

A CAPTURA E A DOMESTICAÇÃO DA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE O USO DE METODOLOGIAS DE PESQUISA NOS DESLOCAMENTOS ESPACIAIS DO POVO INDÍGENA WASSU-COCAL

EVALDO MENDES DA SILVA¹

UFAL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6124-7064>

RESUMO: *O objetivo deste artigo é analisar as relações que o povo indígena Wassu-Cocal (Alagoas) estabelece com a Terra Indígena e as áreas urbanas. Diariamente, os moradores dos aldeamentos se deslocam para trabalhar, estudar, vender ou comprar produtos no comércio, visitar parentes nas cidades vizinhas, na capital, Maceió (80km) e em cidades distantes como São Paulo. A pesquisa etnográfica foi realizada ao longo de 2019 e o desafio foi acompanhar os deslocamentos de pessoas, famílias e grupos familiares entre as aldeias e as cidades da região. O artigo destaca os agenciamentos no trânsito entre as cidades e as aldeias. Propõe uma reflexão sobre metodologias de pesquisa que emergem em contextos de interação entre o pesquisador e os pesquisados nos quais a perspectiva indígena seja protagonista no processo do conhecimento.*

PALAVRAS-CHAVE: *Wassu-Cocal – deslocamentos espaciais – cidade - agenciamento.*

ABSTRACT: *The objective of this article is to analyze the relationships that the Wassu-Cocal indigenous people (Alagoas State/ northeast of Brazil) establish with the Indigenous Land and urban areas. Every day, residents of the villages travel to work, study, sell or buy products in stores, visit relatives in neighboring cities, in the capital, Maceió (80km) and in distant cities such as São Paulo. The ethnographic research was produced throughout 2019, and the challenge was to accompany the movements of people, families and family groups between the villages and cities in the region. The article highlights the agencies in traffic between cities and villages. It proposes a reflection on research methodologies that emerge in contexts of interaction between the researcher and those being researched in which the indigenous perspective is a protagonist in the knowledge process.*

KEYWORDS: *Wassu-Cocal – displacements – city - agency.*

¹ Pós-doutor pela The University of British Columbia (Vancouver/Canadá), doutor pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Associado IV na Unidade Educacional de Santana do Ipanema do Campus do Sertão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) em Etnologia Indígena e membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). E-mail: evaldo.mendes@santana.ufal.br

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

Introdução

O objetivo deste artigo é compreender as relações que os Wassu-Cocal estabelecem com a Terra Indígena e as cidades. A população vive em trânsito, ora deslocando-se da cidade em direção aos aldeamentos ou “povoados”, como são chamados os conjuntos residenciais que reúnem os grupos familiares, ora deixam os “povoados” e se dirigem às cidades onde poderão viver por alguns dias, meses ou anos.

Como pesquisador, ao seguir estes fluxos de deslocamentos, uma de minhas primeiras atitudes metodológicas posta à prova foi a tentativa de fazer um censo da população aldeã. Quando eu perguntava a quem supunha ser um “morador” do aldeamento recebia respostas vagas que colocava em dúvida as minhas próprias noções de permanência e fixação. Diziam-me “estou passando um tempo aqui”, “andando por aqui”, “visitando meus parentes”, “dando um rolê”, quando o interlocutor era jovem. Ainda tomado pela ideia de construir um “quadro sinóptico” do aldeamento seguindo a tradição dos estudos da etnologia indígena, perguntei ao cacique Edmilson, conhecido como Neguinho, quantas pessoas ele estimava morar nos vinte e dois aldeamentos da Terra Indígena. Sem titubear, o cacique argumentou que contando os “parentes de fora” (referindo aos que residem na cidade) e “os de dentro” (os residentes do aldeamento), a população somaria aproximadamente quatro mil pessoas, sendo que metade destas estariam vivendo na cidade.

Este foi um dos meus primeiros revezes na pesquisa de campo onde tive a clara percepção que não é possível pensar as populações indígenas, como pronunciou Magnani (2003) na “condição de insularidade” que tem marcado os estudos da etnologia indígena brasileira². A questão central era tentar compreender como os Wassu-Cocal experienciavam o rompimento desta “insularidade” tendo uma parcela de sua população morando na cidade. Inspirado no que Hugh-Jones (1979) denominou de “sistema social aberto” referindo, neste caso, aos sistemas ameríndios e sua abertura para o Outro, procurei trazer essa questão para o contexto vivido pelo Wassu, ciente de que se tratava de situações bem distintas, mas curioso para entender como os próprios Wassu interpretavam essa “abertura” para o Outro (neste caso, o branco) nas cidades onde viviam.

Nos primeiros dias de pesquisa, minha dificuldade foi a de me inserir num contexto cuja morfologia social se configurava num trânsito permanente de pessoas entre a Terra Indígena e as áreas urbanas, o que me levou a rever as minhas metodologias e técnicas de pesquisa inicialmente pensada para serem aplicadas nos limites geográficos da Terra Indígena. Na elaboração do meu projeto de pesquisa, espelho do meu próprio imaginário sobre o universo indígena, esperava observar cerimônias rituais, danças, cantos, rituais de cura, burburinho de crianças brincando às margens do rio Camaragibe enquanto mulheres lavavam roupas nas águas e as estendia

² De acordo com o censo do IBGE (2022) a população indígena no Brasil é de 1.693.535 pessoas: 622,1 mil (36,73%) residem em Terras Indígenas e 1,1 milhão (63,27%) fora delas. Disponível em: <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html>>. Acesso em: 14 de nov. 2024.

