

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

WILLANDER FERREIRA DO NASCIMENTO

**“SUBIR A PEDRA, LIMPAR A MATÉRIA”: OS PAJÉS E OS
CURANDEIROS WASSU-COCAL**

**Maceió
2015**

WILLANDER FERREIRA DO NASCIMENTO

**“SUBIR A PEDRA, LIMPAR A MATÉRIA”: PAJÉS E CURANDEIROS
WASSU-COCAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva

Maceió

2015

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

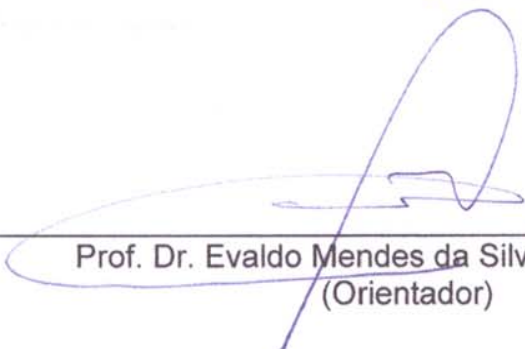
N244s	Nascimento, Willander Ferreira do. “Subir a pedra, limpar a matéria”: os pajés e curandeiros Wassu-Cocal / Willander Ferreira do Nascimento. - 2015. 92 f. : il. Orientador: Evaldo Mendes da Silva. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015. Bibliografia: f. 83-85. Anexos: f. 86-92 1. Etnologia indígena. 2. Índios Wassu-Cocal – Alagoas. 3. Rituais. 3. Xamanismo. I. Título. CDU: 316.74:291.612
-------	--

Folha de Aprovação

AUTOR: WILLANDER FERREIRA DO NASCIMENTO

"Subir a pedra, limpar a matéria": pajés e curandeiros Wassu-Cocal / dissertação de mestrado vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

Dissertação submetida ao corpo docente
do Programa de Pós-Graduação em
Sociologia da Universidade Federal de
Alagoas e aprovada em
26 / 11 / 2015.

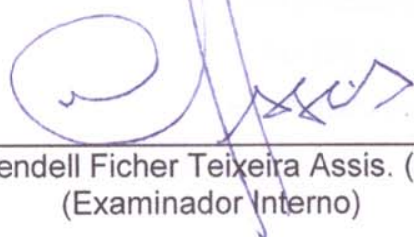


Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva (PPGS/UFAL)
(Orientador)

Banca Examinadora:



Profª Dra. Claudia Mura (PPGAS/UFAL)
(Examinador Externo)



Prof. Dr. Wendell Ficher Teixeira Assis. (PPGS/UFAL)
(Examinador Interno)

À Deus, pela fé que me mantém vivo e fiel
à vida honesta de trabalho e de estudo;
aos meus pais por toda a paciência e
apoio. Aos índios Wassu pela
colaboração e tempo a mim despendido.
E, por fim, aos meus amigos por todo
apoio dado neste tempo.

AGRADECIMENTOS

Uma etapa de minha vida vai se concluindo e isso não seria possível sem que houvesse em meu caminho pessoas que, de alguma forma, contribuíram não só para a produção e execução desse trabalho, como também foram importantes na minha vida. Gostaria de deixar registrada minha gratidão à minha família e aos meus professores, além dos amigos que fizeram parte dessa etapa essencial da minha vida. Agradeço também à minha amada namorada e futura esposa, Samara Toller, por todo apoio a mim concedido, por toda a dedicação, pelos dias tentando me ajudar da melhor maneira possível a conclusão deste trabalho, sem dúvidas, não seria possível se ela não estivesse em minha vida.

Aos índios Wassu meu eterno agradecimento pela hospitalidade, atenção e colaboração nesta pesquisa. É por vocês e para vocês que estou escrevendo esta dissertação, e que esta sirva de alguma forma para a construção da história dos grupos indígenas em Alagoas.

