

Cidade, mobilidade e agenciamentos territoriais indígenas em Alagoas

IVALDO MENDES DA SILVA*

Resumo: este artigo trata da análise de um conjunto de dados dos últimos censos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) sobre coletividades indígenas no Estado de Alagoas (Brasil). Os dados dos censos demonstram que estas populações têm alcançado índices de crescimento demográfico positivo, principalmente no conjunto de pessoas que residem em áreas urbanas. A intenção deste artigo é analisar os sistemas de relações e agenciamentos que estas coletividades indígenas estabelecem com diferentes sistemas sócio espaciais enfatizando suas vivências entre os aldeamentos e as cidades. Os resultados desta pesquisa etnográfica se inserem no âmbito do projeto “Cidade, mobilidade e transformações indígenas”, vinculado ao “Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena” do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Alagoas.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Coletividades Indígenas; Territorialidades; Deslocamentos Espaciais.

City, mobility and indigenous territorial agency in Alagoas

Abstract: This article deals with the analysis of a set of data from the latest IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) censuses on collectiveness indigenous in the State of Alagoas (Brazil). Census data demonstrate that these populations have achieved positive demographic growth rates, mainly among people residing in urban areas. The intention of this article is analysis the systems of relationships and agencies that these indigenous collectiveness establish with different socio-spatial systems, emphasizing their experiences between indigenous lands and cities. The results of this research ethnographic carried out under the Project “City, Mobility and indigenous transformations” From the “Indigenous Ethnology Research Group” linked to the Postgraduate Program in Social Anthropology (PPGAS) of the Federal University of Alagoas.

Key words: Indigenous Ethnology; Indigenous Collectives; territorialities; spatial displacements.



* EVALDO MENDES DA SILVA é Doutor em Antropologia (Museu Nacional/UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Introdução

“A terra é uma só, quem repartiu foi o branco”, essa fala do cacique Wassu-Cocal Geová José Honório da Silva em entrevista pouco antes de falecer em 2017, revela preocupações que pairam sobre todos povos indígenas em Alagoas: as tensões, os conflitos e a insegurança jurídica nas áreas por eles ocupadas¹. A fala do cacique se referia à decisão do STJ (Superior Tribunal de Justiça) que, em 2015, se posicionou contrário ao pedido de ampliação da Terra Indígena Wassu-Cocal que conta com 2.758 hectares e 2.020 habitantes (IBGE, 2022). A preocupação do cacique era com a incapacidade da área para abrigar e alimentar os “parentes da cidade” que a após a pacificação, em 1991, vêm retornando em levas sucessivas à Terra indígena e têm faltado terras para abrigar as casas e as roças destes que se refugiaram na cidade enquanto as invasões, tensões e conflitos com posseiros e fazendeiros impulsionavam a migração de grupos familiares para áreas urbanas dentro e fora do estado.

Esta situação descrita pelo cacique Geová ocorre em todas as áreas indígenas no Estado de Alagoas e corrobora os resultados desta pesquisa etnográfica que vem sendo realizada desde 2018 com populações indígenas que transitam entre aldeamentos e áreas urbanas no estado². O objetivo da pesquisa é compreender as relações que estes grupos estabelecem entre suas áreas de povoamentos coletivos e os espaços das periferias urbanas. São relações que

se constituem por meio de deslocamentos frequentes de pessoas entre os aldeamentos e as cidades formando uma ampla rede de sociabilidades pluriétnicas onde circulam “pessoas”, “parentes”, “coisas” e “seres não humanos”.