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

sobre a relva, imagens que de fato pude observar nas diversas ocasiões em que estivesse com eles. Com o projeto em mãos, eu me sentia preparado para me conectar com as dimensões da vida cotidiana que os etnólogos esperam encontrar “vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa” (Malinowski, 1984).

Com isso não quero diminuir a importância de “viver na aldeia” e “observar a vida nativa”. O que quero destacar é que os próprios Wassu fizeram com que o meu olhar etnográfico se voltasse para outras dimensões de suas vidas e para espaços sociais que eu não conhecia ou, se conhecia, não havia chamado minha atenção até então. Sendo assim, para dar seguimento à pesquisa foi necessária uma ampliação do meu campo de observação etnográfica e a revisão de alguns métodos de investigação. E, nesta nova empreitada revista e ampliada, deixei-me guiar pela perspectiva dos Wassu (ou Vassu, na pronúncia comumente utilizada por eles).

Logo bem cedo, ao chegar na casa do cacique para estacionar meu carro próximo a margem da rodovia BR 101 que corta ao meio a Terra Indígena, percebi ali bem perto um aglomerado de pessoas. Eram passageiros aguardando transporte nos diversos pontos de ônibus, vans, táxis e mototáxis que levam e trazem pessoas dos aldeamentos para as cidades vizinhas de Joaquim Gomes, Novo Lino, Messias ou para cidades mais distantes como a capital, Maceió (80 km) e outras bem distantes dali como a cidade de São Paulo. Os próprios Wassu organizaram uma cooperativa de mototaxistas que transportam “parentes” e “brancos” (como é denominada a população regional não indígena) que diariamente se deslocam da Terra Indígena ou dos bairros das cidades para “fazer a feira”, como são chamadas as compras no comércio local, vender ou fazer escambo de produtos da roça como feijão, milho, macaxeira, frutas, animais de abate como galinhas, patos, cabras e porcos que são transportados vivos ou “tratados”, isto é, mortos e cortados em peças de carne e comercializados nas feiras.

Outros passageiros, indígenas e não indígenas, utilizam-se diariamente destes meios de transportes para ir ao trabalho nas cidades ou em propriedades rurais: são empregadas domésticas, professores(as), funcionários(as) das prefeituras, comerciários(as), cortadores(as) de cana, trabalhadores da construção civil. Enquanto aguardam a chegada dos transportes, os passageiros entram nas “bodegas” que são pequenas tendas cobertas de lona, telhas de amianto ou folhas de palmeira onde se pode comprar produtos alimentícios, churrasquinho, cigarros e bebidas.

A aglomeração de pessoas nos pontos de parada de transporte aumenta nos finais de semana com a chegada dos “parentes da cidade” e em dias festivos, como a festa anual de Nossa Senhora da Conceição, padroeira dos Wassu, e outros eventos como missas, batizados, casamentos, rituais funerários, campeonatos de futebol e a chegada dos “penitentes” para as cerimônias rituais do Ouricuri que são realizados no local conhecido como “A Pedra”, localizado no alto de uma colina arborizada no centro da Terra Indígena, onde permanecem em reclusão enquanto durar a cerimônia que pode se estender por dois ou três dias ou até por uma semana (Nascimento, 2015).

Quando passei a observar com mais atenção as movimentações de pessoas para dentro e para fora dos aldeamentos, percebi que a vida cotidiana não se restringe ao espaço territorial da aldeia. Foi então que voltei meu foco de análise para espaços sociais inicialmente não previstos para a minha pesquisa etnográfica, como os bairros das cidades, os pontos de parada de transporte, as ruas e as rodovias. Numa reviravolta metodológica inesperada, os Wassu me indicaram que a vida social transcorre em movimento, levando-me à procura de referenciais metodológicos que pudessem considerar e dar sentido às interações sociais que ocorrem no fluxo dos movimentos de pessoas às margens da rodovia.

Sem desviar o foco das minhas observações “da vida na aldeia” passei a considerar os fluxos e as redes de relações que os aldeões estabelecem com os seus “parentes da cidade”. Na constituição destas extensas redes de relações entre as cidades e as aldeias procurei por na prática da pesquisa uma “antropologia simétrica” (Latour, 1991) na tentativa de produzir uma etnologia indígena com indígenas. Ao caminhar com eles e visitá-los em suas casas nas cidades vizinhas, chamou minha atenção o modo como constituíam relações com moradores não indígenas e se apropriavam dos espaços físicos urbanos produzindo seus próprios usos e sentidos. O ponto central deste artigo é uma tentativa de contribuir para refletirmos sobre modos de existência ontológicos constituídos “entre” espaços sócio territoriais distintos.

A captura e a domesticação da cidade

A demarcação da Terra Indígena ocorreu em 1991 e desde a pacificação dos conflitos diversas pessoas, famílias nucleares e grupos familiares que em anos anteriores haviam migrado para a cidade se sentiram seguros para retornar ao aldeamento. No entanto, não se fixam permanentemente na área e mantêm-se em trânsito entre as cidades e os “povoados” de seus grupos familiares.

