11/2012.

Vale notar, ainda, algo que aparece na maior parte das casas da Vila de Cimbres. As fotos dos seus moradores também são colocadas em quadros que *enfeitam* as paredes das salas. É comum que estes quadros sejam decorados com dizeres religiosos, que implicam a pessoa da fotografia ao catolicismo, apontando que se trata de uma *pessoa católica*. Os retratos assim decorados, em conjunto com os *santos* que *enfeitam* as casas, promovem novamente o duplo movimento de mostrar para fora que se trata de uma casa católica (e as implicações disso serão elaboradas adiante) e atua na produção de seus moradores como pessoa-católica, seguindo aquilo que sugeri para o homem-vaqueiro.

Aqui, a posição das casas de pessoas evangélicas é particularmente interessante. De fato, são poucos os evangélicos na Vila de Cimbres e, até onde sei, em todas as aldeias xukuru, além de não existirem igrejas evangélicas na T.I. Aqueles que são evangélicos, ao menos na Vila de Cimbres, falam sobre isso em tom de segredo, como se estivessem fazendo algo errado. No princípio, pensava que esse fato fazia parte de um movimento da Igreja Católica local, bem como do CIMI, para afastar o que poderia ser uma “concorrência” frente ao catolicismo. Com o passar do tempo, conversando

com as pessoas, percebi que não era disso que se tratava: a maior parte dos moradores questiona os evangélicos por eles não *adorarem a mãe* e, não menos importante, por não terem imagens em suas casas. Sobre este último ponto, e é isso que me parece interessante para se pensar em relação aos *santos enfeites* que compõem a maior parte das casas, escutava invariavelmente a mesma indagação: “*que tipo de pessoa é essa, que não possui santo em sua casa?*”.

A indagação é clara e objetiva: não se sabe quem é ou o que esperar de casas que não possuem *santos*, de pessoas que não se produzem em relação a eles. Isso porque, como sugeri no capítulo anterior, não se trata de pensar os objetos como índices de relações sociais: as pessoas Xukuru se produzem em relação a eles, para si mesmas e enquanto imagens objetivadas para os outros. Os objetos não são apenas uma imagem da pessoa, mas parte constitutiva dela. Os evangélicos colocam um problema na medida em que, ao passo que se constituem em relação a outros objetos, não se produzem em relação aos *santos*, o que é central, do ponto de vista dos Xukuru, naquilo que produz pessoas *boas*. Sendo assim, os evangélicos acabam sendo tomados como um outro tipo de pessoa e, mais importante, um tipo perigoso de pessoa, na medida em que não se sabe ao certo, deste ponto de vista específico, que tipo de pessoa eles são.

O exemplo dos evangélicos é interessante para pensar ainda outra questão que envolve os *enfeites* e aquilo que neles está implicado, sobre a qual já havia colocado algumas indicações no capítulo anterior. Se até agora argumentei que eles fazem parte da constituição de pessoas, seja na relação mutuamente constitutiva com os moradores das casas, seja em relação à constituição de uma imagem objetivada destes moradores para o restante da aldeia, é preciso levar em conta que esta última não deixa de ser atravessada por outros fatores que, invariavelmente, obliteram a imagem que se intencionava construir.

Os *enfeites* não são capazes de estabilizar e emanar uma única imagem. Aquilo que se vê através deles não corresponde a uma relação unilateral entre pessoa e objeto, e sim é composto por diversos outros fatores que compõem pessoas e objetos. Estes outros fatores, por sua vez, dependem das redes em que todos, pessoas e objetos, estão inseridos, mas, sobretudo, daquilo que está presente na relação entre o morador da casa e determinada pessoa que dele está produzindo uma imagem objetivada. E o mesmo é válido em relação aos *enfeites*: aquilo que neles pode estar implicado depende de relações que escapam à relação que se estabelece entre eles e os moradores das casas. Para evocar novamente o exemplo a partir do caso dos vaqueiros e seus troféus que são

*enfeites*, aquilo que aparece como homem-vaqueiro para a pessoa que mobiliza os troféus pode ser, eventualmente, visto como homem-preguiçoso por outras pessoas: o troféu de um bom vaqueiro – algo muito valorizado na aldeia – pode ser percebido (e existem diversos casos como este na Vila de Cimbres) como vagabundagem: um homem que não quer trabalhar e que vive para os torneios, não sendo o provedor da casa como se espera que ele seja.

Conscientes de que isso pode ocorrer, existe, ainda, um jogo entre o que deve ser mostrado e o que deve ser escondido – e que, mesmo escondido, não deixa de fazer parte da pessoa. O caso dos *médiuns* é exemplar: eles sabem que suas atividades não são, a priori, bem vistas pelos moradores. Por conta disso, muitas vezes escondem os *enfeites* que fazem referência à sua *mediunidade*<sup>51</sup>, deixando-os em lugares da casa que somente são acessados por pessoas muito próximas. Deste modo, é possível que nem todos na aldeia saibam quem é *médium* e quem não é. O mesmo se passou comigo: demorou algum tempo para que eu pudesse saber, para além daqueles que eu via em ação durante o *toré*, quais eram os *médiuns* da aldeia e suponho que não saiba até hoje a identidade de todos.

O caso de uma senhora, com quem tive muito contato nas primeiras vezes que estive em campo realizando a pesquisa sobre o consumo de medicamentos psicotrópicos, fala sobre esta questão. Enquanto realizava esta pesquisa, frequentei muito a sua casa, por ser uma das pessoas mais entusiasmadas a conversar comigo sobre os medicamentos que utilizava. Quando retornei a campo para fazer a primeira parte do trabalho etnográfico da pesquisa sobre os objetos, continuei frequentando a sua casa. No entanto, foi apenas no dia dos festejos de São João, quando já fazia mais de um mês que eu estava em campo e cerca de três anos que eu havia visitado a aldeia pela primeira vez e conhecido a senhora em questão, que pude vê-la participando de um ritual, trajando uma roupa específica, que a diferenciava das demais pessoas ali presentes. Perguntei para as pessoas que estavam comigo o motivo de ela estar usando aquela roupa, que me contaram que ela era uma *médium poderosa*, responsável por uma parte específica do ritual que estava para acontecer. Fiquei bastante espantada e confusa com tal afirmação. Quando a festa acabou, fui conversar com ela e contei o que havia visto e escutado no dia anterior. Ela me disse que, de fato, era uma *médium de nascença*, como são conhecidos aqueles que são reconhecidamente *médiuns* desde criança, e que nunca

---

<sup>51</sup> A relação que os *médiuns* com estes *enfeites* será abordada de forma mais específica no próximo capítulo.



havia comentado comigo a respeito disso porque, do seu ponto de vista, a sua *mediunidade* não estava diretamente relacionada com aquilo que a motivava a consumir medicamentos psicotrópicos. Mais do que isso, me disse que não comentara nada comigo, pois temia que eu me afastasse dela, como outros já haviam feito. Em suas palavras:

*Sabe, o povo é muito ignorante, judia muito com a gente que é assim, que tem esse dom de nascença. Pensa que é coisa ruim, fala que é coisa de catimbozeiro, então eu prefiro fazer minhas coisinhas assim, dentro da minha casa, sem falar para ninguém.* (Dona Laura, 56 anos, médium, possui trabalho assalariado vinculado à T.I).

Assim, as perspectivas se criam a partir daquilo que é dado a ser visto ou omitido, mas também de forma a serem inflectidas por aquilo que poderíamos chamar de ordenamento sociopolítico da aldeia: elas são efeitos de posições relativas, que marcam a forma pela qual pessoas vão ser avaliadas e que imagem delas será produzida. Tal ordenamento sociopolítico está diretamente ligado, melhor dizendo, é produzido, a partir de um outro sentido que é dado à noção de *família*. De fato, isso não é uma associação minha: as posições que cada pessoa ocupa, quem possui ou deixa de possuir prestígio na aldeia, quem é importante ou deixa de ser, as condutas da pessoa, a sua avaliação moral, são considerações feitas pelos Xukuru a partir da *família* a qual cada pessoa é associada ou, contrariamente, é dissociada por estes mesmos motivos.

### **3.1.2 Parentes e Famílias como sobrenome.**

Todos os moradores da Vila de Cimbres estão divididos e são marcados pelos sobrenomes que eles possuem e a eles estão associados, ainda que, como sugere Marques (2011) para um outro contexto pernambucano, os grupos familiares xukuru não sejam fixos, podendo ser feitos e desfeitos a partir de uma série de conexões que perpassam a vida cotidiana.

No sertão de Pernambuco, “família” afigura como sujeito pertinente em diversas circunstâncias de interação social, evidenciando-se, por exemplo, nas relações de sociabilidade (casas que se visitam, clubes que se frequentam, grupos de jovens que se formam, e outros), de vizinhança, nas associações da vida produtiva, nas alianças e adesões políticas. Em qualquer uma dessas circunstâncias, contudo, as “famílias” não se afiguram como grupos dotados de limites claros e

muito menos constantes. Membros de uma “família”, qualquer que seja a sua aceção, podem sempre aliar-se ou não a outros parentes, inclusive em oposição a não parentes, com quem podem também, e sempre, alinhar-se, por oposição a parentes. Apesar do universo de parentes oferecer, teoricamente, as opções mais plausíveis de alinhamento para qualquer finalidade, nos termos das relações concretas é que os aliados (parceiros, partidários, amigos), são efetivamente recrutados. (Marques, 2011, p. 660-1)

Sendo assim, não é possível saber a priori o que vai contar como *família* nesse sentido mais abrangente, que, assim como no caso descrito por Marques, entre os Xukuru equivale aos sobrenomes que agregam pessoas, que se formam a partir das relações de parentesco. Tais relações, ainda que não formem casas a partir de pessoas, não deixam de estar ali presentes: existe uma série de fotografias nas casas que não são de seus moradores, mas de outros parentes – os quais aparecem também nos presentes dados. No caso de pessoas que habitam casas que foram herdadas, a relação com quem deixou a casa é também colocada: morar na casa de alguém que já morreu é perpetuar a relação com essa pessoa, que continua ali, através daquilo que um dia lhe pertenceu. Estas pessoas estão presentes e não deixam de compor a casa, ainda que isso se dê através dos *enfeites* nos quais elas estão implicadas.

Tais objetos apontam para, criam e são criados por este outro aspecto do parentesco xukuru, para este outro sentido conferido à noção de *família*, que se vale da consanguinidade e da atualização de relações para se realizar. Entre os Xukuru, o termo *família* se alterna com o termo *parente*, que podem ou não ser sinônimos, a depender da situação que é veiculada. *Família* é um termo genérico, que é utilizado para se referir, no mais das vezes, a todas as pessoas que possuem laços de consanguinidade. *Parente* é um termo utilizado de forma mais restrita, somente em espaços nos quais a relação de consanguinidade é atualizada (ou nos casos em que as relações se dão em termos semelhantes, como no caso dos *parentes* de *criação*, tal como discutido adiante) – ainda que um *parente* não deixe de ser chamado de *família* e, aqui, os termos são sinônimos. Mas o termo *família* possui um sentido exclusivo, ainda que não deixe de se valer dos *parentes* para que se realize: *família* enquanto um sobrenome é, entre os Xukuru, um sinônimo de política. De todo modo, *famílias* e *parentes* devem ser continuamente produzidas e, como busco mostrar, os *enfeites* presentes nas casas são parte constitutiva deste processo, ao mesmo tempo em que se valem dele para se realizar.

### 3.2.1.1 *Parentes.*

Na vida dos Xukuru, um casal e seus filhos não é uma condição estática: filhos crescem, se casam e se tornam parte de outra *família*, de outra casa, ainda que não deixem de fazer parte daquela de origem. É importante notar que aqui não há uma regra de pertencimento: o homem e a mulher são, igualmente, considerados partes ativas na produção do parentesco, o que quer dizer, para os Xukuru, que duas *famílias* estarão sendo mobilizadas para a constituição de uma nova. No entanto, no mais das vezes é a partir das casas que as relações com *parentes* e *famílias* serão pensadas – ainda que *parentes* e *famílias* não deixem de ser parte constitutiva de sua composição.

Quando os Xukuru falam em *parentes próximos*, a partir de ego, estão se referindo aos pais, aos pais dos pais (bilateral), aos irmãos e irmãs, e aos filhos e filhas. É apenas aqui que o casamento é proibido e *parentes próximos* e *família*, no sentido já exposto, se confundem aqui. Em um segundo grau de proximidade aparecem os chamados *parentes legítimos* ou, simplesmente, *parentes*, quando se trata de pessoas que são próximas na vida cotidiana: irmãos e irmãs dos pais (bilateral), os filhos e filhas dos irmãos e irmãs dos pais e os filhos e filhas dos irmãos e irmãs de ego. São poucos os casamentos entre primos, apesar de ser permitido e aceito. Por sua vez, mesmo não sendo proibido, o casamento de ego com irmãos/irmãs de seus pais é mal visto entre os Xukuru, valendo-se aqui de uma questão geracional. Em um terceiro grau estão os *primos distantes* (primos dos pais de ego, por exemplo) que podem, ou não, ser referidos como *parentes* ou como *parentes legítimos*. A partir deste ponto, os graus de parentesco vão se alargando e, em determinadas ocasiões e a depender da situação, é possível que todos na Vila de Cimbres sejam tomados como parentes de alguma forma, como me diziam com certa frequência “*aqui é tudo parente*”, e mesmo todos os Xukuru – ainda que sobre isso escutasse poucas referências.

Como sugere Villela,

Nos municípios do sertão de Pernambuco (...) muito embora a família não seja um *a priori*, ela é, paradoxalmente, um dos elementos fundamentais para seus habitantes. Elemento fundamental, precisa ser fabricada, embora compreendida, simultaneamente, como elemento dado. São práticas discursivas que elaboram cuidadosamente a tessitura de uma trama complicada e frágil, sujeita a rompimentos temporários, aberta a costuras, alvo de permanente cuidado e de uma política atenta. (...) embora os sertanejos (...) considerem que os laços

de sangue não são extinguíveis ou modificáveis (...), é sabido, ao mesmo tempo, que eles podem ser desfeitos (Villela, 2009, p. 206).

Da mesma forma, por mais que o parentesco seja capaz de englobar e orientar as relações entre todas as pessoas da aldeia e todos os Xukuru, os graus de proximidade e distância podem ser alterados de acordo com a proximidade ou distância de residência e comunicação, fazendo pessoas mais ou menos *parentes*, mais ou menos *família*. No entanto, aquilo que orienta a atualização de relações é o reconhecimento da consanguinidade. É ela que conecta pessoas, aquilo que engendra a categorização de pessoas dentro dos termos expostos, fazendo as vezes de “referencial” das relações, tal como apontado por Viegas (2007) para o caso Tupinambá de Olivença, ou de “virtualidade”, como sugere Villela (2009) para o caso sertanejo, sem nunca ser capaz de determinar a forma absoluta que as relações vão assumir.

Existem diversos exemplos na etnologia que atentam para esta questão (cf. Gow, 2001; McCallum, 1989; Overing, 1991; Overing & Passes, 2000; Viegas, 2007). De forma geral, estes trabalhos apontam que, por mais que o parentesco, ou aquilo que chamo, seguindo os Xukuru, de *parente* ou *família*, seja algo que deva ser produzido, continuamente fabricado, a partir de uma estética das relações, a consanguinidade não deixa de ser um valor sempre presente, embora nem sempre ativo, que conecta pessoas. É particularmente interessante os exemplos dados por Gow (2001) e McCallum (1989) sobre a diferenciação entre “parentes legítimos” e “parentes de criação” entre os Piro e os Kashinawa, respectivamente. Sobre este ponto, e seguindo o mesmo argumento, Viegas afirma que:

O fato da distinção entre ‘filho de criação’ e ‘filho legítimo’ ser salientada mesmo por aqueles que nunca viram os seus ‘pais legítimos’ sustenta a ideia de que os ‘pais legítimos’ mantêm ao longo da vida um *papel referencial de parentesco*. (Viegas, 2007, p. 119-120).

Dando continuidade ao seu argumento, a autora escreve:

Essa problematização nos ajuda a compreender que, ainda que em certas ocasiões, como veremos, os Tupinambá de Olivença entreguem seus filhos a não-parentes, essa transferência não supõe nenhuma das práticas implícitas em uma transferência de papéis parentais total e irreversível. Como já foi dito, os laços com os pais legítimos, apesar de não pressuporem a existência de memória afetiva, a não ser que essa se constitua na criação, também não são anulados ou escondidos

(...). Pelo contrário, esses laços permanecem como um referente a partir do qual se traçam as relações com outros parentes, tais como irmãos, tios e primos. (Viegas, 2007, p. 121).

A problematização em questão é a separação que a autora sugere, para o caso dos Tupinambá de Olivença, entre aquilo que seria o “parentesco referencial” e o “parentesco de criação”, sendo o primeiro aquele que se estabelece por laços de consanguinidade e o segundo quando a consanguinidade não precisa, necessariamente, estar presente. Viegas (2007) sustenta que o fato do “parentesco referencial” permanecer em operação mesmo nos casos em que pessoas não são criadas por tais parentes é um forte indicativo de que a consanguinidade permanece como um vetor de relações, que pode ou não ser atualizada.

No caso dos Xukuru, isso também ocorre: pessoas que são adotadas são referidas como *filhas/os de criação* e se referem àqueles que as criaram como *pai/mãe de criação*. Da mesma forma, estas pessoas são assim reconhecidas pelos demais moradores da aldeia. No mais, as formas de se relacionar entre aqueles que foram adotados e seus familiares se dão, potencialmente, nos mesmos termos em relação àqueles que são chamados de *parentes legítimos*. Potencialmente porque, como sugerido para outras paragens na etnologia brasileira, entre os Xukuru são as práticas cotidianas que constituem *parentes*, práticas que envolvem a comensalidade e o uso de uma estética específica na forma de se relacionar (cf. Fausto, 2002; Gow, 1991; Overing, 1991; Viveiros de Castro, 2009). Tais práticas criam *parentes*. Por sua vez, o uso dos termos *legítimo* ou *de criação* permanece enquanto uma potencialidade sempre aberta destas pessoas se implicarem em outras relações, ao mesmo tempo em que operam como referenciais a partir dos quais relações são pensadas e, não menos importante, sinalizam para o modo como relações são atualizadas. Este último ponto é particularmente interessante: quando as pessoas usam o termo *legítimo* para se referirem a alguém que mora em sua casa, seu uso é feito para apontar alguém que deveria ter uma conduta de *parente*, dada a situação em que vive, mas que não procede desta maneira, o que se torna ainda mais incompreensível e digno de reprovação, do ponto de vista dos Xukuru, ao se tratar de alguém que possui laços de consanguinidade com os demais moradores da casa.

Outro exemplo, que evidencia este último ponto, é o uso do termo *parentes legítimos* quando se trata de falar daqueles que, de outra forma, não seriam reconhecidos como parte de uma mesma *família*. Quando buscava traçar as genealogias

dos moradores da Vila de Cimbres, isso acontecia com uma certa frequência. O termo *legítimo* era utilizado em resposta ao meu espanto quando determinadas relações me eram reveladas enquanto traçava as genealogias, ou quando alguém se referia a alguma pessoa com quem não possuía nenhuma relação cotidiana. Neste último caso, o termo é utilizado de forma ambígua e crítica. Duas caras de uma mesma moeda: ou é uma forma de criticar alguém que não se porta devidamente como *parente* em relação àquele que está falando; ou trata-se de alguém que não é tratado como *parente*, ainda que laços de consanguinidade estejam presentes, por ser alguém que conduz a sua vida de uma forma que não é bem vista por aquele que está utilizando o termo em questão.

O que estes exemplos sugerem é que, no mais das vezes, para além de ser um sinônimo de consanguinidade, o termo *legítimo* é mobilizado como um referencial de relações que, no limite, não deveriam precisar de um referencial para ser reconhecidas: é o reconhecimento de um parentesco não atualizado ou atualizado de uma forma diversa daquela que os Xukuru consideram adequada. E é aqui que é utilizado o termo *família* em um sentido genérico. De todo modo, o que está em questão, parece-me, é que a consanguinidade aparece para os Xukuru como um referente sem referencial e é desta forma que ela se realiza. Porque, de outro modo, ela não precisa ser chamada à cena, ainda que não deixe de estar presente: parentes são parentes e, ao falar em *parentes*, os Xukuru se referem a uma forma específica de se relacionar, que está além da consanguinidade, além da *família* (ainda que não deixe de se valer dela). Quando o *legítimo* aparece é apenas nos casos em que apenas o referente está presente, ou seja, a consanguinidade, mas não as relações, o referencial.

Mesmo no caso em que o termo *criação* é utilizado, o argumento se sustenta: ele enfatiza esta ideia de que a consanguinidade é um virtual, para usar os termos de Deleuze & Guattari (1992), que, em si só, é vazia de referencial, na medida em que este último só está presente no lugar em que as relações se dão, quer seja, na criação. Neste caso, diferentemente do uso do termo *legítimo* e seguindo a ideia do parentesco como aquilo que se constrói cotidianamente, a *criação* aparece como um intensificador das relações, como se fosse um duplo parente: um termo não menos repleto de ambiguidade do que o uso do termo *legítimo*, mas de forma oposta. Se o *parente legítimo* é aquele que precisa de uma categorização em algo que está sempre presente, como a consanguinidade, os parentes de *criação* são aqueles que, puro referencial, são capazes de subverter a lógica da consanguinidade.

O foco no parentesco xukuru como um modo de relação nos leva de volta aos *enfeites* que compõem as casas e àquilo já enunciado: como *enfeites* produzem e são produzidos por *parentes e famílias*. No tópico anterior, busquei mostrar como as pessoas que habitam a mesma casa se compõem reciprocamente e em relação aos *enfeites* pessoais que ali estão presentes. Aqui, busco mostrar como que outros *parentes* se constroem reciprocamente ao se presentear em reciprocamente ou através de fotografias presentes nas casas e, não menos fundamental, como isso é também uma forma de marcar adesões que dão à *família* o sentido referido anteriormente, quando o termo é veiculado enquanto sinônimo de política.

*Parentes* próximos que se mudam da aldeia para outras aldeias ou mesmo para outras cidades e Estados podem estar incluídas ou não neste grau, a depender da atualização do contato, a partir de cartas, telefonemas, visitas e dos presentes que aparecem nas casas. Porque é preciso se fazer presente, manter uma estética específica de relações, para que o parentesco continue sendo atualizado. Aqueles que se mudam e não mantêm o contato, que não se fazem presentes, não se portam como *parentes* e para se referir a eles é comum o uso do termo *legítimo* no sentido exposto acima, como uma crítica de suas atitudes. Escutava reclamações sobre isso com uma certa frequência, sobretudo quando se tratava de pessoas que um dia habitaram a mesma casa (pai, mãe, filhos, filhas, irmãos e irmãs), que saíram da aldeia e deixaram de dar notícias. Em geral, o contraponto escolhido para me narrarem esta situação era a minha própria estadia em Cimbres e as vezes que telefonava para eles: eu, que não sou *parente* de ninguém, me portava como tal; outros, *parentes legítimos*, se abstinham de assim proceder.

Ao mesmo tempo, pude acompanhar como a rede de *parentes* se atualiza entre aqueles que estão fora através de presentes (como é o caso daqueles que são dados quando as pessoas vem para a aldeia fazer visitas ou enviados pelo correio), que fazem as vezes dos ausentes: aqueles que presenteiam são considerados *parentes*, são contabilizados, por assim dizer, a partir daquilo que presentearam. Através destes *enfeites* que tais *parentes* me foram apresentados, que os moradores da Vila de Cimbres narravam as relações com aqueles que estavam fora. Também é através deles que crianças que nasceram depois da ausência da pessoa podem conhecer estes *parentes*, que assim passam a ser considerados por ela.

Algo semelhante se passa com aqueles que já morreram. Um exemplo disso é o caso de uma criança que, como me disseram, tem muito carinho por uma outra criança,

sua prima. Esta última faleceu tempos antes da primeira nascer, mas se faz presente em sua casa através de roupas e fotografias guardadas por sua *mãe-avó*<sup>52</sup>. A relação entre elas foi criada a partir dos *enfeites* com os quais a menina que está viva se relaciona e das histórias que eles mobilizam e que através deles são contadas.

Se laços de parentesco são revogáveis com a ausência de contato, quando pessoas não se fazem presentes, isso não quer dizer que eles não possam ser retomados e, até onde posso dizer a partir dos casos que conheço, isso acontece sem que as pessoas guardem remorso do tempo em que a relação esteve suspensa. Uma senhora certo dia me narrou a história de um filho seu, que “*sumiu no mundo*”. Ele ficou tempos sem dar notícias a ela, sem que ela soubesse se ele estava “*vivo ou morto*”. Tempos depois, um outro filho dela foi a São Paulo e, por acaso, encontrou com este irmão que estava sumido. Ele estava vivendo em uma situação financeira difícil, com mulher e filhos. O irmão que fora a São Paulo trabalhar juntou dinheiro e mandou para o irmão que estava sumido para que este retornasse com a sua família para a Vila de Cimbres. Chegando na aldeia, de acordo com a narrativa da senhora, ele foi recebido com “*muito carinho e tudo do bom e do melhor: ajeitamo ele, compramo roupa pra ele, pra esposa e pros menino, demo dinheiro para ele começar tudo de novo*”. No entanto, o filho não ficou em Cimbres por muito tempo: ele bebia muito e acabou gastando todo o dinheiro com isso. Quando o dinheiro acabou, ele foi embora com a esposa e os filhos, sem avisar para ninguém. A senhora me disse então, que naquele momento era como se ele não fosse mais o filho dela. Mas que, se ele voltasse, faria tudo de novo.

A atualização do parentesco entre pessoas que permanecem residindo na aldeia também depende da forma como essa relação é conduzida, através de visitas, da partilha do que é colhido nas roças, da comida preparada nas casas. Essas pessoas coincidem com retratos dispostos nas salas e *enfeites* que são lembranças trazidas por elas de viagens. São as pessoas por quem se reza, pedindo a sua proteção, e a quem se recorre nos momentos de apuros. É assim que é possível reconhecer, nas casas, quem conta ou não como *parente*, para além dos laços de consanguinidade, configurando aquilo que os Xukuru chamam de *parente próximo*.

Por sua vez, *parentes distantes* e *legítimos* podem ser tratados – ainda que não referidos – como *parentes próximos* a partir de laços de vizinhança das casas ou a partir

---

<sup>52</sup> *Mãe-avó* é um termo utilizado por crianças que são criadas ou que passam muito tempo com as suas avós. Em alguns casos, a criança se refere à avó apenas por *mãe*.



de vínculos de *compadrio* e *apadrinhamento*<sup>53</sup>, aparecendo nos *enfeites* da mesma forma descrita no parágrafo anterior. Quando não é o caso, estas pessoas vão ser referidas como *parentes legítimos*, indicando que a relação prevista pela consanguinidade não é atualizada.

Sendo assim, o parentesco que é valorizado entre os Xukuru é antes efeito do que causa de um tipo de relação, que envolve convívio, cuidado, respeito, atenção e, de modo geral, se fazer presente. Nesse sentido, ainda que não sejam moradores das casas no sentido estrito, *parentes* são aqueles que também passam a habitá-las, através dos objetos, dos *enfeites* que delas fazem parte e que a eles fazem referência.

### 3.2.1.2 Famílias como sobrenome.

Se o parentesco precisa ser produzido, os *enfeites* expostos em uma casa falam sobre isso: eles marcam filiações tanto no sentido estrito do termo como dentro deste campo de negociações possibilitadas pela elasticidade do parentesco xukuru. Junto a isso, existe o reconhecimento da consanguinidade, dos laços de sangue, mas isso acaba sendo escamoteado frente à observância das condutas e por mobilizações políticas favorecidas por sistemas cognáticos de parentesco: a atualização ou não da consanguinidade é uma questão política e estratégica, como já sugeria Lévi-Strauss sobre sociedades de casa (1979), e também como sugere um estudo sobre as casas de negros no Recôncavo Baiano (Marcelin, 1999). O que não quer dizer que a consanguinidade não permaneça enquanto uma virtualidade, que pode a qualquer momento ser atualizada, a depender da situação, dos eventos em questão.

Do mesmo modo, o parentesco xukuru é uma categoria aberta e política, a partir da qual se intensificam ou se distanciam relações entre pessoas, em um sistema que está longe de ser rígido ou estático. Ela é aberta e política do ponto de vista dos Xukuru: as

---

<sup>53</sup> O *compadrio* é a relação que se estabelece entre dois casais, seja através do batismo e da crisma dos filhos de um desses pares, dos quais se tornam padrinhos, seja no momento do casamento. Os termos do *compadrio* (*compadre* e *comadre*) também são utilizados em situações fora destas citadas, mas nesses casos trata-se de um vocativo usado no trato com pessoas cuja relação é indeterminada ou distante (por exemplo, para pessoas que não residem na aldeia ou pessoas que residem na aldeia, mas cuja relação é distante e de respeito), em um movimento em que, simultaneamente, se aproxima e marca a distância, visto que, enquanto conceito xukuru, *compadres* são aqueles que são quase parentes, mas não o são plenamente. Por *apadrinhamento* me refiro a relação que se estabelece entre um casal e uma outra pessoa, sem que os pais da pessoa em questão estejam envolvidos. São os *padrinhos de fogueira*, relação estabelecida em dias em que *santos* são homenageados, na qual o *santo* em questão é responsável pela mediação e testemunho. São pessoas que possuem afinidades e mudam o estatuto da sua relação com a aprovação de um *santo* específico.

mobilizações que são feitas são conscientes e orientam a formação de alianças específicas dentro da Vila de Cimbres. Como já havia indicado anteriormente, o fato de haver uma associação direta para os Xukuru entre residência e parentesco faz com que o parentesco seja uma categoria englobante, a ponto de colocar em relação todos os que residem em uma mesma aldeia ou mesmo todos os Xukuru, na medida em que todos nasceram e se criaram na terra e são todos, nesse sentido, descendentes daqueles que um dia ali habitaram. Mas também permite que seja uma categoria flexível o suficiente para separar a aldeia em grupos de pertencimento, a depender de sua atualização – de onde surge a segunda forma mais intensa de utilização da noção de família entre os Xukuru: a *família* como sobrenome. É sobre a formação destas *famílias* e a posição que elas ocupam na aldeia, como elas informam a sua configuração sociopolítica, que passo a falar agora.

(...) *família* para as pessoas entre as quais efetuei meu trabalho, é plural e nunca uniforme (...). *Família* é o sobrenome. Portanto, cabe aos genealogistas identificar as longas cadeias arborescentes que remontam ao século XVIII. As genealogias assim montadas fazem, no limite, que uma gorda fatia da população estabeleça com um concidadão algum grau de parentesco. Neste sentido, as relações de parentesco podem se espriar para todas as direções (...). *Família* é a linhagem, que permite recortar a partir de um *tronco*, quer dizer, um fundador situado há algumas poucas gerações acima, um agrupamento que se reconheça como tal. *Família* é a *casa*, o conjunto que reúne os pais, a *irmandade*, ou seja, os *siblings*, e, no passado, alguns moradores, como ‘mães pretas’ e seus filhos. Cada um destes sentidos é fruto da atividade dos membros que reiteram sua a pertença cotidianamente ou assumem rupturas que desfazem o sentido da pertença. (Villela, 2009, p. 214-5).

O que Villela sugere é instigante para pensar o caso dos Xukuru. Dado o cenário exposto, as *famílias*, no sentido exclusivo, das casas xukuru, estão sempre sendo atravessadas por outras atualizações do parentesco e com elas se compõem, de acordo com as relações que efetuam e, mais importante, a partir de uma avaliação de suas atitudes, se estas correspondem, ou não, às atitudes de alguém que é parente. Além disso, cada casa que se forma mobiliza ao menos duas outras casas. Se isso supostamente implicaria uma dupla pertença – e é isso que é previsto no parentesco bilateral xukuru –, a casa que se forma nunca consegue atualizar igualmente este seu duplo pertencimento.

Esta também é uma questão que passa pela observância de condutas, que produzem *parentes*, mas também pela manipulação estratégica dos laços que formam uma nova casa: qual das duas *famílias* de origem tem mais prestígio, qual dos laços é mais interessante de ser atualizado. Em uma casa na qual passei bastante tempo do meu campo isso era nítido: a esposa é Toledo, portanto parte da *família* que foi expulsa no decorrer do conflito ocorrido na Vila de Cimbres. No entanto, este pertencimento é obliterado pela *família* de seu marido, que é Duarte. Nesta casa, não existe nenhuma referência à *família* de origem dela: todos os *enfeites* e fotografias são remetidos à *família* dele, que passa a ser a *família* à qual a casa será associada. Isso se estende mesmo a um irmão dela, que também permaneceu vivendo na aldeia: devido aos laços intensos de amizade entre ele e seu cunhado Duarte, ele passa a ser reconhecido como tal, mesmo não possuindo nenhum outro vínculo com esta *família*. A questão é que sua esposa é parte de um sobrenome menor, de tal forma que, não sendo associado a um Duarte, sua ascendência Toledo prevaleceria e sua estadia na Vila de Cimbres estaria prejudicada.

É a partir destas associações que se formam as *famílias* como sobrenome: elas são agrupamentos de parentes que passam a ser reconhecidos através de um nome que possuem em comum, que precisam sempre ser produzidas para se realizar: se lançam mão da consanguinidade para serem produzidas, as *famílias* são também a condição da consanguinidade ser atualizada. Do contrário, como já dito, a consanguinidade permanece como uma virtualidade, mas que pode ser mobilizada a qualquer momento, a depender de novas associações e dissociações que ocorram.