O foco desta pesquisa são as noções de “terra” e “territorialidades” concebidas pelos próprios sujeitos num contexto social de não-fixação sócio espacial marcado pelo trânsito intenso de pessoas, famílias e grupos entre os aldeamentos e as cidades. Deslocando-se entre estes espaços sócio territoriais desenvolveram formas de convivialidades, sistemas de pensamento e de produção territorial em contextos de constante instabilidade social. Neste aspecto, a pesquisa etnografia que foi empreendida e que resultou neste artigo foi um esforço de compreender um universo social pelo olhar dos próprios atores sociais na medida em que os sujeitos interagem uns com os outros. Reverberando o que afirma Geertz:

Etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

Ao constituírem um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais, ações e interações produziram extensas e complexas redes

¹ Atualmente são identificadas doze etnias no estado de Alagoas: na Zona da Mata, os Wassu-Cocal; no Agreste, os Akonã, Karapotó, Tingui-Botó e Xukuru-Kariri; no Baixo São Francisco, os Kariri-Xokó e no Alto Sertão, os Kalankó, Koiupanká, Jiripancó, Karuazu, Katökkin e Pankararu de Delmiro. A população regional não-

indígena é denominada de “branca” e são considerados como “não-parentes”).

² Esta pesquisa foi parcialmente financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL), entre 2018 e 2019. Foi interrompida entre 2020 e 2021 devido a pandemia de COVID 19 e atualmente segue em andamento.

de sociabilidades e convivialidades reinventando noções nativas do que é a “aldeia” e do que é a “cidade”. Neste aspecto, neste artigo interessa o ponto de vista nativo de deslocamento, aldeia e cidade buscando compreender de que modo os movimentos espaciais por eles empreendidos os põem em contato com espacialidades e coletividades indígenas e não-indígenas acionando princípios de alteridade que dão suporte às diferenças étnicas e noções particulares de “territorialização”.

Para os fins desta pesquisa foram selecionados moradores indígenas de áreas urbanas classificados pelo IBGE (2022)³ como “desaldeados”. Seguindo as diretrizes do IBGE consideramos “desaldeados” apenas aqueles povos, parcelas da população ou grupos familiares que vivem em áreas urbanas. O caso da cidade de Pariconha no Alto Sertão é emblemático: com uma população total de 10.573 habitantes tem um percentual de 55,67% (5.822 pessoas de diversos povos indígenas do Alto Sertão), vivendo na área urbana da cidade, ou seja, mais da metade da população dos moradores da cidade de Pariconha é indígena (IBGE, 2022). O segundo município em ocupação de população indígena em área urbana é Porto Real do Colégio (no Baixo São Francisco) com uma população total de 20.082 habitantes e uma população autodeclarada indígena de 1.801 pessoas (9,3%) (IBGE, 2022). Na terceira posição se encontra o município de Joaquim Gomes (Zona da Mata) com um total de 17.150 habitantes

dos quais 1.411 pessoas (6,3%) se autodeclararam indígenas vivendo na área urbana (IBGE, 2022). Em seguida, o município de Inhapi (Alto Sertão) com uma população total de 15.167 habitantes e 309 pessoas que se auto declararam indígenas (3,8%) (IBGE, 2022). Seguem-se, ainda, os municípios de Palmeira dos Índios (Agreste) com 71.574 habitantes e 1.676 pessoas que auto declaram indígenas (2,4%) vivendo nos bairros da cidade (IBGE, 2022); o município de São Sebastião (Sertão) com 3.279 habitantes e 509 (1,6%) pessoas que se auto declararam indígenas (IBGE, 2022). O Município de Feira Grande (Sertão) conta com uma população de 22.712 habitantes e com 253 pessoas que se auto declararam indígenas (1,2%) morando dentro da área urbana da cidade (IBGE, 2022); o Município de Mata Grande conta com 21.844 habitantes e 211 pessoas autodeclaradas indígenas (0,9%) (IBGE, 2022). Em última posição a capital, Maceió, com 957.916 habitantes e 2.006 (0,21%) de pessoas autodeclaradas indígenas (IBGE, 2022).

De acordo com o IBGE (2022) do total das 25.725 pessoas autodeclaradas indígenas no estado, 6.672 pessoas (25,94%) vivem em áreas sob insegurança jurídica, em processo de demarcação ou de ampliação de terras e 19.053 pessoas (74,06%) vivem fora de terras indígenas em situação de domicílio urbano, vivendo como trabalhadores em áreas rurais ou em pequenos aglomerados próximos de perímetros urbanos⁴.

³ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

⁴ Num levantamento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) (2017), há mais vinte e cinco anos não ocorrem aquisições de terras no Estado de Alagoas e os processos que foram iniciados estão atualmente parados nas instâncias decisórias de poder jurídico. Fonte: APIB -

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, in: Nota de repúdio dos povos Indígenas de Alagoas contra o desmonte da FUNAI, 04/abr./2017. Disponível em: <https://apiboficial.org/2017/04/04/nota-de-repudio-dos-povos-indigenas-de-alagoas-contra-o-desmonte-da-funai/> (acesso em 02 de fevereiro de 2024).

Espacialidades e intermitências

Os métodos de pesquisas utilizados foram a observação participante, entrevistas abertas e estruturadas, reconstituição de histórias de vida e da memória coletiva de grupos familiares que vivem ou viveram nos aldeamentos e nas cidades selecionadas para a pesquisa. As pesquisas realizadas nos aldeamentos foram essenciais na identificação dos moradores das cidades, foi através de indicações de nomes, endereços ou telefones de parentes que obtivemos contato com moradores dispersos nas cidades de Alagoas.

As relações dos povos indígenas em Alagoas com espaços urbanos e rurais são antigas, remontando aos primeiros séculos da colonização portuguesa. Desde o século XVI a área que corresponde ao atual estado de Alagoas vem sofrendo intensos processos de desestruturação das áreas de ocupação indígenas pelo poder oligárquico de base agrária. De acordo com (SILVA, 2007, p. 122), a “proletarização” da mão de obra indígena e africana escravizada formaram a base das estruturas produtivas locais. Desterritorializados e reunidos em “aldeias-presídio” (LINDOSO, 1983, p.156), grupos indígenas de etnias diversas eram empregados nos latifúndios agropastoris, em obras de assentamento de núcleos urbanos e recrutados como soldados em conflitos regionais e nacionais (SILVA JÚNIOR, 2011).

As políticas de confinamento e a circunscrição sócio espacial dos aldeamentos indígenas criados pelas autoridades coloniais e pós-coloniais obedeciam a lógica da produção econômica como parte de um planejamento estratégico público/privado para manter próximo e disponível um “exército de reserva” para o trabalho nas usinas de cana de açúcar e

em atividades agropastoris (ALMEIDA, 2018, p. 34). De acordo com DUARTE (1968), desde as primeiras décadas do XVI já havia, por parte do governo colonial, a criação de áreas de ocupação indígenas descritas nos Relatórios Provinciais como “reservas” (ANTUNES, 1984) estrategicamente instaladas próximos a centros de produção da monocultura açucareira na Zona da Mata e em sub-regiões de atividades agropastoris como a Bacia do rio São Francisco onde se produzia arroz em terras irrigadas e no Sertão onde predominavam as atividades pastoris como a criação de gado, ovinos e caprinos.

Nestas “reservas” promovia-se o que OLIVEIRA (1998) denomina de um processo de “mistura” entre os povos indígenas etnicamente distintos que atuavam como um contingente de “trabalhadores rurais” mantendo-se em deslocamento entre diferentes “reservas indígenas” movendo-se conforme demandas produtivas do mercado interno e de exportação ou empregados na criação de povoamento urbanos. Duarte (1968) identifica, em 1817, a existência de dezesseis “reservas” localizadas em regiões economicamente produtivas do estado.

Essas “reservas” foram inicialmente administradas pelo Regime das Missões até meados do século XVII e posteriormente por órgão estatais como o Diretório dos Índios criado em 1757 e extinto em 1798, deixando um “vazio legislativo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 09). Durante esse período de vácuo legal os legisladores provinciais eram os responsáveis por definir e submeter às Assembleias Legislativas a apreciação e aprovação de seus próprios códigos de leis e regulamentos aplicáveis às coletividades indígenas que viviam nas “reservas”. Constituía-se, assim, um

sistema econômico e social na qual as populações indígenas tornaram-se parte da engrenagem produtiva do estado de Alagoas.