Historicamente, os deslocamentos espaciais dos Wassu-Cocal fazem parte de sua própria formação como coletividade étnica. Sobre esse tema, Lindoso (1983) afirma que a própria constituição dos Wassu-Cocal é pluriétnica, descendem de populações de “aldeias mistas de índios” constituídos por um “campesinato Tapuia-Kariri”, “negros papa-méis” (negros escravos fugidos ou alforriados) e “camponeses pobres, sem-terra” (Lindoso, 1983). De acordo com o autor, no final do século XVII estes grupos de matrizes étnicas diversas e territorialmente dispersos passaram a conviver confinados nas “aldeias-presídio” de Jacuípe, Cocal, Urucu, Barreiro e Escada controladas pelos senhores de engenho de onde se deslocavam diariamente para trabalhar no corte de cana e abastecer as usinas açucareiras localizadas em áreas de Mata Atlântica na divisa dos atuais estados de Pernambuco e Alagoas. Silva (2019) argumenta que na própria morfologia social dos Wassu-Cocal os deslocamentos espaciais são parte do seu sistema social. Cita como exemplo a utilização da mão de obra das populações indígenas em Alagoas (não apenas dos Wassu), na construção de obras públicas como

o porto de Maceió, prédios públicos, monumentos, igrejas, estradas e pontes.

Embora a história dos Wassu-Cocal apresente razões que justifiquem a existência de um sistema sócio-cosmológico que se constituiu em contextos sociais que impulsionavam os deslocamentos espaciais das pessoas, minhas preocupações não estavam centradas nas “razões” dos deslocamentos. Em outras palavras, o que os Wassu “estavam me dizendo” ao me deslocar com eles é que a vida social transcorre neste fluxo. Mais do que trajetos a serem percorridos para alcançar objetivos pré-estabelecidos, são nestes percursos que a vida social se processa e o sistema de pensamento Wassu produz sentidos. Mais de uma vez, ao referir-me aos seus locais de moradia, obtinha como respostas dos meus interlocutores palavras que semanticamente apontavam para a inconstância espacial: “estou passando um tempo aqui”, “andando por aqui”, “dando um rolê” como respondiam os mais jovens.

Ao transitarem pelas cidades por onde “passam um tempo”, domesticam estes espaços transformando-os em cenários de suas vidas cotidianas. Dentro desta perspectiva, são os Wassu que promovem a “aculturação” da cidade e de seus moradores brancos, integrando-os como parte de seu sistema sócio-cosmológico. Como me disse Dona Lau, moradora do bairro Benedito Bentes em Maceió:

Não é por que eu vivo na cidade que eu deixo de ser índia. Aqui eu não nego para ninguém que eu sou índia, tem gente que ri e não acredita. Para eles (seus vizinhos “Branços”) meu lugar é na aldeia, no mato, de pena na cabeça, pintada e caçando bicho com flecha. Mas cadê o mato? Os “brancos” derrubaram tudo, tomaram nossas terras e agora vem dizer que não somos mais índios? (Dona Lau, bairro de Benedito Bentes, Maceió, agosto de 2019)

Na interpretação de Dona Lau, assim como de outros moradores com quem tive contato, viver na cidade e manter interações sociais com brancos são experiências que não são capazes de operar uma transformação na noção de “pessoa Wassu” ou de romper os vínculos com suas coletividades de origem. Em outros termos, são os próprios Wassu e não a cidade e seus moradores brancos que agenciam e protagonizam suas experiências fora dos aldeamentos. Neste aspecto, as cidades e seus moradores não indígenas são capturados e pacificados pelos Wassu de modo que podem viver entre eles sem abrir mão de seus princípios ontológicos.

Na teoria do “ser” Wassu, aspectos como vestimenta, atividade laboral ou local de moradia não os definem como coletividade indígena. O pajé Benício, recentemente falecido, me explicou que nos vinte anos em que viveu no Rio de Janeiro, entre as décadas de 1980 e 2000, trabalhando como guarda noturno em empresas e na construção civil, “nunca se sentiu branco”, ainda que fosse tratado por seus vizinhos e colegas de trabalho como um deles. Viver no contexto urbano e ser tratado como branco não punha em dúvida seus princípios de alteridade:

Eu nunca neguei que era índio para ninguém. Mas, quando eu dizia as pessoas riam, achavam graça. Muita gente no meu serviço duvidava que eu era índio por que achavam que ser índio é andar pelado e pintado e eu andava igual aos brancos. Mas, dentro de mim eu nunca me senti branco.

Contou-me que viajava duas ou três vezes por ano para participar das cerimônias rituais do Ouricuri onde permanecia dias em reclusão com seus “parentes”. Em cada viagem de volta ao Rio de Janeiro, trazia consigo objetos rituais como fumo, cachimbo, ervas, garrafadas, cocares, colares, maracás. Estes objetos rituais eram utilizados em cerimônias que ele preparava em sua casa.