No entanto, isso se passa sem que o termo perca a sua polissemia: ao mesmo tempo em que o sobrenome pode estar sendo colocado para reunir todas as pessoas que se relacionam de alguma maneira através da consanguinidade, ele pode indicar uma característica que é comum a determinadas pessoas que possuem este sobrenome, a um tipo de conduta através da qual uma *família* é reconhecida, à importância política que determinadas pessoas possuem na aldeia. No mais, nem sempre uma mesma pessoa vai ser associada a uma destas manifestações da *família*. Na verdade, isso depende da perspectiva daquele com quem estamos conversando.

O fato de uma pessoa ser Alves, Duarte, ou que tenha qualquer outro sobrenome em seu registro só será um marcador de pertencimento a partir da forma como essa pessoa efetua determinadas relações de parentesco. Será também um efeito de avaliações morais que são feitos a seu respeito: os Alves são tidos como pessoas

*gananciosas*, os Duarte como *amostrados*, *aparecidos*, os Gomes como *raparigueiros*. Não obstante, esta mesma pessoa que, em uma determinada situação não é reconhecida pelo sobrenome, pode passar a ser em uma situação seguinte, em um agenciamento diferente.

Um bom exemplo disso é um conjunto de casas que existe na aldeia, ocupadas por mulheres que possuem poucas relações na aldeia, fora as que possuem entre si. Trata-se da casa de duas irmãs e da casa da filha de uma delas, casas vizinhas que ficam atrás da Igreja e distante de todas as outras casas dos Alves. Elas são Alves, na medida em que elas possuem em seus registros este sobrenome, mas por conta do uso abusivo de bebidas, da forma como criam seus filhos, do fato de não trabalharem, não são assim reconhecidas pelas demais pessoas da *família* Alves e, tampouco, são associadas a esta *família* pelos demais moradores da aldeia – que tendem a associar os Alves como aqueles que possuem melhores condições financeiras, emprego, e assim por diante. Não obstante, elas não deixam de ser Alves potencialmente, de tal forma que, depois de uma briga ocorrida entre elas, que envolvia o uso abusivo de álcool, uma senhora afirmou para mim que elas só não eram expulsas da aldeia por serem Alves, parentes da *liderança*.

Da mesma forma, um casal que é, ao mesmo tempo, Alves e Duarte, as duas maiores *famílias* da aldeia. O fato de ela ser Alves faz com que o emprego que ela possui na T.I. seja vinculado pelos demais moradores da aldeia ao parentesco. No entanto, ela também é Duarte e casada com um Duarte, que se opõe radicalmente à *liderança* dos Alves. Por conta disso, em determinadas situações ela deixa de ser associada aos Alves, seja por eles próprios, seja pelas demais pessoas da aldeia. Enquanto um casal de primos, ambos Duarte, a sua posição dentro desta *família* não é menos ambígua: sendo esta uma das *famílias* mais antigas e tradicionais da Vila, renomada por estar diretamente ligada à *mediunidade*, não é bem visto o fato de ela ser *médium* e ele não permitir que ela *desenvolva as suas correntes*; as atitudes dela, o fato de falar alto, gesticulando muito, faz com que ela seja considerada *doida*; as constantes brigas envolvendo os dois, em decorrência da infidelidade dele; ele ser considerado uma pessoa agressiva, que durante um tempo teve *problemas com bebida*. Todas estas são questões distanciam ambos do centro de influência dos Duarte, sendo fatores que fazem deles menos Duarte. E isso pode ser visto pelo lugar em que residem: sua casa não fica próxima à de nenhum Duarte, e as únicas casas Alves que se aproximam da deles são as casas as quais me referi no parágrafo anterior.

Como sugere Marques (2002),

Desse modo, a simples elocução de nomes (...) não designa sempre a mesma coisa. Por outro lado, pronunciar tais nomes não é o mesmo que coisa alguma. Há valores, prestígios, reputação que lhes são ligados que, tal como a composição dos grupos, estão em constante redefinição e, portanto, convém que se zele por eles. A par do critério relevante, mas não determinante, da consanguinidade, percebe-se uma retórica da inclusão e exclusão que se apoia na avaliação coletiva das condutas (Marques, 2002, p. 203-4).

Mesmo garantindo esta polissemia, estes constantes acordos e desacordos sobre quem é ou deixa de ser parente, na Vila de Cimbres, os sobrenomes importantes, como sempre me enfatizavam seus moradores, são as grandes *famílias*: um sobrenome capaz de mobilizar uma grande quantidade de *parentes*. Sendo assim, por mais que existam diversos sobrenomes na Vila de Cimbres, apenas aqueles que reúnem uma grande quantidade de pessoas contam quando *família* se torna sinônimo de política, e os demais sobrenomes são por eles englobados.

Por sua vez, parece-me que existe uma série de questões que concorrem para o estabelecimento da associação entre *famílias* numerosas e sobrenomes importantes: sendo aquelas que conseguem reunir a maior quantidade de pessoas ao seu redor, são estas *famílias* que conseguem movimentar a aldeia de uma forma mais intensa, seja em festividades, seja no trabalho, ocupando a maior parte dos espaços destinados às atividades econômicas; ao serem pessoas de destaque na aldeia, tendem também a possuir o maior prestígio, na medida em que possuem maior capacidade de distribuição de dádivas (o que nem sempre é simples de ser sustentado); em momentos em que é preciso escolher pessoas que representem a aldeia, elas tendem a ser escolhidas dentro destas *famílias*, não apenas porque possuem a maior capacidade de engendrar adesões, mas também porque já reúnem uma grande quantidade de pessoas ao seu redor, sendo o nome principal de uma determinada *família* aquele que, possivelmente, será escolhido para ocupar determinadas posições de destaque na aldeia.

Rivière (2001) aponta para algo semelhante em relação aos Trio, ainda que, neste caso, a capacidade de concentrar pessoas ao seu redor esteja diretamente relacionada à posição de sogro e relações de troca que fazem com que seus genros estejam a ele relacionados. No caso dos Xukuru, também existem pessoas que ocupam papel de destaque dentro de determinadas *famílias* e, em geral, são homens, mas tal posição não se conecta a condição de sogro e a relação deste com seus genros. Antes,

trata-se de pessoas que, por uma série de motivos que as marcam individualmente, relacionados às suas condutas e à forma como são moralmente avaliadas, conseguem agregar pessoas ao seu redor.

Além disso, não basta reunir uma grande quantidade de pessoas para se tornar uma *família* de prestígio na Vila de Cimbres, como faz sugerir o argumento de cunho marxista de Rivière. O prestígio do sobrenome vai depender, também, do tempo em que a família reside na aldeia, do seu papel dentro das práticas que se relacionam àquilo que os Xukuru chamam de *ciência* e das coligações que consegue estabelecer para cooptar recursos dentro e fora da aldeia.

Esse é o problema que os Alves enfrentam atualmente: por mais que seja um sobrenome que agrega muitas pessoas, eles são tidos pelos demais moradores da Vila como forasteiros, que chegaram faz pouco tempo na aldeia e que tiraram proveito do conflito que ocorreu em 2003 para se estabelecer enquanto *liderança*. Como começaram a participar do *toré* e ter *ciência* na *família* faz pouco tempo, sua presença nos rituais é vista com desconfiança e isso em dois sentidos: paira sobre as suas práticas uma dúvida sobre a sua veracidade e, em outro sentido, sobre o tipo de forças espirituais que esta *família* manipula. Por sua vez, ao chegar à *liderança* da aldeia, por mais que os Alves consigam cooptar recursos de fora, eles tendem a concentra-los dentro da *família*, o que gera uma série de críticas entre os demais moradores da aldeia. Por fim, a pessoa que ocupa atualmente o cargo de *liderança* em Cimbres é casada com a irmã de Carlos, aquele responsabilizado pelo conflito ocorrido em 2003. Por mais que exista um esforço por parte da *liderança* e de sua mulher em anular este *pertencimento familiar*, ele não deixa de ser colocado em questão quando se trata de questionar os Alves.

Ao mesmo tempo em que os sobrenomes que contam são aqueles que agregam muitas pessoas, ser de uma *família* grande abre a possibilidade de uma pessoa se destacar na dinâmica política e econômica da aldeia. Atualmente, a maior parte das pessoas que trabalha nos serviços assalariados que existem na aldeia é Alves ou Duarte e sempre que aparecem novas oportunidades, aqueles que se candidatam e são associados a uma destas duas *famílias* são considerados como favoritos para conseguir a vaga.

No caso dos Alves, sendo uma pessoa desta *família* que ocupa o papel de *liderança*, é ele que possui o poder de decidir quem vai ou não trabalhar na área indígena. Ele tende a optar por colocar pessoas de sua *família* nestes cargos, promovendo um duplo movimento: ao mesmo tempo em que a *família* ganha cada vez

mais destaque na aldeia (para o bem ou para o mal), ele também ganha prestígio dentro de sua própria *família* e, conseqüentemente, em relação à aldeia, a partir de uma lógica de favores. Quanto aos Duarte, a posição que eles ocupam hoje é fruto de uma aliança com os Alves, cheia de ambigüidade, dado os motivos já colocados. Tal aliança favorece os Alves, na medida em que os Duarte são a maior *família* da aldeia. Tê-los como aliados é uma forma de sustentação política para os Alves. Ao mesmo tempo, é uma contrapartida dada a uma *família* que, de outro modo, brigaria por ocupar o papel de *liderança* da aldeia ela mesma: não só por ser a *família* mais numerosa, mas também por ser uma *família* de forte prestígio ritual e a mais antiga na Vila de Cimbres.

Assim, existe um jogo constante entre os dois sentidos de *família*, que se estabelece a partir desse modelo de transmissão do parentesco, que coloca a todo o momento uma questão de duplo pertencimento, a ser mobilizado de acordo com afinidades e dentro do cenário político da aldeia. Mas isso só pode ser visto e, simultaneamente, só é possível, a partir da *família* no sentido mais exclusivo do termo. Explico: a condição para a existência de *famílias* enquanto sobrenome é a perpetuação das *famílias* exclusivas, das casas, as quais tendem a ser associadas apenas a uma das linhas conjugais que as compõem. É a somatória de várias *famílias* exclusivas que criam os Alves, os Duarte, e assim por diante, enquanto grandes *famílias* – ainda que nem todas as grandes famílias possuam a mesma importância política na aldeia.

É também a formação das *famílias* enquanto sobrenome, para além da produção recíproca da *família* que habita a casa, que aparece nos retratos nas casas e nos presentes recebidos que as *enfeitam*. Estes *enfeites* fazem com que esses *parentes* passem a fazer parte da casa ao mesmo tempo em que apontam para uma tomada de posição daqueles que residem na casa em relação ao seu pertencimento familiar. Assim, como dito anteriormente, o que está em questão é o duplo movimento de produção dos moradores da casa e da imagem que deles os outros vão ter. Algo semelhante havia sido sugerido por Villela, quando afirma que

Mas em Jordânia a genealogia é montada não apenas no escrito e no oral. É montada também por imagens visuais. Em muitas das casas de um dos sobrenomes, os cantos da sala principal são dedicados à exposição das fotos de ancestrais em cuja *linhagem* cada casal se inclui. (Villela, 2009, p. 222)

As pessoas aparecem em suas relações com os demais *parentes*, com *parentes* específicos, que as produzem, não só através dos objetos, mas daquilo que os objetos estão ali atualizando, da rede de parentesco que aparece através deles.

Aqueles que ocupam um status menor na aldeia (uso o termo status por falta de um melhor; essas pessoas são chamadas por aqueles que possuem maior capacidade de acumulação na aldeia como *pretas* ou *sujas*, fazendo referência ao tom da sua pele e aos cuidados com o corpo) são aquelas que estão dentro de uma rede menor de parentesco – ainda que possam ser, dentro do modelo exposto, parentes próximos de pessoas que fazem parte das maiores e mais importantes *famílias* enquanto sobrenome da Vila de Cimbres. Em suas casas aparecem poucos objetos que atualizam redes de parentesco para fora das pessoas que habitam a casa, geralmente ligados às *famílias*, no sentido mais exclusivo, do casal. Já aqueles que fazem parte das *famílias* de sobrenome forte possuem suas casas repletas de fotos e *enfeites* que falam sobre essa rede familiar. Sendo assim, ter ou não bens e *enfeites* está diretamente relacionado à qual *família* cada casa, cada pessoa se associa.

Um bom exemplo disso é o caso da casa de uma senhora, chamada de *mãe* por seus filhos, irmãos, primos e diversas outras pessoas da *família* Duarte. Sua casa não só é repleta de *enfeites* que indicam a ligação dela com todas estas pessoas, mas também está sempre cheia de balas e outras comidas que por ela são distribuídos para a sua rede *familiar*: ela é uma pessoa importante na aldeia, com uma relação forte com a *família* Alves e um emprego vinculado à T.I. O que aparece em sua casa, através dos *enfeites*, é aquilo que favorece a constituição desta pessoa como uma pessoa importante, ao mesmo tempo em que aquilo que ela distribui funciona como os *enfeites*: transmite a sua presença para outras casas, renovando as relações que são fundamentais para que ela se mantenha na posição específica que ocupa.

Dentre as pessoas que fazem parte e atualizam as *famílias* de sobrenome mais influente existem aquelas, como no caso relatado acima e já apontado anteriormente, que se destacam como representativas de cada sobrenome, ou mesmo casas que cumprem esse papel. E isso está diretamente ligado a duas questões: primeiro a uma capacidade da pessoa ou da casa em mobilizar conexões na vida cotidiana para agregar bens ao seu redor em um sentido genérico do termo, podendo ser eles materiais ou pessoas, que vão dar forma ao prestígio que possuem dentro e fora da *família*.

A segunda questão diz respeito à relação da pessoa ou da casa com pessoas que já morreram e que fizeram do sobrenome familiar um sobrenome importante na aldeia



ou que foram responsáveis pela manutenção dessa posição enquanto eram vivas. Ocupar a casa de uma dessas pessoas é uma forma de atualizar o papel político que elas tinham enquanto vivas. Mas não a única: existe uma série de bens que ficam dispostos nas casas e que fazem referência às linhas familiares de seus moradores, como imagens e objetos que pertenciam àqueles que já morreram. Esses bens, dentre outras coisas, ligam a imagem da pessoa à imagem dos que já morreram, perpetuando uma lógica de pertencimento familiar que é também uma lógica política.

Vale lembrar aqui que aparentemente não existe uma regra na transmissão dos bens familiares, sendo uma questão sempre em aberto para qual dos filhos ou netos será passada a herança. O que vai determinar os caminhos dos bens deixados são as relações de proximidade em vida, que fazem de algumas pessoas herdeiras potenciais desses bens. Sendo assim, ter determinados objetos herdados é uma forma de falar sobre a relação com pessoas que já se foram ao mesmo tempo em que produz lugares diferenciados dentro da lógica dos sobrenomes: ter direito sobre um bem é, em um certo sentido, ter direito sobre a posição ocupada pelo antigo dono daquele bem.

Digo em um certo sentido pois, assim como o exemplo da *vaquejada*, a imagem que se constrói dessas pessoas não é estática: existe toda uma mobilização pessoal ou da casa em ter determinados *enfeites* expostos, que remetem à relação que tinham com pessoas que já morreram (mas não com todas as pessoas que já morreram, por isso uma mobilização estratégica), marcando posições dentro dos sobrenomes familiares. No entanto, o efeito que isso vai ter sobre a forma como essa pessoa ou casa é vista (e não como elas se consideram) dentro da *família* ou pelos demais moradores da aldeia depende de uma avaliação de sua conduta, se esta está de acordo com a posição que pretende atualizar através dos objetos ou mesmo se é uma pessoa que é vista como alguém que tem o direito sobre a posse desses bens (o que não deixa de passar por uma avaliação de conduta da pessoa), algo que está em perpétua disputa entre as pessoas de um mesmo sobrenome.

### **3.1.3 – Parentes Mortos e *enfeites* que atualizam ausências.**

A presença de objetos de pessoas que já morreram ou que a elas fazem referência é comum nas casas da aldeia. A maior parte dos familiares aparece em retratos ou nos chamados *santinhos* distribuídos nas missas de sétimo dia. No caso de

peças que perderam os pais, outros objetos são guardados, para além das fotografias: roupas, terços e outros objetos de uso pessoal também aparecem. Aqui se passa algo semelhante em relação aos familiares que não habitam a casa, mas que nela estão presentes através dos objetos: os mortos também estão presentes, através de seus *enfeites*. Não há uma ruptura radical na relação entre vivos e mortos. Tampouco o parentesco se encerra com a morte: as relações que o produzem permanecem sendo atualizadas entre os vivos e os mortos e, aqui, os *enfeites* são centrais, enquanto *objetos* devem ser tratados com o mesmo cuidado com o qual se trata pessoas desconhecidas.



Foto 10: Fotos que enfeitam a parede de uma casa xukuru. Clarissa Martins Lima, 12/2012.

As fotos que aparecem na figura são de uma moça que morreu enquanto estava em trabalho de parto. A casa é a casa de sua mãe, local onde a moça morava antes de morrer. Não é em todas as casas que fotos de pessoas que já morreram aparecem em tamanha profusão. Por sua vez, não são todas as fotos de pessoas que morreram que recebem tamanho destaque nas casas. Em ambos os casos, o que vai estar em questão é

a intensidade da relação entre o morto e as pessoas (ou com alguma das pessoas) que moram na casa.

Na maior parte das casas que possuem filhos que morreram, um retrato desta pessoa é colocado na parede. O mesmo se passa com a primeira geração ascendente em relação ao casal dono da casa, embora qual dos pais/mães que vão estar ali seja algo inflectido pela dinâmica do parentesco xukuru exposta no tópico anterior, que marca posições e filiações específicas dentro da lógica dos sobrenomes.

De acordo com seus familiares, tais *enfeites* são uma forma de manter vivo aquele que morreu, na medida em que permitem a continuidade da comunicação entre os que estão na casa e o *espírito*. Em um sentido, os *enfeites* fazem as vezes do morto, ocupam o local que este ocupava: como me dizia a mãe da dona do quarto com bonecas, “*é como se ela estivesse ali, por isso que deixo as coisas dela assim. E deixo tudo arrumadinho, do jeitinho que era antes*”. Uma outra senhora me explicou que mantém a casa da mãe, já falecida, do mesmo jeito que ela deixou e conclui: “*é como se ela continuasse ali, por isso que deixo assim, para continuar visitando ela como eu fazia quando ela ainda estava viva*”.

O mesmo ocorre com pessoas que se mudam ou com a atualização do parentesco na aldeia em relação àqueles que não ocupam as casas, como sugerem os exemplos colocados anteriormente: as pessoas falam com os ausentes a partir dos seus retratos e dos *enfeites* que deles ganharam. Vernant (1990) já havia indicado, para o mundo grego, a proximidade entre os mortos e aqueles que estão ausentes, que se mudaram por algum motivo qualquer. Os Xukuru fazem aproximação semelhante, não apenas através dos *enfeites* que ocupam o lugar daqueles que estão ausentes, mortos ou vivos, mas também através da reprodução da rotina tal como esta se passava quando o *parente* em questão se fazia presença. Uma das formas mais comuns deste último ponto ocorrer é durante as refeições, quando todos os moradores da casa se reúnem. Tanto em caso de pessoas que morreram, como em caso de pessoas ausentes – mesmo que por pouco tempo, quando alguém foi à Pesqueira e ainda não retornou –, seus pratos são colocados à mesa e é feita a mesma quantidade de comida que seria feita se eles estivessem presentes.

Em outro sentido, mas de forma complementar, as fotografias dos mortos permitem a comunicação com o *espírito do morto*, que nelas se reconhecem e voltam para ajudar a sua *família*, no sentido mais forte do termo, das casas. Essa é uma característica de todos os *espíritos mortos*: eles sentem saudade da relação com os seus *parentes*, da vida que possuíam enquanto estavam vivos, de seus bens. De modo geral,

os Xukuru afirmam que uma das formas dos *espíritos* conseguirem suprir esta saudade é ao reconhecer os bens e a imagem que possuíam em vida. Desta forma, as fotografias, mas também os pertences pessoais dos mortos guardados por seus *parentes* possuem, assim como as imagens dos *santos* (como será mostrado no próximo capítulo), o poder de atrair para si o *espírito do morto*, que neles se fazem presente. Um relato que me foi narrado em campo fala sobre esta experiência, mas vale notar que ela é experimentada por todos os moradores da Vila de Cimbres que possuem algum *parente* querido morto:

*Tenho vestido, calcinha, saia, rosário da minha mãe. Não se aparta da roupa dela, não. Deus me livre! Que minha mãe foi muito importante na minha vida. Me sinto bem na casa dela, fazendo as coisas para o pai. Porque sinto que estou mais ela, e sei que ela está, pelo que ela era, ela que dá força, para tudo. Todo dia 20 boto luto para Padre Cícero. Minha mãe ia todo ano para o Juazeiro. Chegava lá doente e voltava boa. O luto é uma missão que minha mãe deu. Na semana santa faço o jantar que ela fazia. As orações que ela rezava, eu rezo para eles. Faço comer para todo o mundo e faz o prato dela. Faço o bacalhau que ela gostava de fazer para o meu irmão que também já morreu, faço igual. E o prato dela bota no pé de pau, no sábado, onde ela gostava. E sinto que ela está ali, sinto a falta, mas sei que ela está lá, dando força. No dia de ano faço a buchada como ela fazia e o pirão da buchada. É uma tradição que ela deixou para o resto da vida. E acho que só sai quando eu morrer. Na minha vida só o que falta é a minha saúde. Porque eu tinha a minha família que estava desinterada e Nossa Senhora e minha mãe trouxe o meu irmão, minha cunhada e o meu sobrinho de volta. Roberto melhorou porque minha mãe entrou na cabeça dele. E aí parou de fazer coisas erradas. Quem confia nos santos e nos encantos bons de luz, vence. (Dona Laura, 56 anos, médium, possui trabalho assalariado vinculado à T.I).*

O que sugeri nos parágrafos anteriores pode ser visto a partir deste relato. Primeiro, que não se trata apenas, para Dona Laura, de ter as coisas da mãe, das quais não se separa, mas também de fazer as coisas que a mãe fazia, do mesmo jeito que ela fazia. Deste modo, sua mãe se faz presente de forma espiritual e, ao mesmo tempo, se mantém viva em suas ações que são repetidas: *o luto*, as comidas que são feitas da mesma forma, e assim por diante. Neste caso, existe também uma dimensão política: Dona Laura é a senhora a quem me referi no tópico anterior, que é chamada de *mãe* por uma série de pessoas e que possui um papel de destaque na *família* Duarte. Uma parte desse movimento é garantida justamente a partir da atualização, nas ações de Dona Laura, daquilo que sua mãe fazia. Ela canaliza, com isso, as relações que já estavam implicadas na mãe dela e, no limite, atua como um duplo de sua mãe, ainda que não deixe de ser capaz de expandir as suas relações para outros caminhos e restringi-los em

outros, tendo em vista que a sua existência e a da sua mãe nunca se confundem plenamente.

Além disso, Dona Laura mostra que foi sua mãe, que é colocada em seu relato ao lado dos *santos*, dos *encantos de luz* e de Nossa Senhora das Montanhas, quem fez com que os problemas familiares que ela estava enfrentando se resolvessem: a mãe dela *entrou na cabeça* de seu irmão, fazendo com que ele mudasse as suas atitudes. Na continuação do relato, Dona Laura me disse que hoje em dia o irmão está triste porque a mãe *clareou a cabeça dele*, fazendo com que ele passasse a ter uma percepção diversa de suas atitudes no passado.

Em outro relato, algo semelhante se passa. Aqui, existe um fato específico em questão. O marido de Dona Gabriela é conhecido por ser uma pessoa que durante muito tempo se portou de uma forma que não é bem vista pelos moradores da Vila de Cimbres: quando ele se casou, começou a ter uma relação fora do casamento que era do conhecimento de todos, o que fazia com que a sua mulher sofresse muito. Junto a isso, as pessoas costumam relatar que ele bebia muito e que, quando estava bêbado, se transformava em uma pessoa agressiva, que batia em sua mulher. Foi presenciando uma destas agressões que, de acordo com diversas versões do ocorrido, a filha do casal faleceu: ela passou por um *susto*, *se impressionou* com o que presenciou e morreu. De acordo com Dona Gabriela, foi apenas no momento em que a filha deles, já falecida, *entrou na cabeça* de seu marido, que ele mudou as suas atitudes e passou a reconhecer o que fez no passado como algo errado; um encontro que, no limite, mudou a sua existência.

Vale notar ainda como, aqui, os *objetos* pessoais que aparecem na fala de Dona Laura funcionam como *enfeites*. Primeiro porque eles não estão em uso; depois, porque se sabe que tipo de *espírito* vai se manifestar ali, ao contrário de outros *objetos* do mesmo tipo, usados pelas pessoas no cotidiano. Eles são guardados, seguindo a lógica já exposta: como os mortos sentem saudade, eles procuram o que possuíam em vida. Com isso, ter os seus *objetos* é garantir que eles estejam presentes, fazendo com que estes *objetos* sejam, antes, *enfeites*.

Sendo assim, o que aparece neste duplo movimento, em que os *espíritos* se fazem presentes através dos *enfeites* e dos *objetos* pessoais e pessoas se mantêm vivas, é a continuidade dos laços de parentesco, que não se encerram com a morte, tanto do ponto de vista dos que estão vivos, como do ponto de vista daqueles que estão mortos: ambos permanecem agindo como faziam antes que a morte imprimisse uma

transformação, perpetuando os laços e as condutas que os conectavam. Tal proximidade entre os vivos e mortos, ao contrário do que se passa em outras populações indígenas<sup>54</sup>, não é evitada pelos Xukuru. De fato, ela é desejada e nutrida através dos *enfeites* que possuem em si a presença daqueles que morreram.

Um relato de uma *médium* aponta para outro aspecto destes *enfeites* e *objetos* que são guardados: como eles atuam enquanto um dispositivo de lembrança dos momentos passados, de momentos vividos com aqueles que não estão presentes:

*Não vejo minha filha, mas sinto ela perto de mim e da minha neta, que faz coisa que a minha filha fazia Mas ela não se apresenta porque não tem a autorização de se apresentar. Sinto o calor da minha filha e sei que é ela. Sinto perto d'eu, sinto o calor, aquela quentura e ela vem com força na lembrança. Deixa as coisas dela na mesinha porque era assim que ela fazia. Cocar, flecha, maraca, fica tudo ali. Acha que ela fica feliz e cada coisa que pego dela, sinto que ela está ali do meu lado. (Dona Joana. 57 anos, médium, aposentada).*

O termo *lembrança* é usado entre os Xukuru como um sinônimo para pensamento e para memória. É comum pessoas dizerem que ficam *sem lembro* quando estão muito *nervosas* ou quando passam por um *susto*. Sendo assim, penso que aquilo que Dona Joana fala sobre a filha, que *vem com força na lembrança*, indica não apenas a capacidade dos *enfeites* e *objetos* pessoais de remeterem a uma memória pretérita – o que também ocorre –, mas de fazer com que o próprio pensamento das pessoas seja imantado pela presença da pessoa que morreu.

Os dois sentidos dados ao termo *lembrança* indicam para um princípio, por assim dizer, que acompanha diversas partes do mundo xukuru, que já tinha buscado atender na constituição de *famílias* e *parentes* a partir da consanguinidade e da atualização das relações: uma contínua relação entre o virtual e o atual, aquilo que se faz potencialmente presente e aquilo que permanece sendo continuamente produzido. Os *enfeites* são formas de se lembrar do passado ao mesmo tempo em que mantêm o passado presente, porque mantêm os *espíritos* que neles estão acoplados presentes. Com isso, não se trata apenas de uma memória, mas, como já havia indicado para as caixas de medicamentos que são guardadas (Lima, 2013), uma forma de atualizar relações, o que abre a possibilidade mesmo de reordená-las, de colocá-las em outros termos. Não sugiro, com isso, que o passado é reelaborado de acordo com o presente, tal como é argumentado por diversos autores. O que me parece estar em questão, antes, é que

---

<sup>54</sup> Os exemplos são inúmeros e serão tratados no próximo capítulo.

passado e presente se fundem nas imagens e pertences dos ausentes, favorecendo tanto para uma memória, quanto para a continuidade de relações, na medida em que os ausentes, eles mesmos, se fazem presentes nestes *enfeites*.

Para além destas questões, *objetos* pessoais e fotografias entram na categoria de *enfeites* através da mesma associação que é feita com os *santos*: tudo que é bom é belo e reciprocamente. No caso dos *enfeites* que remetem aos parentes mortos, eles produzem e são efeitos de um *espírito bom*, por isso belo. Isso porque, do ponto de vista dos Xukuru, os *espíritos* dos mortos em geral, ao contrário dos *santos*, devem ser perpetuamente produzidos como *espíritos bons*, para que não se percam e sejam levados por *espíritos ruins* que não cessam de habitar o cosmos. E cabe aos vivos garantir que isso não ocorra, guiando-os a partir daquilo que é capaz de emanar coisas boas: velas brancas, *santos*, crucifixos, rezas e assim por diante. Como sugere uma senhora,

*Botei ela [o nome da filha falecida] até na cidade santa, em Roma, para todo dia ter missa para aquela pessoa. Para oferecer a alma dela. Para que ela seja lembrada por Deus. Rezo todos os dias para ela, para a alma dela.. A alma que é esquecida, ninguém tá lembrando que ela existe, que ela já foi alguém. Aí corre o risco dela se perder. Pode acontecer coisa ruim com ela. Os que já morreram vive em oração.* (Dona Joana. 57 anos, *médium*, aposentada).

A ideia expressa por Dona Joana, de que o *morto vive em oração*, para além de ser de uma beleza ímpar, é apenas mais uma das formas de mostrar – e o restante do relato dela também indica para isso – o fato de que, não só os mortos estão sempre atuando no mundo dos vivos, mas a recíproca é verdadeira. É preciso sempre cuidar do morto, para que ele seja um *espírito bom*, da mesma forma que se cuida de um *parente*: ambos devem ser continuamente produzidos enquanto pessoas boas, seja em sua condição espiritual, seja no decorrer da sua existência enquanto vivo.

Do mesmo modo, é preciso *enfeitar* o morto para transformá-lo em um *espírito bom*: o morto deve ser enterrado com roupas brancas e, antes de ser enterrado, deve ser *apresentado a Deus*, através de um missa de corpo presente. Também é feita a missa de sétimo dia, quando os *santinhos* são distribuídos. O nome desta imagem do morto, com dizeres religiosos, é algo central: de acordo com os Xukuru eles fazem parte da transformação do *espírito* do morto em um *espírito bom*.

Ao transformar o morto em algo bom, transforma-se ele em algo belo, fazendo da sua presença um *enfeite*. Assim, a presença dos *santinhos* de diversas pessoas nas

casas xukuru, não apenas de seus *parentes*, fala um pouco deste duplo movimento, da presença do belo e do bom, assim como a presença, certamente mais intensa, dos pertences de *parentes* mortos que funcionam como *enfeites* ou mesmo da proliferação das suas imagens, que **são enfeites**.

Mas não são todos os *espíritos* que são *bons*. *Espíritos ruins* não deixam de povoar o cosmos e isso está diretamente ligado às condutas das pessoas em vida, como será visto no próximo capítulo. Aqui, cabe notar que as pessoas que são *ruins* em vida tenderão a ser *ruim* na morte. Desta forma, dada a capacidade generalizada que as materialidades possuem de serem habitadas por *espíritos*, os *objetos* devem ser sempre tratados com cautela.

O problema que *objetos* colocam é o da indeterminação: são materialidades que podem estar sendo habitadas por *espíritos* de toda a sorte, sendo eles *espíritos bons* ou *espíritos ruins*. De acordo com os Xukuru, os *espíritos ruins* tendem a se valer daquilo que é indeterminado, daquilo que não está protegido por algum tipo de relação específica, para se manifestar. Por essa razão, *objetos* são tão perigosos e tratados de forma dúbia, mesmo aqueles que são comprados para fazer as vezes de *enfeites*. No limite, isso se passa em diversos momentos, se levarmos em conta que, na maior parte das vezes, não se sabe os caminhos pelos quais um *objeto* comprado passou, o que ele pode ter atraído para si – com exceção dos *santos* e *objetos* relacionados ao catolicismo; mas estes, como mostro no capítulo 4, tendem a ser naturalmente *enfeites*, sejam eles comprados ou não.

Os riscos colocados quando um *espírito ruim* passa a habitar uma casa são diversos e, em última análise, imprevisíveis. Seguindo o argumento colocado em relação aos *parentes* mortos, os *espíritos ruins* também são capazes de agir no mundo dos vivos, podendo entrar em suas cabeças, alterar suas atitudes. Por essa razão, mesmo quando se trata de um *enfeite*, mas cuja relação que nele está implicada se conecta com alguém que era *ruim* em vida, ele também deve ser evitado – no limite, são objetos que não se atualizam como *enfeites*, sendo jogados fora.

### **3.2 – A pessoa Xukuru pensada através de *enfeites* e *objetos*.**

Os dados que busquei apresentar até agora mostram como *enfeites* se relacionam com a produção de pessoas, fazendo delas mesmas um compósito de relações e de



*enfeites*. Ao mesmo tempo, mostram como os *enfeites* são mobilizados por pessoas na criação de uma imagem objetivada delas mesmas para os demais moradores da aldeia. Se eles nos levam a refletir sobre o que são *enfeites* e sobre os perigos implicados nos *objetos*, também nos fazem pensar sobre o que é a pessoa do ponto de vista dos Xukuru. No que segue, trato daquilo que seria uma teoria dos Xukuru sobre a Pessoa, no sentido maussiano do termo, em uma reflexão favorecida a partir de *enfeites* e *objetos* e a sua capacidade de se compor com as pessoas. Para tanto, parto dos momentos de gestação e nascimento, pontos paradigmáticos para se pensar a porosidade constitutiva da pessoa – vale notar, aquela mesma constitutiva dos *objetos* e *enfeites*.