Queria agradecer também aos amigos que viajaram comigo para o Rio de Janeiro: Wanderson Gomes, Daniel Alves Carvalho e Wanessa Oliveira, na oportunidade em que tivemos bolsas de estudo concedidas pelo PPGS/UFAL/CAPES através do convênio PROCAD/CASADINHO, celebrado entre PPGS e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional ligado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Conviver com estes amigos e ter tido a experiência de estagiar em uma prestigiada instituição de ensino foi crucial não só para complemento e desenvolvimento deste trabalho como também por me proporcionar experiências de vida e acadêmica que nunca mais irei esquecer.

Durante todo o curso do mestrado e do campo de pesquisa fui bolsista da instituição financiadora CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que foi uma importante colaboradora desse processo e sem o qual não seria possível o desenvolvimento e feitura da presente dissertação.

E por fim, agradeço ao Prof^o Dr. Evaldo Mendes da Silva por sua orientação e paciência. O professor Evaldo foi meu orientador nos trabalhos de Iniciação Científica e de conclusão de curso (TCC) e sempre acreditou.

RESUMO

Este trabalho aborda as práticas e os rituais de cura dos pajés e curandeiros Wassu-Cocal, na Zona da Mata de Alagoas, nordeste brasileiro. O objetivo é descrever os contextos socioculturais que envolvem a transformação da pessoa em pajé e curandeira, seus rituais de cura e os significados da doença. A intenção deste trabalho é contribuir para trazer à tona a temática do xamanismo no nordeste indígena num esforço para reaproximar a questão no âmbito da etnologia sul-americana.

Palavras-chave: Etnologia indígena. Alagoas. Wassu-Cocal. Xamanismo

ABSTRACT

This study discusses the practices and the healing rituals of shamans and healers of Wassu-Cocal's tribe in Alagoas, Brazilian's Northeast region. The purpose of this research is to describe the socio-cultural contexts about the transformation from ordinary person to shamans and healers, their healing rituals and the meanings of the disease. This research intends to contribute to highlight the theme of shamanism in the Brazilian Northeast native region, also striving to reconnect this issue to South American ethnology context.

Keywords: Indigenous Ethnology. Alagoas. Wassu-Cocal. Shamanism

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa com a localização dos aldeamentos indígenas em Alagoas.....	10
Figura 2 - Distribuição das localidades na Terra Indígena Wassu-Cocal.....	11
Figura 3 - Casa da família de Elisângela (Pedrinhas).....	12
Figura 4 - “Pedra”, local onde se realiza o ritual do Ouricuri.....	27
Figura 5 - Casa de taipa na localidade serrinha.....	35
Figura 6 - Igreja evangélica na localidade pedrinhas.....	37
Figura 7 - Pajé Lula.....	45
Figura 8 – Pajé Benício.....	46
Figura 9 - Dona Côca exibindo seu colar de proteção e cura.....	68
Figura 10 - Tipo de vassourinha encontrada na aldeia Wassu-Coca.....	70
Figura 11 - Garrafada produzida por Dona Côca.....	71
Figura 12 - Seu Kíndio demonstrando o uso da vassourinha.....	72
Figura 13 - Chicão exibindo seu maracá.....	73

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 OS “CABÔCO DO COCAL”: BREVE HISTÓRICO DOS ÍNDIOS WASSU-COCAL.....	19
1.1 Entre a aldeia e a cidade.....	22
2 A PREPARAÇÃO DA MATÉRIA.....	24
3 O CONTATO COM DEUS OS ENCANTADOS NO OUTRO MUNDO.....	40
3.1 Parentesco, religião e poder político.....	46
3.2 A “condição do pajé” e o “dom da cura”.....	48
3.3 Os modos de sucessão do pajé.....	53
3.4 O encantamento do mundo espiritual.....	55
4 FORTALECENDO A MATÉRIA.....	59
4.1 A cura e a manipulação de objetos rituais.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERÊNCIAS.....	82
ANEXOS.....	85