Rezava, cantava e dançava sem fazer zoadas para não incomodar os vizinhos. Eu sentia que os Encantados estavam me chamando para ser pajé. Nunca pensei em ser pajé por que eu achava que minha vida não era do agrado deles. Eu bebia cachaça, andava com mulherada, fazia umas coisas que hoje eu acho errado. Mas quando os Encantados te escolhem, não tem jeito, ou você aceita e segue ou adocece e morre (Pajé Benício, Povoado Pedrinhas, Terra Indígena Wassu-Cocal, abril de 2019).

Em 2002, viúvo, deixou seus filhos casados no Rio de Janeiro e com uma filha solteira mudou-se para o aldeamento onde, tempos depois, foi elevado à condição de pajé principal.

Numa tipologia dicotômica de espacialidade Deleuze & Guattari (1980), referindo-se aos modos de vida de povos nômades de áreas desérticas classificam seus movimentos espaciais como “espaços abertos” ou “lisos”, contínuos e sem fronteiras. De tal modo que mover-se sobre estes espaços é também um modo de constituir território. Por sua vez, o espaço sedentário ocidental é descrito como “estriado” sobre o qual se exerce controle na circulação de seus habitantes.

Os Wassu parecem não se encaixar estritamente em nenhuma destas tipologias espaciais, produzindo formas específicas de dar sentido aos seus movimentos. A Terra Indígena e as cidades são concebidas como espaços sócio morfológicos distintos sobre os quais constituem-se relações e interações sócio-cosmológicas específicas. O território das cidades é reconhecido como dos brancos e os deslocamentos dos Wassu sobre ele são viabilizados por ações de “captura” e “domesticação” que torna possível “passar” ou “andar” sobre ele sem serem ontologicamente “assimilados” pelos brancos. Neste aspecto, a Terra Indígena se distingue por ser um espaço social de produção e de reafirmação da alteridade. Dentro desta perspectiva, se tomarmos como referência o conceito de “forma de vida sedentária” de Deleuze & Guattari (1980), no sistema ontológico Wassu a fixação espacial poria em risco o devir tendo em vista que é o movimento espacial que aciona, produz e estabiliza os processos de concepção da “pessoa Wassu”.

Esta questão pode ser melhor compreendida pela história que me foi contada pelo pajé Lula enquanto aguardávamos transporte num ponto da rodovia. Conforme seu depoimento, o evento teria ocorrido há alguns anos quando, certa manhã, chegou um jovem casal de “*galegos*” (termo utilizado para pessoas de pele branca) acompanhados por dois filhos pequenos. Ao serem informados pelos transeuntes que o pajé estava por ali, o casal dirigiu-se até ele, se apresentaram e disseram terem recém chegado de São Paulo para visitar a bisavó da esposa (seu marido era branco). Sem reconhecer a mulher, o pajé disse-me que perguntou quem eram seus parentes de “Tronco³” para que assim pudesse lhe indicar a direção a seguir para chegar ao “povoado” de seus parentes, reforçando a ideia sublinhada por Gow (2001) de que a história é o parentesco.

Depois de informar o sobrenome de sua “família tronco”, a mulher respondeu que ela, o marido e os filhos nasceram em São Paulo e que aquela era a primeira vez que visitavam o aldeamento. Durante a conversa, teria contado ao pajé que a bisavó, o bisavô e seus filhos haviam se mudado para São Paulo na década de 1980, no auge dos conflitos de terras. Explicou ainda que após a demarcação e a pacificação da área os bisavôs retornaram ao aldeamento deixando os filhos que, àquela altura, já estavam casados e decidiram continuar morando na cidade de São Paulo. Com o passar dos anos, prosseguiu o pajé, a família dividida entre o aldeamento e a cidade de São Paulo acabou por perder o contato. O motivo alegado pela mulher para a sua chegada era justamente ter notícias dos bisavôs e de outros membros do seu grupo de parentes. O que a mulher queria saber era como encontrar o “povoado” de seu “tronco familiar”⁴ entre os vinte e dois existentes na Terra Indígena. Ao declarar seu sobrenome de família, teve prontamente seu grupo familiar identificado no Povoado de Pedrinhas. Seguindo as orientações do pajé, o casal alugou um carro ali mesmo, atravessou a rodovia e seguiu por uma estrada de chão batido rumo ao seu “povoado”.

Enquanto estávamos na van em direção à Maceió, o pajé retomou a conversa sobre a chegada do casal no aldeamento dizendo que mesmo que a mulher tivesse “o sangue de índia” não parecia uma “parente de verdade” e que só se convenceu das reais relações de parentesco que os mantinham por que foi reconhecida por seus parentes no Povoado de Pedrinhas. Perguntei-lhe o que ele queria dizer com “parente de verdade” e o argumento foi que um “parente de verdade”, mesmo morando na cidade “anda no aldeamento”, faz visitas periódicas aos seus parentes, participa das cerimônias rituais do Ouricuri e tem o “conhecimento”, “a ciência do índio”, referindo-se às determinadas atitudes e comportamentos que seriam

³ “Troncos Velhos” ou “caboclos velhos” referem-se à existência no “tempo dos antigos” de núcleos familiares comuns que mantinham relações de proximidade física e territorial, convivialidade e conjugalidade e que por processos de “mistura” deram origem aos atuais Wassu-Cocal. O “Troncos Velhos” são identificados por sobrenomes de família. Sobre o tema dos “troncos Velhos” no Nordeste brasileiro sugiro as leituras de Baptista (1992); Grünwald (1993); Arruti (1996).