O período da gestação de uma criança é pensado pelos Xukuru como um momento de cuidados. A mulher deve evitar os esforços que normalmente são feitos no trato da casa, para não perder a criança, e se abster de uma série de comidas que são consideradas *remosas*, cuja principal característica é produzirem inflamações e intensificarem sangramentos. O consumo destes alimentos pode fazer com que a mulher perca o *menino* (forma como os Xukuru se referem ao feto na barriga da mãe). O *remoso* é uma categoria utilizada para uma série de alimentos, que inclui carne de animais (como o veado e o tatu-peba), frutas (como a jaca e a manga) e vegetais (como o pimentão). O que reúne estes alimentos em uma mesma categoria não é propriamente algo que todos eles possuam em comum (apesar de todos eles serem tidos como alimentos *pesados, fortes*; no entanto, o feijão também é tido nestes termos e não é um alimento *remoso*), mas o efeito que geram nos corpos daqueles que os consomem<sup>55</sup>.

Não são apenas mulheres grávidas que se abstém de comidas *remosas*, mas também mulheres menstruadas<sup>56</sup>. Na verdade, toda a menstruação é pensada pelos Xukuru como uma gravidez interrompida, fazendo com que a mulher esteja sujeita em ambos os casos às mesmas restrições, alimentares e de atividades físicas. O ovo é um alimento que também deve ser evitado por mulheres grávidas e por mulheres menstruadas, assim como a sardinha. Aqui, a interdição está relacionada ao cheiro

---

<sup>55</sup> Que não é partilhado apenas por aquilo que se come. Um bom exemplo me foi narrado em uma casa cujos moradores tinham pegado uma cabra para criar. A cabra havia sido mordida por um cachorro e resgatada por um dos moradores para ser cuidada em sua casa. No entanto, a cabra não resistiu e, tempos depois, faleceu. Os moradores me explicaram que o falecimento da cabra aconteceu por conta do “*remoso que tem no dente do cachorro*”, que impedia o ferimento de cicatrizar.

<sup>56</sup> No caso dos animais que possuem carne *remosa*, as mulheres nunca os consomem. De acordo com os Xukuru, o *remoso* da carne destes animais está relacionado àquilo que consomem, sobretudo plantas que possuem a capacidade de curá-los quando se ferem. Estas plantas consumidas em grande quantidade, ao entrar em contato com o corpo feminino através da carne dos animais, fazem com que as mulheres se tornem inférteis, na medida em que passam a não conseguir *segurar o menino*.

destes alimentos, que pode contagiar o sangue menstrual ou fazer mal ao *menino*. De forma geral, a comida ideal nestes momentos são aquelas com pouco tempero, que não sejam *carregadas*, como os Xukuru costumam dizer. Quanto aos homens, eles evitam o consumo de comidas *remosas* apenas quando estão doentes, na medida em que consumir estes alimentos faz com que a doença se potencialize – especialmente quando se trata de alguma inflamação prévia ou de ferimentos.

Para além de se abster de atividades físicas e de comidas, as mulheres grávidas devem evitar relações intensas com determinados animais. O convívio contínuo com macacos pode fazer com que a criança nasça com suas feições. O mesmo pode ocorrer se a mulher passar por cima de um sapo: em ambos os casos, o que está em questão é o risco de passar a se parecer e, no limite, se transformar naquilo com o que se entra em contato. O que é promovido por estes encontros na criança também pode ser promovido pelo corpo das mulheres quando elas estão menstruadas. De acordo com os Xukuru, uma mulher menstruada que passe por cima de uma cobra pode matá-la, porque o *seu veneno*, ou seja, a menstruação, é mais forte do que o *veneno* da cobra. Tampouco uma mulher menstruada pode passar por cima de um homem que esteja sentado ou ter relações sexuais com ele: em ambos os casos, a mulher *inguiça* o homem. Um homem *inguiçado* é um homem que tem a sua *sorte* alterada: como me disse certa vez uma mulher, se ele iria ganhar um torneio, não ganhará mais; se iria pescar uma boa quantidade de peixe, não pescará mais.

Logo que uma criança nasce, ela e a mãe não podem sair de casa no período de um mês. Neste período, a cova da mãe fica aberta assim como a da criança, e ambas correm risco de morte. Nunca consegui que alguém me explicasse porque isso ocorre. No entanto, os Xukuru dizem que este é um momento em que, para além de ficarem em casa, criança e mulher devem permanecer juntas: se forem separadas, uma delas falece. No período do resguardo, que se estende por este mesmo período, a mãe deve continuar se abstendo de comidas *remosas*, além de não poder tomar *banho de cabeça* ou com água fria.

Estas duas últimas interdições se conectam ao fato de que nestes momentos, assim como na menstruação, o corpo da mulher é um *corpo aberto*, sujeito a ser habitado por *espíritos* de toda sorte. Ele é como um *corpo mediúnico*, mas, não tendo os devidos cuidados que este último recebe, tende a atrair para si apenas *espíritos ruins*. De todo o modo, mulheres de resguardo, menstruadas e *médiuns* se abstêm de *banhos de cabeça*, por ser a água um veículo a partir do qual *espíritos ruins* entram nos corpos e a

cabeça um ponto paradigmático para que isso ocorra. A abstenção do banho frio, o que implica o banho com uma água fervida, preparada, também busca conter a ação dos *espíritos ruins* que ali poderiam estar habitando: ao ferver a água, eles vão embora.

O enterro do cordão umbilical é outro ponto que deve ser levado em conta: não se pode descartá-lo em qualquer lugar. Isso gera uma certa inquietação entre os Xukuru, tendo em vista que, atualmente, a maior parte dos partos são realizados no hospital de Pesqueira, no qual não se sabe o que é feito do cordão umbilical. De fato, este é pensado como parte da criança que nasceu, de tal forma que aquilo que com ele se passe pode ter efeitos naquilo que a criança vai ser, devendo ser enterrado com cuidado. O maior receio entre os Xukuru é que, enterrado em qualquer lugar, o cordão umbilical seja comido por ratos, fazendo com que a criança se transforme em um ladrão, seguindo a conduta deste animal. Por sua vez, o lugar privilegiado para o enterro do cordão umbilical, em tempos passados, era o curral dos fazendeiros, para que a criança obtivesse sucesso na vida.

Não é apenas em momentos de inflexão, como a gravidez, a menstruação e o resguardo, que existem restrições alimentares e de determinadas condutas. Os Xukuru fazem uma avaliação atenta e contínua de tudo aquilo com o que seus corpos entram em contato ou atraem para si. A depender da situação, como em casos de doença, determinadas comidas devem ser evitadas, por *ofenderem* seus corpos, e outras tantas são intensificadas. Líquidos frios não devem ser ingeridos quando corpos estão quentes. Tampouco as pessoas devem se sentar em locais quentes. As pessoas não devem falar palavrões, *chamar nome*, como dizem os Xukuru, porque isso atrai coisas ruins para si. Mas não se trata apenas de conexões que afetam os funcionamento orgânico do corpo, por assim dizer. Da mesma forma que comidas *ofendem* os corpos, relações ruins também o fazem, devendo ser evitadas. Como sugeri em outro lugar,

(...) o que começa como *doença* pode acabar como um *problema de cabeça*, e o contrário também pode ocorrer. Ambos atentam aos Xukuru que algo não vai bem com o corpo e, na medida em que este forma uma totalidade relacional, a possibilidade de contaminação está posta. É também válido notar que uma mesma linguagem pode ser utilizada para pensar ambos os processos e, em diversos momentos, isso indica que o foco principal está nos funcionamentos e seus desdobramentos, e não o oposto, como comumente é pensado nas ciências biomédicas, onde os sintomas são apenas efeitos: os *nervos* podem estar *atacados*, assim como o *fígado*; o *juízo* pode estar *prejudicado*, assim como a *pressão*; a *cabeça* pode estar *ofendida*, assim como os *rins*. Esta mesma linguagem é utilizada para outros

aspectos do cotidiano Xukuru, como para a apreciação do clima, questões financeiras e aspectos estéticos dos corpos humanos e não humanos. Uma conceitualização pragmática da vida, poderia se dizer. (Lima, 2013)

Conversar sobre os Xukuru sobre o que a criança traz ao nascer sempre foi algo complicado. As conversas sempre oscilavam entre *alma* e *espírito*, sendo que alguns diziam que se tratava de uma mesma coisa e outros não. De todo modo, era consenso dizer que a *alma* é algo dado por Deus e que mantém a pessoa viva, sendo uma característica exclusiva dos humanos. Quanto ao *espírito*, é assim que são referidos os mortos e aquilo que sai do corpo da pessoa nos sonhos, bem como a alma animal, também chamada de *zumbi*. A partir desta distinção algumas coisas podem ser pensadas sobre a produção da pessoa e sobre aquilo que não é passível de controle.

A criança nasce boa, dizem os Xukuru, uma alma de Deus. No entanto, ela precisa ser apresentada à igreja, através do batismo, para se transformar em uma pessoa plenamente católica, que é o sinônimo, do ponto de vista dos Xukuru, de ser uma pessoa boa. Antes disso, enquanto a sua alma não foi produzida de forma plena, ela é pensada como algo equivalente ao *espírito* dos animais: um *bicho bruto*, que *ainda não sabe*. Por essa razão, elas não podem ser repreendidas no que fazem: de acordo com os Xukuru, somente aqueles que sabem, ou seja, aqueles que são católicos, possuem o discernimento entre o certo e o errado. Além disso, por essa mesma razão seu corpo está mais aberto a ser afetado por *espíritos ruins* e pelo *olhado*. Com isso, é comum que as mães levem os filhos e filhas às rezadoras para que sejam *rezados*, para que seja retirado de seu corpo o *espírito ruim*, dos vivos ou dos mortos, que está lhe *prejudicando*. Uma outra forma de proteger a criança é através do suor do pai. Ao entrar em casa após um dia de trabalho, os homens tiram as suas camisetas e colocam sobre a criança, para que o seu suor retire do filho ou filha qualquer *espírito ruim* que ali estiver habitando. No entanto, é apenas enquanto recém-nascido que esta prática ocorre.

A criança também pode herdar aspectos morais de seus familiares, através do sangue e da convivência, como uma jovem certo dia me contou:

*Quando nasce, vem com alma. Tem gente com alma negra, com alma ruim. Aquela criança vai depender muito da família, se a família for ruim, aquela criança também vai ser. É Deus que dá a alma para as pessoas porque tudo é permitido por Deus – não existe vida humana sem Deus; até aquela alma ruim Deus protege. Depende muito da família – tem um exemplo, a família de Marina: tem uns que são bom,*

*mas uns 60% é ruim. A mulher matou a própria irmã. É um povo da Ribeira. Depende da criação, do sangue, da convivência. As histórias de antigamente: quando sabe que é filho de uma pessoa ruim já fala “vixe Maria”. Deus não dá alma ruim, ruim é o povo que fica. (Dona Judite, 50 anos, rendeira).*

Sangue, criação e convivência aparecem na fala citada quase como sinônimos: aqui o sangue não é pensado como um transmissor de características biológicas, mas como um condutor de moralidades que vão fazer parte da criança, ao lado da *criação*, da *convivência*. Ainda de acordo com a fala, pode-se perceber que não se trata de uma condição irreversível: como a pessoa diz, “*tem uns que são bom, mas 60% é ruim*”. Antes, o sangue e a convivência familiar aparecem como uma pré-disposição. Uma virtualidade que pode ou não ser atualizada, a depender de como a pessoa vai se portar, das relações que ela própria vai engendrar no decorrer da vida.

De fato, cabe aos pais e aos padrinhos (a primeira relação que as crianças estabelecem fora do núcleo da casa) garantir a criação da criança e que ela se forme dentro da lógica do catolicismo. A alma que vem boa, de acordo com os Xukuru, pode ser corrompida se não for criada de uma forma correta, continuamente. Uma das formas de se garantir isso é através da associação contínua da criança, através de fotografias, aos dizeres religiosos que aparecem nos *enfeites*: estes corroboram na produção de uma pessoa cuja alma está voltada a Deus. Os pais também costumam incentivar as crianças a ter uma relação especial com os *santos* e com Deus, atentando para os efeitos que esta conexão produz em seus filhos.

Um exemplo disso é o hábito das crianças, quando começam a escrever, de colocarem seus nomes ao lado do nome de Deus e dos *santos*, tal como são ensinadas por seus pais. Outro fato que me chamou atenção enquanto estava em campo eram as fotografias tiradas pelas crianças quando estavam com a minha máquina fotográfica: quando fui ver as fotos, a maior parte delas eram fotos de *imagens* de *santos* que existem na rua da Vila de Cimbres e na igreja de Nossa Senhora das Montanhas.

Além de ser produzida em relação a Deus, aos *santos* e ao catolicismo, a criança vai ser produzida a partir do modo como as relações são estabelecidas, relações dentro e fora da casa, que se tornam dela parte constitutiva— o que pode ser visto no modo como a criança é referida: ela vai ser associada àquele que tiver a maior influência em sua formação, normalmente alguém de dentro de sua casa ou um de seus avós matri ou patrilateral. Ao mesmo tempo, a presença da criança na vida destas pessoas irá compô-

las em outros termos: uma mulher que tem um filho se torna em uma mulher-mãe, um homem, um homem-pai, da mesma forma que uma mulher que tem um neto é uma mulher-avó e assim por diante.

Estas relações da criança aparecem nos *enfeites*. Em um caso, os *enfeites* são brinquedos que crianças ganham de *parentes* e pessoas próximas, e que nunca são utilizados, permanecendo em suas caixas, sendo expostos em paredes nos seus quartos (da mesma forma que aparece na figura que abre este trabalho). Antes, seria melhor dizer que, nesse caso, brinquedos são *enfeites*. Conversando com os moradores da Vila de Cimbres, eles me diziam que guardar os brinquedos em caixas não é apenas uma forma de *enfeitar* os quartos, mas – e isso me parece que é o ponto fundamental – promover uma forma para que a criança, ao crescer, *se lembre* das pessoas com as quais se relacionava, estando elas presentes ou ausentes em suas vidas. Em ambos os casos, vale notar o que já havia colocado sobre os usos dos Xukuru do verbo *lembrar*: não se trata apenas de uma memória, mas de uma forma de atualizar, perpetuar e mesmo reelaborar relações através dos *enfeites* nas quais estão implicadas.

Através dos brinquedos que são *enfeites*, pais e mães apresenta continuamente aos seus filhos pessoas, que passam a fazer parte da sua existência. Ao mesmo tempo, a criança se faz presente nas casas daqueles com os quais se conecta, através de presentes que são dados, de *enfeites* distribuídos que atentam para a relação entre a criança e a pessoa presenteada. É muito comum entrar nas casas da aldeia e ver fotografias de crianças enfeitadas com dizeres que enfatizam estas relações e os efeitos recíprocos que produzem na criança e na pessoa que com ela esta conectada.

O movimento que aqui descrevo em relação às crianças e seus *parentes* e pessoas próximas, a sua mútua composição, não é distinto daquele descrito anteriormente, da presença dos *enfeites* nas casas que produzem *parentes*. Como já havia colocado, trata-se de um movimento contínuo, a partir do qual a pessoa Xukuru é produzida em relação àqueles com os quais se relaciona e que, como também já notado, não se encerra na morte. Deste modo, a pessoa para os Xukuru é uma pessoa em relação, ao mesmo tempo em que o seu todo é um composto destas relações; composto nunca fechado, porque sempre passível de novas conexões.

O que gostaria de mostrar, com o que foi dito até aqui, é o modo como os Xukuru pensam a pessoa, de tal forma que esta está sempre aberta a se compor com aquilo que entra em contato, sejam coisas animadas ou inanimadas. Corpo e alma estão sempre abertos a se transformar e devem ser continuamente produzidos para que

assumam uma forma adequada, tema central na etnologia brasileira após a publicação dos famosos de Seeger *et al* (1979) e Viveiros de Castro (1979). Para os Xukuru, nesse caso, pessoas, *objetos* e *enfeites* aparecem simetrizados: enquanto materialidades estão sempre abertos a serem afetados, transformados com aquilo que se conectam. Colocam, assim, a necessidade de uma observância permanente, para que não sejam *prejudicados*. A alma da pessoa, mesmo não sendo matéria, não está menos sujeita a este processo: ela é dada como algo bom, mas deve ser sempre cuidada.

A diferença entre as pessoas e os *objetos* e *enfeites* é que, enquanto estes últimos não possuem *espíritos*, sendo habitados por *espíritos* alheios, a pessoa possui um *espírito* próprio e uma alma. Eles são dados e não estão menos abertos a serem sempre alterados, mas marcam uma diferença ontológica entre pessoas e *enfeites* e *objetos*. No entanto, me parece que há uma diferença entre a alma e *espírito* que produz um ponto de inflexão neste cenário: se a alma pode ser alterada e produzida, parece-me que os *espíritos* não são passíveis de serem controlados. Isso não quer dizer que eles não se alterem com aquilo que entram em contato, mas suas ações se dão a revelia da pessoa.

*É uma coisa que vem da pessoa, de ser invejoso mesmo. Toda criança nasce boa, mas com o tempo pega esse hábito de inveja. Não existe criança invejosa, mas quando cresce pega aquele hábito da inveja. São os pais que tem que orientar. Não pode satisfazer os desejos da criança o tempo todo porque alimenta a inveja. (Dona Natália, 62 anos, rezadora, aposentada).*

A *alma* que é formada vai influenciar no comportamento do *espírito* da pessoa, neste “*hábito da inveja*” ao qual a senhora se refere. O *espírito* da pessoa é pensado como puro desejo, que se movimenta em todo momento que se depara com corpos – humanos ou não-humanos – que chamem a sua atenção, podendo causar infortúnios ao seu objeto de desejo – e é a esse desejo que os Xukuru chamam de *inveja*. No entanto, uma *alma* boa consegue conter a ação do *espírito*, evocando a presença de Deus, o que não quer dizer que altere a sua natureza. Independentemente de uma pessoa ser boa ou ruim, seu *espírito* se manifesta a sua revelia. A diferença é que, quando se trata de uma pessoa tida como boa, ela convoca a presença de Deus para aplacar os eventuais efeitos causados por seu *espírito*, enquanto pessoas tidas como ruins não procedem desse modo.

Em uma etnografia sobre os Waujá, Barcelos Neto (2008) mostra um movimento semelhante: ali, trata-se também de movimentos de desejo que fazem com

que as pessoas fiquem doentes, porque abrem seu corpo para a ação dos *appapatai*, seres espirituais que capturam a alma das pessoas presentindo o desejo não expresso, sendo os agentes da doença. Barcelos Neto (2008) argumenta que, sendo assim, as pessoas devem manter um controle contínuo em relação àquilo que desejam, se abstendo de acessá-lo, como uma forma de se proteger.

Da mesma forma, o objeto do desejo entre os Xukuru intensifica a ação do *espírito* que habita cada pessoa, ainda que aqui isso não gere uma doença para ela mesma, mas atinja aquilo que ela deseja. Não deixando a pessoa doente, não deixa de alterar a sua existência: quanto mais o *espírito* age, ele tende a transformar em uma pessoa ruim, que se dedica mais àquilo que deseja do que aos cuidados em se produzir em uma pessoa boa.

O movimento do *espírito* é chamado pelos Xukuru de *olhado*. Sendo parte constitutiva de todas as pessoas, ele indica o perigo de se relacionar com aqueles que não se conhecem bem, aqueles que não se tem a certeza de que vão tentar conter a ação do próprio *espírito* quando necessário. O *olhado* é, também, uma categoria acusatória: uma forma de se referir àqueles que observam muito à vida alheia, indicando que desejam incondicionalmente o que não possuem ou mesmo o que possuem. Estes dois pontos fazem com que o *olhado*, e as formas de evitá-lo, sejam aspectos centrais nos modos em que as relações são operadas na Vila de Cimbres. Mas não só ele: se o *olhado* não é intencional – ainda que seja a marca de um tipo de pessoa – existe um outro processo, chamado pelos Xukuru de *trabalho*, que se caracteriza pela intencionalidade e que não deixa de marcar a sociopolítica local. *Olhado* e *trabalhos* se compõem com pessoas, *famílias*, *objetos* e *enfeites*, marcando o cotidiano da Vila de Cimbres.

### **3.3 – Olhado e feitiços: *enfeites* que protegem, concentração que atrai e o perigo do desconhecido.**

Até agora, tratei de alguns aspectos do mundo Xukuru, que me foram apresentados através da pesquisa com os *enfeites* e *objetos*, que dizem respeito à produção da pessoa e do parentesco. Se a apresentação esquemática destes temas favorece ao tratamento mais elaborado de cada um deles, de certa forma, a disposição dos dados no momento da escrita faz com que aquilo que entre os Xukuru aparece como composições seja excessivamente separado, purificado. Sendo assim, busco agora



reintegrá-los a partir daquilo que, em funcionamento, se vale de cada uma destas parcialidades na forma que melhor teve acesso: a sociopolítica local, na qual *objetos* e *enfeites* são centrais.

Para tanto, trato de mostrar a diferença entre duas categorias centrais na vida Xukuru e que mobilizam as relações na Vila de Cimbres: o *olhado* e o *trabalho*. Como já indicado, enquanto a primeira diz respeito à ação do *espírito* que habita o corpo de cada pessoa – que é capaz de agir, em alguns momentos, de forma independente e à revelia da pessoa –, a segunda corresponde a tudo aquilo que é feito de forma intencional pelas pessoas, especialmente através da relação com *espíritos ruins* (seja esta uma relação direta ou indireta, através de *médiuns*). Por mais que sejam categorias distintas, o que busco mostrar é que a separação entre elas é tênue e depende, no mais das vezes, das pessoas que estão sendo colocadas em relação e da avaliação das condutas de cada pessoa. Para além deste ponto, busco mostrar como a sociopolítica xukuru se realiza como aquilo Stengers (2003a; 2003b) chama de *cosmopolítica*, na medida em que nela está implicada relações entre humanos e não-humanos que dela são parte constitutiva.

Proteger-se de *olhados* e de *trabalhos* é algo que é feito, em diversos momentos, a partir de *enfeites* específicos e evitando determinadas relações com *objetos*, cuja origem é desconhecida. No entanto, como já enunciado anteriormente, *objetos* e *enfeites* não possuem significados a priori e, tampouco, o mesmo significado para todas as pessoas. Com isso, o acúmulo de *enfeites* pode ser pensado e visto por outros como acúmulo de *objetos*, de não relações, o que marca uma conduta típica de pessoas sovinas e oposta àquela que se espera de uma boa pessoa. Por sua vez, a acusação de acúmulo é lida, por aqueles que são assim acusados, enquanto *olhado* ou *trabalho* – ações que marcam condutas não menos repreensíveis.

Com este movimento, o que busco mostrar é como o acúmulo, favorecido por posições políticas específicas, que são parte da forma como o parentesco xukuru é mobilizado, tem a sua contrapartida na circulação de feitiços, que buscam desestabilizar o excesso. Além disso, trata-se de pensar este movimento em relação à mudança do ordenamento sociopolítico da aldeia em decorrência do conflito ali ocorrido e da demarcação da T.I. Como já colocado, existem três grandes sobrenomes residindo na Vila de Cimbres atualmente. São estas as *famílias* que disputam posições políticas e econômicas na aldeia, ao mesmo tempo em que figuram nas falas de seus moradores quando se trata de comentar estas mesmas questões. Conforme busco argumentar, é

através do idioma da feitiçaria que as suas posições são pensadas na Vila de Cimbres: uma imagem que se vale dos *enfeites* e *objetos* para se realizar, ao mesmo tempo em que neles criam a sua contrapartida.

### 3.3.1 *Olhado*

Todos os *espíritos* que existem no mundo xukuru, vivos ou mortos, possuem a característica de serem movidos por desejos próprios que podem ser direcionados a coisas boas ou ruins. No caso dos vivos, o *espírito* aparece como algo que possui uma agência própria, a revelia da pessoa cujo corpo ele habita. Não obstante, é sempre possível tentar controlar o *espírito*, para que suas ações sejam boas e façam parte da composição de uma pessoa boa. No limite, avaliar como *espíritos* agem é também uma forma de se avaliar pessoas, na medida em que são elas e seus *parentes* os responsáveis por formá-los.

A agência do *espírito*, aquilo que marca a sua existência não doutrinada pela pessoa, é chamada pelos Xukuru de *inveja* ou *olhado* e descreve o processo do desejo do espírito, a sua *admiração* por tudo aquilo que é excessivo – humano ou não humano. Não sei se é mesmo correto falar em processo do desejo, porque o processo ocorre com a *boniteza*, mas também com a *feiura*, com a *esperteza*, mas também com a *burrice*. De qualquer forma, quando o exagero entra em contato com o *espírito*, faz com que ele se movimente em outra frequência. Exagero do ponto de vista do *espírito*: o que vai contar ou não como exagero é sempre relativo.

*(...) inveja de trabalho, de lordesa, de calçado novo, de vestido novo, emprego bom. Aí bota quizela, é olhado mesmo. É o olho que é ruim. Comparação, chega, vem aí a senhora, muito bonita, muito contente, aí quando a senhora sai já sente. É o sangue que não se une, aí pensa a coisa ruim e pega na pessoa e a pessoa já sente no corpo: fica sem dormir. Não é sem querer, tem o sangue ruim e o pensamento no que não presta. Aí fica neles e bota nos outros. Aí quando sabe, tem que dizer, porque aí nunca mais bota, tá protegido. Bota olhado na feirua, na boniteza, na esperteza. (Dona Amanda, 83 anos, rezadora, aposentada).*

O *olhado*, tal como descrito pelo Xukuru, é uma ação do *espírito* que toma como veículo para se realizar, conjuntamente, os olhos e a palavra: assim como os *espíritos*

dos mortos, os *espíritos* dos vivos precisam da matéria para se manifestar, e assim procedem através dos *olhos ruins* da pessoa. Aqui, os olhos e a palavra são capazes de provocar efeitos de forma literal em corpos alheios:

*Joga olhado na boniteza, na feiura, na esperteza, no trabalho. Tudo que admira é onde cresce o olho. Não faz por mal, é a palavra e vai pegando.* (Dona Dona Natália, 62 anos, rezadora, aposentada)

Da mesma forma, é através da matéria (dos corpos) e das palavras que as pessoas são capazes de agir sobre os seus próprios *espíritos*, controlá-los e formá-los como *espíritos bons*. Para garantir que o movimento do *espírito* não atinja seu objeto de admiração, deve-se invocar a presença de Deus, pedindo que este benza aquilo que foi admirado. O que o relato sugere, então, é que se, como argumentei até agora, o *espírito* possui uma ação involuntária, colocar *olhado* não é algo avaliado nestes mesmos termos: como afirma a senhora citada anteriormente, é algo que é feito por aqueles que “*tem o sangue ruim e o pensamento no que não presta*”. Isso não quer dizer que o *espírito* deixe de ter uma ação independente da pessoa, mas sim que pessoas boas são aquelas que são capazes de conter os danos provocados pelo seu próprio *espírito*.

Aqui os *enfeites* são centrais, na medida em que são eles que permitem a constituição desta pessoa, pois são veículos para a presença divina em suas casas. Ao mesmo tempo, é através deles que as pessoas buscam mostrar para os demais moradores da aldeia que tipo de pessoa habita aquela casa: uma pessoa que se relaciona com Deus, com os *santos*, com seus *parentes* mortos e é um bom *parente*, parte de uma *família* grande. São estes aspectos que passam pela avaliação que os Xukuru fazem quando criam uma imagem objetiva (Strathern, 1990) daquilo que se apresenta e daquilo que vão apresentar através de seus *enfeites* e de seus *objetos*.

*Olhado é invejoso, é querer o que o outro tem e ofende a coisa ou o dono. E se não partir para saber o que está acontecendo pode morrer, pode perder tudo. Tem que falar “benza-te Deus” que aí já tá protegido. Sem dizer “benza-te Deus” tá botando olhado no outro. Não pode dizer nome mal. Benza-te Deus é igual a Deus te ausente do mal. A pessoa se sente mal. A pessoa se sente mal quando pega olhado, tem que logo procurar um rezador. Admirar é bom, mas tem que ter a palavra de Deus no meio.* (Dona Roberta, 78 anos, aposentada).

O relato atenta para o que sugeri no parágrafo anterior. Ao colocar a “*palavra de Deus no meio*”, o tipo de ação produzida pelo *espírito* é uma ação segura – o que não quer dizer que ela esteja ausente. Ao mesmo tempo em que é a intervenção de Deus, através da palavra, o que garante que *olhado* seja evitado, o controle do *espírito* está diretamente ligado com a produção de uma *pessoa católica*. Quem se constrói como pessoa em relação a Deus evita que seu *espírito* coloque *olhado* nos outros, como sugere um relato:

*Pessoa que sai botando olhado em todo o mundo, que se admira com tudo, são pessoas que na missa não reparam no cálice de Cristo sendo levantado, mas fica cuidando da vida dos outros. É uma pessoa que tem a natureza ruim, só pensa em ficar olhando o que não deve, ficar se admirando por tudo. Fica prestando atenção na vida alheia, é uma pessoa ruim, que não é boa para ninguém, nem para ela mesma. Não consegue nada que quer. (Dona. Letícia, 40 anos, rezadora, rendeira).*

É preciso, portanto, também de um controle contínuo de atitudes e um controle contínuo dos corpos, para evitar ou conter a ação do *espírito*. Não se pode ficar *admirando* a vida alheia, alimentado o desejo do *espírito*. É preciso olhar para o lugar certo – também um *objeto*, ou melhor, um *enfeite*, dada as relações que nele estão implicadas: para o “*cálice de Cristo*”. Novamente, *enfeites* específicos são catalisadores de relações específicas, de um tipo específico de pessoa, ainda que sempre passíveis de serem colocados em perspectiva. Tais prerrogativas estão diretamente relacionadas à produção de uma *pessoa católica*, que aparece como efeito e causa da forma como *espíritos* são avaliados, de como condutas são estabelecidas: uma *pessoa católica* é aquela que não se apega às coisas mundanas; um *espírito* contido é aquele que não “*se admira com tudo*”, que habita um corpo que não se apega à vida material terrena.

Uma pessoa percebe que está com *olhado* quando sente que seu corpo está “*esmurecido*”, “*bocejando*”, “*sem vontade de fazer as coisas*”. Tais sensações são indicativas de que a pessoa está com *olhado*, seja no corpo inteiro ou em alguma parte do seu corpo que tenha despertado a atenção de um *olho ruim*. Quando o *olhado* é dirigido a um animal, as características são semelhantes àquelas anotadas para as pessoas. No caso de *objetos* e *enfeites*, o *olhado* faz com que eles se quebrem.

Três atitudes podem ser tomadas quando alguém percebe que está com *olhado* ou que algo que possui foi atingido por ele: procurar uma benzedora, capaz de retirar aquilo que foi colocado através de palavras que invocam a presença dos *santos*, que são

capazes de *quebrar o olhar*; é possível também quebrar uma parte daquilo que foi atingido pelo olhar (por exemplo, se foi o cabelo, um fio de cabelo), fazendo com que o *olhar* também se *quebre*; ou então anunciar para a pessoa que *se admirou* o que isso produziu. Na maior parte das vezes, o *olhar* se *quebra*, sobretudo quando se trata de pessoas. Plantas, animais, *objetos* e *enfeites* tendem a padecer nos dois primeiros casos ou ser abandonados nos dois últimos.

A última possibilidade de “*quebrar o olhar*” ajuda a pensar os problemas nele implicados: conforme me disseram, no momento em que uma pessoa é alertada que colocou *olhar* em alguém ou algo, o *olhar* não só se quebra, mas daquele momento em diante a pessoa não será mais capaz de colocar *olhar* em quem a alertou. Como me explicaram, ela não estará mais *inocente* e, se continuar procedendo da mesma maneira, quer dizer que há algo errado com a sua conduta. Doravante, seu procedimento não será mais chamado de *olhar*, mas de *trabalho*. *Trabalho* aqui se refere a tudo aquilo que é intencional e que é mobilizado para fazer coisas boas ou ruins para as pessoas, utilizando-se dos *espíritos ruins* que povoam o cosmos e não mais como um movimento do *espírito* que habita cada pessoa.

No entanto, é comum escutar das pessoas que moram na aldeia que o *olhar* é o pior problema que existe ali. Dentre outras coisas, tal afirmação está diretamente ligada à mudança de algumas atitudes, especialmente dos jovens, que têm se distanciando paulatinamente da ideia que as pessoas mais velhas possuem do que é ser um bom católico. Mas não se trata, apenas, de se constituir em relação a Deus. Existem outros aspectos que fazem parte do *olhar* e que não são menos importantes na sua avaliação, que vai de encontro à percepção do modo de ser e estar no mundo das pessoas e àquilo que alguns possuem e outros não.

Aquilo que os Xukuru chamam de *família* no primeiro sentido que foi exposto, bem como os *parentes* próximos, são aqueles que estão isentos, em condições normais, de colocar *olhar* naqueles que assim se relacionam e nas coisas que estes possuem. As relações de *compadrio* também anulam, em grande medida, as chances do *olhar* permear a relação entre duas pessoas.

Tirando este grupo de pessoas, todos são suspeitos. Existem pessoas mais propensas a colocar *olhar*.