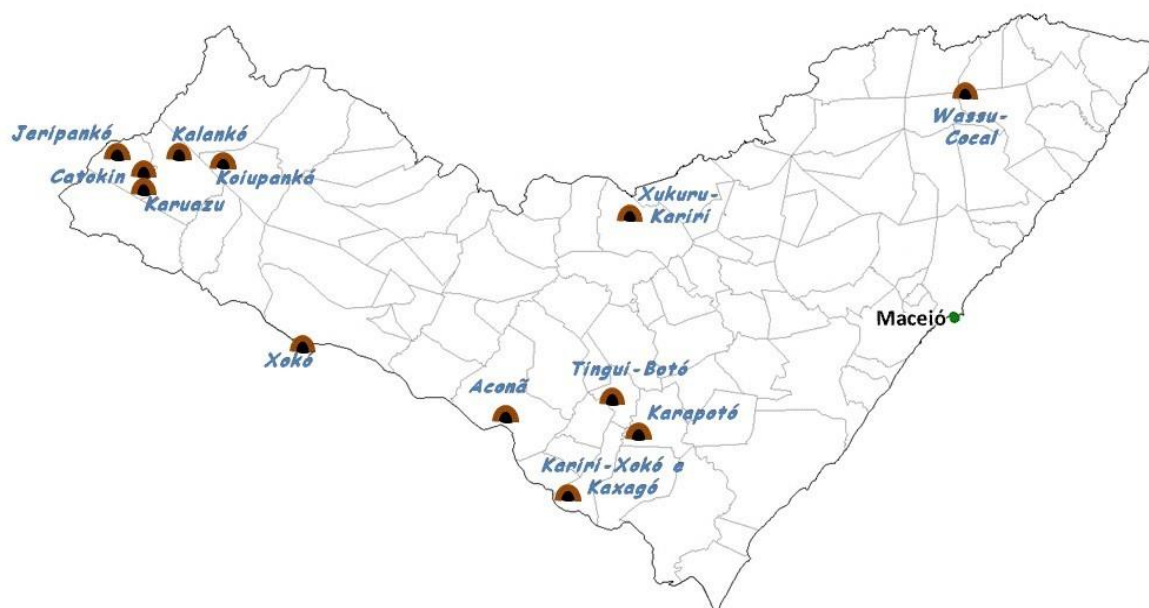
INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as práticas religiosas e de cura dos pajés e curandeiros Wassu-Cocal. Minha intenção é compreender como a cura, a doença e os rituais religiosos são interpretados por eles. Temas como o xamanismo são ainda pouco estudados na Etnologia indígena no Nordeste, nesse sentido, meu trabalho pretende contribuir para ampliar o debate em torno destas questões.

A Terra Indígena Wassu-Cocal está localizada na Zona da Mata do estado de Alagoas, mais precisamente entre a cidade de Joaquim Gomes e Novo Lino, aproximadamente a 80 km da capital Maceió. Possui uma população de 2.251 habitantes IBGE/2010 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em uma área de 2.758 hectares. Esta área é cortada pela BR 101, que liga Maceió a Recife. Possui quatro escolas de ensino infantil e fundamental e um posto de saúde.

Eram terras ocupadas pelos índios desde o período colonial e que a partir de meados do século XIX começaram a ser invadidas por fazendeiros criadores de gado. A área foi demarcada pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 1988, momento em que os fazendeiros foram indenizados e suas terras desapropriadas pelo Governo Federal. Por se tratarem de terras de antigas fazendas, a área é bastante degradada, não existe mata nativa, nem animais de caça, o rio Camaragibe (que corta o aldeamento) sofre com a poluição dos agrotóxicos que são utilizados pelos fazendeiros vizinhos.