⁴ Os Wassu guardam na memória um número aproximado de dez a quinze sobrenomes de pessoas ou famílias que, por laços de consanguinidade seriam originárias dos “Troncos Velhos” e como tal são considerados “parentes”. Não há um consenso sobre quais seriam estes sobrenomes o que pode gerar situações de tensão e conflitos entre lideranças de grupos familiares sobre quem é ou não é “parente”, “índio Wassu”, “misturado” ou “branco”.

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

próprias de quem é Wassu-Cocal, como dançar o toré, fumar o cachimbo, rezar aos Encantados, respeitar os mais velhos, entre outros “modos de vida” que seriam próprios dos Wassu.

“O tempo fez ela esquecer”, disse o pajé, referindo-se ao fato da mulher ter se mantido afastada de seus parentes ao ponto de não mais lembrar-se quem são e onde vivem. Nesta fala do pajé fica evidente que as idas e vindas de parentes que vivem nos aldeamentos e nas cidades atuam como geradores de alteridade e definidores de princípios ontológicos dos Wassu-Cocal.

Para os Wassu os movimentos espaciais entre a Terra Indígena e as cidades são modos de constituição da pessoa e o retorno ao aldeamento após um período na cidade faz a pessoa “manter a lembrança” de si e da coletividade à qual pertence. Em outros termos, é na Terra indígena que se realiza o modo de ser Wassu enquanto que a vida sedentária na cidade “faz esquecer” quem se é.

A questão posta por esta pesquisa é que se a Terra Indígena é o lugar da plena realização do “ser Wassu”, por quais razões eles se deslocariam em direção às cidades onde, teoricamente, o seu potencial ontológico poderia estar sob ameaça de ser “esquecido”? Num primeiro olhar, razões ordinárias como a busca de oportunidades de emprego, estudos e melhores condições materiais de vida na cidade pareciam responder as questões que me interrogavam. Mas, ao acompanhar os seus deslocamentos, eles mesmos me apontaram para perspectivas surpreendentes ao menos sob o meu ponto de vista. Se inquiridos, os Wassu não negam que seus deslocamentos para a cidade são motivados por razões práticas, como passear, fazer compras, trabalhar, ir ao médico, entre outras tantas razões que os levam para fora do aldeamento. Do mesmo modo, são incisivos quando dizem que preferem viver na Terra Indígena, inclusive estão solicitando aos órgãos oficiais a sua ampliação para que as famílias que hoje vivem na cidade possam retornar.

O que os Wassu me falaram e que “levei a sério”, como recomenda Viveiros de Castro (2002) referindo à escuta atenta dos etnólogos sobre o que os indígenas nos dizem, resultou na reorientação metodológica de minha pesquisa de campo. Compreendi, andando com eles, que a dispersão das pessoas e das famílias entre as aldeias e as cidades são modos de manterem-se como coletividade étnica Wassu-Cocal. Nesta perspectiva apresentada a mim pelos próprios Wassu, a Terra Indígena é o suporte material e simbólico que torna viável a manutenção destas condições de vida e de alteridade.

A cidade, ainda que possa ser habitada e domesticada para se transformar num espaço que torna possível a vivência das famílias, as experiências sociais ali vivenciadas são interpretadas de modos distintos das experiências vividas nos aldeamentos. Não se trata da valoração da experiência, se boa ou má, se melhor ou pior. Em ambos os espaços, seja na cidade, seja nos aldeamentos, os interlocutores apontam experiências de vida diversas. A diferença é que a vida na cidade é descrita como lugar da autonomia individual que se sobrepõe aos valores coletivos na constituição da pessoa. São práticas, saberes, habilidades, atitudes e comportamentos próprios da vida na cidade e que se restringem ao universo social da família

nuclear, do mundo do trabalho, da vizinhança próxima, das ruas, da escola, da universidade. Em conversas que mantive com meus interlocutores quando o assunto era as relações com os brancos, ressaltavam o individualismo, o isolamento das famílias dentro de suas casas, a dificuldade de criar laços de amizade e companheirismo, a falta de solidariedade e reciprocidade, principalmente em situações difíceis da vida como quando se perde o emprego, falta comida, o dinheiro do aluguel ou alguém para ficar com as crianças enquanto os pais estão trabalhando.

Will, 26 anos, descreve sua experiência de trabalhar em Maceió como positiva do ponto de vista financeiro, por ter um trabalho que lhe permite manter o sustento de sua família (trabalha como garçom num quiosque da praia da Garça Torta em Maceió). No entanto, comenta:

Minha vida é de casa para o trabalho. Na cidade ninguém ajuda ninguém. Meus filhos mesmo eu tenho que pagar uma creche para poder trabalhar de domingo a domingo. Minha mulher passa o dia trabalhando na casa dos outros (é diarista). Aqui (referindo-se à sua casa) para lhe dizer a verdade eu nem sei o nome dos meus vizinhos, é cada um na sua, quem tem dinheiro para comprar comida e pagar aluguel, muito bem, quem não tem mora na rua. E ninguém se importa com a vida de ninguém não. É arrochado viver assim, mas é o jeito, aqui pelo menos eu tenho o que dar de comer para os meus filhos. Aqui tem gente boa, tenho meus colegas, mas eu sei que se eu precisar ninguém vai me ajudar não. Uns por que não tem mesmo, outros por que não se importam com a vida dos outros. Para mim, o ruim de viver na cidade é isso, cada um se vira. É essa a vida do branco.