*Pessoa invejosa coloca olhar, traz coisa ruim. Tem pessoas que você vai numa igreja, num casamento, num batizado e a pessoa só tá*

*preocupada com a roupa que você veste. Reconhece quando está com alguém invejosa. O jeito de falar da pessoa também indica. E se vai comentar com os outros. (Dona Janaina, 46 anos, comerciante).*

“O jeito de falar da pessoa” é um dos indicativos, mas não o único. Pessoas que falam muito palavrão, “que chamam nome”, também sinalizam que são pessoas que devem ser tratadas com cuidado. Além disso, ter poucas posses e ser muito magro são sinais de que o seu *espírito* não está satisfeito, e, conseqüentemente, transforma pessoas com essas características em perigos potenciais.

Atualmente, o último ponto citado é uma marca daquelas *famílias* que mais se prejudicaram com a saída dos fazendeiros da Vila do ponto de vista financeiro ou então de pessoas que consomem muita bebida alcoólica (de forma geral, tratam-se das mesmas pessoas; o aumento do consumo de bebidas alcoólicas é percebida pelos moradores da Vila de Cimbres como um efeito da saída dos fazendeiros e da falta de empregos que isso gerou). Seus *espíritos* estariam “naturalmente” propensos a ser movidos frente aquilo que outros possuem em excesso. Na verdade, um conjunto de coisas entra em questão aqui: estas pessoas são aquelas que não são capazes de satisfazer o seu próprio *espírito*, porque não possuem condições para comprar coisas que o aquiete. São pessoas que não fazem parte – ou não atualizam a sua pertença – das grandes *famílias* da aldeia. Vivendo alcoolizadas, tendem a atrair para si “*coisas ruins*” e manter em alta o grau de potência a abertura de seus corpos, sempre sujeitos a serem impregnados por *espíritos* com intenções ruins que afetam o seu próprio *espírito*. Por fim, são pessoas que, como dizem os Xukuru, se distanciaram do caminho de Deus.

Vale notar aqui a inflexão de perspectiva produzida por conexões específicas. Primeiro, do ponto de vista destas mesmas pessoas, elas não colocam *olhado*. Na verdade, nunca vi alguém assumindo que já colocou *olhado* em alguém ou algo; as implicações de tal afirmação estão longe de serem bem vistas ou desejadas: como já colocado, o *espírito* da pessoa se move à sua revelia, mas não o *olhado*. Tampouco suas casas deixam de ser *enfeitadas* com imagens de *santos*; de fato, como todas as outras casas elas são repletas delas. No entanto, a imagem que destas casas emana não é uma imagem boa. Certamente, isso se conecta com a perspectiva daqueles que estou levando em conta para fazer tal afirmação. Mas, isso não quer dizer que tal perspectiva se cria de forma desconectada. Ela leva em conta associações específicas para se realizar, aquilo que, junto com as imagens dos *santos* não deixa de ser parte constitutiva da imagem que é criada destas pessoas: a ausência de relações de *parentesco* para fora de suas casas,

marcada pelos poucos *enfeites* que nelas estão presentes que façam referência a tais relações; o fato de não terem muitos *objetos*, o que indica que podem estar sempre desejosos dos *objetos* alheios; os afetos corpóreos desencadeados pela bebida, e assim por diante.

Se estas pessoas são aquelas que possuem o maior potencial para colocar *olhado* em alguém, elas não são as únicas. Todas as pessoas estão sempre sendo avaliadas em suas condutas, para saber quais são aquelas que estariam mais inclinadas a colocar *olhado* em alguém. Penso que, do ponto de vista dos Xukuru, esse é o pior tipo de *olhado*: pessoas que, mesmo tendo uma boa condição de vida, não se contentam com aquilo que possuem, não conseguindo conter seu *espírito* em situações injustificáveis.

A maior parte das pessoas que assim são avaliadas ou, ao menos, que correm, potencialmente, sempre o risco de assim serem tomadas, são aquelas que alteraram a sua condição política e econômica após o conflito ocorrido na Vila e com a saída dos fazendeiros, mas que não deixaram de possuir bens, tendo suas casas repletas de *enfeites* e *objetos*. Na verdade, estas pessoas (normalmente da *família* Gomes, mas existem outros) dizem que o conflito foi movido pela *inveja do povo*, que não admitia que algumas pessoas estivessem bem estruturadas do ponto de vista político e econômico – acusação dirigida, no mais das vezes, à *família* Alves, que teria sido movida pelo *olhado* e conseguido desestruturar a situação vigente antes do conflito. No entanto, as pessoas que se prejudicaram com a saída dos fazendeiros são tidas como aqueles que tendem a “*por olhado*” pelas demais *famílias*, por terem perdido muito de seus bens com este processo, ficando sempre incerto se são capazes, ou não, de controlar o desejo de seus *espíritos* por aquilo que tinham e não possuem mais.

Por sua vez, e de acordo com uma avaliação que fazem da sua própria situação na aldeia, as pessoas que tendem a ser alvo de *olhado* são aquelas que se relacionam com a *família* Alves, possuindo empregos assalariados na T.I. Tendo salário, estas pessoas possuem maiores condições de acesso a bens, tendo as casas repletas de *objetos*. Com isso, ainda de acordo com a avaliação que elas mesmas fazem da situação, tendem a atrair com maior intensidade a “*inveja do povo*” para si. Isso não quer dizer que estas pessoas vejam aquilo que possuem como excesso: todo excesso é condenado pelos Xukuru. Do seu ponto de vista, apenas possuem uma condição de vida melhor em relação aos demais moradores da aldeia. Ou, como em um caso que presenciei, dizem que o próprio trabalho, quando bem feito, gera a *admiração* do povo.

De todo o modo, o *olhado* aparece em todos os momentos em que a concentração ou a ausência dela está em jogo. Ele é um efeito disso. Movimento do *espírito*, ele também é uma linguagem de acusações e contra-acusações que fala sobre a atual situação política e econômica na Vila de Cimbres – a qual vale lembrar, não deixa de ser produzida em relação à constituição de parentesco e, especialmente, de sobrenomes na Vila de Cimbres. É a partir do *olhado* que se fala sobre estas questões, não porque esta seja uma metáfora utilizada pelos Xukuru, mas porque, no limite, ele é uma forma de sua manifestação, é parte constitutiva da economia e da política local e reciprocamente.

### 3.3.2 – Trabalho.

Existem, assim, pessoas que, por conta da posição política que ocupam, daquilo que possuem em consequência de tal posição e da forma que administram suas posses, são potenciais colocadores ou receptores do *olhado*. Nesse sentido, são pessoas ambíguas, com quem se deve ter cuidado ao lidar, sobretudo pela espécie de dobradiça que conforma a posição política destas pessoas entre a intencionalidade e a não intencionalidade de seus atos. É aqui que o *olhado* começa a adquirir feições de *trabalho*.

As pessoas que fazem *trabalho ruim* são chamadas pelos Xukuru de *catimbozeiros*. São pessoas que, possuindo um contato privilegiado com o mundo dos mortos, utilizam-se disso para fazer o mal aos outros, seja em causa própria, seja em nome de outra pessoa que, normalmente, paga para que o *trabalho* seja realizado. De forma geral, todas as pessoas que mexem com “*práticas de esquerda*”, que envolve o uso do sacrifício animal, de bebidas alcoólicas e de cores fortes, especialmente o vermelho, são tomadas como *catimbozeiros*.

Abertamente, existe uma pessoa na Vila que é assim referida por todos. Estar próximo desta pessoa é, em um certo sentido, ser equivalente a ela e, por esse motivo, sua posição política é bastante isolada na aldeia, ainda que, à boca pequena, algumas pessoas dizem que procuram-na para resolver questões mal resolvidas, sonhos não decifrados. Por mais que ele seja tido como alguém que se relaciona com *coisas ruins*, seu poder não é menos reconhecido ou respeitado. Na verdade, ele é temido por todos.



No entanto, o fato de terem acesso ao mundo dos mortos de forma privilegiada faz com que os *médiuns* sejam vistos com desconfiança pelas pessoas em geral, até porque também é dado o nome de *trabalho* às suas práticas, mas com o acréscimo de dizer que se trata de *trabalho bom* ou *trabalho de direita*. Mas, diferentemente do caso referido no parágrafo anterior, todos os *médiuns* que conheci na aldeia negam veementemente que pratiquem *trabalhos ruins* ou que se relacionem com *espíritos de esquerda*.

O número de pessoas que possui o *dom de receber espíritos*, que têm o corpo *mediúnico*, é relativamente grande na Vila. Não são todos que são igualmente poderosos, mas apenas o fato de ser um conhecimento largamente distribuído, mesmo que de forma relativa, coloca um problema político no contexto local. A possibilidade de um desafeto estar mobilizando, ou solicitando a alguém para que sejam mobilizadas forças ruins que façam mal a pessoa, está sempre dada, sobretudo motivada pela inveja, pelo desejo de ter algo que não lhe pertence.

De forma geral o *trabalho* tende a ser feito ou solicitado por pessoas movidas pela inveja, e esse sentimento pode ser motivado por diversas razões: por alguém possuir algum *enfeite* ou *objeto* que a pessoa deseja, estar em uma relação amorosa, familiar ou de amizade, ou mesmo pelo desejo de ser alguém que a pessoa não é. Assim como no caso do *olhado*, ele tende a ser feito por pessoas que estão fora do ciclo *familiar* e, no mais, todos os demais são suspeitos. No entanto, diferentemente do *olhado*, o *trabalho* precisa da intervenção dos *espíritos dos mortos* para se realizar, na medida em que são eles que agem sobre o corpo da pessoa a ser atingida e não o *espírito* da própria pessoa.

O *trabalho* é feito através de uma parte daquilo que se quer atingir ou algo que se assemelhe a ela. Se o que se deseja atingir é o cabelo de alguém, utiliza-se um fio de cabelo da pessoa; se o *trabalho* se dirige a existência de uma pessoa, qualquer *objeto* ou *enfeite* que ela possua pode ser utilizado, e assim por diante. Também são utilizadas bonecas e bonecos, feitos como semelhança da pessoa, para a realização dos *trabalhos*. A partir destes *objetos* e *enfeites*, que se conectam àquilo que se deseja em uma relação metonímica ou metafórica, é que será feita a ação dos *espíritos ruins*.

Também é através do mundo *espiritual* que o *trabalho* pode ser quebrado. Para tanto, é preciso que um *médium* tão poderoso quanto aquele que realizou o *trabalho* esteja disposto a quebrá-lo. Este terá que descobrir, através do contato com o mundo

dos *espíritos*, que tipo de trabalho foi feito e o que os *espíritos* precisam para que seja quebrado, cabendo à pessoa que foi atingida fazer a oferenda solicitada.

Sendo assim, o *trabalho* é a ação consciente daquele que deseja, daquele que possui *inveja*, ainda que sempre mediado pela ação de, pelo menos, um terceiro (um *espírito ruim*). É por essa razão que *trabalho* e *olhado* se conectam: se o *olhado* é aquilo que o *espírito* da pessoa faz quando não é contido, quando o seu desejo é alimentado, o *trabalho*, para os Xukuru, é a radicalização deste processo e a sua transformação em intencionalidade pura. Porque se o *olhado*, no mais das vezes, é facilmente quebrado e nem sempre eficaz, o *trabalho* aparece como uma alternativa para obter aquilo que se deseja de uma forma muito mais poderosa.

### 3.3.3 – Circulação de feitiços e relações.

Pura intencionalidade, o *trabalho* circula na aldeia de forma contínua, mas tende a atingir, primordialmente, aquelas *famílias* que concentram bens e é aqui que *olhado* e *trabalho* se encontram e estas duas dinâmicas se confundem. Saber se aquilo que acomete uma pessoa ou algo que ela possui foi movido por *trabalho* ou por *olhado* é uma questão que fica sempre aberta, no mais das vezes só sendo revelada a partir das curas buscadas – *rezadoras* curam *olhado*; *médiuns* tiram *trabalhos*. De todo o modo, o perigo está sempre presente e marca grande parte das relações na Vila de Cimbres, que devem ser tratadas como potencialmente perigosas.

Ter muitas coisas que são desejadas, o que para os Xukuru, como tentei mostrar a partir da constituição do parentesco, é sinônimo de ser uma das *famílias* grandes, que concentram poder, é estar exposto a ações intencionais ou não intencionais. Ao mesmo tempo, não possuir é ser alguém que pode, a todo o momento, ser tomado como *catimbozeiro*, o que acarreta uma série de associações com condutas tidas como ruins e, consequentemente, ser uma pessoa não confiável, que não deve ascender politicamente.

Vale lembrar que o que é visto como concentração de poder por uns é experienciado como *inveja*, *olhado* ou *trabalho* por aqueles que são colocados em tal posição. Tal situação gera um movimento perpétuo de acusações e contra-acusações, que fazem com que o que se apresenta inicialmente como concentração de poder circule, através dos feitiços. É nestes termos que, como já colocado, é pensado o conflito que se passou na Vila de Cimbres. De acordo com aqueles que, atualmente,

estão no poder, havia concentração por parte da *família* que foi expulsa e da *família* Gomes – que, atualmente, ainda possui expressão política e econômica na aldeia, embora de forma atenuada. Estas mesmas *famílias* dizem que o que ocorreu foi devido à *inveja* e do *olho ruim* do povo. Alterado o cenário, a *família* que está no poder atualmente se vale deste mesmo argumento para se referir em relação àqueles que se prejudicaram com a saída dos fazendeiros e que, hoje, não possuem trabalho assalariado. Estes, por sua vez, acusam os que estão no poder de estarem concentrando bens de mais e agindo como se fossem os fazendeiros.

Cito uma fala que ilustra a questão do ponto de vista de uma pessoa de uma *família* importante na aldeia:

*Eu sou uma pessoa muito invejada, porque o povo diz que quando eu vejo uma coisa bonita, quero ter. Tem a inveja sadia e a doente – a doente é aquela que só fica sentada, invejando as coisas dos outros, mas não faz nada, essa é a doente. A boa é aquela que quando vê uma coisa boa diz: se Deus quiser, eu vou lutar, trabalhar e vou ter também. Aqui na Vila tem muita inveja ruim, até pela comida que você come. Gente que se sente sem espaço para lutar. São as pessoas que ficam parada, esperando cair do céu e fica com inveja de quem tá lutando para ter. Quando chega pessoa que não faz nada da vida, já tem um tipo diferente de conversa. (Dona Janaina, 46 anos, comerciante).*

O problema, me parece, é encontrar uma medida entre aquilo que é para proteção e constituição de uma pessoa boa e aquilo que é tido como excesso, algo que, conseqüentemente, vai atrair *olhado* e *trabalhos*, e, simultaneamente, ser visto como concentração pelos demais moradores da aldeia. Ao mesmo tempo, isso coloca um problema na circulação de *objetos* ou para aqueles *objetos* cujas relações que neles estão implicadas são indeterminadas, dado a possibilidade de neles estarem habitando *espíritos* que podem, intencionalmente ou não, fazer mal às pessoas.

Conto dois casos que podem ilustrar este cenário: o primeiro me foi narrado por uma senhora *médium*, dona Joana., em um dia que estávamos na sua casa comentando sobre a hereditariedade da *mediunidade*. Sobre isso, ela me dizia que sua neta também possuía o *dom*, já sabia das *coisas da natureza sagrada*. Em seguida, começou a me contar sobre um dia que estavam em sua casa e um espelho se quebrou. Dona Joana foi pegar o espelho e sua neta a impediu de se aproximar dos cacos, dizendo que ela não sabia o que poderia estar ali e que se ela pegasse sem *proteção* poderia ser atingida por algum *espírito ruim*.

O outro caso aconteceu comigo. Certo dia estava saindo da casa em que fico hospedada para fazer algumas visitas. A dona da casa tinha saído e seu marido estava dormindo. Quando bati a porta da casa (o que me impedia de retornar ao seu interior, porque não possuía a chave e a porta se tranca quando é fechada pelo lado de fora) uma senhora chegou e me perguntou se Luana (a dona da casa) estava. Eu disse que ela havia saído e que seu marido estava descansando. A senhora então me pediu para entregar a eles um frango que havia trazido. Disse-me seu nome e de quem era parente, para que eu pudesse avisar à Luana quem havia trazido o presente. Como eu não podia entrar na casa naquele momento, pedi à vizinha que guardasse o frango em sua geladeira, para que ele não estragasse. Quando retornei a casa, Luana já estava de volta e seu marido estava acordado. Ele se dirigiu a Luana e disse que a vizinha tinha trazido um frango que deixaram para ela. Então eu expliquei o ocorrido, mas não conseguia me lembrar do nome da pessoa que havia deixado o frango. Luana e seu marido insistiram por vários instantes, me pediram para descrever a pessoa, perguntaram se eu já tinha visto a mulher antes, se era moradora da Vila. Eu nunca tinha visto a pessoa antes e achava que não era moradora da aldeia. No entanto, minhas descrições de sua aparência não eram condizentes com nenhuma pessoa conhecida por Luana e seu marido. Pediram-me, então, para perguntar para as crianças, que sempre estavam comigo, se elas conheciam a senhora. Chamei as crianças, mas elas também não a conheciam e tampouco foram capazes de dar uma descrição satisfatória para os donos da casa sobre a sua aparência.

A conversa ainda rendeu alguns dias, com Luana contando para várias pessoas o ocorrido e tentando descobrir quem havia mandado o frango, sem sucesso. Com o passar dos dias, o marido de Luana perguntou a ela o que ela tinha feito com o frango. E ela disse: *joguei fora. Não sei quem mandou, não sei o que podia ter nele, eu é que não vou comer e nem dar para a minha família comer. Podia tá envenenado, com coisa, melhor não arriscar.* Conversando com Luana, soube que o problema não estava no frango em si, mas naquilo que podia estar habitando aquele *corpo*, sobretudo nessa situação de não saber de onde ele tinha vindo, ou melhor, quem tinha mandado e quais seriam as suas intenções.

O que gostaria de salientar com estes dois exemplos é que os *objetos* (qualquer objeto) podem ser, em algumas situações, mais do que se apresentam e, por esse motivo, é fundamental que se tenha cuidado no contato com eles. E isso é potencializado quando se trata de *objetos* que não chamam tipos específicos de

*espíritos*, que podem ser habitados por qualquer um desses seres que vivem rondando o universo xukuru, *bons* ou *ruins*.

Sobre os *médiuns* e sua condição naturalmente ambígua, isso se reflete na posição ocupada pela maior *família* local, os Duarte, renomada *família* de *médiuns*. O contato com o mundo dos mortos faz com que essas pessoas sejam vistas como detendo um poder diferencial, sobretudo porque são *médiuns* poderosos. Os coloca em uma situação privilegiada, quando trata-se de procurá-los em busca da proteção que os *espíritos* podem conferir quando manifestados em seus corpos. Mas também se deve ter cuidado com eles, pois nunca se sabe qual vai ser o uso que vão fazer do poder que possuem.

É interessante notar, também, como a mediunidade está sendo tomada pela *família* Alves como uma forma de se estruturar politicamente – e essa é a avaliação das demais *famílias* em relação ao que os Alves estão fazendo. Eles não só estão presentes nos rituais dominicais, puxando o *toré* e buscando forças com os *encantados*, mas também, através do representante da aldeia, foi instituído um dia na semana no qual apenas participam os que eles consideram como principais *médiuns*, curiosamente ninguém da *família* Duarte, para entrar em contato com o mundo dos mortos e pedir forças e conselhos de como devem prosseguir. Não quero sugerir que as pessoas que frequentam esse *ritual* fechado não sejam reconhecidamente *médiuns* importantes pelo restante da comunidade. Na verdade, eles são. Mas a situação política enfrentada pela *família* Alves atualmente coloca em dúvida o que se passa nestes encontros e potencializa a condição ambígua dos *médiuns* que participam destas reuniões.

Uma das estratégias adotadas por aqueles que possuem sua posição atual posta em dúvida, ou seja, por aqueles que são acusados de concentrar recursos de todos os tipos, também passa pelos próprios *enfeites* que possuem em suas casas. Ter *enfeites* que remetem ao processo de luta e retomada pelas terras é algo que sempre aparece como que legitimando a posição ocupada por determinadas pessoas na aldeia. No entanto, é a partir deste mesmo recurso que outras tantas pessoas questionam a concentração de bens e riquezas nas mãos de poucos: por terem participado deste mesmo processo e não terem ganhado nada em troca. Há também aqueles que dizem que existem pessoas que se julgam superior aos demais por terem tido parte ativa no decorrer das retomadas, o que é veemente condenado, um sinal de avareza. Contrariamente, aqueles que são assim avaliados dizem que isso é efeito de pessoas que

possuem *olhos ruins*, que eram contrárias às retomadas e que não se conformam com o fato delas terem sido bem sucedidas.

É em relação a estes perigos que se constitui a disposição de *enfeites* protetores nas casas e, por esse motivo, eles são tão comuns: não apenas pela possibilidade sempre aberta de um *espírito morto* entrar nas casas e fazer algo ruim, mas, sobretudo, pelos *espíritos inquietos dos vivos*, sem dúvida os mais temidos. Tais *enfeites* tem o poder de atenuar a presença destes *espíritos* e, no limite, mandá-los de volta ao local de onde vieram. Como me disse certa vez um senhor, ao se referir a um chifre de boi que mantinha porta de sua casa: “*se aparecer aqui na minha porta, volta logo pra trás, do mesmo jeito que veio. Espírito de morto e de vivo também*”. O poder dos *enfeites*, no entanto, só pode ser entendido em relação ao mundo espiritual xukuru e as presenças que atualizam. É sobre isso que trata o próximo capítulo.

## Capítulo 4 – A Vila de Cimbres e seus encantos.

No decorrer do segundo capítulo apresentei uma série de objetos, chamados pelos Xukuru de *enfeites*, que possuem a capacidade de protegê-los e, ao mesmo tempo, de fazer presentes aqueles que já morreram, cuja existência está restrita, a priori, a uma existência espiritual. São figas, chifres de veado, crucifixos, imagens de *santos*, santinhos de falecimento e fotografias e objetos que pertenceram a parentes que já morreram. Este capítulo trata de como estes *enfeites* e *objetos* estão diretamente ligados a uma forma xukuru de conceber o mundo, comumente referida por eles como *catolicismo* ou *religiosidade*, que permeabiliza continuamente as eventuais fronteiras entre o mundo espiritual e o mundo dos vivos. Neste contexto, os *enfeites* são centrais: são eles um dos veículos utilizados pelos *espíritos* para se manifestar. Contrariamente, os *objetos* são perigosos: nunca se sabe que tipo de *espírito* se faz neles presente.

No capítulo anterior, indiquei que o catolicismo é uma marca a partir da qual se avalia pessoas na Vila de Cimbres. Ele é o efeito de uma série de condutas que, idealmente, espera-se que sejam seguidas por todos na aldeia: o batismo, catecismo, crisma, casamento na igreja, ir à missa, ser devoto de *santos*, especialmente de Nossa Senhora das Montanhas, padroeira da Vila, e de Padre Cícero. A observância dessas condutas “*produz uma pessoa ligada a Deus*”, sinônimo do que é *ser católico*.

Mas o catolicismo não diz respeito apenas à produção moral da pessoa ou a um conjunto de práticas. Melhor dizendo, justamente porque ele é outra coisa que ele pode estar presente na constituição da pessoa. Ele é um fluxo de ideias que orientam e informam os Xukuru, tanto em sua ação cotidiana, como em relação a determinações ontológicas e cosmológicas do mundo em que vivem, de onde vieram, para onde vão. Fala sobre a vida e a morte, ao mesmo tempo em que separa o mundo Xukuru em dois planos que se tocam, se interferem, sem nunca se misturar permanentemente: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Nos termos expostos, se o catolicismo engloba a noção de religiosidade, ele é maior, por assim dizer, que a noção de religiosidade, na medida em que é o seu plano de possibilidade e, simultaneamente, a partir do qual esta última é avaliada e, em alguns momentos, tomada como linha de fuga<sup>57</sup>. A religiosidade é a possibilidade de

---

<sup>57</sup> No sentido dado ao termo por Deleuze & Guattari (2008) que entendem a linha de fuga como aquilo que escapa a todos os enrijecimentos, engendrando outras possibilidades, não menos passíveis de se enrijecer.

presentificar o mundo dos mortos ou de mobilizá-lo a partir de uma conexão específica que determinadas pessoas possuem com esse mundo. É também a possibilidade de convocá-lo à presença dos vivos em momentos específicos, sobretudo a partir do ritual chamado de *toré*, mas não apenas os *espíritos bons*, como *espíritos* de toda a sorte.

Por esta razão a religiosidade é vista como algo potencialmente perigoso: na religiosidade nunca se sabe com que tipo de forças se está lidando, que tipo de *espírito* se manifestará, ainda que haja todo um cuidado, que passa por *enfeites* específicos, mas também por cantos, rezas e condutas para que apenas *espíritos bons* – chamados de *encantos de luz* – estejam presentes. Do ponto de vista daqueles que não fazem parte da religiosidade, que não possuem o *dom da mediunidade*, o perigo está presente e aparece na reticência com que essas pessoas lidam com os rituais e com os *médiuns*. Isso não quer dizer que a religiosidade seja desacreditada por essas pessoas, ou mesmo que ela seja vista como algo antagônico ou fora do catolicismo. Na verdade, ela é a potencialização daquilo que está previsto no catolicismo. A questão é que nunca é possível saber ao certo com que tipo de *espírito* as pessoas que possuem *mediunidade* vão estabelecer aliança. Isso faz com que estas pessoas possuam uma posição ambígua na aldeia, assim como a religiosidade.

Aqui os *enfeites* aparecem justamente como aquilo que permite uma conexão específica e determinada entre esses dois mundos, ou a possibilidade de acesso ao mundo dos mortos que, por mais que possa ser sentido das mais diversas formas, não pode nunca ser visto ou acessado pela maior parte dos vivos. As imagens dos *santos* e as imagens de parentes mortos são uma forma de conhecer e de ter contato com uma existência espiritual dentro da lógica do catolicismo, ao mesmo tempo em que é uma das possibilidades dessa mesma existência espiritual agir no mundo dos vivos.

Condição de tudo aquilo que é matéria, a possibilidade de ser habitado por *espíritos* não se encerra nos *enfeites*. Os *objetos* também possuem tal capacidade, mas, na medida em que não estão diretamente remetidos a um tipo de pessoa ou de relação, nunca se sabe o que pode se manifestar através deles. O mesmo ocorre com os corpos dos *médiuns*: não é possível, nem para os *médiuns*, nem para qualquer outra pessoa, saber de antemão que tipo de *espírito* vai se manifestar. Desta forma, os *médiuns* devem tomar uma série de medidas para se proteger e tentar fazer com que apenas *espíritos bons* apareçam. Isso é feito através dos *enfeites* – ainda que, quando dentro da religiosidade, estes passem a ser encarados também com desconfiança pelos que dela não fazem parte.



No decorrer do capítulo, apresento os seres que compõem o mundo espiritual xukuru, a ação destes no mundo e a posição de *enfeites* e *objetos* neste contexto. Apresento primeiro a presença de Deus, ser supremo que rege o cosmos. Em seguida, os *santos*, que vivem ao lado de Deus e são os seus principais mensageiros entre os vivos. Passo depois para os demais *seres espirituais*, que podem receber nomes específicos, como a Cumade Fulozinha, dona das matas, ou serem referidos de forma genérica, como *entidades* ou *espíritos de luz*: trata-se dos seres que aparecem e são mobilizados nos rituais xukuru, cuja natureza não é *pura* como a dos *santos*, mas que não deixam de ser requisitados e ser capazes de agir em nome de Deus. Para além de mostrar como Deus e os demais seres espirituais são contatados e agem através dos *enfeites* e *objetos*, o que busco mostrar é como eles aparecem sendo os donos do mundo xukuru – e o que a noção de dono atenta neste contexto – bem como a distinção ontológica que atravessa este debate.

#### **4.1 Primeiro de tudo, Deus.**

*O conhecimento vem de Deus, tudo vem de Deus.  
Menos o palavrão. Nem a safadeza. (L., médium, adulta.)*

A frase que nomeia o subcapítulo é comumente escutada entre os moradores da Vila de Cimbres nas mais diversas situações, seja quando vão fazer alguma coisa, seja quando vão pedir algo para o mundo espiritual. Ela aponta para algo constitutivo e central do mundo xukuru: Deus é o criador de tudo e, por esse motivo, é capaz de agir sobre tudo, ou quase tudo; como sugere a epígrafe: *menos o palavrão. Nem a safadeza.*

É difícil determinar este Deus que aparece nas falas dos moradores da Vila de Cimbres de forma absoluta: ele é, ao mesmo tempo, uma entidade que governa o mundo e uma presença espiritual que se multiplica incessantemente, capaz de estar em diversos lugares simultaneamente. Ele é uma multiplicidade, aquilo que, como sugerem Deleuze & Guattari (2008), só aparece enquanto totalidade sob a condição de que dela seja subtraída uma parte. É desta forma que ele aparece, simultaneamente, como transcendência e imanência, como parte e todo, ou pura bondade capaz de punir, e assim por diante.

Deus é tido como o *criador e dono* de tudo aquilo que é bom no mundo xukuru: as pessoas, os animais, as matas e todos os demais seres bons que dele fazem parte.

Mais: Ele é tido como, indiscutivelmente, estando acima de tudo o que criou. Todas as perguntas que eu fazia a respeito dos demais seres que habitam o cosmos, este ponto era enfatizado, fossem *santos*, *espíritos*, *encantos*, pessoas: repetindo a fala que abre este tópico, *primeiro de tudo, Deus*.

Mas não se trata apenas de ser o *criador* ou *dono*. Ele está presente em tudo o que criou, embora não possa ser visto por ninguém, nem como criador, nem como parte de sua criação. Neste último sentido, ele aparece na fala dos Xukuru como um princípio que dá vida a todos os seres.

*Quando o passarinho canta, ou é a morte, ou azar, é Deus avisando. São criações de Deus, por isso que existe a arca de Noé. Na época que os animais falavam, quem estava mais próximo deles era Deus, por isso que eles tem esse conhecimento de Deus. Nessa época não tinha gente ainda. ((Dona Judite, 50 anos, rendeira).*

Assim como mostra o exemplo dos passarinhos que aparece na fala da moradora, tudo aquilo que teve contato com Deus permanece tendo uma parte dele em si, com maior ou menor intensidade, o que faz com que Ele seja capaz de se manifestar através de suas criações. Esta presença de Deus é o equivalente àquilo que os Xukuru entendem por *alma* ou *espírito*: o que foi dado por Deus a todos os seres. Tudo aquilo que é ou foi animado (vivo ou morto) se difere de coisas inanimadas (como os *enfeites* e *objetos*) por ser constituído por um *espírito* ou uma *alma*, e não apenas passível de ser por eles habitados temporariamente – ainda que somente humanos vivos possuam *alma* e, quando referido a estes, *alma* e *espírito* podem ser utilizados, em determinados momentos, como sinônimos. Quanto aos animais, estes possuem *zumbi*; e os mortos, que não deixam de ser animados, param de ser pensados como um composto de corpo e *alma/ espírito*, como os Xukuru concebem os vivos, e passam a ser chamados apenas de *espíritos*, atentando para aquilo que um morto é: pura espiritualidade, sem matéria que contorne ou limite o seu ser.

Deus é, também, o *dono* por excelência de tudo aquilo que existe no mundo xukuru. A noção de “dono” ficou marcada na antropologia pelo trabalho de Fausto (2008). Tal como definida pelo autor, a noção excede a ideia de propriedade ou domínio, tratando-se de um modo de relação central para compreender as cosmologias e as sociologias indígenas. Seguindo o seu argumento, trata-se de pensar o “dono” enquanto uma “singularidade plural”, na medida em que é parte daquilo que produz e um ser, simultaneamente:

O dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também ao corpo de parentes e de animais familiares. (...) designa ainda um tipo de entidade: os mestres de animais e vegetais com os quais os xamãs interagem. (Fausto, 2008)

Da mesma forma se passa com Deus e os demais *donos* do mundo Xukuru. Pois, se Deus é o *dono* supremo, ele não é o *dono* sozinho:

*Deus manda em tudo, mas tem sua separação. Não consegue tomar conta de tudo, é muito grande, aí deixou uma semelhança para tomar conta dessa estrutura. Tudo tem que ter alguém para cuidar, mesmo que não saiba quem é. Ele sendo nosso pai, tem que ter alguém para cuidar, não pode ser tudo por igual, ou então o mundo se acabava. Ele sabe administrar o mundo dele.* (Dona Judite, 50 anos, rendeira).

A questão dos demais *donos* do mundo xukuru será retomada adiante. Aqui, basta notar que, seja no caso de Deus ou no que diz respeito a eles, existe uma marca que diferencia a noção de “dono” formulada por Fausto (2008) e aquela que é veiculada entre os Xukuru. De acordo com o autor, a relação com os “donos” é “biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial da espécie humana), ele é um afim predador” (Fausto, 2008). No entanto, no caso dos Xukuru todos os seres são, no limite, “filhos” de um só *dono*: Deus. Com isso, a dinâmica do “afim predador” está ausente e, conseqüentemente, aquilo que Fausto chama de “predação familiarizante” (Fausto, 2008). Estando todos reunidos no domínio de Deus, as relações que os Xukuru engendram com os *donos* é da ordem da proteção e marcada por condutas similares ao do parentesco, no que diz respeito à questão geracional: condutas orientadas pelo respeito – o que não quer dizer que as relações de trocas entre os Xukuru e os *donos* dos espaços que eles mobilizam na sua vida cotidiana estejam ausentes, tal como descrito por Fausto (2008). As implicações deste ponto para as relações entre os Xukuru e os diversos *donos* vão ser tratadas nos próximos tópicos deste capítulo.