FIGURA 1
Mapa com a localização dos aldeamentos indígenas em Alagoas

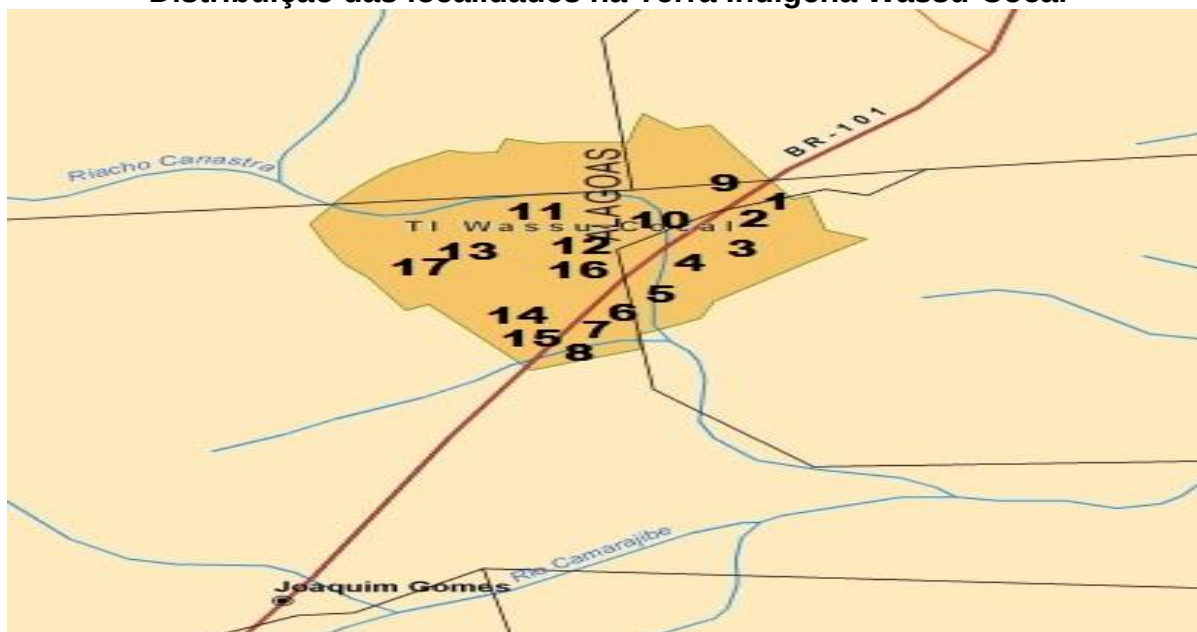


Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Alagoas> (acesso 21/08/2015)

O aldeamento está dividido em diversas localidades que correspondem às sedes de antigas fazendas. Elas estão ligadas por estradas de terra que, no período de chuvas, pode dificultar o tráfego de pessoas ou automóveis. Cada uma delas é ocupada por grupos familiares que habitam casas e roças próximas e são representados no “Conselho da Aldeia” por uma liderança local, em geral, um homem mais velho.

As localidades da Jereba e de Cocal-Velho, às margens da rodovia, são as áreas mais densamente habitadas. Os moradores argumentam que a proximidade com a rodovia e os pontos de ônibus facilitam o deslocamento das pessoas até a cidade para irem à feira, ao comércio, ao médico, ao banco. Na rodovia também podem vender alguns produtos, como mel, frutas, licores e artesanato indígena. Nestas localidades as casas possuem uma infraestrutura melhor do que as casas mais distantes, como: energia elétrica, água encanada e fossa sanitária, além de eletrodomésticos como televisão, geladeira, fogão e móveis. De acordo com os moradores, estas melhorias são bem recentes e só foram possíveis por que o DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes) ampliou a rodovia e pagou indenizações às famílias que foram desalojadas. No mapa abaixo apresento a distribuição das localidades na área.