Em contraste com o individualismo do sistema de vida dos “brancos”, a vida no aldeamento é interpretada como lugar de cooperação e solidariedade entre os moradores, principalmente os parentes mais próximos que pertencem aos grupos familiares. Durante a pesquisa pude observar diversas situações em que grupos de homens se cotizavam para construir ou reformar a casa de um parente; mulheres preparavam comida para o período de reclusão dos ritos cerimoniais enquanto outras, à sombra de cajueiros, teciam esteiras de palha para servir de cama aos “penitentes”. Noutros “povoados” pajés, rezadores e rezadeiras faziam rituais de cura de pacientes que se sentavam em cadeiras à sombra de uma árvore, na frente de suas casas, enquanto tinham seus corpos aspergidos por fumaça de cachimbos e tocados por galhos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L). Ao lado da escola, crianças e adolescentes se divertiam jogando futebol. Homens plantavam milho nas roças, em fileiras intercaladas com feijão-de-corda, em sulcos abertos no solo com arado puxado à mão.

O que os dados da pesquisa demonstraram é que, do ponto de vista do Wassu, a Terra Indígena, para além de prover alimentação e moradia, apresenta-se como uma dimensão sócio-cosmológica associada aos deslocamentos nas cidades. Se os deslocamentos espaciais das pessoas cumprem o papel de promover o “espalhamento” pelas cidades, o retorno

aos aldeamentos atua para “juntar”, “coletivizar” e promover a convivialidade que só a vida nos aldeamentos pode proporcionar. Porém, a questão principal deste artigo que nesta altura ainda persiste sem resposta é: por que “andar” ou “passar um tempo” na cidade é, na perspectiva Wassu, uma dimensão importante de seu sistema de pensamento? Levanto essa questão porque durante minhas conversas com diversos interlocutores nos aldeamentos, a vida nos aldeamentos era sempre avaliada como um espaço social ideal e desejável de vida se comparada à vida na cidade. Essa questão adquiriu sentido quando passei a andar com eles, permitindo-me “escutar” e “levar a sério” o que me diziam enquanto caminhávamos. Deixei emergir códigos simétricos de visão de mundo colocando em diálogo as nossas diferentes perspectivas, tentando constituir uma ponte entre “meu mundo” e o deles.

Ao rever minha bagagem metodológica de análise trazida à campo para o desenvolvimento da pesquisa, logo percebi que, na perspectiva dos Wassu, o espaço físico da Terra Indígena não é interpretado como uma superfície que define suas fronteiras étnicas. Os deslocamentos espaciais e o “espalhamento” de pessoas pelas cidades constituem sistemas de organização sócio-espaciais dentro dos quais a Terra Indígena é uma parte, não o todo. Como já foi dito, e repito, com isso não quero dizer que a Terra Indígena demarcada não seja de extrema importância para eles, prova disso foram as lutas de resistência para garantir sua posse.

A pesquisa etnográfica evidenciou que a noção de “Terra Indígena” na perspectiva dos Wassu é muito mais complexa, indo para muito além da materialidade de sua forma e limites espaciais. Essa perspectiva contempla dimensões que tocam em questões da ordem do simbólico e da sócio-cosmologia Wassu que me ajudaram a compreender os sentidos envolvidos nos deslocamentos entre os aldeamentos e as cidades. Nas conversas que mantive com meus interlocutores sobre o tema sobre suas vidas nas cidades e seus movimentos de deslocamentos em direção aos aldeamentos, surgiram termos como “limpar o corpo”, “me alegrar”, “me curar”, “ver meus parentes”, “rezar”, “buscar o conhecimento” ou a “ciência do índio”, “buscar a proteção dos Encantados”. Estas conversas me ofereceram perspectivas inéditas para refletir sobre os sentidos envolvidos no trânsito daquelas pessoas e a rever minhas próprias noções de movimento.

Elizângela, 36 anos, moradora do Vale do Reginaldo, na periferia de Maceió, disse-me que por influência do marido branco “virou crente”, mas não deixa de ir ao aldeamento com frequência levando seus dois filhos pequenos para serem “benzidos” pelo pajé. Ela e sua família vivem na cidade há dois anos e ao referir-se às suas frequentes idas ao aldeamento trouxe à tona as diferentes concepções que pairam sobre estes espaços sócio-territoriais.

Quando eu chego na casa dos meus parentes parece que minha cabeça melhora, eu fico mais alegre ali no meio deles, dou risada, fico mais animada, parece eu ganho mais saúde. Até vou lá na Pedra dançar, só não fumo o cachimbo por que

nossa igreja proíbe (...). Lá no ritual eu rezo para os Encantados para limpar meu corpo do mal do mundo, das doenças, dos pensamentos ruins que, às vezes, passa pela cabeça da gente. A gente sai dali com o coração mais leve, mais em paz, ainda mais eu que sou muito ansiosa. Meu marido não vai, ele não acredita nisso, mas também não me proíbe de ir, dá é risada por que ele não acredita em nada disso. Mas eu não vou deixar de fazer aquilo que meu coração está pedindo. Lá ou aqui, Deus é um só. (Elizângela, Mata do Rolo, município de Rio Largo, setembro de 2019).