A *natureza*, noção que abarca, simultaneamente, as matas que circundam o meio em que vivem e um espaço sagrado, é o lugar em que Deus se faz mais presente. Aliás, é essa presença intensa de Deus e de alguns outros seres que povoam o cosmos xukuru que faz da natureza um lugar sagrado e privilegiado para o contato com ele. E isso se dá

por ser a natureza pensada e vivida como um espaço que permanece tal como feito por Deus, capaz de se reproduzir sem a intervenção humana. Tanto que são as matas os lugares em que a noção de *natureza sagrada* se aplica com mais força: os espaços utilizados para o roçado e a criação de animais são ambíguos, por conta da intensa presença humana e a mobilização que estes fazem destes espaços.

A ideia de *natureza sagrada* também se encontra com outra noção complexa no mundo xukuru, conhecida como *ciência* – um conceito que se aplica a tudo que permeabiliza as fronteiras ontológicas que separam o mundo espiritual do mundo vivido. Assim, quando esse conceito aparece associado à noção de natureza, os Xukuru dizem que a *natureza* ou a *mata tem ciência*. E quando dizem isso se referem, especialmente, à capacidade de cura de doenças que diversas plantas possuem, bem como à intensa presença de seres espirituais nas matas. Como sugere um canto xukuru: “*Nossa mata tem ciência, eu vou mandar chamar.*”

No que diz respeito às plantas, o fato de elas serem capazes de curar é, simultaneamente, um índice da presença divina e um saber que nelas está implicado, que é o saber de Deus, aquele que apenas Ele possui e não é possível de ser reproduzido. Quanto à presença dos seres espirituais nas matas, ela está ligada a esse mesmo princípio: se as matas são poderosas, capazes de curar, é porque os seres espirituais estão lá, conferindo a elas este poder. Como busco mostrar, os seres espirituais partilham com Deus o domínio deste espaço.

Tomados em conjunto, a capacidade agentiva das matas, o poder e o conhecimento que delas são parte constitutiva, bem como a forma como elas se reproduzem fazem com que os Xukuru afirmem com certa frequência: “*é o mistério delas, só pode ser obra divina*”.

Sobre os animais, a questão é um pouco mais complicada. Ao mesmo tempo em que são criação de Deus, os animais não possuem *alma*, mas algo que os Xukuru chamam de *zumbi*. Conversando sobre a questão com uma senhora da aldeia, ela colocou as coisas nos seguintes termos:

*Os bicho tem zumbi. Quando morre, São Lázaro que cuida. É como se fosse a alma dos animais. Quando a carne se destrói, fica o zumbi. E quando tá vivo também tem zumbi. Todo animal tem zumbi. Faz mal judiar dos bichinho bruto, que eles não sabe de nada – cavalo, gato, bichinho, né? Cachorro, tudo é bicho bruto. Gado, fiz que gado é abençoado, que diz que quando Nosso Senhor nasceu, diz que a vaquinha fez calor para nosso senhor, e ele abençoou. O galo*

*também, que cantou: Cristo nasceu, a ovelha perguntou: aonde? E a vaquinha respondeu. O peru e o guiné é animal amaldiçoado que cantam mata-mata e capota-capota. Diz que quem mata gado e ovelha não é feliz, não, que eles são abençoado. O bicho não sabe das coisas, se dá uma queda, um coice, deu e não sabe porque dá. Nós, humanos, se fizermos uma coisa tamo sabendo. E os bicho, não. Eles não sabe. (Dona Letícia, rezadora, 40 anos, rendeira).*

*Ter zumbi e não alma é uma das principais coisas que diferenciam os animais dos seres humanos. Mas, existem momentos em que a alma humana se assemelha com o zumbi: quando as crianças ainda não foram batizadas. Tal como assinaei anteriormente, elas são chamadas de bicho bruto, assim como os animais. Antes de falar da alma humana propriamente dita, penso que essa associação diz muito sobre o que os Xukuru estão dizendo ao falar da noção de zumbi. Os animais são obras divinas, assim como as pessoas. Mas, diferentemente das pessoas, e assim como as crianças não batizadas, o princípio vital que recebem de Deus, a alma, não é ainda produzida como a de um ser católico, a religião de Deus. Com isso, o zumbi movimenta os animais a fazer coisas que não devem ser feitas: como sugere a rezadora, eles não sabem. É por essa mesma razão que é imprevisível o tipo de conexão que os animais vão estabelecer com o mundo espiritual ou que tipo de ser poderá vir a habitar o seu corpo.*

Ainda usando como referência a fala citada, é possível perceber nela que existem aqueles animais que são mais intensamente imantados pela presença divina, especialmente aqueles que são remetidos ao tempo mítico do nascimento de Jesus: bovinos, caprinos e o galo. Sobre esses animais, é interessante notar que, por mais que sejam criados na aldeia para o consumo e venda de sua carne, não são os criadores que se responsabilizam por matá-los: existe uma profissão que se dedica exclusivamente a essa função na aldeia, conhecida como *marchante*.

Os marchantes são homens que pouco falam sobre o seu ofício e vivem viajando pela região oferecendo o serviço de abater o gado que será vendido nas aldeias. É um ofício que não é bem visto pelas pessoas e, tampouco, algo do qual aqueles que o realizam se vangloriam, pois implica em carregar em si o peso da morte de animais sagrados. Nas palavras de Dona Letícia, diz que quem mata gado e ovelha não é feliz, não, que eles são abençoado. Na Vila de Cimbres existe um local de abate dos animais, que fica sempre de portas fechadas, sendo o abate feito em um espaço que não é visível aos que passam do lado de fora. O mesmo ocorre quando algum morador precisa matar

um animal que comprou de algum criador da aldeia: o processo é feito nos fundos da casa e em sigilo.

Um fato interessante envolvendo um bode ocorreu enquanto eu estava em campo. Anualmente ocorre na aldeia a festa de Nossa Senhora das Montanhas. Um bingo é realizado no decorrer da festa, cuja finalidade é arrecadar dinheiro para a Igreja da Vila. Um dos prêmios que estava sendo oferecido no bingo era um bode, que havia sido dado a Nossa Senhora das Montanhas por um criador da aldeia, como pagamento de uma promessa alcançada. No decorrer do bingo, o bode ficou amarrado ao lado da igreja, aguardando para ser entregue para o ganhador. Findado o bingo, foi anunciado no microfone que, assim como nos anos anteriores, o ganhador daquele ano decidira que abriria mão de seu prêmio, entregando-o de volta à *santa*. Sendo um bode que pertence a uma *santa*, não seria correto, tampouco prudente, matá-lo ou comê-lo. Sua existência está diretamente relacionada à sua condição de retribuição a uma dádiva divina, o que faz do bode algo um pouco mais próximo da divindade. Ao devolvê-lo para a *santa*, os ganhadores do bingo se colocam, ainda, em uma posição privilegiada: eles não possuem a obrigação de assim proceder, mas na medida em que optam por fazê-lo estão tomando uma atitude moralmente valorizada – pela aldeia e pela *santa*.

Sobre os animais que vivem nas matas, a sua proximidade com Deus é mais complexa e difícil de ser determinada pelos Xukuru. De forma geral, eles afirmam que não se pode matar um animal que, ao invés de fugir da presença humana, fica parado encarando-a. Dizem que esse animal pode estar sendo habitado por algum tipo de força espiritual, mas ela pode ser boa ou ruim. O que vai determinar para a pessoa com que tipo de força ela está lidando – nos casos em que isso é possível – são outros sinais que acompanhem a presença do animal.

Uma conversa que tive com um senhor, conhecido como Bacurau, nome que recebe o responsável por comandar o *toré*, fala sobre a questão. Ele me disse um dia que, na sua infância, costumava caçar. Mas, parou quando, durante uma caçada, se deparou com um veado que ficou encarando-o. Nesse dia ele se deu conta de que poderia ser um sinal de Deus, ou mesmo algum parente falecido que estava ali, no corpo do animal, para lhe dar um recado. A partir desse momento, ele nunca mais caçou. Ainda sobre esse assunto, ele me disse que todos os dias ao retornar para casa do roçado, passa por um passarinho, também conhecido como bacurau, que cuida do seu caminho. Ele me explicou que a homonímia e as preces que ele faz no roçado são sinais que indicam que no passarinho habita uma força espiritual boa.

O que se destaca da história do bode ou da narrativa do bacurau é que não é aquilo que o animal possui como espírito vital que está em questão, mas sim a possibilidade de *espíritos* outros entrarem em seus corpos e através deles se manifestarem. O problema de matar um animal qualquer (não aqueles que são tidos como sagrados, na medida em que nestes a potência divina continua se fazendo presente) aparentemente não diz respeito ao seu *zumbi*, mas aquilo que poderia estar habitando aquele corpo, para além do *zumbi*.

No que diz respeito aos seres humanos vivos, Deus também é tido como o seu criador, aquele que confere às pessoas o seu princípio vital, que, diversamente dos animais, recebe o nome de *alma*. Como uma senhora me disse certa vez, “*é Deus que dá a alma da pessoa, somos todos filhos de Deus. O corpo também é Deus. O corpo é matéria, mas foi Deus que fez.*” Assim como é pensada a relação de filiação entre humanos, onde os filhos possuem em si uma parte dos pais, o mesmo se passa na relação entre as pessoas e Deus: sendo seus filhos, as pessoas possuem uma parte de seu criador em si. Mas como a mesma senhora enfatiza:

*Não é só dizer “eu sou filho de Deus”, tem que fazer muitas coisas para agradecer a Deus. Tem que fazer caridade, não pode fazer coisa ruim. Julgando a vida dos olhos, ter olhos grandes, que a inveja é a pior coisa do mundo. Vai fazendo com que a alma da pessoa vá se perdendo. Tudo que nós fazemos, tem que fazer agradecendo a Deus.* (Dona Joana. 57 anos, médium, aposentada).

Sendo assim, não basta ser filho de Deus (assim como não basta a consanguinidade para ser parente, como já anotado para a questão das *famílias*). É preciso seguir uma série de condutas que reafirmem essa relação ou, no limite, que a produzam continuamente. É preciso agir como um filho de Deus e, não menos importante, receber Deus permanentemente. É essa observância contínua dos seus atos que produz um *ser católico*, bem como aquilo que diferencia humanos dos animais, ter *alma* de ter *zumbi*. Nesses termos, *ser católico* é algo que é da ordem do feito, não do dado. Simultaneamente, é uma marca da humanidade legítima, um sinal diacrítico frente a um fundo comum que reúne todos os seres vivos: todos são filhos de Deus. Mas apenas os humanos são católicos.

Aqui é importante notar, embora esteja fora do escopo deste trabalho levar a questão adiante, a diferença e o problema colocado pelos Xukuru em relação àquilo que Viveiros de Castro (2000; 2007; 2009) vem propondo enquanto um modelo pan-

ameríndio. Pois, se como sugere o autor, a afinidade é o valor central que orienta as relações na Amazônia, sendo o papel do parentesco criar semelhanças em um mundo fundado na diferença, o modelo xukuru coloca o inverso: ele se funda na semelhança e na consanguinidade generalizada como valores centrais, na medida em que todos são filhos de Deus. Nesse movimento, fica em aberto o que diferencia propriamente humanos de não-humanos animais ou seres *espirituais*. De todo o modo, isso passa, necessariamente, pela produção de uma **pessoa católica**:

*A criança quando nasce ela é bichinho, mas ela tem alma. Por que ela é um bichinho? Porque ela não recebeu os santos olhos. Ela é uma pessoa, mas não é um ser humano, só é ser humano quando recebe o sinal da cruz. E isso não faz com bicho bruto. Ele tem uma alma que é diferente da nossa, que não é de ser humano.*

(...)

*A religião é Deus dividido por parte, que é batismo, primeira comunhão, crisma, laço matrimonial, que são formas de receber Deus na sua vida, já que ele te deu a vida, você deve receber ele. (Dona Judite, 50 anos, rendeira e sua filha, Mariana, 22 anos, trabalhadora assalariada vinculada à T.I.).*

Os momentos descritos na fala são aqueles de inflexão nesse processo contínuo de produção de um *ser católico* e de recebimento de Deus na vida das pessoas. Atualmente, a maior parte dos jovens é reticente quanto à realização das etapas previstas nesse processo, salvo o batismo, feito por seus pais e independentemente da sua vontade. A primeira comunhão é feita pela maior parte das crianças, guiadas por seus pais e avós. Mas, quando chega o momento da crisma, muitos têm optado por não realizá-la. Do ponto de vista das gerações mais velhas, essa recusa é um dos fatores que tem influenciado na produção de um tipo diferente de pessoa nas novas gerações. Não apenas a recusa em fazer a crisma, mas também – e penso que especialmente – a proliferação de casais que optam por não se casar na igreja. Estas pessoas não são consideradas casais legítimos: quando me referia a algum casal que residia na mesma casa pelo termo de casado, era logo corrigida e informada que o termo correto seria *juntado*.

No entanto, não é apenas nesses momentos críticos, por assim dizer, que Deus deve ser recebido pelas pessoas. Na verdade, isso deve ser feito continuamente, não só através das condutas que aparecem no relato citado, mas também através de orações, da missa e das imagens que a ele fazem referência. Todas as casas possuem a imagem de uma pomba branca, que é a imagem do Divino Espírito Santo, em suas salas. Além da



pomba, as casas também possuem imagens da figura conhecida na aldeia como Coração de Jesus, o filho de Deus. Não se trata, mais uma vez, de pensar essas imagens como representações tal como esse conceito aparece na tradição antropológica: a pomba não é uma representação do Divino Espírito Santo, ela **é o Divino Espírito Santo**; a imagem do Coração de Jesus não representa Deus, ela é feita dele, assim como um filho é feito de um pai. Como sugere uma senhora, em um dia em que perguntei a ela o motivo de tantas imagens em sua casa,

*A imagem é a semelhança, a presença de Jesus. Nós não têm merecimento de ver a Deus, mas ele vê que estamos chamando com eles. Deus é sobre todas as coisas, ele não faz diferença. Nós todos tem que ser pegado com Deus, e é através da imagem que faz isso. Casa que não tem imagem é casa que não dá crença a Deus ou aos santos. Toda a casa é a obrigação ter coração de Jesus, que é o padroeiro da nossa casa. Que é o coração de Deus. (Dona Isabela, 80 anos, aposentada).*

Encontramos aqui, novamente, essa condição de um ser que é, ao mesmo tempo, parte e todo. *A imagem é a semelhança, a presença de Jesus*, fala a senhora. Enquanto semelhança, a imagem possui a capacidade de capturar uma parte daquilo que existe como todo, mas que nela não se limita e que, ao mesmo tempo, não deixa de nela estar presente. É através da imagem que se relaciona com Deus, com Deus enquanto parte, que está presente na imagem, com Deus enquanto todo, força transcendental cuja existência as pessoas não possuem o *merecimento de ver*, como sugere Dona Isabela. E o relato é enfático: “*casa que não tem imagem é casa que não dá crença a Deus ou aos santos*”. Novamente, a frase trata da produção de uma pessoa moralmente valorizada pelos Xukuru, a *pessoa católica* que é feita a partir da presença de Deus.

Embora não sejam capazes de ver Deus enquanto um todo, os Xukuru são capazes de senti-lo, de testemunhar sua ação no mundo em que vivem:

*Mesmo a vaga que eu fui concorrer. Quase que eu endoideci. Achavam que eu ia conseguir a vaga por conta da minha relação com seu Armando. Tavam com coisa negativa que atrai a gente. Não tava acreditando em mim mesma. Aí meti o pau de estudar. Aí comecei a ficar muito doída, minha cabeça parecia que tinha uma bolha de ar dentro. Acendi uma vela, que o povo estava com muito olho grande para cima de mim. Rezei para Deus que mostre uma luz. Pedi com aquela fé tão grande que vi a luz azul e aumentada. Eu comecei a chorar do nada e consegui dormir, fiquei tranquila. Nem quis mais estudar. No dia de fazer a prova eu fiquei mais confiante. Vim, me acordei, e quem disse que me deu vontade de ir? Não quis mais ir*

*fazer a prova. Levantei, fiquei zonza e me deu vontade de rasgar tudo que eu tinha feito. Aí pedi para Deus para tirar as coisas ruins de mim, que eu creio em um Deus vivo, e não em um Deus morto. Tomei um banho de álcool e fui. Cheguei e não conseguia escrever. Meu Deus, o que está acontecendo comigo? Falei com a menina que tava aplicando a prova e ela me disse: fique calma, acredite na natureza. Fiz orações e falei: pronto, agora vai. Fiz a prova e passei em primeiro lugar. (Dona Tereza, 38 anos, médium, trabalhadora assalariada vinculada à T.I.).*

Assim como no relato, a maior parte do que acontece na vida dos moradores da Vila de Cimbres é movimentado pela ação divina, por um *Deus vivo*, como afirma a narrativa. É interessante notar que isso vale tanto para coisas boas como para coisas ruins: ela está presente e é o que movimenta tudo que não é fruto direto da ação humana, em tudo aquilo que acontece e que é vivido como algo que esteja fora do controle das pessoas. Situações como a relatada, e também quando pessoas conseguem se curar de doenças, quando uma mulher consegue engravidar após um longo período tentando, quando alguém escapa de um acidente sem se ferir, quando a colheita é boa, são exemplos da ação de Deus e de sua presença. Da mesma forma, um acidente fatal é a vontade de Deus, assim como a ausência prolongada de chuvas, uma mãe que não consegue ter filho ou a morte inesperada de alguém por doença:

*(... )aconteceu com o Titanic, que falaram que nem Deus afundava, duvidaram, e ele afundou. E Tancredo, que disse que nem Deus impediria ele de ser eleito, e acabou morrendo um dia antes de assumir o poder. (Dona Joana. 57 anos, médium, aposentada).*

Sobre eventos como esses, os moradores da Vila de Cimbres se limitam a dizer que *Deus sabe o que faz*, não podendo ser julgado por suas ações. Ou mesmo quando escutam alguém reclamando, pelo tempo seco, por exemplo, interpelam a pessoa dizendo algo semelhante: não se pode reclamar dos desígnios de Deus. Sobretudo, reafirmavam a necessidade de se ter fé em Deus e esperar, que assim seriam retribuídos com dádivas.

No entanto, existe uma outra ideia que diz respeito à constituição das pessoas que, no decorrer do meu trabalho de campo, me parecia contraditória com esse pensamento apresentado de produção contínua do *ser católico* e da ação divina sobre o mundo. Os Xukuru dizem que seus destinos foram traçados por Deus e isso quer dizer que aquilo que a pessoa vai ser já está predeterminado antes mesmo dela existir. Diante dessa afirmação, eu perguntava como poderiam existir pessoas que tinham condutas

desviantes em relação àquela que é bem vista pelos moradores da aldeia. As respostas atentavam, novamente, para a questão *da produção de humanos enquanto seres católicos*: Deus dá a vida e o destino; mas as escolhas da pessoa em vida, o tipo de conexão que ela vai atualizar, são de sua responsabilidade:

*O espírito é a alma, que antes da gente nascer, Deus determina o que a gente vai ser, já escreve logo. Aí pessoa que não vive com Deus não é da parte dele, mas vai ter um dia que ele vai querer resgatar. Por exemplo esse povo que só faz coisa mal, Satanás já tava no mundo quando Deus tava, mas ninguém via ele. Jesus via, e quando percebia que tava com o diabo, mandava sair. E quando chegar o dia de julgar os vivos e os mortos aí Deus é quem sabe.* (Dona Janaina, 46 anos, comerciante).

As pessoas podem optar por produzir uma existência fora daquilo que estava previsto, elas são livres para isso. Assim como são livres para se constituir enquanto seres não católicos. Mas vão ser julgadas por Deus – assim como todos os mortos – no dia do juízo final, dia em que o mundo, tal como é conhecido atualmente pelos moradores da Vila de Cimbres, chegará ao seu fim, vivos e mortos vão se encontrar e serão todos julgados por Deus; somente aqueles que produziram para si uma existência voltada a Deus, não apenas mantendo-o próximo através dos objetos em que ele se faz presente, mas também através das condutas que estão implicadas nessa forma de existência, vão ao paraíso.

Mesmo antes do dia do juízo, os *espíritos* dos mortos ficam sob o comando de Deus e o lugar que vão ocupar está diretamente ligado à conduta da pessoa em vida. As pessoas sempre me afirmavam que aqueles que foram bom em vida, assim vão ser na morte, e aqueles que foram ruins vão continuar sendo ruins. Mas é só Deus que é capaz de dizer, só Deus pode julgar:

*As pessoas que morreram também têm seu superior, Deus tem o controle sobre eles. Só tem a salvação quem é escolhido por Deus. O resto fica vagando.* (Dona Judite, 50 anos, rendeira).

*Fica onde Deus mandar, Deus é que toma conta de tudo. Nós que estamos aqui na terra, não sabe nada.* (Dona Roberta, 78 anos, aposentada).

Além disso, existe a ideia de que aqueles que possuem uma conduta desviante acabam morrendo fora do tempo previsto por Deus, em brigas ou em acidentes. Os *espíritos* dessas pessoas ficam vagando pela terra, até chegar o momento em que

estavam predestinados a morrer e só então são julgados e passam a ficar em um lugar escolhido por Deus. Enquanto ficam vagando, é como se tivessem uma segunda chance de fazer algo diferente e é através desse movimento que aparece uma das possibilidades dos mortos agirem no mundo dos vivos: *espíritos* que buscam se redimir, fazendo coisas boas através do corpo dos *médiuns*.

#### **4.2 – Os seres que habitam o mundo espiritual: santos, encantos, entidades e espíritos.**

Deus é a força e a entidade maior do cosmos xukuru. Mas não é ele o único ser espiritual que o habita. Como já indica a fala de uma moradora da aldeia citada anteriormente, se Deus é o dono superior do mundo, ele não é dono sozinho. Junto a ele, os habitantes da Vila de Cimbres dizem que existe uma série outra de seres que cuidam de espaços específicos do mundo, ainda que não deixem de ser subordinados a Deus. São os *santos*, as *entidades* e alguns outros *seres espirituais* que, por conta da sua existência em vida, se transformam na morte em *espíritos* mais elevados e ajudam os vivos naquilo que está ao seu alcance. Ou se transformam em *espíritos ruins*, que se associam ao diabo para fazer mal e importunar os vivos.

De forma geral, o mundo *espiritual* é composto por *santos*, por *espíritos* dos mortos que são capazes de se manifestar para os vivos nos rituais ou em momentos específicos, também chamados de *encantos de luz* ou *entidades*, bem como por *espíritos dos mortos* cuja relação com os vivos está restrita aos parentes que invocam a sua presença. Entre estes dois tipos de *espíritos dos mortos*, a principal diferença é que a capacidade agentiva dos primeiros é maior e mais abrangente, além de serem referidos na maioria das vezes de forma genérica, sem serem individualizados. Eles são seres que os Xukuru não conheceram em vida, mas que voltam na morte para agir em seu mundo. São apenas estes que recebem o nome de *donos*. O segundo tipo de *espíritos* são pessoas que morreram e que eram conhecidas por aqueles que estão vivos, que voltam para ajudá-los dentro das relações que engendraram quando estavam vivos. Não obstante, nada impede que este segundo tipo de *espírito* se transforme no primeiro tipo. No entanto, eles aparecem como ancestrais, que fundaram *famílias* como sobrenome e continuam presentes no mundo Xukuru, seja enquanto *espíritos*, ou tendo sua presença atualizada através daqueles que herdaram seus sobrenomes e bens.

De forma geral, esses seres não podem ser vistos pelas pessoas, embora sejam sentidos constantemente. Além disso, eles possuem existências distintas entre si e, sobretudo, capacidades distintas de agir no mundo dos vivos. Mesmo assim, eles se encontram novamente através dos *enfeites* e *objetos* e, de forma mais abrangente, em tudo o que é matéria: são estas os principais veículos da ação desses seres e, sobretudo, é através dos *enfeites* que eles podem ser reconhecidos por aqueles que, de outro modo, só poderiam senti-los.

#### **4.2.1 – Os Santos.**

*Os santos ficaram na terra para proteger nós. Para ter fé. Eles são abaixo de Deus. E quem se pega com Deus é valido. E quem anda com o demônio, para lá fica. Aqui tem muita coisa ruim. (Dona Roberta, 78 anos, aposentada).*

Sobre os *santos* os moradores da aldeia dizem que eram pessoas que viveram na terra em um passado distante, um passado que nenhum vivo alcançou. Sendo assim, pouco podem falar sobre a sua existência – assim como já anotado em outras paragens etnográficas (c.f Gow 2001), conhecer algo para os Xukuru está diretamente ligado à experiência vivida. Assim, quando eu questionava alguém sobre a vida dos *santos*, o que eles foram no passado, as pessoas se limitavam a me responder que foram pessoas que tiveram suas vidas devotas a Deus e que, acima de tudo, eram pessoas sem pecados, e aqui se referiam especialmente às relações sexuais. No mais, me diziam que eu deveria conversar sobre o assunto com a senhora que é a responsável por cuidar da igreja de Nossa Senhora das Montanhas, tendo em vista ser ela mesma uma pessoa que dedicou toda a sua vida aos cuidados da igreja, tendo uma relação muito próxima com os padres responsáveis pelas missas da aldeia, além de ser uma pessoa que nunca se envolveu com nenhum homem, sem pecados.

Nunca cheguei a ter a oportunidade de conversar com esta senhora. Os períodos em que estive em campo coincidiram com momentos em que ela esteve muito doente ou então com os períodos de festividade da igreja, nos quais ela sempre dizia estar muito ocupada para conversarmos. Além disso, nem ela, nem o padre que atualmente é o responsável por conduzir as missas da aldeia, são bem avaliados unanimemente pelos moradores da Vila de Cimbres. Na verdade, alguns dos seus atos são veementemente

condenados. No caso da responsável pela igreja, todos dizem que sem ela a igreja estaria perdida, mas fazem críticas veladas, que dizem respeito à maneira como ela administra o dinheiro que é dado à igreja o qual, supostamente, seria desviado, o que é contrário a uma postura de caridade que se espera dos membros da igreja.

Quanto ao padre, sua conduta é tida como mais do que imprópria para uma pessoa da igreja, como aponta uma moradora da aldeia:

*Santos são aqueles que só serviram a Deus. Não como os padres daqui, de hoje em dia, que só quer saber de moda. Mesmo o padre de Cimbres é assim. Bebem, assistem TV, vestem moda. (D. Luana, 33 anos, rendeira).*

Voltando aos *santos*, por mais que os moradores da Vila de Cimbres pouco saibam sobre a sua existência enquanto vivos todos são unânimes em afirmar que são eles os únicos que, na morte, ficam próximos a Deus, que apenas eles possuem esse merecimento. Penso que é essa proximidade com a divindade maior o que faz dos *santos* os seres espirituais mais poderosos dentre aqueles que habitam o cosmos xukuru. Abaixo de Deus, os *santos*:

*Os santos eram pessoas devotas, mas sei não, esse tempo não alcancei. (Dona Beatriz, 65 anos, aposentada).*

*Os santos eram pessoas que viveram na terra. Mas Deus escolheu cada um com sua atividade de vida para ajudar as pessoas. No que é bom e no que é ruim. Os santos não só fizeram coisas boas. Porque cada um foi santificado por cada coisa que fez na sua vida. Por exemplo Maria Madalena, foi uma prostituta. Cada uma teve suas coisas, seus problemas para chegar onde estão. Deus escolheu o destino de cada uma, como os doze apóstolos. (Dona Letícia, rezadora, 40 anos, rendeira).*

*E os santos não viveram aqui na terra com a gente, se viveram foi a muitos anos que nós não conhece. Os santos são mais poderosos, porque tem o dom de Deus para fazer milagre. Em vida eles já tinham esse dom. Quando os antepassados vieram a terra, já tinha os santos antes deles. (Dona Natália, 62 anos, rezadora, aposentada).*

Então, os *santos* são existências espirituais que, assim como Deus, não deixam de agir no mundo dos vivos, mas que, diferentemente deste, possuíram uma existência mundana, assim como os que estão vivos atualmente. No entanto, conduziram a sua vida de uma forma diversa e é através daquilo que se destacaram em vida que se determinará as suas ações após sua morte.

De fato, eles possuem lugares específicos de ação no mundo Xukuru. Eles são os *donos* e protetores de partes dos corpos das pessoas, de atividades específicas, de eventos naturais. Enquanto tais, as pessoas recorrem a eles nos momentos em que passam por situações cujo *dono* é conhecido. Mas podem também pedir ajuda de todos eles, em casos mais complicados.

Assim, cada *santo* é mobilizado de acordo com aquilo que está em seu domínio: Nossa Senhora do Monte Cerrado, “*dona das tempestades*”; São José, “*dono das chuvas*”; Nossa Senhora da Pedra do Socorro, “*aquela que nos socorre na nossa aflição*”; Jesus e Maria José, “*que se pega com eles quando tem vento forte e é a mãe de Deus*”; Joana D’arc, “*dona das guerras*”; Nossa Senhora Desatadora dos Nós, “*que desmancha os nós da nossa vida*”; Nossa Senhora das Dores, “*dona das dores, que quando está com dor a pessoa se pega com ela*”; Nossa Senhora das Cabeças, “*que é a dona das nossas cabeças*”; Santo Expedito, “*que é o dono das causas urgentes e impossíveis*”; Senhor São Lázaro, “*dono das chagas e das feridas do corpo, e os mais velhos dizem que a casa que tem ele ninguém passa fome*”; Santa Clara – “*quem está com problema financeiro, pede a ela para clarear nossa situação*”; São Sebastião, “*nos livra da fome, da peste e da guerra, porque ele foi soldado de Cristo*”; Nossa Senhora do Desterro, “*para quando está com muito pensamento ruim na cabeça, reza para ela que desenterre nossos pensamentos*”; Senhor São João, “*todo ano tem a festa de São João, então aquela fogueira grande que tem é simbolizando o nascimento dele. Nossa Senhora estava dando a luz a ele e estava escuro, e fizeram uma fogueira para eles e era junho, por isso o nome dele ficou São João*”, e assim por diante.

Os escritos em itálico correspondem ao relato de cinco mulheres de idades e ocupações distintas, duas delas renomadas rezadoras da Vila de Cimbres, que tomo aqui como uma referência a partir da qual falar. Todas estavam se referindo a imagens que possuem em suas casas. Em diversos momentos as imagens se repetiam. Nesses casos, optei por apenas uma das descrições possíveis, pois todas faziam a mesma associação entre determinado *santo* e seu respectivo domínio. Tomo esses relatos como base porque neles estão presentes todos os *santos* que conheci no decorrer do meu trabalho de campo. Isso não quer dizer, vale lembrar, que não possam existir outros *santos*, donos de outros domínios, em casas da aldeia nas quais nunca tive oportunidade de entrar. De qualquer forma, penso que isso não muda o argumento aqui avançado.

Não é em todas as casas que todas essas imagens estão presentes simultaneamente: isso vai depender do tipo de associação do dono da casa com

determinada finalidade, por assim dizer, de cada *santo*. A concentração de imagens é maior nas casas dos *mais velhos*, como são chamadas as pessoas que já possuem netos, ou então na casa de rezadoras. No entanto, isso não quer dizer que as pessoas não reconheçam a ação específica de cada *santo*. A maior parte das pessoas, especialmente aquelas que já são consideradas adultas (ou seja, preferivelmente pessoas casadas e com filhos), reconhece. Como me disse certa vez uma senhora, “*tudo na vida da gente tem que ter um autor*”. E grande parte desses *autores* são, justamente, os *santos*.

Nas casas de pessoas que possuem problemas financeiros é comum encontrar a imagem de Santa Clara e seus moradores oferecem para ela claras de ovos em busca de auxílio financeiro. Pessoas que possuem dores de cabeça constantes, com algum problema relacionado aos *nervos*, ou com problemas de conduta com algum dos moradores da casa, se *pegam* com Nossa Senhora das Cabeças. Os santos que possuem uma ação mais genérica, como Nossa Senhora Desatadora dos Nós, que é requisitada em todos os momentos de conflitos enfrentados pelas pessoas, ou Santo Expedito, reconhecido por ser responsável de agir em momentos de urgência, costumam aparecer em mais casas, mesmo naquelas que não enfrentam um problema específico.

Recorrer a um *santo* é algo que é feito, sobretudo, a partir de sua imagem, mas não apenas através dela: velas, crucifixos, terços, rosários e orações também são formas de entrar em contato com eles. Esses são *enfeites* que *têm ciência*, no sentido exposto anteriormente: eles são capazes de permeabilizar a eventual fronteira que separa os vivos dos mortos, marcada pela presença constitutiva de matéria nos primeiros e a sua ausência nos últimos.

Coloco as orações ao lado dos objetos porque, tal como elas são pensadas e mobilizadas pelos Xukuru, elas aparecem enquanto uma possibilidade de dar forma a uma conexão que se estabelece entre as pessoas e os *santos*. Elas são um veículo através do qual os *santos* podem agir no mundo dos vivos, bem como através do qual os vivos podem se comunicar com os *santos*, assim como os demais *enfeites* que serão descritos a seguir. Enquanto tais, as orações aparecem como uma materialização de uma potência que existe virtualmente nos *santos* e nas pessoas – o fundo comum que os unem -, mas que é impedida de ser atualizada em condições normais, dada as barreiras ontológicas que separam uns e outros. Vale lembrar aqui a sugestão feita por Mauss (1979) em um famoso texto: o autor sugere que o rosário é uma prece materializada. Preconizo aqui que, reversamente, a prece pode ser um rosário falado: eles funcionam de uma mesma forma, ambos como veículos para o contato com os *santos*.