Em meados do século XIX com a promulgação dos decretos imperiais como a Lei de Terras de 1850 e o Decreto Provincial de Extinção dos Aldeamentos Indígenas em Alagoas em 1872, ganha força entre as elites agrárias o discurso da miscigenação das populações indígenas do Nordeste (PORTO ALEGRE, 1993). Essa virada epistemológica põe em evidência a desconstrução das noções ontológicas de territorialidades e etnicidades indígenas. No Relatório do Diretor Parcial de Alagoas Antônio Coelho Albuquerque escrito em 1856, é registrado que “na província não há índios a catequizar, e rigorosamente não se encontra em nenhuma aldeia a raça com seu caráter primitivo. O cruzamento da raça tem-se dado em todas as aldeias e o tipo índio tem desaparecido” (ANTUNES, 1984:40). Neste contexto social, econômico e político, as poucas áreas ainda ocupadas por coletividades indígenas foram consideradas devolutas e transferidas através de título de compra a terceiros. Foi somente no final da década 1970 que presenciamos a ação de movimentos indígenas organizados que passaram a reivindicar junto ao Estado brasileiro o reconhecimento étnico e a demarcação de suas terras. É também o período onde intensificaram-se os conflitos entre indígenas, fazendeiros e posseiros, culminando com o assassinato, em 1984, do cacique Wassu-Cocal Hibes Menino.

Pós-Ditadura Militar (1964-1985), os movimentos indígenas locais se fortaleceram formando alianças com coletividades indígenas fora do estado de Alagoas dando origem ao que os pesquisadores denominam de “emergências étnicas” (ARRUTI, 1995), pressionando o sistema jurídico-político brasileiro a voltar seus olhos às reivindicações destes novos atores sociais.

Estes movimentos sociais reabrem publicamente a discussão sobre a posse de terras usurpadas, reivindicavam sua reintegração e demarcação e o reconhecimento étnico como indígenas. Estas discussões punham em xeque a geografia sócio territorial imposta há séculos pelos colonizadores e vigente até aquele período marcado por deslocamentos espaciais frequentes de grupos familiares indígenas entre aldeias e cidades, seja por usurpações de terras por posseiros, fuga de conflitos ou pela necessidade de migrar para as cidades em busca de melhores condições de vida.

Como se verá a seguir, os povos indígenas em Alagoas mesmo vivendo sob permanente vulnerabilidade sócio espacial, transitando entre as aldeias e as cidades não cumpriram o vaticínio da “integração à sociedade nacional” ou a “extinção” prevista por (RIBEIRO, 1996, p. 241-254) aos povos indígenas do Nordeste. É sobre essa força criativa em ambiente adverso que iremos tratar a seguir⁵.

Andar e fazer parentes

Durante uma entrevista os comentários feitos por Dona Lau, 48 anos, da etnia Wassu-Cocal, moradora do bairro

⁵ No censo de 1991, a inclusão da identificação “indígena” no quesito “cor e raça” revelou um contingente total de 294.131 (0,20% da população do país). Já no censo de 2022 o IBGE

(2022) registrou um total 622,1 mil (36,73%) de pessoas residente em Terras Indígenas e 1,1 milhão (63,27%) fora delas.

Benedito Bentes em Maceió nos deram pistas iniciais do modo como são concebidas as formas espaciais dos aldeamentos e das cidades e os princípios deontológicos que regem as relações entre estes espaços sociais. Na época da pesquisa Dona Lau trabalhava como empregada doméstica, seu marido era vendedor ambulante no centro da cidade e seus quatro filhos e seis netos viviam na cidade de São Paulo. Indagada sobre a experiência de viver na cidade perguntamos se, por essa razão, considerava-se “branca”, termo utilizado pelos próprios indígenas ao referirem-se ao moradores não-indígenas da cidade. Com visível apreensão, respondeu de imediato:

Oxe? E por eu ficar na cidade eu deixo de ser índia? Eu sou índia Wassu-Cocal aqui e em qualquer lugar. Hoje estou aqui, amanhã eu vou para lá, assim é a vida dos índios (risos). Meus parentes estão lá, eu estou aqui, mas isso não quer dizer que agora eu sou branca, não! Eu sou índia! Eu sou Wassu em qualquer lugar e vou assim até morrer. (Dona Lau, entrevista concedida em 21 de setembro de 2019).