Ao retornar do aldeamento para a sua casa na cidade, Elizângela diz que chega “diferente”, “com bons pensamentos” e “mais animada”, dizendo que na cidade “se a pessoa passar muito tempo acaba adoecendo”. Depoimentos como este nos quais a cidade é percebida como um lugar de “doença”, “tristeza” e “maus pensamentos” apareceram com frequência nas falas de outros moradores da cidade. Por outro lado, nestas mesmas falas o aldeamento ocupa um lugar simbólico de reconexão com atitudes, valores e comportamentos que seriam próprios do ser Wassu, lugar onde se pode restituir a “saúde”, a “alegria” e os “bons pensamentos” que a cidade não lhes proporciona. Sob essa perspectiva, o deslocamento da cidade ao aldeamento parece pôr à prova a premissa ontológica que os define e os sustenta como uma coletividade distinta. Em outras palavras, o ato de manterem-se em movimento no espaço onde se expõem ao contato com pessoas e seres Outros pode pôr em risco a sua própria condição de ser Wassu. Essa instabilidade do “ser” acrescido do risco iminente de transformar-se em outras formas não humanas tem sido foco de atenção de estudiosos de povos ameríndios, como comenta Vilaça (2000) sobre os Wari’:

Os Wari’ experimentam uma situação constantemente instável, arriscando-se a viver sempre na fronteira entre o humano e o não-humano, como se de outro modo, se não soubessem o que é ser *karawa*, não pudessem experimentar o que é realmente ser humano (Vilaça, 2000 p. 56).

É sempre uma aposta arriscada buscar referências fora do contexto para comprovar uma ideia que queremos defender. Entre os Wari’ das Terras Baixas da Amazônia e os Wassu-Cocal de Alagoas há, evidentemente, perspectivas e visões de mundo muito distintas. Os etnólogos têm demonstrado que a diversidade de perspectivas são tantas como tantos são os povos indígenas, portanto, todo cuidado é pouco quando nos aventuramos em exercícios comparativos. O que estou querendo chamar a atenção ao aproximar dois universos etnográficos geograficamente distantes e sócio-cosmológicos distintos é que deveríamos (e esta é apenas a minha opinião), por em prática em nossas pesquisas o que Andrade *et al.* (2020) chama de “antropologia transversa” (na) “busca de confluências etnográficas entre sistemas ameríndios na Amazônia e no Nordeste” (Andrade *et al.*, 2020).

Os resultados desta pesquisa demonstraram “confluências” entre os deslocamentos espaciais dos Wassu com questões que os aproximam do repertório conceitual do Perspectivismo Ameríndio, como a “transformação” e a “produção da pessoa”. Termos estes que se consolidaram entre alguns etnólogos que se dedicam à pesquisa dos sistemas ameríndios amazônicos, como Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Tânia Stolze Lima, somente para citar alguns autores.

Partindo desses pressupostos pode-se afirmar que para os Wassu a cidade não representa uma ameaça de “transformação da pessoa”, como previam os adeptos das teorias aculturativas. Para os Wassu é possível viver na cidade e “continuar sendo índia” como afirmou Dona Lau nas muitas conversas que tivemos. O “perigo” da “transformação” se encontra na “fixação” da pessoa na cidade. “O tempo fez ela esquecer”, disse o pajé Lula à parente que há muitos anos vivia em São Paulo e que por um longo tempo deixou de visitar seus parentes no aldeamento. Assim sendo, na perspectiva Wassu a frequência dos deslocamentos, seja em direção às cidades ou, de modo inverso, da cidade em direção aos aldeamentos, são modos de lidar com um sistema de pensamento que parte do princípio da “fabricação da pessoa”, apontando para mais uma “confluência” com o universo ameríndio amazônico. Em mais um paralelo com as sociedades amazônicas, os Wassu concebem o interior (a convivialidade entre parentes nos aldeamentos) como uma esfera social que, à princípio, pode oferecer maior segurança à manutenção da condição da “pessoa”. É no convívio com os parentes nos aldeamentos que se pode desfrutar de um ambiente relativamente favorável aos agenciamentos. A convivialidade, a comensalidade, a produção do parentesco, os rituais de “limpeza do corpo” dos pajés, a participação nos rituais do Ouricuri onde fumam, bebem, comem, dançam e rezam juntos na “Pedra” são formas de socialidade que atuam na manutenção da “condição humana” (Gow, 2001; Overing & Passes, 2000; Vilaça, 1992, entre outros). A cidade, por sua vez, não oferece essa segurança por ser um espaço sócio morfológico distinto, habitada por seres outros com os quais não mantêm laços de parentesco.