A vela, que deve ser sempre branca no caso de pessoas católicas que não fazem parte da religiosidade, possui uma capacidade mais difusa em relação aos demais objetos: ao mesmo tempo em que os Xukuru as oferecem aos *santos* por ser algo reconhecidamente apreciado por todos eles, também afirmam que ela é capaz de atrair os *santos* e *espíritos bons*, mas que não é possível saber ao certo quem está se aproximando no momento em que ela é acesa. A única certeza que se tem é de ser alguém bom, porque o branco, de acordo com os Xukuru, é um índice e, ao mesmo tempo, um atrator da bondade. Assim, todas as casas possuem velas brancas próximas aos *santos*, como uma forma de retribuir as coisas boas que eles fazem para as pessoas que ali residem, e também para garantir que coisas boas sejam atraídas para esse espaço. Nesse sentido, a vela aparece como uma forma de se estabelecer e manter relações com o mundo *espiritual*, através da reciprocidade, e como uma forma de garantir a presença desse mundo *espiritual* – e de um tipo específico de ser que habita o mundo *espiritual* – dentro da casa.

Mesmo que esta seja apenas uma reciprocidade potencial: existem casos em que velas são acesas sem se estar agradecendo nada em específico, mas abrindo espaço para que a relação de troca tenha início. Como fala uma pessoa:

*As imagens da terra representa as do céu. Os que tão no céu vê as casas que tem os santos e ajuda. Mas também não pede nada que seja sem esperar. Tem que esperar se estamos em graça de receber o que foi pedido. Mesma coisa, está com uma doença e pede para Deus e ele ajuda no tempo dele. Ter as imagens dentro de casa é uma forma de ter os santos de verdade dentro de casa. Eles agem através da imagem. (Seu Danilo, 76 anos, aposentado).*

Quanto às imagens, os moradores da Vila de Cimbres costumavam me explicar que elas foram deixadas na terra porque elas são uma forma de se conhecer os *santos*, que de outra forma não poderiam ser vistos. Uma forma dos *santos* “*se apresentarem*” (é esse o termo que os Xukuru usam) para as pessoas que, de outro modo, não seriam capazes de reconhecê-los. Processo muito semelhante, vale notar, com aquele que é feito através dos *enfeites* por pessoas vivas, tal como discutido no capítulo anterior. Além disso, elas são tidas como os *enfeites* mais belos e, por conta disso, são catalisadoras de coisas boas para as casas das pessoas: entre os Xukuru existe uma associação entre o belo e o bom que fazem deles uma mesma coisa: tudo que é belo é

bom; tudo que é bom é belo; enquanto seres necessariamente bons, modelos da bondade, os *santos* são, também, modelos do belo.

Enquanto semelhança, as imagens promovem um outro movimento: de acordo com os moradores da Vila de Cimbres, elas fazem com que os santos reconheçam as casas que chamam por eles; no limite, assim como as velas e as orações, elas possuem a capacidade de trazer para a casa a presença daquele santo que se reconhece na imagem, na medida em que os santos percebem que estão sendo chamados através da imagem.

*Os santos aqui é uma forma de altar. Ajoelha, acende vela, pede. É uma forma de ela atender nós. A presença dos santos é uma forma de presença dos santos em casa. Quando se ajoelha para rezar é como se o santo tivesse dentro de casa, para ajudar. (L, adulta, médium, Agente Indígena de Saúde).*

*Tem os santos porque eles protegem a gente. Além de proteger, eles escutam o que nós pedimos. Os santos que estão no céu são esses que estão aqui, como irmã Dulce, da Bahia, que virou santa porque fazia muita coisa boa, atendia as pessoas carentes. Quem tem imagem dentro de casa, tem os santos dentro de casa. (Seu Danilo, 76 anos, aposentado).*

*É importante ter os santos que protege a pessoa. Cada santo tem uma origem. O santo dentro de casa, a gente sabe que ele não é o pedaço de gesso, numa parede, na madeira, mas é o nosso jeito de venerar ele, de chamar ele, de pedir as coisas, porque se pede com fé, eles que está no céu escuta a gente. Através da imagem eles escutam o que a gente pede. (Dona Laura, 56 anos, médium, possui trabalho assalariado vinculado à T.I).*

De forma geral, as pessoas dizem que *as imagens trazem as forças dos santos*. Era isso que as pessoas me diziam e me mostravam quando falavam dos *santos* que possuem em suas casas: as pessoas se dirigem às imagens para fazer os seus pedidos e é a elas que agradecem quando algo de bom acontece em suas vidas. Segundo elas, as imagens são sagradas por ser a semelhança dos *santos* e por terem essa capacidade de trazer os *santos* para perto de si. Penso que tal capacidade está diretamente relacionada à origem das imagens: elas foram deixadas pelos *santos*, eles são os seus *donos*. Com isso, as imagens possuem algo de seus criadores, como que um fundo comum que conecta uns e outros, sem nunca produzir uma síntese definitiva, que limite a existência de um à existência do outro. Explicavam, ainda, que os *santos* do céu, que ficam próximos a Deus, agem através das imagens que estavam me mostrando, caracterizando a relação metonímica que se estabelece entre eles: tendo algo dos *santos*, estes são

capazes de agir através delas, sem que se façam plenamente presentes ou que deixem de ser transcendentais.

Como bem mostram os relatos, a relação é semelhante àquela colocada para Deus: os *santos* são, simultaneamente, entidades que estão no céu, ao lado de Deus, e parte dos *enfeites* que a eles fazem referência, especialmente suas imagens. Eles estão presentes na imagem, mas não deixam de estar presentes enquanto seres espirituais aos quais as pessoas não têm acesso. Com isso, os moradores da Vila de Cimbres dizem que os *santos* do céu agem através da imagem, da sua semelhança. Mas isso só é possível porque a imagem faz o santo presente: ela não é o *santo*, mas algo da imagem faz com que o *santo* esteja nela quando chamado, em momentos em que a separação entre o ser espiritual e a sua capacidade de se multiplicar são borrados e se fundem em uma mesma coisa, em uma mesma ação. Em outras palavras, transcendência e imanência acompanham incessantemente a relação que se coloca entre *santos* e imagens.

Nesses termos, as imagens são a presença dos *santos*, são os veículos para a sua ação e, por esse motivo, em certos momentos as imagens e os *santos* se transformam em uma só coisa: no momento em que o *santo* toma o corpo da imagem para agir. Mas não se trata de pensar aqui em uma simples abdução da agência, nos termos propostos por Gell (1988). As imagens não são apenas um acúmulo pretérito do poder dos *santos*, mas a própria possibilidade de eles agirem continuamente no mundo xukuru quando requisitados, de agirem frente a determinadas situações que se colocam na vida cotidiana que são da ordem da imanência e não parte de um movimento transcendentemente orientado.

Como presenciei um certo dia em uma casa, após uma briga com o marido, que saiu imediatamente da casa por achar que estava sendo traído, uma mulher se ajoelhou na frente da imagem de Nossa Senhora do Desterro, pedindo para que ela tirasse da cabeça do marido os pensamentos ruins que o impediam de ver a verdade. Passadas algumas horas, o marido estava de volta, pedindo desculpas, dizendo que estava com pensamentos ruins e atrapalhados que o levaram a acusar a esposa da traição, mas que percebia que estava enganado. Quando ele saiu da sala, ela virou imediatamente para mim e disse: “*Nossa Senhora é poderosa, foi ela que foi atrás dele e fez ele ver que eu não estava mentindo*”.

O que está em questão em situações como essa não é apenas o poder implicado na imagem da *santa* em questão. Na verdade, me parece ser muito mais do que isso: a *santa* escutou o pedido e agiu, fazendo o marido ver as coisas de outro modo, *ela*

*desterrou o seu pensamento*, como o nome dela sugere. O fato do poder da *santa* estar implicado na imagem, na medida em que a imagem tem a capacidade de atrair para si a sua presença, é uma questão que não deixa de estar presente: é isso que fez a pessoa em questão recorrer a ela. Mas isso teria um fim em si mesmo se a comunicação com a imagem não fosse capaz, por sua vez, de fazer com que Nossa Senhora do Desterro agisse frente aquilo para o que foi requisitada.

Além disso, como aparece de forma explícita na fala de uma senhora citada anteriormente, as imagens dos *santos* não podem ser reduzidas à sua capacidade agentiva. Elas são de gesso, madeira, cerâmica, e feitas pelos seres humanos. Quando quebradas, podem ser jogadas fora. Não há problemas, de forma geral, em se substituir uma imagem que se quebra e não pode ser reparada. A imagem que for colocada em seu lugar vai possuir o mesmo efeito, as mesmas capacidades.

Isso não quer dizer que as imagens são mais ou menos presentificações dos santos, ou mesmo que elas sejam representações, no sentido que a antropologia durkheimiana consagrou ao termo. Tampouco que elas percam a sua potência quando são colocadas em termos de construções mundanas, mas sim que essa potência vai ser ativada ou não, a depender das situações que aparecem. Porque mesmo enquanto algo feito pelo homem, quando as imagens ocupam uma posição a priori indeterminada, próxima a de *objetos*, é preciso tomar cuidado para que os *santos* não se zanguem com a forma como a imagem for deixada. Ao capturar a imagem de um *santo*, elas nunca são apenas *objetos*. Como certo dia me contou a mesma senhora que se referiu às imagens como meras criações humanas, uma moradora da aldeia deixou ao relento a imagem de Nossa Senhora das Graças porque tinha se quebrado só um pedaço. Por conta disso, o filho da dona da santa se afogou, como um castigo da santa por ela ter se desfeito de sua imagem.

A relação que os moradores da aldeia possuem com Nossa Senhora das Montanhas fala muito sobre essa irredutibilidade das imagens a uma única definição. Nossa Senhora das Montanhas é a padroeira da Vila de Cimbres. Ela foi achada por moradores de um tempo mítico que habitavam a região e, certamente, ela é tida como a *santa* mais poderosa. Para entender a relação dos moradores da aldeia com essa santa, é preciso voltar ao mito que narra o momento em que ela foi achada.

Vale notar aqui que, a despeito do que aparece nos documentos oficiais, os Xukuru pensam a criação do aldeamento em que viveram seus *antepassados*<sup>58</sup> como parte de um movimento que inverte o argumento que aparece no material historiográfico. Uma das versões do mito é contada da seguinte forma:

*Nossa Mãe Tamain, eu não sei, ouvi os mais velhos dizerem que ela foi achada na cabeça de um toco. Quem achou foi umas indiazinhas. Elas iam caçar garranchinho pra fazer fogo e então toda vez que elas iam, dizem os mais velho que contava, eu era pequeno, mas gostava de escutar, dizem que viam passar uma pessoa assim e elas cansavam de espiar e não conseguiam ver essa pessoa que passava, então, quando foi um dia, elas disseram às mães delas, e aí elas disseram, 'vocês tão mentindo menina?' 'não, mãe, é mesmo, passou uma pessoa', aí vai, e dissero, 'quem vai caçar garrancho hoje, é nós'. Quando chegaro lá, pegaram a juntar garrancho, fizeram um agarranchado de lenha, daí assim, viram uma menina mais linda do mundo sentadinha na cabeça do toco. E aí elas ficaram abismadas com essa menina sentada na cabeça do toco. Aí disseram, 'o que é que nós faz pra levar essa menina?' Aí outra disse, 'não, nós leva'. Tiraram as rudiinha que tinham levado pra pegar os garrancho, tiraram ela, embrulharam ela e levaram ela pra casa. Aí explodiu a noticia de que tinham achado uma menina na cabeça de um toco. Aí o povo chegou querendo olhar, quando elas foram buscar, a menina não estava mais lá. 'E cadê a menina?', e 'cadê a menina?' Caçaram por todo canto e não encontraram. Foram no toco e quando chegaram lá, a menina estava no mesmo canto, em cima do toco. E assim foi umas três vezes. Aí depois disseram, bem, então não vai ter jeito, vamos fazer uma casinha pra ela aqui. Aí fizeram uma cabanazinha de palha e aí ela ficou, e todo mundo ficou visitando, visitando. Aí quando esbrandiu mesmo no mundo geral, aí os padres vieram. Olharam e disseram, tá certo, é uma imagem! Celebraram missa e tudo, e ficaram e ficaram, aí depois construíram a Igreja. Eu não sei se ainda é, mas acho que o trono dela é no toco ainda. (Adejar [informação verbal] apud Neves, 2005, p. 121-2 )*

*Botavam ela [Tamain] dentro de uma combuca. Acharam ela aqui, os índios vieram de Mascarenha prá aqui, aí acharam ela aqui. Aí levaram ela prá lá. Quando era no outro dia que iam procurar ela, não tava, aí eles vinham embora e quando chegavam no mesmo cantinho tava ela. Aí levavam prá lá de novo. Aí eles começaram a chamar de Tamain. Foram os índios mesmo que botaram o nome dela de Tamain. Cadê Tamain? Fugiu. Aí eles iam atrás dela e encontravam ela aqui. Aí por isso que construíram a Igreja em cima no canto que acharam, construíram o altar. Acharam ela num toco de cabraíba. Num toco de cabraíba. Acharam ela e fizeram o trono, porque esse trono dela, que ela tá, é em cima do toco de cabraíba. Aí*

<sup>58</sup> O termo é utilizado pelos Xukuru para se referir a todos os que já morreram, mas sem com isso engendrar uma única categoria de pessoas. Existem tipos de *antepassados*, mais ou menos poderosos, bons e ruins. Na maioria das vezes, o termo é utilizado para se referir às pessoas que já morreram e que aqueles que estão vivos atualmente não conheceram. Quando se referem às pessoas que já morreram e que conheceram, os Xukuru utilizam o termo *finado* e o nome da pessoa.

*botaram o nome dela de Tamain e por Tamain ficou.* (Antônio Medalha – Mestre de Gaita *apud* Neves, 2005, p. 122)

A *santa*, diz o mito, foi encontrada por *antepassados* (em algumas versões *indiazinhas*, em outras, *caçadores*) que habitavam a região e trabalhavam para os brancos que chefiavam um aldeamento localizado nas redondezas. Todas as tentativas – Xukuru ou não – de removê-la do toco de cabaíba no qual ela foi encontrada foram frustradas: ela sempre retornava para o seu lugar de origem, era ali a sua morada e ali que deveria permanecer. Sem poder trazer a santa para perto de si, os antepassados construíram uma casa para ela morar, uma “cabanazinha de palha” para protegê-la do eventual ataque de animais e das alternâncias do clima e, de tempos em tempos, iam visitá-la em busca de força e proteção. Com o passar do tempo, começaram a residir ali, para ficar próximos de Nossa Senhora das Montanhas, criando a aldeia que hoje recebe o nome de Vila de Cimbres.

Passado o tempo, os padres chegaram e reconheceram a imagem. Com isso, intermediaram, com o serviço dos *antepassados*, a construção da igreja de Nossa Senhora das Montanhas, que deu origem à Vila de Cimbres. A igreja foi construída no exato lugar no qual a *santa* foi encontrada, onde Nossa Senhora das Montanhas fica sobre o toco de cabaíba que aparece no mito. De outro modo, contam os Xukuru, ela não teria aceito a casa que foi feita para ser sua morada e, novamente, teria fugido.

Como conta o mito, os *antepassados* dos Xukuru viviam dispersos na região da Serra do Ororubá até que, em determinado momento, encontraram Nossa Senhora das Montanhas, também chamada de Mãe Tamaim. É interessante notar nesse sentido que, se os *antepassados* são um dado sempre presente (pelo que eu saiba não existe um mito de origem dos *antepassados*), também o são os *brancos*<sup>59</sup>. O que vai mudar, com a passagem do tempo, é o tipo de relação que se estabelecerá entre estes e os Xukuru, até porque a noção de *brancos* aponta aqui menos para um tipo genérico de alteridade como condição, do que para uma posição ocupada por esse tipo de gente em determinados momentos, a de estrangeiros, que pode ser subvertida a partir do convívio prolongado e do estabelecimento de laços de parentesco, o que, de fato, aconteceu<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Agradeço a Thaís Mantovanelli que, em uma das nossas inúmeras conversas, me atentou para este fato.

<sup>60</sup> A noção de *mistura* é mobilizada em alguns momentos para pensar esse processo, em um sentido muito próximo daquele que aparece no texto de Peter Gow (1991), especialmente pelos mais velhos, atentando para a intensificação das relações entre tipos de gente. No entanto, de forma diversa àquilo que Gow apresenta para o caso Piro, nas narrativas xukuru a marcação de tipos de gentes só aparece em relação aos brancos e não às demais etnias. No mais, os casamentos entre brancos e Xukuru não são mal vistos e

Sendo a *verdadeira dona* das terras habitadas pelos Xukuru, a *santa* deu o espaço para os *antepassados* morarem e passou a ser conhecida como *mãe do povo Xukuru*. Daí em diante, os Xukuru passaram a possuir uma terra e a viver entre si em comunidade, o que até então não acontecia: pelo que indica o mito, antes do encontro de Nossa Senhora das Montanhas os antepassados viviam em aldeamentos dos brancos ou isolados no meio das matas.

Nossa Senhora das Montanhas promove, mesmo no momento em que é encontrada, uma inflexão na relação dos moradores da aldeia com os *santos* através das imagens, na medida em que não segue a síntese disjuntiva – que acompanha os demais *santos* – entre seres espirituais que são entidades e as suas possibilidades de manifestação e ação através das imagens. A imagem que está no altar da igreja é Nossa Senhora das Montanhas. “*Ela é viva*”, as pessoas me diziam para, em seguida, narrar situações que corroboravam o que estavam afirmando.

Mesmo no mito, contam algumas versões que, ao encontrarem a *santa*, os *antepassados* pensaram se tratar de uma criança – de onde surgiu o primeiro nome pelo qual ficou conhecida entre os Xukuru, Mãe Tamain, porque aparentava tratar-se de uma pessoa “*desse tamaim*”, uma forma local de se falar “*deste tamanhozinho*”. A imagem falava com os antepassados que a encontraram. Além da fala, ela é capaz de voltar diversas vezes para o local em que fora encontrada, o local em que gosta de ficar.

Existem também narrativas que rememoram um período em que levaram a *santa* para que ela fosse restaurada e Nossa Senhora das Montanhas fugiu, voltando para a sua igreja. Outras contam que em uma determinada ocasião a *santa* fora roubada (na maioria das vezes, dizem que fora roubada por padres), deixando todos os moradores da Vila desalentados. Passado um tempo, quando já estavam desesperançados, escutaram os sinos da igreja tocando no meio da noite. Quando foram ver do que se tratava, a igreja estava aberta e a *santa* havia retornado ao seu lugar. Ela estava com o manto todo molhado, contam, pelo sereno que tomou no caminho de volta. E foi ela que tocou o sino, para avisar que havia voltado para o seu lugar.

*Ela é viva! Já levaro ela prá limpar uma vez e aí onde o homem que limpa passou a paletinha nela, o sangue saiu. Ele passou pensando que era dessas outras santa e que ela não era viva, porque ela é viva! É uma santa viva! Quando ele passou a paletinha, disse que ele chega teve um susto. Disse, rapaz, vem cá. Olhe, não pode passar nada nessa*

---

geram pertencimento ao grupo, na medida em que as gerações subsequentes são nascidas e criadas na terra.

*imagem. Essa imagem é viva. Não tem homem da terra, nem de canto nenhum, que faça qualquer coisa com ela. Que tente limpar ela, porque ela já é limpa. É limpa por natureza. Homem da terra não pega. Aí mandaro ela de volta, mas ela já vinha embora mesmo. E era longe. Pensa que era pertinho? Ali em Recife! Era longe". (D. Lourdes [informação verbal] apud Neves, 2005, p. 123)*

Dentre as narrativas que tratam de situações presenciadas por pessoas que residem atualmente na Vila de Cimbres, é comum escutar casos que tratam da ação da santa na cura de doenças, na solução de desavenças familiares, na proteção dos moradores. Além disso, sempre me diziam que eu precisava olhar para ela direito, para ver o rosto dela, que é um rosto humano, sobretudo os olhos, que parecem estar olhando de volta para aquele que lança o olhar para a santa. De fato, narrativas desse tipo se multiplicam e sempre chegam ao fim de uma mesma forma, como que em uma mesma conclusão: “*ela é muito poderosa, é um mistério, é a ciência que ela tem*”.

Ao contrário das outras imagens, Nossa Senhora das Montanhas não foi feita pelos homens, ela *se apresentou* a eles na forma que se encontra atualmente. Ela não é feita da mesma matéria que as pessoas, mas é capaz de agir como elas, não o tempo todo, mas sempre que é requisitada. Sobretudo ela tem poder e ação divinos, ela é uma *santa*, mas que vive entre os vivos, sendo, portanto, capaz de permeabilizar as fronteiras entre o mundo espiritual e o mundo das pessoas vivas. Mas, diferente dos outros *santos*, ela não precisou morrer para ter este poder; e isso faz dela ainda mais poderosa.

Sobre essa capacidade que Nossa Senhora das Montanhas possui, os moradores da Vila de Cimbres dizem que ela é única. Enquanto uma *santa viva*, não é possível replicar a sua imagem, tal como se dá com os demais *santos*. Existem diversos relatos sobre pessoas que tentaram fazer imagens de Nossa Senhora das Montanhas sem sucesso. E é comum escutar que, mesmo no Juazeiro, local onde se encontra *todas as qualidades de santo*, como dizem os Xukuru, não é possível achar nenhuma imagem dela.

Sendo viva, penso que seria possível afirmar que o que está em questão é que ela não possui o poder de se multiplicar, assim como os demais seres espirituais. Ela está limitada por um corpo, ela é um corpo. Mas isso não faz dela uma *santa* menos poderosa, ao contrário: por ter permanecido na terra, sua ação é muito mais imediata do que a ação dos demais *santos* e, em certo sentido, exclusiva para aqueles que moram em seu domínio. Além disso, o fato de estar ontologicamente limitada por um corpo não faz com que o seu poder não esteja presente naquilo que é sua semelhança: na verdade, ela



está presente em todas as casas, não só porque ela está presente em tudo o que é feito sobre a terra xukuru, por ser ela a sua *dona*, como também através de fotografias que capturam algo do seu poder, algo dela.

Existe, ainda, uma fotografia em tamanho ampliado, feita pelos responsáveis pela igreja de Nossa Senhora das Montanhas, que fala sobre esse ponto. Ela circula por todas as casas da aldeia no decorrer do ano, até o dia 02 de julho, dia de Nossa Senhora das Montanhas, quando a fotografia retorna para a igreja e é parte da decoração para os festejos que ocorrem nesse dia. Soube desse fato quando entrei em uma casa e vi a fotografia em questão fixada em uma das paredes da sala. Frente ao meu comentário sobre o tamanho e beleza da foto, a dona da casa e as pessoas que estavam ali naquele momento me explicaram que, durante o ano, essa é a forma dos moradores ficarem mais próximos de Nossa Senhora das Montanhas, principalmente porque não é todos os dias que a igreja está aberta. Disseram que a fotografia fica em cada casa durante uma semana, sendo que no sétimo dia de permanência é rezado o terço, conduzido por uma pessoa mais velha, em homenagem à santa.

Todas as casas, teoricamente, podem e devem receber a fotografia. Mas não é exatamente isso o que ocorre, como revelava a aflição da senhora que estava com a fotografia naquele momento: ela me explicou que, em duas semanas, a fotografia deveria ser passada para duas casas depois da dela, uma casa cujos moradores não são considerados pessoas católicas devido ao excesso de bebidas que consomem e festas que costumam frequentar, além de brigas frequentes que acontecem na casa. Ao me contar isso, ela me disse que não sabia como a santa ia ficar em uma casa como essa, um lugar onde as pessoas ficam *chamando nome*, continuamente bêbadas e sem mesmo poder cuidar da santa, que poderia ser roubada a qualquer momento, tendo em vista que, ainda de acordo com essa senhora, as portas da casa anoitecem continuamente abertas porque os moradores se esquecem de trancá-las. Ali não seria, em sua opinião, um lugar adequado para a fotografia de uma santa ficar.

O fato de Nossa Senhora das Montanhas não poder ser transformada em uma imagem, mas que dela possam ser tiradas fotografias, me parece ser algo central para pensar a existência das imagens entre os Xukuru. Em um certo sentido, poderia dizer que as imagens funcionam como “duplos”, de acordo com aquilo que Vernant (1990) sugere para os kolossói grego:

Substituído ao cadáver no fundo da tumba, o *kolossós* não visa reproduzir os traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além, esta vida que se opõe à dos vivos, como o mundo da noite ao mundo da luz. O *kolossós* não é uma imagem: é um “duplo”, como o próprio morto é um duplo do vivo. (Vernant, 1990, p. 385).

Como sugere o autor, as imagens gregas, chamadas de *kolossós*, não funcionariam como uma representação do morto, mas como um duplo deste, garantindo a sua presença na terra tal como se passava quando era vivo, e ao mesmo tempo, como uma replicação da sua existência na morte. Algo semelhante se passa com as imagens, como argumentei até agora: elas são uma forma de existência viva dos *santos*, pura imanência, sendo sempre acompanhadas pela existência transcendental destes seres – o que, na verdade, não é um problema; isto é o que potencializa a capacidade dos *santos* de agir no mundo.

Mas a imagem de Nossa Senhora das Montanhas não é um duplo de nada, a não ser de si mesma. Desta forma, ela não pode ser mimetizada: de acordo com os Xukuru, ela não permite que isso aconteça. No entanto, assim como os vivos, ela pode ser fotografada, difundindo sua presença em diversos espaços, novamente como os *kolossói* gregos (Vernant, 1990, p. 385), mas em um outro formato: presença que é, também, uma ausência.

Sugiro que o que pode estar em questão na equação *santos*-imagens e vivos-fotografias é o risco de captura dos seus poderes e, no limite, da totalidade do ser, que é colocado por uma imagem a qual é a semelhança. Exemplos semelhantes podem ser vistos em outras paragens etnográficas, como as máscaras *apappatai waujá* apresentadas por Barcelos Neto (2008), que devem ser alimentadas e, passado o tempo, destruídas, para que não se metamorfoseiem plenamente nos *apappatai*; ou as máscaras *kalapalo*, cujas partes (olhos e bocas) devem ser removidas para atenuar a sua agência entre as pessoas (Cardoso, com. pessoal); ou ainda os *tipitis wayana*, que devem ter o formato da lagarta ancestral – condição de sua funcionalidade –, mas sempre serem produzidos com a remoção de determinadas partes, para que não venham a se transformar de forma plena na própria lagarta ancestral (Van Velthen, 2003).

Isso não é perigoso no caso dos *santos* que, ao contrário dos exemplos apresentados, trata-se de seres que, quanto mais presentes, melhor. Para além disso, enquanto mortos, a própria natureza dos *santos*, dentro do pensamento dos Xukuru, é **dupla**. No entanto, penso que para o caso dos vivos as imagens colocariam um

problema: diferentemente dos mortos, os vivos não podem ser plenamente capturados por imagens. Sua existência estaria, no limite, comprometida. Por esse motivo, eles podem ser apenas fotografados: as fotos fazem as vezes da pessoa, mas não se confundem com elas. São índices de sua presença, a sua possibilidade da sua ação, mas não são, elas mesmas, **a pessoa**.

#### 4.2.2 – Festejar o Santo.

Os dias dos *santos*, de acordo com os Xukuru, são dias que potencializam o seu poder e a sua presença entre os vivos. Aqui a relação com as imagens e outros *objetos* e *enfeites* aparece de forma particularmente interessante, sobretudo nos dias de São João e Nossa Senhora das Montanhas, quando ocorrem as maiores festividades da aldeia. Nesses momentos, os *objetos* e *enfeites* não são menos veículos da ação divina e, sobretudo, têm sua força intensificada, reforçada, pela intensificação da presença dos *santos*. É sobre isso que passo a tratar agora.

Nos dias de festejos para os *santos*<sup>61</sup> a aldeia inteira se mobiliza: as ruas são limpas, as casas são organizadas, a igreja se prepara para a missa. É dia de *homenagear o santo*. Homenagem é o termo que os moradores da Vila de Cimbres utilizam para se referir ao que fazem no dia de comemoração de cada santo. O termo enfatiza que é um dia de festejar o *santo* e de agradecer por aquilo que por ele foi consentido, além de ser o momento de pagar as promessas feitas no decorrer do ano.

Ao mesmo tempo em que se homenageia o *santo* no dia em que ele se faz particularmente presente, esse é considerado um momento propício para fazer novos pedidos, que aparecem na forma de promessas que serão pagas no ano seguinte ou no ano em que o pedido for atendido. Isso não quer dizer que não se possa fazer pedidos aos *santos* fora do dia estabelecido para homenageá-lo, mas sim que esse é um dia em que os *santos* escutam os pedidos de uma forma mais intensa, aumentando, para as pessoas, as possibilidades de serem atendidas.

Vale notar também que nesse movimento em que anualmente promessas são pagas e novos pedidos são feitos, os Xukuru permanecem continuamente em uma relação de dádiva e dívida com os *santos*: as homenagens não são apenas um

---

<sup>61</sup> Não seria capaz de dizer se isso ocorre para todos os santos. Trato aqui das datas que presenciei em campo e daquilo que foi contado. Penso que as festividades devem ocorrer nos dias dos santos mais populares, por assim dizer, dentre os Xukuru.

agradecimento, um pagamento de uma dívida contraída em tempos pretéritos, mas também festejos que propiciam aos *santos* bens que eles apreciam e dos quais sentem falta, especialmente da luz, que aparece nas velas brancas. De acordo com os moradores da Vila de Cimbres, os *santos* gostam e sentem falta da luz, e isso é dado a eles em seus dias. Assim, num certo sentido os *santos* também ficam em dívida com os Xukuru, que por sua vez garantem que os *santos* estarão presentes para retribuir aquilo que lhes foi dado.

No dia dos *santos*, no final da tarde, as pessoas começam a colocar em suas janelas as imagens que possuem em suas casas, especialmente imagens do *santo* que está sendo homenageado naquele dia específico. Quando isso não é possível, uma imagem de outro *santo* é colocada em seu lugar. Próximo às imagens, são acesas velas e, ambas, imagens e velas, são colocadas sobre uma toalha branca. Não são todas as casas que realizam esse movimento, somente aquelas de pessoas mais ligadas aos *santos* e à igreja, mas que no fim correspondem à maioria das casas da aldeia.

O conjunto de elementos dispostos nas janelas fica esperando, assim como os moradores, pelo momento em que o padre circunda a aldeia, abençoando as casas e aquilo que foi colocado exposto nas janelas. Essa benção recebida, de acordo com os moradores da aldeia, é uma forma de limpar a imagem dos pecados com os quais ela fica em contato no decorrer do ano e, ao mesmo tempo, de renovar as forças da imagem. É a somatória de uma série de coisas que aparece aqui: a água benta, responsável pela limpeza, a palavra do padre, que invoca, através de rezas, a presença divina, a presença dos *santos*, ainda que não possa ser vista, mas que se sabe presente por ser o dia de homenageá-los. Tomadas em conjunto, cada uma dessas partes promovem conexões na imagem para potencializá-la em sua capacidade de ação cotidiana. Ao mesmo tempo, mostra à Vila os moradores que são católicos (eles me diziam que só os *católicos de verdade, legítimos*, colocam os santos para serem benzidos e homenageados), as pessoas consideradas pessoas de bem, além de relacioná-las e classificá-las a partir daquilo que elas expõem em suas portas.

Nas festividades ocorridas nos meses de junho e julho existe um elemento extra no cenário descrito, que são as fogueiras. Elas são feitas em frente às casas com galhos de árvores coletados durante o dia nas matas. Existe uma disposição específica para se montar a fogueira: o galho deve ficar virado de tal forma que a parte aonde o corte foi feito fique voltado para a casa que está montando a fogueira e o outro extremo virado para o lado oposto. Isso se passa porque os galhos coletados são penitências que devem

ser pagas, são os pecados e erros cometidos no decorrer do ano e que devem ser queimados para que sejam levados embora pelos *santos*. Assim, a parte do galho que mais se aproxima do tronco da árvore é aquilo que é novo, por isso deve ficar voltado para a casa. E o extremo são as coisas antigas, que devem ficar viradas para o lado oposto para que aquilo que se passou não volte para a casa.

Nos dias de São João e Nossa Senhora das Montanhas as fogueiras das casas são acompanhadas de uma grande fogueira que é montada em frente à igreja. A fogueira é feita com lenha cortada previamente nas matas, a qual é trazida pelos moradores da aldeia na manhã do dia da festa. Os moradores da Vila de Cimbres chamam de *busca da lenha* esse momento em que as pessoas se encaminham para recolher a lenha que será usada na composição da fogueira: as pessoas se reúnem em frente à igreja, com o cacique e algumas lideranças, e seguem para o local em que a lenha fora cortada. Cada pessoa deve carregar a sua penitência, uma tora que deve ser do tamanho equivalente aos pecados cometidos pela pessoa durante o ano e que devem ser queimados, para que, assim como nas fogueiras feitas em frente às casas, os erros sejam deixados para trás, para que sejam levados embora.

Da mesma forma que os galhos devem ser colocados de uma forma específica nas fogueiras das casas eles devem ser carregados no caminho que liga o lugar em que estava cortada a lenha e o centro da aldeia, onde a fogueira será montada: a parte que foi cortada deve ficar virada para a frente e o seu oposto virado para trás (tomando como parâmetro o corpo da pessoa). Explicaram-me que isso é uma forma de garantir que aquilo que é passado (a ponta) vá embora com o fogo, e que coisas novas e melhores sejam mandadas pelos *santos* que estão sendo homenageados com as fogueiras e atraídos por elas, para garantir que não vão *andar para trás*, como costumam dizer para se referir a cometer os mesmos erros, andar nos mesmos percursos outrora percorridos.