Afirmações assertivas como a de Dona Lau ocorreram também entre moradores indígenas de outras áreas urbanas levando-nos supor que o trânsito de pessoas entre as cidades e as aldeias é parte da vida diária destes povos sem que isso, como poderíamos supor, venha promover a “integração” ou a “extinção” como previa Darcy Ribeiro (1996). O que pudemos constatar na pesquisa é a constituição de um sistema social que concebe estas superfícies socioespaciais como distintas e coextensivas, isto é, são sócios morfologicamente diferentes, mas capazes de coexistirem sem que se perca as suas cosmo-ontologias indígenas. Em outros termos, vivendo em trânsito estes povos produziram um sistema inédito de

relações sócio cosmológicas que prescindem da fixação espacial, ainda que o espaço territorial seja central em seus sistemas de pensamento.

Chama a atenção o fato de que a “cidade” e a “aldeia” sejam concebidas como espaços de passagem, de não-fixação. Muitos interlocutores ao referirem-se à vida na cidade ou nos aldeamentos definiam suas vivências nestes espaços como transitórias. Quando o tema da conversa era a vida na cidade ou no aldeamento deixavam claro que a permanência ali era temporária, condicionada a eventos da vida pessoal ou relacionados aos seus grupos familiares. São muitas as justificativas dadas pelos interlocutores para “passar um tempo na cidade” ou na “aldeia”, como as visitas aos parentes, os estudos na escola ou na universidade, tratamentos médicos, cuidados de parentes doentes, de idosos ou de mães com bebês recém-nascidos, saudades dos parentes, fugas dos aldeamentos motivadas por conflitos e ameaças de posseiros ou o retorno ao aldeamento devido as dificuldades de sobrevivência na cidade, entre tantas outras razões pessoais, da família nuclear ou dos grupos familiares. Independentemente do lugar onde se encontravam no momento da pesquisa, muitos interlocutores ao referirem-se aos seus locais de residência não os definiam como pontos de fixação, diziam: “estou passando um tempo aqui”, “andando por aqui”, “vivendo aqui agora”. São habitantes e não moradores, “estão no mundo” no sentido apontado por INGOLD (2015) ao propor uma epistemologia antropológica que deve se inclinar aos fluxos e percursos da vida.

Essa aparente indiferença quanto a natureza transitória do espaço territorial não oculta a importância social da vida coletiva nos aldeamentos como um

suporte espacial e sócio cosmológico de convivialidade dos grupos. A existência de coletividades aldeãs distintas da vida dispersa na cidade é fundamental na elaboração dos princípios de alteridade. Neste aspecto, a condição de existência de uma espacialidade indígena (a aldeia) atua como uma força centrípeta atraindo para si pessoas e grupos espacialmente dispersos nas cidades dando um sentido unificador que torna a convivialidade nos aldeamentos um modo distintivo de “ser indígena”. Partilhar com seus parentes um mesmo espaço sócio territorial (ainda que por intervalos e impermanências); compartilhar a “pureza do sangue” dos parentes; participar de festas e rituais como a cerimônia do “Menino do Rancho”, a “Festa do Cansaço”, a “Flechada do Umbu”, a “Puxada do Cipó”, das cerimônias das danças do “Toré”, as festas anuais das padroeiras dos aldeamentos, a participação nos rituais do “Ouricuri”⁶ são momentos em que a convivialidade propicia um sentido de coletividade que reforça os princípios ontológicos de “ser índio” independentemente do tempo vivido na cidade. Estes e outros modos de formação de coletividades que ocorrem periodicamente nas aldeias produzem, reforçam e fortalecem as noções de pertencimento a uma coletividade como um sistema sócio cosmológico distinto. Parentes vindos da cidade se juntam ao que estão vivendo no aldeamento para juntos prepararem as festas e cerimônias religiosas. Pajés, rezadores (as), e curadores (as) trocam conhecimentos mágico-religiosos, compartilham folhas, sementes, plantas, garrafadas, fumo

usados em rituais de cura. As crianças ensaiam suas danças rituais sob o comando de um pajé; parentes que não se viam há um tempo se encontram e promovem festas com músicas e comidas ao som de “paredões” (grandes caixas de som) com músicas populares.