A cidade é o exterior, lugar de sociabilidade dos brancos, portanto, um espaço potencial de “transformação” que os Wassu não desejam pois não querem ser brancos. Desta maneira, o deslocamento espacial cidade/aldeia cumpre um duplo papel: a) impedir a fixação na cidade (o que poria em risco a “pessoa” Wassu) e b) impulsionar em direção ao aldeamento aqueles que vivem na cidade para “limpar o corpo” e, assim, manter a sua “humanidade”. Em síntese, a questão posta é que para ser Wassu é preciso “andar” parando aqui e ali sem fixar-se em algum ponto do espaço. Na perspectiva Wassu, fixar-se no aldeamento ou na cidade é perder a agência submetendo-se a uma força potencial transformacional generalizada por todos os seres do cosmos.

Considerações finais

Há diversos estudos sobre populações indígenas na cidade que demonstram a potência dos agenciamentos ao ocuparem os espaços urbanos imprimindo-lhe novos sentidos e redes de relações sócio espaciais. Como argumenta Albuquerque (2020) sobre os Pankararu de Pernambuco que se organizaram coletivamente na favela Real Parque, na cidade de São Paulo, onde recriaram uma “experiência de etnicidade” através de um “trabalho de valorização de sua distintividade étnica a partir do incremento de sinais diacríticos” (Albuquerque, 2020). Em outra vertente de análise, Kelly (2005), buscando trazer à cena a “perspectiva indígena” de grupos Yanomami do Rio Orinoco (que num movimento de aproximação com agentes de postos de saúde e missionário diziam estar “virando branco”), faz críticas relevantes a natureza e aos valores associados aos conceitos de “mudança” e “perda cultural”. Sua análise focaliza “a maneira como índios e brancos penetram os mundos uns dos outros” (Kelly, 2005).

Estes estudos, entre outros, chamam nossa atenção para os nossos próprios sistemas cosmológicos que tendem a reduzir a vivência indígena na cidade pela ótica dos “estudos de aculturação” que, entre as décadas de 1940 a 1960, produziram um conjunto de pesquisas que repercutiu na própria divisão da disciplina em “Antropologia Urbana” e “Etnologia Indígena”, cada uma delas com suas próprias ferramentas teóricas e metodológicas. Nestes estudos, a “cidade” surgia como o espaço social de extinção ou da readaptação dos povos indígenas em novos contextos culturais (Ribeiro, 1979). Em outra vertente “aculturativa-reativa” ressaltavam-se os conflitos em “situações de contato” que acionavam “fricções interétnicas” que culminavam em múltiplos arranjos que restabeleciam novas ordens sócio-culturais (Cardoso de Oliveira, 1964).

O aprendizado que eu trouxe comigo dessa experiência de pesquisa, entre tantos outros, é a importância de investigações antropológicas simétricas que privilegiem a perspectiva indígena na constituição de seus próprios mundos. Pesquisar “com” os Wassu (ao invés de pesquisar “entre” eles) me ajudou a refletir sobre o pensamento indígena na perspectiva dos próprios sujeitos. Revelou-me proposições e crenças expressas por perspectivas diferentes daquelas por mim imaginadas antes de iniciar a pesquisa. Foram os próprios Wassu que me alertaram para a necessidade de rever meus pressupostos metodológicos de pesquisa ao deixarem claro que suas vidas não se restringem ao espaço delimitado da Terra Indígena. Assim, como num processo de “aculturação” às avessas, os Wassu me lançaram em seu sistema de pensamento onde pudemos transitar na busca de uma compreensão simétrica do mundo.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Performance como tradução: política e arte indígena na cidade**. Concinnitas, Rio de Janeiro, v.21, n.38, p. 224–241, 2020.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Amazônia e Nordeste indígenas: por uma etnologia transversa**. Anais da Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes insubmissos: diferença e direitos, Rio de Janeiro, p. 101-111, 2020.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ. 1996.

BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. **De Caboclo da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/ UFRJ. 1992.

BRONISLAW, Malinowski. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção: Os pensadores. 3ª edição, São Paulo: Ática, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1964.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Capitalisme et Schizophrénie**. Mille Plateaux, Minuit: Paris, 1980.

GOW, PETER. **An Amazonian Mith and Its History**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **“Regime de Índio” e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/ UFRJ. 1993.

HUGH-JONES, C. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

KELLY, José. Antônio. **Notas para uma teoria do "virar branco"**. Mana, Rio de Janeiro, v. 11(1), 201–234, 2005.

LATOUR, Bruno. **Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique**. Paris: La Découverte, 1991.

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada: rebelião de pobres nas matas do tombo real**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1983.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **A antropologia urbana e os desafios da metrópole**. Tempo Social, São Paulo, Brasil, v. 15, n. 1, p. 81–95, 2003.

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

NASCIMENTO, Willander Ferreira do. **“Subir a Pedra, limpar a matéria”: os pajés e os curandeiros Wassu-Cocal**. Dissertação. Mestrado em Sociologia, PPGS, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, 2015.

OVERING, Joanna.; PASSES, Alan. **The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia**. OVERING, Joanna.; PASSES, Alan (Orgs.). London and New York: Routledge, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, [1970] 1979.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. **Trabalho indígena na formação das Alagoas (século XIX)**. Revista de Ciências Humanas Caeté. Delmiro Gouveia (Alagoas), VI Nº2, 31-54, 2019.

VILAÇA. **Aparecida. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. RBCS, vol. 15, nº 44, outubro/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em: 15/06/2024* Aprovado em: 09/08/2024* Publicado em: 31/12/2024