Os galhos não são apenas um símbolo dos pecados, uma representação. Ao mesmo tempo em que eles são uma forma de penitência (na maioria das vezes eles são pesados e o caminho a ser percorrido com eles nos ombros é extenso) que deve ser paga para que os pecados sejam retirados do corpo, eles mesmos se transformam nos pecados, no momento em que entram em contato com o corpo das pessoas. Eles são capazes de retirar dos corpos esses pecados através do esforço que é feito ao se pagar a penitência no decorrer da caminhada e, quando jogados na fogueira, são os pecados materializados, que vão embora quando queimados. Por isso o cuidado na disposição dos galhos quando a fogueira é montada, mesmo na fogueira que é feita em frente à

igreja: o passado deve ficar virado para o lado oposto à porta da igreja, para que nela só entrem coisas boas e tudo aquilo que seja ruim seja mandado para fora da aldeia.

Não se trata apenas de algo que é feito para se cumprir penitências próprias ou que devem ser cumpridas para mandar embora os pecados do ano. Existem pessoas que se comprometem, através de promessas, a levar uma determinada quantidade de lenha para Nossa Senhora das Montanhas ou para São João pelo resto de suas vidas. E, mesmo depois que morrem, existem pessoas que herdaram a penitência de seus familiares, especialmente dos seus pais, e continuam levando a lenha prometida ao santo ou à santa. A foto que segue mostra um caso exemplar dessa situação. Trata-se do filho mais velho de um senhor que havia feito uma promessa para Nossa Senhora das Montanhas e que, com a sua morte, continua tendo sua promessa cumprida através de seu filho. Anualmente o filho e a família vão à Vila de Cimbres (eles moram em uma aldeia vizinha) com um carregamento de lenha levado em burros enfeitados em homenagem a Nossa Senhora.



Foto 11: Carregamento de lenha na festa de Nossa Senhora das Montanhas. Clarissa Martins, 07/2012.

Todos os anos as fogueiras de São João e Nossa Senhora das Montanhas são feitas seguindo esse movimento, sendo que a cada ano existe um esforço em fazê-las maiores do que no ano precedente. Elas não são apenas uma forma de queimar e mandar embora tudo aquilo que é ruim, mas também uma forma de homenagear os *santos*, através da luz que elas produzem, do esforço que é feito para erguê-las.

Além disso, são dias de dádivas para os moradores da aldeia e para aqueles que vão para a festa (no dia de São João a maioria dos presentes são moradores de aldeias xukuru, aliados políticos, como o CIMI, pesquisadores e poucos turistas; na festa de Nossa Senhora das Montanhas a aldeia é tomada por turistas e penitentes que chegam de todos os lugares do Brasil). A aldeia é enfeitada e no centro dela são montadas barracas de diversão para as crianças. Algumas pessoas aproveitam esse momento para vender artesanatos e comidas para os turistas que chegam. No São João um grande banquete de comida é distribuído gratuitamente para os moradores de outras aldeias que vão para a festividade e passam a noite na Vila de Cimbres.

As festas de Nossa Senhora das Montanhas e a de São João se encontram em diversas questões, mas também são distintas em tantas outras. Como já apontei, o tipo de público presente nas duas festividades é diverso. Além disso, existem certos aspectos dos festejos de São João que não estão presentes na festa de Nossa Senhora das Montanhas: nesta, Nossa Senhora das Montanhas se faz presente de forma intensificada. É o único momento do ano em que ela é retirada da igreja e os moradores da aldeia e todos os participantes da festa podem se aproximar dela. É um festejo para ela, por ela. Por sua vez, no dia de São João outros seres espirituais se fazem presentes e são celebrados. É destes seres que trato a seguir.

#### **4.2.3 – Toré.**

Como já enunciado antes, a *religiosidade* está diretamente ligada à possibilidade de se relacionar com os mortos através de sua incorporação nos corpos dos vivos e, nesses termos, ela não se encerra no catolicismo, ainda que nele se realize. Na verdade, ela é a radicalização do catolicismo, na medida em que este, tal como vivido pelos Xukuru, prevê uma continuidade entre a vida e a morte, enquanto a *religiosidade* potencializa esta continuidade, na proporção em que é aquilo que permite não só o contato direto com *espíritos*, mas também a comunicação com estes seres. *Baixar*

*espíritos* nos corpos é a forma que os *espíritos* possuem de poder se comunicar com as pessoas fora dos sonhos, por exemplo. Eles precisam da *matéria* para se manifestar e, assim como podem estar presentes em seus *objetos* e *enfeites*, podem também habitar corpos humanos e animais.

Os *médiuns* são aqueles que possuem a capacidade de receber os espíritos em seus corpos<sup>62</sup>. Eles *têm ciência, têm corrente*. *Ter corrente*, ou seja, ter o corpo permanentemente aberto para receber espíritos, é considerado um *dom* que nasce com a pessoa – ainda que possa ser desenvolvido em pessoas que não possuam este *dom*, mas, nestes casos, elas são consideradas *médiuns* menos poderosos.

A maioria das pessoas que possuem *corrente* narra uma história muito semelhante, quando se trata de descrever como começaram a *trabalhar*, nome que é dado ao momento em que o *espírito* está habitando o corpo do médium. Mesmo sendo de nascença, a *corrente* tende a se manifestar na passagem entre a infância e a adolescência, em um processo que envolve o adoecimento subsequente do corpo. Frente a este adoecimento, os parentes buscam diversos especialistas de cura – que podem incluir médicos, rezadoras, pessoas que detêm o conhecimento para lidar com os *remédios do mato*<sup>63</sup> - até que, em algum momento, alguém faz a revelação: são os *espíritos* querendo entrar, que ficam *ofendendo* o corpo da pessoa. A partir do momento em que é revelado o corpo mediúnico, a pessoa trata de desenvolver a *corrente*. Ela também pode optar por fechá-la, mas isso irá implicar na continuidade do processo de adoecimento do corpo: “*são os espíritos que querem baixar e fazem mal à pessoa por ela não permitir*”.

Para desenvolver a *corrente* os *médiuns* iniciam uma dieta que orientará a sua vida: uma dieta que não envolve apenas a abstinência de certas comidas e bebidas, como a carne vermelha e o consumo de álcool, mas evitar determinados tipos de relações – como relações sexuais nos dias que antecedem os *trabalhos* –, cuidados com o corpo – o corpo mediúnico é tido como um corpo que está sempre *aberto*, sempre

---

<sup>62</sup> Existem pessoas que *têm ciência*, mas que não são *médiuns*. Os Xukuru usam essa expressão para se referir àqueles que conseguem se comunicar com os mortos fora dos sonhos e sem recebê-los em seus corpos. No limite, são pessoas mais poderosas, porque não precisam expor a sua matéria para estabelecer esse tipo de relação. Xicão é uma das pessoas que possuía essa capacidade. Para além dele, conheci apenas uma pessoa que dizia *ter ciência* e que não era *médium*, mas até onde posso afirmar a maior parte dos moradores da aldeia não reconhecem esse homem como possuidor desse domínio. Na maior parte das vezes, as pessoas remetem essa possibilidade a uma sabedoria que apenas os que já morreram possuíam.

<sup>63</sup> Remédios do mato são as plantas utilizadas na cura de doenças. Pessoas que sabem lidar com esse tipo de planta possuem um pouco de ciência, por saber utilizar e/ou manipular algo que é parte do mundo espiritual, mas, não necessariamente, são *médiuns*.



sujeito a ser atingido por *espíritos*, sejam estes bons ou ruins –, tais como evitar tomar banho em determinados dias (ou, pelo menos, *banho de cabeça*), ao abrir portas, não permitir que o vento que entra atinja diretamente o corpo (porque pode ser um *vento mau*, carregado de *espíritos* ruins). Além disso, a pessoa começa a frequentar os *terreiros* para aprender técnicas de controle, que impedem que os *espíritos* se *manifestem* o tempo todo – o que também *prejudica* o corpo da pessoa, dizem os médiuns, por ser *muito pesado*.

O *terreiro* é uma clareira aberta na mata, onde é construído um *peji*, uma espécie de cabana de palha na qual se colocam as oferendas para os *espíritos*, como velas e frutas, e a jurema, planta sagrada, que tem *ciência*, que purifica os corpos e é sempre requisitada pelos *espíritos* que trabalham no *toré*. O *terreiro* é aberto nas matas por ser este um espaço que, como descrito anteriormente, é potencializado pela presença dos *espíritos*, de *espíritos bons*. É ali que os médiuns realizam a maior parte de seus *trabalhos*, ainda que também possam fazê-los em suas casas.



Foto 12: Terreiro da Vila de Cimbres. Clarissa Martins Lima, 06/2012.



Foto 13: Interior do *peji* do terreiro da Vila de Cimbres. Clarissa Martins Lima, 06/2012.

A maior parte dos *médiuns* que conheci prefere realizar seus trabalhos no *terreiro*. Dizem que ali estão mais seguros de que os *espíritos que vão chegar* serão *espíritos bons*. Não só porque ali é o espaço da *natureza sagrada*, mas também pelo tipo de oferendas que são colocadas no *peji*: *enfeites* que atraem *espíritos bons*, tais como velas brancas e frutas.

Além disso, todo domingo acontece no terreiro um *ritual*<sup>64</sup> chamado, genericamente, de *toré*. Na verdade, o *toré* é a dança que é realizada no decorrer do ritual, para invocar a presença dos espíritos bons que vão ser recebidos nos corpos dos médiuns, mas, de forma geral, o próprio ritual é chamado pelos Xukuru de *toré*. Antes de começar o *toré*, a pessoa responsável pelo ritual pede a presença de *espíritos bons*, a proteção dos *santos*, especialmente de Nossa Senhora das Montanhas, e de Deus.

A dança envolve pessoas que ficam enfileiradas, com uma batida ritmada dos pés, e é feita com um movimento espiralado, de tal forma que o círculo nunca se feche, confundindo a ordem original da fila. Existem músicas específicas que são cantadas, as quais são capazes de atrair *espíritos* específicos. A partir do momento em que os

<sup>64</sup> Os Xukuru chamam de ritual os trabalhos que fazem nas matas.

*espíritos* chegam, os *médiuns* começam a *trabalhar*. Esse momento também é chamado pelos Xukuru de *pajelança*. Aliás, o único *pajé* xukuru é um *médium*, reconhecido como *pajé* por ser, teoricamente, o *médium* mais poderoso em atividade.

Os principais *espíritos* presentes no ritual são os *guias* e os *encantos de luz*, que baixam no corpo das pessoas. Os *guias* são *espíritos* que são recebidos no decorrer do ritual, que se manifestam com maior frequência no corpo e que atuam na proteção do *médium*, também chamados de *entidades*. Cada *médium* possui diversas *entidades* que atuam através de seus corpos em situações distintas, e que estabelecem com os *médiuns* uma relação específica de troca de dívidas e dádivas. Sendo assim, *guia* é o termo usado para delimitar esta relação particular entre determinada *entidade* e um *médium*. Na maior parte das vezes, trata-se de pessoas que morreram e que não conheceram os *médiuns* ou qualquer outro Xukuru vivo. Normalmente, são pessoas que, em vida, já trabalhavam como *médiuns* elas mesmas, possuíam *ciência*, ou então são *espíritos* que foram ruins em vida e que agora ajudam as pessoas como uma forma de pagar pelos erros cometidos em vida, uma segunda chance permitida por Deus.

Por sua vez os *encantos de luz*, assim como as *entidades*, são pessoas que morreram e que os Xukuru não conheceram, que eram *médiuns* e que, em vida, fizeram coisas boas. No entanto, de forma diversa das *entidades*, normalmente eles não são nominados – ainda que possam ser, nos momentos em que *entidades* e *encantos* são tidos como sinônimos. Os *encantos de luz* podem ser, ainda, pessoas que não chegaram propriamente a morrer, mas que *se encantaram*. O principal exemplo deste último caso é um *encanto* chamado Cumade Fulozinha. De acordo com o que me foi narrado, Cumade Fulozinha era uma menina que vivia em uma casa no meio da mata com o seu pai e que gostava muito da natureza. O pai batia muito nela e a tratava mal. Certo dia, ele voltou do trabalho e ela não estava em casa: havia fugido para a mata, aonde *se encantou* e nunca mais voltou para o pai. Atualmente, ela continua morando na mata e é tida como a principal responsável pela sua proteção. Além disso, permanece sendo uma criança, fazendo travessuras com os homens que entram na mata e com os animais para se divertir.

Como coloca Nascimento (2005) para o caso Kiriri,

Os *encantos*, *encantados*, *mestres encantados*, *gentis* ou *caboquinhos* são entidades sobre-naturais em princípio benéficas, que auxiliam os índios de diversos modos. Enfatiza-se sobretudo seu caráter de entidades “vivas”, isto é, que já são da natureza ou que, tendo sido

humanos, não passaram pela experiência da morte (...). Assim, alguns deles tiveram existência humana, foram antepassados que se teriam *encantado* (...). (Nascimento, 2005, p. 43-4).

Assim como aparece para os Kiriri, a maior parte dos grupos indígenas do Nordeste concebe os *encantados* como seres que não passaram pela experiência de morte (cf. Andrade, 2002; Arruti, 1996). No caso dos Xukuru, existe esta possibilidade, mas, no mais das vezes, os *encantos* são referenciados como pessoas que já possuíam algum tipo de relação com a *natureza sagrada* e que morreram em um passado que nenhum Xukuru vivo atualmente alcançou, mas continuam *trabalhando* e, sobretudo, cuidando das matas, sua morada por excelência. Atualmente, existem pessoas que consideram que algumas *lideranças* xukuru se transformaram em *encantos* depois que morreram, mas quanto a isso não há um consenso: no mais das vezes, a opinião das pessoas sobre o assunto vai depender do tipo de relação que ela possuía com a *liderança* em questão.

Em seu trabalho, Arruti (1996) aponta para uma questão interessante. Entre os Pankararu, as pessoas se *encantavam* através da cachoeira de Itaparica:

Segundo a “ciência” da aldeia, um índio que tinha anunciado sua morte (natural ou não) podia decidir fugir dela através do encantamento, se fosse “importante” o bastante para merecer essa distinção (...). Para isso reunia seus próximos e era preparado por eles, mediante sucessivas sessões de fumo e cantos, para a sua “viagem”. Depois de preparado, dirigia-se sozinho à cachoeira e se jogava nela, voltando mais tarde na forma de Encanto. O processo se completava depois de sua primeira visita à aldeia, que ocorria dentro de uma ou duas semanas, durante as quais aqueles que o prepararam permaneciam em recolhimento, fumando, cantando e bebendo garapa. (Arruti, 1996, p. 164)

No entanto, com a construção de uma barragem no local em que ficava a cachoeira, Arruti (1996) argumenta que os Pankararu entraram em um processo de *desencantamento*, desencadeado, dentre outras razões, pela não renovação do estoque de seus *encantados*. Mas deste processo engendram um processo de *reencantamento*, a partir de uma série de trocas rituais com outros grupos, bem como a partir da sua própria cosmologia, sempre aberta à criação, no qual passam a conceber os *encantados* como todos os índios que morrem e assim são feitos (Arruti, 1996, p. 164-178). Assim como no caso Xukuru, os *encantos* Pankararu passam a ser concebidos como pessoas

que morreram. Ao contrário da maior parte dos *encantos* Xukuru, os *encantos* Pankararu passam a ser pessoas que foram por eles conhecidas em vida.

A presença dos *encantos* nas mais diversas etnias do nordeste é chamada por Andrade (2002) de “complexo dos encantados”. De fato, para além das diferenças entre as formas como os *encantos* aparecem entre as mais diversas etnias indígenas no nordeste e alhures, existe uma série de coisas que lhes são comuns: são seres que os humanos não conseguem ver, mas que os ajudam na sua vida cotidiana, ainda que possam pregar peças ou punir as pessoas por coisas ruins que elas façam. Além disso, e penso que este ponto é central, os *encantos* aparecem como os *donos* das matas, aqueles que cuidam deste espaço e com os quais os povos indígenas no nordeste devem estar em constante relação nas suas atividades diárias que envolvem a retirada ou qualquer intervenção neste espaço.

Os demais *espíritos* também são *donos*, junto com Deus e os *santos*, de partes do mundo xukuru, sendo os responsáveis por essas partes. Em diversos momentos, podem ser chamados de *entidades*, cujos nomes e funções são similares àqueles que aparecem na umbanda e no candomblé – e os Xukuru reconhecem tal aproximação. Por serem *donos*, os xukuru também engendram uma série de relações de troca com eles, a partir de *enfeites* ou de *oferendas* que marcam a existência de cada *entidade*.

De acordo com o relato de alguns *médiuns*, seriam estas as principais *entidades* que atuam no ritual Xukuru: Iemanjá, “rainha dos mares, dona das águas”, também conhecida como Virgem da Conceição – para ela, se acende *pontos*, velas, nesse caso, de preferência azuis, que é a sua cor, para “retribuir o que ela dá, coloca água, flores e caramujo do mar”; Oxum, também conhecida como Nossa Senhora do Carmo, “dona do ouro e da prata, dona da riqueza. Oferta para ela cacho de rosa amarela, vela amarela, porque ela é pela natureza”; Iansã, ou Santa Bárbara, “dona da chuva, do raio e do trovão”; Naná Borocô, ou Santa Teresinha do Jesus de Praga, “dona da luz, ilumina os nossos passos. Para ela, acende o ponto roxo”; Omolú, ou São Lázaro, “protetor da nossa casa. Para ele, oferece feijão, arroz cru e milho”; Xangô, também conhecido com São João Batista, “dono do fogo. Oferece para ele mel e gafanhoto. Coloca o ponto vermelho, mas ele não é do mal: ele é do ferro, do aço, tudo aquilo que se derrete é ele”; Oxossi, ou São Sebastião, “dono da natureza, da mata, dono do verde. Ele protege a humanidade cuidando da natureza, da mata. Faz oferenda para ele nas matas, de fruta. Em um pote de barro, agradecendo o que ele faz para a gente, em fruta, não em sangue”.

Além disso, eles podem ser de *direita* (*donos* de coisas boas) ou de *esquerda* (*donos* de coisas ruins). A maior parte dos *médiuns* afirma que só trabalha com *espíritos de direita*, mas que não deixam de fazer oferendas para os *espíritos da esquerda*. De acordo com eles, é preciso que haja um equilíbrio, o que não quer dizer permitir que os *espíritos ruins* baixem em seus corpos: estes *espíritos*, dizem os médiuns, *judiam* do corpo e devem ser evitados, pois podem querer não sair. Vale lembrar ainda que não são estas *entidades* maiores que *baixam* em seus corpos, mas *espíritos* que os Xukuru dizem ser da *linha* de uma ou de outra.

Como forma de entrar em contato com os *antepassados*, o *toré* xukuru segue uma organização específica: a *gaita*, tocada no início do ritual, é uma forma de chamar os *encantos* e os *guias*, de trazê-los para perto. Eventualmente, a *maraca* também pode cumprir essa função, principalmente na situação atual, em que os Xukuru dispõem de apenas um Mestre de Gaita o qual, devido à idade avançada e alguns problemas de saúde, tem tido dificuldade de acompanhar o *toré* todas as vezes que este ocorre. Após o toque da *gaita* ou da *maraca*, o *bacurau* começa a puxar a fila e aqueles que estão participando começam a *dançar* e a cantar os *pontos* puxados pelo *bacurau* (existem momentos em que o *toré* é feito sem *pontos*, como é o caso do *ritual* que ocorre às 24:00 horas na véspera do São João; estes *torés* são guiados apenas pela *gaita*, que só é tocada durante o *ritual* nos casos em que os *pontos* não são cantados).

O *bacurau* possui um papel de importância fundamental no *ritual*: ele é o responsável pelo contato com os *espíritos*, a *liderança dos mortos* entre os vivos, a pessoa que vai *puxar* os *espíritos*, tanto para que cheguem e *baixem* nas pessoas, como para irem embora no momento adequado. Os *pontos* por ele entoados também são fundamentais: assim como os *enfeites* ou como a *prece*, eles potencializam a presença dos *encantos*, fazem com que eles *baixem* nas pessoas. Próximo ao *bacurau*, ficam os homens que *trabalham* e, em seguida, as mulheres, formando uma fila que percorre o local em que está ocorrendo o *ritual* fazendo um movimento espiralado (o *toré* também pode ser dançado em um formato parecido com a letra “s”; isso ocorre todas as vezes em que os *pontos* não são cantados), de tal modo que o início e o final da fila nunca se confundem. O passo do *toré* é marcado por uma pisada mais forte com o primeiro pé que toca o chão e uma pisada apenas de apoio com o outro pé. Com a intensificação das pisadas, dos cantos e das maracas (que estão sempre presentes, mesmo que a *gaita* também esteja; a *gaita* não é tocada durante o ritual, apenas no início e para encerrá-lo), os *espíritos* começam a *baixar*.

Todas as pessoas podem participar, mas no tempo em que estive na aldeia comecei a perceber que não eram todos que vão para o *terreiro*: em sua maioria, estavam presentes pessoas que possuem *corrente*; estas podiam ser vistas todos os domingos no terreiro, ainda que nem sempre estivessem *trabalhando*. No mais, outras pessoas frequentam o *toré* esporadicamente, quando precisam *limpar* seus corpos, quando não se sentem bem e querem se *consultar com um guia*, ou simplesmente para *dançar um torezinho* e ficar em contato com a *natureza sagrada*.

Além do *toré* que ocorre semanalmente aos domingos, também existe um que acontece às quintas-feiras, mas não me foi permitido assisti-lo. Neste dia, os principais *médiuns* da aldeia se reúnem para conversar com os *encantos*, pedir *orientação* e receber informações, seja no que diz respeito às coisas que vão acontecer na vida da comunidade, seja para escutar as solicitações dos *encantos*, que podem ser *oferendas* ou recomendações de quem deve ou não participar dos rituais – como ocorreu quando estive em campo, quando um *encanto* solicitou que as mulheres não *dançassem* em um dos principais rituais xukuru, que ocorre no dia de São João.

Transcrevo a seguir um trecho de meu caderno de campo, anotado no decorrer de um dos rituais que acontecem semanalmente.

*Seu Armando faz um momento de silêncio antes de começar. Pede força de Deus, de Tupã, de Tamaim, do Mestre Rei do Ororubá. Pede força dos santos, de Nossa Senhora das Montanhas. Pede força e licença para os encantados, gaiteiros, bacuraus encantados, para dar continuidade, mesmo tendo se mudado, que permaneçam ao lado deles. Uma maraca toca baixinho. Pede para que as pessoas não se esqueçam. Chama as crianças encantadas para vir ao ritual, ao terreiro. Chama para trabalhar com eles, que fique com eles. Quando ele acaba de falar, tocam as maracas. Pede que os que visitem tragam força. Todos respondem: assim seja em nome de Jesus Cristo e do Senhor. Começam a cantar. “Aldeia, aldeia, Jesus abençoou. Aqui na minha aldeia, tem pau, tem mel, tem flor. (quem mora/quem trabalha)”. Diversos pontos seguem sendo cantados. Após esse momento, as pessoas se reúnem próximas ao peji. São feitos pedidos para que tenham força na luta contra o processo de perseguição e criminalização de lideranças Xukuru. Uma mulher entra em transe e começa a cantar. Todos seguem o seu canto. Ela pede o cachimbo e a jurema. Passa o cachimbo ao redor da liderança e começa a dizer que ele precisa ser forte e continuar a luta. Outra mulher entra em transe e se reúne com a sua família, também com um cachimbo, que passa pelo corpo de seu filho, nora e netos. Quando o*

*transe acaba, as pessoas recebem ajuda dos demais que estão presentes, para que não caiam. Todos formam uma fila para beber a jurema. Rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria e se despedem.*

No momento em que recebem, todos os *médiuns* são enfáticos em dizer que não sabem o que se passa. Em outras situações, estas pessoas são capazes de se comunicar e ver os espíritos dos mortos, mas não enquanto estão trabalhando. Os relatos apontam que isso ocorre porque o *espírito* do *médium* precisa sair do corpo, para que o outro *espírito* baixe. Com isso, a pessoa mediúnica perde, momentaneamente, a consciência – porque a consciência que está habitando o seu corpo é uma consciência outra, e o *espírito* do *médium* permanece numa espécie de limbo, numa experiência de quase morte enquanto isso ocorre.

Nos últimos anos o *toré* vem sendo objeto de diversas pesquisas. Ele é tido como o símbolo, a principal marca da identidade étnica dos índios no nordeste. Recentemente, uma coletânea foi publicada com este título, reunindo diversos trabalhos de pesquisadores que se dedicam ao tema (Grünwald [org], 2005). O que mais se destaca nestes trabalhos é a dimensão política do *toré* e a relação deste com a construção de uma identidade indígena no nordeste.

Ao fazer um balanço geral dos trabalhos disponíveis sobre o *toré*, Grünwald (2005) sugere que não se pode tomar, a priori, o *toré* como uma instância religiosa dos povos indígenas (2005, p. 25), ainda que não deixe de ser pensado pelo autor como um “espaço sagrado”. Para desenvolver o seu argumento, o autor lança mão de noções como “invenção” ou “criação” da tradição e, a partir de documentos históricos e dados provenientes do material produzido pelo SPI, lembra como o *toré* foi difundido entre os povos indígenas no nordeste como condição de reconhecimento de sua “indianidade” por parte do Estado.

Desta forma, a performance do *toré* é pensada, hoje, como parte de um “projeto étnico” maior, ao qual teriam sido submetidos ou têm participado todos os povos indígenas do nordeste, ainda que para cada um seja mantida a prerrogativa da especificidade. Efeito de uma relação datada com o Estado, ele aparece como um artifício a partir do qual estes índios se posicionam. Por fim, tal como a noção de “invenção das tradições” aparece nestes trabalhos, o *toré* aparenta ser algo que, exterior aos povos indígenas que hoje o mobilizam, corresponderia apenas a um discurso



mistificador, um falseamento daquilo que realmente se passa entre estes povos (cf. Barbosa, 2005; Valle, 2005; Paliot & Barbosa de Souza Junior, 2005).

Seguindo este mesmo argumento, outros autores que trabalham com povos que, para além de *toré*, possuem um ritual fechado, comumente chamado de *particular* ou de *Ouricuri*, afirmam que seria este uma manifestação da religiosidade destes povos, ainda que não deixe de produzir identidade étnica, e aquele um movimento político de delimitação de identidade frente à sociedade envolvente (cf. Batista, 2005; Novaes, 2005).

Levando em conta o material xukuru, o que me parece é que o argumento avançado por Grünewald e outros tende a tomar o *toré* a partir de uma perspectiva que tende a limitá-lo a uma construção que se produz no diálogo com Estado e em relação às questões que este coloca aos grupos indígenas, como o problema do pertencimento étnico. Para além disso, mostra o tipo de pensamento que orientava e, em um certo sentido, continua orientando, a percepção do que é ser índio. Como sugere Sahlins em uma passagem decisiva,

(...) Alguns povos têm toda a sorte. (...) Quando os europeus inventam suas tradições (...), trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro progressivo. Quando outros povos o fazem, trata-se de um sinal de decadência cultural, uma recuperação artificial, que apenas produz o simulacro de um passado morto. (Sahlins, 1993, p. 8)

De acordo com os Xukuru, o argumento é justamente o inverso: a perseguição que era feita aos seus rituais foi, justamente, o que promoveu um encontro com outras práticas, chamadas por eles de forma genérica de *espiritistas*, termo que inclui aquilo que a sociedade ocidental reconhece como espiritismo kardecista, candomblé e umbanda. Pensam esse momento como um processo de trocas, quando conheceram pessoas que colaboraram com o incremento de suas práticas rituais e, sobretudo, pessoas que com eles aprenderam muito. A questão é que, a partir da perspectiva xukuru, aquilo que chamam de *espiritista* não é algo diverso daquilo que eles mesmos são. Como costumavam me dizer, *é tudo a mesma coisa*. E tal afirmação vale mesmo para o catolicismo. Assim, pensar esse processo como um sincretismo religioso não faz sentido do ponto de vista Xukuru, na medida em que o termo implica um encontro ou uma mistura de coisas que, a priori, seriam diversas.

Vale notar, como observei anteriormente, que os Xukuru marcam uma diferença em relação às práticas de *esquerda*. Estas pessoas, assim como aquelas fazem *trabalho*

*ruim*, são chamadas pelos Xukuru de *catimbozeiros*. São pessoas que, possuindo um contato privilegiado com o mundo dos mortos, utilizam-se disso para fazer o mal aos outros, seja em causa própria, seja em nome de outra pessoa que, normalmente, paga pelo trabalho. De forma geral, todas as pessoas que mexem com práticas de esquerda, que envolvem o uso do sacrifício animal, de bebidas alcoólicas e de cores fortes (especialmente o vermelho) são tomadas como *catimbozeiros*. Estar próximo destas pessoas é, em um certo sentido, ser equivalente a elas e, por esse motivo, sua posição política é bastante isolada na aldeia, ainda que, a boca pequena, algumas pessoas dizem que procuram-nas para resolver questões mal resolvidas, sonhos não decifrados. Por mais que o *catimbozeiro* seja tido como alguém que se relaciona com *coisas ruins*, seu poder não é menos reconhecido ou respeitado.

Mesmo que (ou até porque) nas falas dos *médiuns* exista uma marcação deliberada para evitar comparações entre as suas práticas e a dos *catimbozeiros*, a distância entre eles não é tão grande aos olhos dos moradores de Cimbres. Quando conversava com eles, era comum que me explicassem que suas práticas são apenas voltadas para o bem, que não fazem uso de sangue, mas sim que suas oferendas são apenas de frutas, que só usam velas brancas, para estar certos de que só vão atrair espíritos bons, e assim por diante.

No entanto, o fato de terem acesso ao *mundo dos mortos* de forma privilegiada faz com que essas pessoas sejam vistas com desconfiança pelas pessoas em geral. É comum escutar que a Vila é uma *segunda Bahia*, que só tem *catimbozeiro*. Estas referências coincidem com a existência e com as práticas dos *médiuns*: nunca se sabe o que estes são capazes de fazer, mesmo que afirmem categoricamente que suas ações são apenas voltadas para o bem.

Essa relação com *espíritos bons* e *ruins* – ou, ao menos, a possibilidade de relação com o desconhecido –, é o que chamo de potencialização daquilo que já está previsto no catolicismo Xukuru e, ao mesmo tempo, aquilo que afasta as pessoas que não são *médiuns* dos *terreiros*. Elas só se encaminham para lá ou requisitam o trabalho dos *médiuns* em momentos muito específicos por estar sempre aberta a possibilidade de *espíritos ruins* estarem presentes nos rituais, mesmo que haja todo um esforço, através dos *enfeites*, das *oferendas* específicas e das músicas, para garantir que apenas *espíritos bons* estejam presentes. Além disso, nunca se pode saber ao certo (ao contrário do que se passa com *enfeites* e outros objetos de parentes queridos, por exemplo) que tipo de

*espírito* um *médium* vai agenciar quando é procurado: sendo assim, os *médiuns* são tratados com desconfiança e, sobretudo, são pessoas tidas como perigosas.

O que aparece no caso dos Xukuru é que, mesmo nos momentos em que o *toré* é feito como uma forma de embate com a sociedade envolvente e de delimitação de eventuais fronteiras, seria uma perda resumi-lo a isso: quando os Xukuru realizam o *toré*, nestes momentos, eles não estão apenas mostrando o que são para a sociedade envolvente, mas também mobilizando os *espíritos* em um contexto em que eles são fundamentais: de acordo com os Xukuru, são eles os responsáveis por protegê-los e por garantir que suas demandas sejam respeitadas na relação com a sociedade envolvente.

O que está em jogo, então, são duas perspectivas da política, uma “purificada”, para usar os termos de Latour (1994 [1991]), adotada por estes autores, e outra que lança mão e, no limite, se constitui enquanto uma cosmopolítica, da qual o *toré* é parte fundamental, na medida em que, como tentei mostrar, é aquilo que, dentre outras coisas, permite a presença dos *espíritos*. Como procurei mostrar no capítulo anterior, não se trata apenas de uma concepção distinta de política para fora; é ela – e não uma ideia de identidade ou de etnicidade – que produz as dinâmicas políticas internas aos Xukuru, como sugeri a partir do caso da Vila de Cimbres, da circulação local de *trabalhos* e *olhados*.

#### **4.2.4 – Espíritos, entidades e encantos: esboço de uma escatologia Xukuru.**

Em vida, dizem os Xukuru, as pessoas são *matéria* e *espírito* ou *alma*. Com a morte, a *matéria* se desfaz e o *espírito* (que já não recebe o nome de *alma*) vai ocupar um lugar escolhido por Deus. O lugar ocupado depende de uma série de coisas: da conduta da pessoa em vida, da sua relação com Deus, do modo como a morte ocorreu. De qualquer forma, a morte promove uma separação: embora os *espíritos* não deixem de possuir uma ação entre os vivos, sua existência é pensada como sendo de uma outra natureza na medida em que não possuem a matéria como um limite do seu ser. *A morte é uma transformação, mas não um fim*, me diziam com frequência.

Existem diversas formas de se relacionar com os *espíritos*. A presença de *enfeites*, nesse caso objetos daqueles que morreram, é uma delas. Mas também existem aqueles que são capazes de comunicar-se com eles em sonhos ou recebê-los em seus corpos, e isso passa pelo conjunto de ideias que compõe o catolicismo xukuru, ao

mesmo tempo em que promove a sua radicalização, naquilo que os Xukuru chamam de *religiosidade, mediunidade ou ritual*. De qualquer forma, a questão da *matéria* – ou da ausência de *matéria* – aqui é central. É sobre quem são esses *espíritos* e as suas formas de se manifestar no mundo xukuru que passo a falar agora.