É na aldeia que se constitui a “matriz relacional cósmica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000 p. 8) possibilitando aos sujeitos adentrar numa ampla rede de relações de parentesco que os distinguem dos “brancos” (os “não-parentes”). Mas, como saber quem é ou não é “parente” num sistema social marcado pela “mistura”? Lançando mão de agenciamentos próprios os indígenas constituíram padrões de inclusão/exclusão de quem é “índio puro”, “parente do tronco”, “descendentes dos caboclos velhos” ou “brancos”.

Nestes circuitos de deslocamentos espaciais marcados por visitas ocasionais aos aldeamentos o encontro com pessoas ou grupos pode gerar incertezas quanto à natureza ontológica dos seres com os quais se relacionam. Reverberando o pensamento de Heidegger, VIVEIROS DE CASTRO (1996) argumenta que no mundo ameríndio o modo de ser no mundo reside em modos possíveis de ser-outras. Partindo deste princípio, a existência do “ser” se dá a partir dele mesmo de tal modo que sua essência reside em sua existência. Paradoxalmente (ao menos aos nossos olhos), é na inconstância da convivialidade da vida aldeã que os parentes se reconhecem por meio de um sistema de comportamentos, atitudes, locais ancestrais de origem e “pureza de

⁶ São rituais que ocorrem periodicamente conforme o chamamento do pajé principal em todos os aldeamentos de Alagoas que podem durar dois, três, quatro dias ou mais, no qual os participantes permanecem em reclusão nos

“Terreiros do Ouricuri” seguindo práticas de ascese corporal como a abstinência sexual, a proibição do consumo de bebidas alcoólicas e de carne vermelha enquanto durar o ritual.

sangue” que seriam próprios de quem é “índio de verdade”.

As espacialidades e as territorialidades se articulam na produção de “comunidades de parentesco de sangue” ancoradas numa concepção de local de origem antiga que embora não mais exista permanece no acervo da memória do grupo. Os Wassu-Cocal, por exemplo, guardam na memória seus locais de origem às margens do rio Camaragibe, ao mesmo tempo em que rememoram suas andanças por outras terras, trabalhando no corte de cana em áreas distantes no estado de Alagoas e Zona da Mata pernambucana.

Quando surgem dúvidas sobre a legitimidade dos laços de parentesco de um recém-chegado da cidade a um dos aldeamentos, o sobrenome de família é um elemento importante na sua verificação, principalmente quando os laços de consanguinidade são postos em dúvida por uma ou por mais de uma das lideranças dos grupos familiares. Caciques, pajés, líderes dos grupos familiares e pessoas idosas são os “guardiões da memória” dos sobrenomes dos denominados “troncos velhos”, “índios puros” ou “caboclos velhos”, ancestrais fundadores de suas coletividades étnicas⁷. Assim, para dirimir sobre questões de parentesco recorrem à cálculos genealógicos em busca de laços de consanguinidade entre os recém-chegados e as “famílias tronco” com as quais teriam (ou não) laços de sangue ancestrais. A questão se torna complexa porque não há um consenso entre as próprias lideranças sobre quais seriam os sobrenomes de famílias que teriam dado origem a uma determinada