FIGURA 2
Distribuição das localidades na Terra Indígena Wassu-Cocal



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

- | | | |
|-------------------------|------------------------------|-----------------------------|
| 1- Alto da Boa Vista; | 7- Itabira; | 13-Nossa Senhora de Fátima; |
| 2- Urucuba; | 8- Nossa Senhora das Graças; | 14-Serrinha; |
| 3- São Pedro; | 9- Santa Paula; | 15-São José; |
| 4- Santa Tecília; | 10-Sítio Padre Cícero; | 16-Cocal Velho; |
| 5- Jereba; | 11-Pedrinhas; | 17-Torre. |
| 6- Granja Padre Cícero; | 12-Três Manos; | |

As localidades mais distantes, como Pedrinha e Torre, não possuem boa infraestrutura: as estradas de acesso são de terra ou são apenas picadas abertas no mato, boa parte das casas não possui energia elétrica, nem esgotamento sanitário e a água para consumo é retirada de poços ou obtida em córregos.

Cada unidade residencial possui um espaço próximo para o cultivo das roças, principal meio de subsistência das famílias. Nas roças são cultivados: feijão, milho, macaxeira, inhame, batata doce, abóbora, tomate, banana, jaca, manga, abacate, cana-de-açúcar. Criam galinhas e porcos. Como o solo é pouco fértil e as terras próprias para o plantio são limitadas, as famílias buscam outras fontes de renda, como: o trabalho no corte de cana nas propriedades vizinhas, a venda de

artesanato (colares e pulseira de sementes, arcos e flechas decorativos e cocares) às margens da BR 101, o trabalho assalariado na cidade (como pedreiros, empregadas domésticas e comerciários) e a venda do excedente da produção agrícola das roças, de mel e do artesanato nas feiras de Joaquim Gomes e Novo Lino. Uma pequena parcela da população é contratada pela prefeitura de Joaquim Gomes para atuar como professores, diretores, vigias, merendeiras e serviços de limpeza nas escolas indígenas¹. Além destes, alguns agentes de saúde são contratados pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) para atuarem como auxiliares de enfermagem no posto de saúde do aldeamento. A renda de algumas famílias é complementada com aposentadoria dos idosos e com os benefícios do Governo Federal como o “Bolsa Família”.

FIGURA 3
Casa da família de Elisângela (Pedrinhas)



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

A estrutura política do aldeamento é representada pelo chamado “Conselho Indígena” que é composto por um cacique (Seu Jeová), dois pajés (Seu Benício e Seu Lula) e uma liderança que representa cada uma das localidades. A nomeação do cacique está relacionada a importância política de algumas famílias chamadas de

¹ A Terra Indígena conta com quatro escolas indígenas que atendem por volta de 400 alunos do Ensino Fundamental: Escola Estadual Indígena Professora Marlene Marques dos Santos, Escola Estadual Indígena José Manuel de Souza, Escola Estadual Indígena Emanuel Honório da Silva e Escola Estadual Indígena José Máximo de Oliveira.

“famílias tronco”, isto é, grupos familiares considerados os fundadores do aldeamento. (Pereira, 2014)

A pesquisa foi realizada entre os meses de setembro e outubro de 2014, com alguns retornos após esse período para a confirmação de alguns dados etnográficos. Foi minha primeira experiência de pesquisa de campo com grupos indígenas, embora meu contato com o tema tenha se iniciado ainda no curso de graduação em Ciências Sociais. Durante o curso de graduação tive a oportunidade de desenvolver pesquisa etno-histórica sobre os índios em Alagoas em duas oportunidades, a primeira no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFAL/FAPEAL) e a segunda com o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)²

Apesar de já ter tido contato com essa temática, a pesquisa de campo me apresentou uma experiência inédita. O fato de ser o meu primeiro contato com grupos indígenas foi, por um lado, uma experiência positiva, já que não fui para o campo com ideias pré-concebidas. Ter conhecimentos históricos e etnográficos sobre o grupo também facilitou minha inserção naquele universo. Por outro lado, por se tratar de minha primeira experiência de campo, enfrentei algumas dificuldades iniciais, como por exemplo, o acesso às pessoas e às informações que eu precisava. Como eu era uma pessoa desconhecida por todos, inicialmente senti dificuldade de interagir, abordar e conversar com as pessoas, ainda que eu tenha sido recebido com muita cordialidade. Outra dificuldade é que eu estava lidando com um tema, a religião que, no caso dos Wassu, é cercada de segredos e mistérios que os índios não podiam ou não queriam me revelar.