O que separa os mortos dos vivos é exatamente a condição espiritual e apenas espiritual dos mortos: eles são seres que não podem ser vistos pelos vivos porque não possuem matéria. Não possuindo matéria, eles não precisam se alimentar, não precisam dormir e não possuem um corpo que limite a sua capacidade de ação, fazendo com que eles possam estar presentes em diversos lugares simultaneamente, assim como Deus e os *santos*. “*Nós não conseguimos ver eles porque somos matéria e eles são espíritos*”, me explicaram algumas vezes, ainda que os *espíritos* possam ser sentidos em sua presença por outras faculdades sensoriais, como através da audição, a partir da percepção de assobios específicos, o toque da gaita, o som de pisadas, ou mesmo pelo tato, quando são captados através do movimento do vento.

Nesse sentido, trata-se de conceber *espíritos* e pessoas a partir de uma separação ontológica que os determina. Os *espíritos* são seres de uma outra natureza, por assim dizer, ainda que guardem em si marcas da sua existência mundana, como, por exemplo, uma marca que faz com que a sua imagem após a morte seja aquela que possuía quando ainda estava limitado por um corpo.

Mas isso não quer dizer que todos os *espíritos* possuem uma mesma capacidade de ação ou que todos são pensados como um mesmo tipo de ser. Assim como existem diversas qualidades de pessoas que habitam o mundo, existem também vários tipos de *espíritos* – como, por exemplo, os *santos*, que não deixam de ser pensados como *espíritos*, na medida em que são ex-vivos, mas que possuem uma existência própria, que se distingue em poder e intenção dos demais seres espirituais. Também existem as *entidades* e os *encantos de luz*. Como já colocado, estes termos marcam a condição espiritual genérica e possuem uma ação distinta em relação aos *espíritos* dos mortos que, em vida, possuíam relações com o Xukuru.

Os *espíritos* xukuru têm o seu destino cuidado por Deus. Sendo assim, todos os vivos possuem um futuro póstumo incerto, evitando me responder quando os questionava a respeito: é apenas Deus que pode julgar o local em que o *espírito* vai ficar na morte. Como abordado anteriormente, isso vai depender da conduta da pessoa em vida: uma pessoa que foi boa vai ficar *no lugar que é reservado* por Deus aos *espíritos*. É assim que os Xukuru se referem ao lugar que ficam os *espíritos bons*: ele não tem um

nome específico e, tampouco, pode ser descrito por aqueles que estão vivos. Quando falam de tal espaço, dizem apenas que deve ser um lugar bom, no qual o *espírito* fica descansando, aguardando o momento do juízo final.

Do ponto de vista das pessoas que não fazem parte da *religiosidade*, ou seja, aqueles que não possuem a *mediunidade* e evitam se relacionar com *espíritos* através dos *médiuns* ou no *toré*, a possibilidade de *espíritos bons* retornarem ao mundo dos vivos só ocorre para aqueles que *recebem o merecimento de Deus* para tanto. Isso pode ocorrer com *espíritos* que deixaram algo por fazer em vida e precisam comunicar a alguém para que faça em seu lugar ou para aqueles que precisam ajudar um parente que está passando por algum tipo de problema. A maioria dos moradores da Vila de Cimbres já teve, pelo menos em algum momento de sua vida, algum tipo de relação com um desses *espíritos*, especialmente com aqueles que possuíam relações próximas em vida, como pais e filhos.

Sendo assim, se os *espíritos bons* possuem um espaço guardado para ficar, um lugar que não é acessível aos vivos, isso não quer dizer que eles não continuem interagindo com os vivos e, sobretudo, que essa relação não seja desejada pelos que estão vivos: quando se trata de pensar na relação com parentes mortos, sabe-se que nessa relação está implicada a permissão de Deus e, dessa forma, trata-se de uma relação boa, que pode trazer coisas boas, especialmente em momentos críticos, quando a ajuda dos *espíritos* aparece como uma das únicas soluções possíveis. Nesses casos, os *espíritos*, ainda que menos poderosos que os *santos*, são capazes de agir como eles, de forma menos intensa, porém mais direta, dada a relação de parentesco que promove um laço particular entre aquele *espírito* e a pessoa que está pedindo ajuda. Estando próximos de Deus eles possuem um tipo de saber, de conhecimento que não é acessível àqueles que estão vivos. Eles *têm ciência*.

Os Xukuru parecem inverter, aqui, aquilo que ficou marcado para as sociedades ameríndias após os trabalhos de Hélène Clastres (1968) e, especialmente, de Manuela Carneiro da Cunha (1978). A partir do material Krahó e de outros povos, Carneiro da Cunha sugere que para muitas etnias brasileiras:

(...) mesmo que haja linhagens, a ruptura, a oposição dos vivos e dos mortos é posta em tal realce que as relações entre eles só possam ser de antagonismo: os mortos serão relegados às trevas exteriores e os laços de parentesco com eles carregados de suspeição pois o apego a tais laços abre o caminho à traição, à passagem ao campo adverso, à

morte. Em tal concepção, não há lugar, na sociedade dos vivos onde caibam ancestrais (Carneiro da Cunha, 1978, p. 142).

Ainda seguindo o argumento desta autora, os mortos agiriam no mundo krahó assim como agem os afins ou inimigos (comumente chamados em sociedades amazônicas por um só termo), sendo aqueles com os quais o trato deve ser marcado pela desconfiança e, no limite, pela evitação: aqueles que foram feitos parentes em vida, na morte entram em um processo de “alheamento” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 144)

Nada mais diverso do que aquilo que acontece com os Xukuru: aqui, o que marca a relação entre vivos e mortos, mesmo quando desconhecidos, é uma continuidade das relações que eram travadas em vida: sendo assim, se aproxima de *espíritos bons* e se distancia dos *ruins*. No que diz respeito aos *espíritos bons*, mesmo quando eles estão colocados em uma categoria genérica, como a de *encantos de luz*, sem que se especifique quem eles foram em vida, o que marca as suas relações com os Xukuru é aquilo que se espera de um *parente*: eles ajudam, estão sempre à disposição, e são retribuídos por aquilo que trazem – o que não quer dizer que todos os *espíritos* sejam bons, como tampouco o são todos os *parentes*.

Recuperando o argumento sobre a questão da afinidade e da consanguinidade, parece que novamente se trata de pensar em uma inversão dos vetores: se nos exemplos de Carneiro da Cunha (1978) os mortos voltam à sua condição original, de afins, os mortos xukuru parecem voltar à sua condição original, de consanguíneo: todos são filhos de Deus; é o parentesco, tal como é vivido, aquilo que marca rupturas nessa condição original.

Uma discussão semelhante foi proposta por Chaumeil (2007) em um texto no qual o autor reúne diversos materiais etnográficos relacionados à morte e aos rituais funerários. Sem querer colocar em dúvida o que tem sido falado até então a este respeito, ele sugere que um olhar mais atento aos dados etnográficos que colocam uma série de questões no que diz respeito à suposta escassez de práticas mortuárias na Amazônia.

De acordo com o seu argumento, existiriam duas fases de estudos sobre morte: primeiro, da década de 20 à década de 60, quando diversas práticas foram inventariadas, apontando a sua diversidade e a possibilidade de ligações de continuidade com os mortos favorecidas por elas – influenciados por africanistas, que postulavam um modelo de sociedade fechada em si mesmo, possuindo uma identidade intrínseca e voltada aos

seus ancestrais, que pouco coincidem, tal como a crítica formulada na década de 70, com aquilo que se passa com as sociedades ameríndias brasileiras. A segunda, que tem início na década de 70, impele uma mudança de perspectiva, postulando uma descontinuidade ontológica ou ruptura entre vivos e mortos. A partir do momento em que se evidencia a centralidade da afinidade em detrimento de laços genealógicos, e a função estruturante da alteridade na construção de identidades e de sistemas sociais ameríndios. (Chaumeil, 2007, p. 244).

Ao retomar os trabalhos de diversos autores que se dedicam a questão, Chaumeil (2007) busca mostrar que a descontinuidade radical postulada entre os vivos e os mortos não se sustenta e, no mais, oblitera uma série de reflexões interessantes sobre o que dizem as práticas funerárias e as que estão a ela relacionadas. Para tanto, o autor se vale de casos como a possibilidade de mortos ressuscitarem através dos ossos entre os Tupi-Guarani, das flautas e objetos ancestrais no Rio Negro, da sobrevivência da memória dos mortos entre os Yanomami, ou do caso dos Siriono, entre os quais o autor argumenta que a relação com os mortos é antes de reciprocidade e não de ruptura. No mais das vezes, as conexões evidenciadas por Chaumeil (2007) se dão, justamente, através dos objetos, colocando-os em uma posição privilegiada para se pensar em relação à morte.

Estes são apenas alguns dos exemplos, dentre vários outros por ele inventariados. O que me parece ser mais interessante em seu argumento é que, ao invés de pensar mortos enquanto uma classe estática de seres, ele atenta para as especificidades que marcam cada população e cada tipo de morto. Para além disso, sua sugestão é no sentido de atentar para aquilo que os mortos e a reflexão sobre eles pode produzir dentro de cada população.

A presença de *espíritos* entre os Xukuru tampouco quer dizer que estes fiquem aparecendo o tempo todo: somente os *espíritos ruins*, sobre os quais falarei adiante, se comportam assim; quanto aos *espíritos bons*, eles estão sempre presentes, observando, mas promovem intervenções apenas naquilo que é permitido por Deus.

Na maior parte das vezes os relatos se referem a “sentir” a presença dos *espíritos bons* especialmente através dos objetos que eles possuíam em vida, tal como descrito no capítulo 2: os *espíritos* se lembram das coisas que possuíam, dos lugares em que costumavam visitar e voltam para esses espaços quando possuem o merecimento de Deus para voltar. Estes objetos se transformam em *enfeites* justamente por conta da

presença espiritual que neles está implicada e, conseqüentemente, da sua condição de veículos para ação desta mesma presença.

Isso promove dois movimentos distintos, que são um efeito dessa mesma condição espiritual: por um lado os parentes vivos guardam os objetos e, como vimos, em alguns momentos casas inteiras, sabendo que esses serão lugares que poderão se comunicar com aqueles que já morreram; por outro lado, há um desejo entre os moradores da Vila de Cimbres de serem enterrados no cemitério da aldeia, para garantir que, mesmo na morte, estejam próximos dos seus parentes, para que permaneçam vivendo na aldeia: quando o corpo do morto, matéria e espírito, é levado para longe, pode ocorrer do espírito não conseguir voltar para os seus parentes, ele pode se perder. Contrariamente, qualquer *objeto* xukuru pode ser habitado por uma existência *espiritual* que deseje se *manifestar* – por **qualquer** existência *espiritual*: por esse motivo eles são perigosos.

Mas isso também é passível de ocorrer nos sonhos, quando todos os *espíritos* dos vivos saem dos corpos e ficam vagando pela aldeia, podendo encontrar os *espíritos* dos mortos (nunca soube de dois espíritos de pessoas vivas que se encontraram nos sonhos). “*Dormir é como morrer*”, dizem alguns – e por isso, afirmam, não deveríamos ter medo da morte, afinal, passamos por esta experiência diariamente.

Nos sonhos, os *espíritos* dos vivos veem os mortos como se estes estivessem vivos e, acima de tudo, como eram quando estavam vivos. É como se a existência material do *espírito* imprimisse uma marca nele, que é levada para a vida após a morte. Nos sonhos, os mortos se relacionam com os vivos a partir de ações que os vivos reconhecem como “viver”. As pessoas dizem que veem os *espíritos* fazendo as coisas como os vivos fazem, conversam como os vivos, se reúnem, festejam. Nestes momentos, nos sonhos, além de poder encontrar pessoas queridas que já se foram, os Xukuru podem ter acesso àquilo que vai acontecer: os *espíritos* dos mortos têm essa capacidade de saber o destino das pessoas, e podem avisá-las para protegê-las, sempre dependendo do consentimento de Deus.

Isso não quer dizer que os vivos e os mortos sejam a mesma coisa. Como já coloquei, existe uma marca que promove uma separação entre vivos e mortos, pensada a partir daquilo que os constituem. No entanto, se os vivos são *espírito* e *matéria* e os mortos são apenas *espírito*, existe algo que os une: ambos são *espírito*, embora em um caso parcialmente e no outro plenamente. De acordo com os Xukuru, é a parte espiritual que compõe os vivos como pessoas aquilo que guia as suas ações, ainda que a *matéria*



não deixe de possuir desejos próprios. O mesmo se passa na morte: ao ser o *espírito* sem a matéria, o morto continua agindo tal como fazia em vida, tendo os mesmos costumes, como se reunir com amigos e parentes, buscando atualizar as mesmas relações. Como já colocado, o *espírito* será na morte aquilo que a pessoa foi em vida.

Quanto aos *espíritos ruins*, estes ficam vagando pelo mundo dos vivos e suas ações são imprevisíveis: existem aqueles que foram pessoas ruins em vida e assim vão ser na morte, fazendo mal para as pessoas com as quais entram em contato, atormentando a vida de seus parentes vivos, e assim por diante. Mas existem aqueles que buscam se redimir dos seus pecados mundanos, ajudando aos vivos através de um conhecimento que só os *espíritos* possuem. Essa é a principal diferença entre aqueles que “*participam da religiosidade*” e aqueles que não participam. Estes últimos preferem não se relacionar com *espíritos* que desconhecem, enquanto os primeiros agenciam relações desse tipo sistematicamente.

## Considerações Finais

No decorrer do trabalho busquei mostrar os *enfeites* e *objetos* xukuru em sua multiplicidade e nas suas mais diversas implicações. Aqui, retomo alguns dos argumentos avançados, tentando desfazer a ruptura provocada pela divisão dos capítulos, pelo ritmo da escrita. Sobretudo, a questão é recolocar a permeabilidade dos *enfeites* e *objetos*, a partir daquilo que os produzem e do que é por eles produzido, para enfatizar a ideia de continuidade que nela está colocada, a partir da qual separações como sociologia e cosmologia aparecem, mais uma vez, obsoletas e de pouca rentabilidade para se compreender o pensamento ameríndio.

No capítulo que trata da cosmologia, mostrei como o mundo xukuru é habitado por seres vivos e espirituais que se relacionam intensamente, a partir da possibilidade de os segundos habitarem os corpos dos primeiros e dos *objetos* e *enfeites* presentes em suas casas. Do mundo espiritual vem grande parte dos conselhos que orientam a vida xukuru, notícias sobre o que vai acontecer, proteção em situações de aflição e possibilidade de cura em casos de algumas doenças. Mas, os *espíritos* também podem agir de forma nefasta, trazendo perturbações, provocando acidentes, doenças. De todo modo, eles são centrais, em suas diversas existências, para tudo aquilo que se passa no mundo xukuru, no destino das pessoas, na forma como elas se constituem enquanto tais, na possibilidade de atualizar um tipo de poder que só eles possuem.

No entanto, não se trata de pensar a relação entre vivos e mortos de forma unilateral: os vivos também possuem uma ação direta entre os *espíritos*. *Santos* podem ser deixados de castigo, como ocorre com Santo Antonio, quando ele demora a casar uma moça e é deixado de cabeça para baixo até o momento em que ela engate um relacionamento amoroso. Ou no caso de *espíritos* de parentes, que são continuamente guiados pelos vivos para que a sua alma não se perca. Mesmo no momento da morte, a questão é fundamental: a pessoa que faleceu deve estar vestida de uma forma específica, deve ser apresentada a Deus e assim por diante.

Em ambos os casos, *enfeites* e *objetos* possuem características opostas: se os primeiros são aqueles capazes de manifestar a presença de um tipo específico de *espírito*, seja os atraindo pela imagem que possuem em comum, ou por aquilo que está implicado em ambos, os *objetos* aparecem como o lado oposto desta capacidade, na medida em que desprovidos de relações significativas do ponto de vista dos Xukuru em sua composição, o que implica nunca saber que tipo de *espírito* irá se manifestar através

deles. Aqui uma questão importante se destaca, porque *enfeites* e *objetos* não são algo definido a priori, mas depende das pessoas com quem entram em relação – é isso que determina se há ou não relações prévias neles implicadas, aquilo que os produzem como *enfeites* ou *objetos*. Sendo assim, o que alguém mobiliza como *enfeite* pode parecer a olhos de outra pessoa como *objeto* e reciprocamente.

Mas não é apenas uma circulação e comunicação entre seres espirituais que está em questão quando se trata de pensar os *objetos* e *enfeites*. Os *Enfeites* são partes ativas e centrais na produção do parentesco xukuru, naquilo que os moradores da Vila de Cimbres chamam de *família* a partir do sobrenome. Na medida em que se trata de um sistema bilateral, o pertencimento a uma *família* é algo que é continuamente realizado pelas pessoas, a partir de estratégias diversas que estão diretamente ligadas à constituição de sujeitos e tipos de sujeitos específicos. A associação do sujeito a uma determinada *família* imprime nele uma marca, sendo um ponto crucial para compreender como ele será visto pelo restante da aldeia. Ao mesmo tempo, como a condição da *família* ser um sobrenome importante está diretamente ligada à quantidade de pessoas que consegue mobilizar, há um esforço para que os sobrenomes se façam presentes no maior número de casas possíveis, e isso se dá através dos *enfeites* que produzem esta presença.

Sendo assim, ser de uma *família* importante é algo que pode ser visto na casa das pessoas, através da quantidade e *qualidade* de *enfeites* nelas dispostos, os quais atualizam e produzem continuamente estes laços de parentesco. Pode ser visto, ainda, porque são estas pessoas que possuem a maior capacidade de acumular outro tipo de *enfeite*, aqueles que são comprados para decorar a casa, e mesmo *objetos* usados no cotidiano. De acordo com a dinâmica interna da aldeia, são as grandes *famílias* que conseguem alcançar o papel de *liderança* e, doravante, serem capazes de acessar de forma mais sistemática bens do exterior ou os meios (financeiros) para ter acesso a eles.

Se constituir em relação a uma *família* é algo central na produção de subjetividade xukuru, mas não esgota a questão. As pessoas devem se produzir enquanto católicas, sendo isso o que marca o tipo de pessoa que ela vai ser. Sendo assim, ela deve se constituir em relação aos *enfeites* que marcam e atualizam a *família*, mas também deve se constituir em relação a *espíritos* bons, sobretudo os *santos*. Estes proliferam nas casas das pessoas não apenas por serem capazes de protegê-las, mas também porque são a marca de um tipo de subjetividade específica que se constitui em relação a eles.

Por essa razão, penso que a proliferação de outros *enfeites* e *objetos* nas casas xukuru não são bem vistos pelos moradores da Vila de Cimbres. Eles sinalizam que pessoas que deveriam estar se constituindo em relação a Deus estão se constituindo em relação a outras coisas, indeterminadas do ponto de vista de quem não faz parte desta conexão. Com isso, as casas das maiores *famílias* acabam sendo vistas, também, como casas de pessoas *mesquinhas*, de pessoas que estão *virando fazendeiro*, como os moradores costumavam comentar: elas estão deixando de se produzir a partir de um modelo ideal e compondo-se a partir de relações que são ambíguas, para dizer o mínimo, para aqueles que as avaliam.

No entanto, é por este mesmo motivo que nestas casas não deixa de ser abundante a presença de *santos* e de outros *enfeites* capazes de protegê-las: do mesmo modo que parentes podem se fazer presentes nas casas a partir de determinados *enfeites*, o *olhado* e *trabalhos* também podem estar ali presentes, circulando através de eventuais visitas, com o vento ou mesmo com presentes dados por estranhos. E as *famílias* mais importantes sabem que são os principais alvos deste movimento: do seu ponto de vista, os moradores da aldeia são *invejosos*, querendo aquilo que não possuem. Sendo elas as pessoas mais abastadas, acabam se transformando no principal destino da inveja alheia. Para os demais moradores da aldeia, a presença intensa de *santos* e *enfeites* protetores nestas casas se justifica justamente pelo contrário: sendo pessoas que estão saindo do caminho de Deus, tentam compensar com o acúmulo deste tipo de *enfeite* em suas casas – o que nunca será suficiente deste ponto de vista, na medida em que, primeiro, tratam-se de pessoas que não dividem as coisas que possuem, que se apegam a coisas mundanas, o que está na contramão da constituição do *ser católico*.

De todo o modo, o que parece ser central é a intensa circulação, através de *objetos* e *enfeites*, de *espíritos* e pessoas nas casas e no mundo xukuru, que engendram uma série de relações que atravessam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se compondo mutuamente e incessantemente.

No primeiro capítulo do trabalho embora tratasse de questões que, aparentemente, não estavam diretamente ligadas às questões dos *enfeites* e *objetos*, tentei mostrar como a possibilidade de acesso a bens e as suas condições de distribuição estão diretamente relacionadas ao ordenamento político xukuru. Tal como tentei mostrar, o que me parece é que, independentemente da situação atual, de reconhecimento de sua identidade étnica, ou passada, em que tal reconhecimento se dava de forma obliterada, o que está em questão, na relação com a sociedade

envolvente, é a possibilidade de acesso e acúmulo de determinados bens que contribuem para a sustentação de posições políticas de destaque dentro do grupo. No entanto, estar na posição de *liderança* não é um efeito desta relação – ainda que sua sustentação dependa, em grande medida, dela – mas algo que está diretamente relacionado às relações de parentesco e à constituição de *famílias* mais ou menos importantes nas aldeias. Além disso, ocupar o papel de *liderança* é algo que passa, necessariamente, pela avaliação dos *encantos*, ou mesmo são eles que indicam quem a *liderança* será. Sendo assim, existe um conjunto de fatores, internos e externos, que concorrem para a produção de pessoas capazes de ocupar posições de chefia e se manter nestas posições.

No caso da Vila de Cimbres “*a coisa de índio*”, como eles chamam, trouxe implicações particularmente interessantes e problemáticas para o ordenamento político local. Com a saída dos fazendeiros, as possibilidades de acúmulo de bens se modificaram, na medida em que deixou de existir o serviço assalariado que os fazendeiros possibilitavam e que, em um certo sentido, favorecia que diversas *famílias* pudessem acessar determinados bens, independentemente de serem *lideranças* ou não. Com o conflito que ocorreu na aldeia e a consolidação da *família* Alves na *liderança*, este quadro sofreu uma forte mudança, na medida em que é apenas esta *família*, e algumas poucas pessoas que se aliam a ela, que tem acesso aos cargos assalariados existentes na Vila de Cimbres através da configuração estabelecida pela transformação em Terra Indígena.

Vale lembrar, ainda, que a saída dos fazendeiros e a mudança de posição política pela qual passaram algumas das *famílias* mais importantes da aldeia fizeram com que a Vila de Cimbres se transformasse em um lugar particularmente instável, seja pela ação de *espíritos* mortos, seja pela inveja que este movimento teria desencadeado entre os vivos. Com isso, se intensificou a necessidade de pedir proteção e requisitar a presença dos *santos* e outros *espíritos* bons, que são capazes de intervir na situação de conflito velado que marca os moradores da aldeia, intensificando-se a realização de rituais. Nesse mesmo movimento, ser alguém católico é, antes de tudo, fundamental: garante-se a proteção de um mundo espiritual específico e, ao mesmo tempo, fala da tentativa constante de se produzir como alguém que esteja livre de ser considerado feiticeiro.

Com isso, o que sugiro é que não é possível pensar o mundo xukuru em dois regimes estanques, de um lado o mundo espiritual, de outro a estrutura social. Tampouco é possível pensar um enquanto um reflexo do outro e reciprocamente. O mundo espiritual é produzido pelos vivos, e suas ações vão ser centrais para a forma que

ele vai ter. Ao mesmo tempo, a constituição de *famílias*, como aparece no caso dos Alves e dos Duarte, está diretamente ligada a um prestígio que envolve os *antepassados*, a capacidade de determinadas pessoas de atualizar suas forças. Além disso, a política xukuru é feita a partir de uma circulação de *espíritos* e pessoas que se constituem mutuamente o tempo todo, não sendo possível compreender a existência dos primeiros sem apreender a existência dos segundos e reciprocamente.

É sobre esses movimentos que falam os *objetos* e *enfeites*, embora sempre em perspectiva, porque sua existência também depende das conexões que neles se estabelecem ou que eles favorecem. De todo modo, *objetos* e *enfeites* são centrais, na medida em que aparecem como um ponto de inflexão capaz de eclipsar quaisquer fronteiras entre vivos e mortos, presentes e ausentes, o eu e o outro, favorecendo as mais diversas conexões que produzem continuamente o mundo xukuru. São corpos sempre abertos a diferir-se daquilo aparentam e, não menos importante, a diferir-se de si mesmos.

## Referências Bibliográficas

ALBERT, B & RAMOS, A. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002.

ANDRADE, H. *Relatório antropológico de identificação étnica do grupo Kalancó (Al)*. 2002.

ANTUNES, C. *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos os remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 1973.

APPADURAI, A [org]. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARRUTI, J. M. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, UFRJ/MN, 1996.

BARBALHO, N. *Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira*. Recife, CEHM/Fiam, 1977.

BARCELOS NETO, A. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP, 2008.

BONILLA, O. Bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana* [online]. 2005, v. 11, n. 1, p. 41-66.

CAVALCANTI, B. *No tacho, o ponto desandou: história de Pesqueira, de 1930 a 1950*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. 2005.

CAVALCANTI, C. *A Acumulação de Capital e a Industrialização em Pesqueira*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Economia, Universidade Federal de Pernambuco. 1979.

CARDOSO de OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tikuna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.  
\_\_\_\_\_. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CARVALHO, M. R. G. Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas. *Cadernos do CRH (UFBA)*, 2005, v. 18, p. 35-55.

CLASTRES, H. Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Societé des Américanistes*. 1968, v. 57, p. 63-72.

CHAUMEIL, J-P. Bones, Flutes and the Dead: memory and funerary treatments in Amazonia. In: Fausto & Heckemberger (edt.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Florida: The University Press of Florida. 2007, p. 243-283.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Kafka : por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, [1997] 2008.

\_\_\_\_\_. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 2002, v.8, n.2, p. 7-44.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* [online]. 2008, vol. 14, n. 2, p. 329-366.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. São Paulo: Nau Editora, 2002 [1973].

GALINDO, B. *A cidade das chaminés: história da industrialização de Pesqueira*. Dissertação de Mestrado – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação em Administração, Faculdade de Boa Viagem. 2007.

GELL, A. *Art and Agency: an anthropological theory*. Clarendon Press: Oxford, 1988.

GORDON, C. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. In: *Cadernos de Campo* [online]. 2006, No. 14/15, p. 198-226.

\_\_\_\_\_. *An Amazoniam Myth and Its History*. Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, R (org). *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana, 2005.

HENARE, A., HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. Introduction: Thinking through things. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007, p. 1-31.



HOHENTHAL, W. Notes on the Shucuru Indians of Serra de Araroba, Pernambuco, Brazil. In: *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, vol. VIII, 1954, p. 93-166.

HOLBRAAD, M. Can the thing speak? In: OAC online seminar, 2011.

HUGH-JONES, S. The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia. In: Santos-Granero (ed.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

INGOLD, T. *Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials*. 2008.

LATOURET, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

\_\_\_\_\_. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. *Hist. cienc. saude-Manguinhos* [online]. 1995, vol.2, n.1, pp. 07-26.

\_\_\_\_\_. When things strike back: a possible contribution of 'science studies' to the social sciences. In: *British Journal of Sociology* [online]. 2000, vol. 51, No.1, pp. 107-123.

LEA, V. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora Edusp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Totemismo Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975 [1962a].

\_\_\_\_\_. A organização social Kwakiutl. In: *A Via das Máscaras*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1979, p. 143-167.

\_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: M. Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950], p. 11-46.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2005 [1962b].

LIMA, D. M. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. In: *Novos Cadernos NAEA*. 1999, vol. 2, No. 2, p. 5 -32.

MAIA, L. O. A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, negociação e colaboração indígenas (c. 1759-1762). In: Oliveira (org.), *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011, p. 21-46.

MARCELIN, L. H. A linguagem da entre os negros do Recôncavo Baiano. In: *Mana* [online], vol. 5, n. 2, 1999.

MARQUES, A. Política e questão de família. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2002, vol. 45, nº2, p. 417-442.

\_\_\_\_\_. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. Cartografia da ordem e da violência. Entre a guerra ameríndia e as "brigas de família" sertanejas. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2011, vol. 54, nº2.

- MAUSS, M. A Prece. In: Cardoso de Oliveira, R (org) *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática. 1979, p. 102-146.
- \_\_\_\_\_. Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003a [1923-24], p. 183-314.
- \_\_\_\_\_. Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, a de “Eu”. In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2003b, p. 367-398.
- MCCALLUM, C. *Gender, personhood, and social organizations among the cashinaua of western Amazonia*. Tese de Doutorado – London School of Economics, University of London, 1989.
- MEDEIROS, M. C. *Igreja e Dominação no Brasil Escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco 1659-1830*. João Pessoa: Ideia, 1993.
- MELO, M. Etnografia Pernambucana: os Xukuru de Ararobá. In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*. 1935, vol. 33, p. 43-45.
- MOTA, C. Performance e significações do Toré: o caso do Xocó e Kariri-Xocó. In: Grünewald, R (org.), *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana. 2005, p. 173-186.
- MOUTU, A. Collection As A Way Of Being. In: Henare, A. Holbraad, M. & Wastell, S. (ed.), *Thinking Through Things: theorizing artefacts ethnographically*. London/New York: Routledge, 2007, p. 93-112.
- NASCIMENTO, M. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: Grünewald, R (org.), *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana. 2005, p. 39-70.
- NEVES, R. C. *Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina. 2005.
- OLIVEIRA, J. P. As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. Conferência realizada na 3ª *Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Belém: ABA/UFPA.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capaa Livraria/ LACED, 2004, p. 13-42.
- OLIVEIRA, K. E. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba. 2006.
- OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 1999, v.5, n.1, p. 81-106.
- \_\_\_\_\_.; PASSES, A. Introduction. In:\_\_\_\_\_. *The anthropology of love and anger: the esthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge: London, 2000, p. 1-30.

PALLOT, E & BARBOSA DE SOUZA JUNIOR, F. Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara. In: Grünewald, R (org.), *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana. 2005, p. 187-220.

PERES, S. *Arrendamento de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)*. Dissertação de Mestrado - Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1992.

\_\_\_\_\_. Terras indígenas e a ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capaa Livraria/ LACED, 2004, p. 43-92.

PINTO, E. *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1935, v.1.

PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

RIBEIRO, F. *Um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2009.

RIVIÈRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social Ameríndia*. São Paulo: Edusp, 2001.

ROESER, P. A Religião dos Índios e dos Negros de Pernambuco. In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*. 1922, No. 115/118, p. 189-209.

SAHLINS, M. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. In: *Jornal of Modern History*, 1993, v. 65, No.1, p. 1-25.

\_\_\_\_\_. La Pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007 [1976], p. 179-222.

SANTOS, L. C. *Caminhos do Pajeú*. Recife, Editora Nordeste, 1954.

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1979, n. 32, p. 2-19.

SEVERI, C. A palavra emprestada ou como falam as imagens. *Rev. Antropol.* [online]. 2009, vol.52, n.2, p. 459-506.

SILVA, E. *Xucuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/Pe), 1959-1988*. Tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas. 2008.

SOUZA, V.R.F.P. *As Fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1998.

SOUZA, V.R.F.P.; NEVES, R.C & FIGUEIRÔA, M.C.L. (org). *Plantaram Xicão: os Xukuru do Orurubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

STENGERS, I. *Cosmopolitics I*. London: University of Minnesota Press, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitics II*. London: University of Minnesota Press, 2003b.

STRATHERN, M. Artefacts of History: events and the interpretation of images. In: J. Siikala (ed.) *Culture and History in the Pacific*, Transactions n.27, Helsinki: Finnish Anthropological Society, 1990.

\_\_\_\_\_. No Nature, No Culture: The Hagens Case. In: MacCormack, C. P. & Strathern, M. (eds.) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press. 1980, p. 174-222.

TAYLOR, A-C. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jívaro. *Man*. 1993, v.28, n.4, p. 653-678.

VAN VELTHEM, L. *O Belo é a Fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

VALLE, C. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: Grünewald, R (org.), *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana. 2005, p. 221-256.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEGAS, S. *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VILAÇA, A. Fazendo corpos: Reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*. 1998, n.41, vol.1, p. 9-67.

VILLELA, J. Família como Grupo? Política como agrupamento? O Sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2009, vol. 52, nº1.

\_\_\_\_\_. *Ordem Pública e Segurança Individual. Política e polícia no sertão de Pernambuco*. São Carlos: Edufscar, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia Brasileira. In: Miceli, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira* (volume I). São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES. 1999, p. 109-224.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtualna sociedade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha – Revista de Antropologia* [online]. 2000, n.1, v.2, p. 5-46.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. 2002a [1996], p. 401-456.

\_\_\_\_\_. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. 2002b, p. 87-181.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. *Mana* [online]. 2002c, v.8, n.1, p. 113-148.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos- CEBRAP* [online]. 2007, n.77, p. 91-126.

\_\_\_\_\_. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: Bamford, S. e Leach, J. (eds). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Bergans Book, 2009.

\_\_\_\_\_. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. In: *Sopro* [online]. 2011, n. 58, p. 2-16.

WAGNER, R. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago, 1986.