coletividade. É compreensível que num contexto histórico e social de “mistura” sejam frequentes as divergências sobre quais seriam os nomes ou sobrenomes dos “caboclos velhos” o que levanta dúvidas entre as lideranças sobre quem é “parente de verdade” ou “branco”. Discordâncias sobre quais seriam os patronímicos indígenas acionam tensões que podem colocar em lados opostos caciques, pajés e líderes de grupos familiares. Nesta “disputa” pela “pureza de sangue” constroem-se cálculos genealógicos fundamentados em princípios de transmissão cognática que podem reafirmar (ou não) a ancestralidade indígena em casos de casamentos interétnicos pondo em evidência a linhagem dos “caboclos velhos” desconsiderando o parentesco bilateral não-indígena. Um rezador Kariri-Xokó disse-nos que “o sangue do índio é mais forte” ao referir-se ao seu avô “índio puro” e sua avó “galega” (branca de pele clara) ao tentar nos convencer de sua ancestralidade indígena.

A “pureza do sangue” dos “caboclos velhos” ou “Troncos Velhos”, assegurada pelos sobrenomes de família (à despeito das controvérsias entre as lideranças) atua como um princípio primordial na natureza da realidade e da existência do “ser indígena”. Junta-se à “pureza sanguínea” um conjunto de atitudes e comportamentos sociais que seriam próprios de quem é “índio de verdade”. Os caciques, as lideranças dos grupos familiares e, principalmente os pajés, são veementes ao afirmar que existem diferenças no “modo de vida” dos indígenas em relação aos brancos descrevendo códigos de comportamento

⁷ A questão de quem é considerado “parente” (indígena) ou “não-parente” (branco) envolve aspectos complexos relacionados ao que denominam de “parentes de tronco” ou “parentes

de sangue” em referência aos grupos familiares ancestrais que deram origem às suas coletividades. Sobre esse tema sugiro a leitura de ARRUTI, J. M. A (1999).

que seriam próprios dos indígenas e que são identificados em atitudes do dia a dia. Atitudes como respeitar e ouvir os conselhos dos mais velhos; frequentar as cerimônias do Ouricuri (como são chamados os seus sistemas de crenças), onde poderão receber as graças das divindades denominadas de “Encantados”. Reforçam suas particularidades em relação aos “brancos” nas formas de cultivos das roças e da criação animal, nas relações com seus sistemas cosmológicos, estilo arquitetônico das casas, na territorialização dos espaços das aldeias, na culinária, entre outras distinções que os tornam diferentes dos “brancos” ainda que fenotipicamente possa haver alguma semelhança entre eles.

Considerações finais

ANDRADE et al., (2014 p. 39) nos chama a atenção para os novos estudos que “têm desautorizado o pressuposto da diferença irreduzível entre povos da Amazônia e do Nordeste/Leste” fazendo uma crítica a “etnologia das perdas culturais” que vigorava nos estudos de etnologia do Nordeste até o início da década de 1980. Os autores (as) nos chamam a atenção para os “eixos pertinentes de aproximação/comparação entre sistemas ameríndios na Amazônia e no Nordeste/Leste, regiões cujas etnologias tradicionalmente vêm conservando, uma em relação à outra, reservas e antíteses, seja de natureza conceitual, metodológica ou ideológica” (p. 39).

Com as devidas precauções e riscos em se estabelecer equivalências e similaridades entre sócio cosmologias e contextos históricos e geográficos distintos como o amazônico e o nordestino o fato é que não podemos desconsiderar o que Viveiros de Castro denomina de “mundo ameríndio” como um universo homogêneo na sua

heterogeneidade. No sistema de pensamento dos povos indígenas em Alagoas, as aldeias, as cidades ou quaisquer outros espaços por onde transitam são concebidos como de “passagem”, de não-fixação. No entanto, a vida coletiva juntos aos parentes na unidade territorial da aldeia é diferente da vivência atomizada e dispersiva que se experimenta na cidade. Como disse a rezadeira Dona Tita, a vida na cidade “[...] enfraquece o corpo e adoce a pessoa [...]”. Afirmções como esta de Dona Tita foram registradas em diversos depoimentos de pessoas que disseram que ao deixar a cidade e regressar ao aldeamento foram curados de doenças, restauraram a saúde e a alegria de viver. Não resta dúvida, que os deslocamentos para fora dos aldeamentos têm razões externas e objetivas que foram tratadas aqui, como os conflitos de terras, a violência e a pobreza. Por outro lado, tomando de empréstimo a noção de “transformação do corpo” do Perspectivismo Ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), os deslocamentos podem ser interpretados como movimentos que põe a prova a “condição humana”, isto é, a condição de “ser indígena” (SILVA, 2010). Neste aspecto, os movimentos espaciais ao dispersarem parentes e suas coletividades põem à prova noções ontológicas que mantêm relações com os deslocamentos espaciais.

Partindo deste pressuposto à despeito dos deslocamentos espaciais, os laços de parentesco e a própria noção de coletividade são mantidos nos momentos dos reencontros nos quais se reafirmam a noção da diferença. Poderíamos supor, numa comparação que precisa ainda de estudos e evidências, demonstrar que esses reencontros nos aldeamentos são momentos de “produção dos corpos”, de recuperação da saúde e da alegria de viver como disse Dona Tita, guardadas as

devidas distinções e contextos, são próprios de grupos ameríndios (Viveiros de Castro (1995). Como diz (HERBETTA, 2018, p. 120) esse é um tema que precisa ser investigado entre os povos indígenas no Nordeste para que possamos compreender outras formas de “manejo do mundo, baseadas em distintas epistemologias”.

Movendo-se sobre uma superfície que lhes impõem a dispersão, seja pelos conflitos de terra, a escassez de recursos para subsistência ou visitas entre parentes, produz-se pela convivialidade um sentido de coletividade itinerante que se faz e se desfaz no mesmo ritmo de seus movimentos no espaço. Vivendo assim se reconhecem como indígenas.

Referências

- ALMEIDA, S. L. de. (Org.) et al. **A questão agrária em Alagoas**: índios, sem terras e canavieiros. CBA Editora, 2018.
- ANDRADE, Ugo Maia et al. Mesa Redonda: Etnologias da Amazônia e região Nordeste/Leste: diálogos, convergências e intersecções. Centro de Convenções de Natal-RN, **Anais da 29ª Reunião brasileira de Antropologia**. Diálogos antropológicos, expandindo fronteiras, Campus Central da UFRN, 03 a 06 de agosto de 2014.
- ANTUNES, C. **Índios de Alagoas**. Documentário. EDUFAL, 1984.
- ARRUTI, J. M. A. **A árvore Pankararu**: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J. P. de (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, 1999.
- ARRUTI, J. M. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, 8 (20), 121–136, 1994.
- DUARTE, A. Tribos, Aldeias, & Missões de Índios de Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, vol. XXVIII, Maceió: Alagoas, 1968.
- HERBETTA, A. F. Escassez, abundância e devir: considerações sobre a etnologia indígena no sertão nordestino. **Revista Equatorial**, Dossiê: Etnologia Indígena do Nordeste, v. 5 n. 9, p.118-154, 2018.
- LINDOSO, D. **A utopia armada. Rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro 4(1), p. 47-77, 1998.
- PORTO ALEGRE, M. S. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. In: DINIZ, Eli; LOPES, José Sérgio; PRANDI, Reginaldo (Org.). *Ciências Sociais hoje*. São Paulo: ANPOCS, HUCITEC, 1993.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno**, 7ª edição, Companhia das Letras, São Paulo: 1996.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras, São Paulo, 2ª ed., 1996.
- SILVA, A. H. L. da. Proletarização indígena no Alto Sertão de Alagoas. In: ALMEIDA, L. S. de et. al. (org.). **Resistência, memória, etnografia**. Maceió: EDUFAL, 2007.
- SILVA, E. M. **Folhas ao vento a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira**. EDUNIOESTE, Cascavel: 2010.
- SILVA JÚNIOR, A. B. da. Terra e trabalho: indígenas na Província das Alagoas. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo: julho, p. 01-15, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300559177_ARQUIVO_ArtigoAldemirbaros.pdf. Acesso 21 dez. 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2) Rio de Janeiro, p.115-144, 1996.

Recebido em 2024-10-13
Publicado em 2025-06-27