Meu ingresso no aldeamento foi facilitado por pessoas que já tinham desenvolvido pesquisa na área e que me apresentaram pela primeira vez ao cacique. Meu orientador, professor Evaldo, realiza pesquisa ali desde 2008 e seus contatos com os índios facilitou minha entrada no aldeamento. Logo ao chegar ao aldeamento, procurei a casa do cacique Seu Jeová, me apresentei e expliquei-lhe

² O Projeto de Iniciação Científica teve como título: “Guia de fontes históricas e etnográficas sobre os grupos indígenas em Alagoas” (2009/2010). O Trabalho de Conclusão de Curso foi intitulado: “Selvagens, caboclos e índios: análise crítica de fontes histórico-documentais e etnográficas sobre os grupos indígenas em Alagoas” (2012)

em linhas gerais os objetivos da pesquisa. Ele foi bem receptivo e, depois alguns minutos de conversa, me disse que eu estava autorizado a permanecer na aldeia e realizar a pesquisa. Seu Jeová me sugeriu ficar na escola, escolher uma sala de aula onde eu pudesse dormir e deixar minha bagagem. Indicou que eu procurasse a professora Rosineide, diretora da escola indígena. Em seguida fui à casa de Rosineide para me apresentar e pedir autorização para ocupar uma sala de aula que eu pudesse permanecer nos horários em que não houvesse aula. A caminho de sua casa, a encontrei no ponto de ônibus na BR 101 indo para a cidade de Novo Lino. Após conversarmos, ela sugeriu que eu ficasse em sua casa, onde vive com seu marido e duas netas pequenas. Sua casa foi durante toda a pesquisa o local que utilizei para dormir e fazer algumas refeições.

Como a área é muito grande e algumas localidades são muito distantes da BR 101, tive que caminhar a pé e, às vezes, de moto-táxi, nas estradas de barro. Como estávamos no período das chuvas, tive algumas dificuldades de locomoção nas trilhas e estradas do aldeamento, no entanto, sempre pude contar com a ajuda de guias nativos que, gentilmente, me auxiliavam e também me apresentavam às pessoas facilitando meus contatos.

Como um dos principais objetivos da minha pesquisa era ter um contato mais próximo com os pajés e curadores, tive que desenvolver algumas habilidades de pesquisa que desenvolvi no campo. A minha maior dificuldade é que os pajés e curandeiros são os detentores de conhecimentos religiosos considerados por eles como “segredo” – eles me diziam que eu, sendo considerado Branco³, não poderia ter acesso a determinados conhecimentos que só as pessoas da “religião do índio” é que poderiam conhecer. Por respeito a estes “segredos”, nunca insisti que me revelassem algo que não pudesse ser dito espontaneamente por eles. Mais do que “desvendar” algum “segredo”, minha preocupação maior era entender quais os sentidos que estes “segredos” têm para os Wassu. Ou seja, não me interessava o segredo em si, mas o significado que envolve a manutenção de tal segredo. Quando os meus informantes entenderam que meu papel ali não era conhecer os segredos

³ O termo “Branco”, com letra maiúscula, é utilizado pelos Wassu-Cocal para se referir à população regional não-índia.

deles, nossa aproximação se tornou bem melhor e pude desenvolver a pesquisa contando com a colaboração de todos.

Os pajés e os curandeiros que fizeram parte desta pesquisa foram indicados por meus informantes, já que para mim era difícil identificar sem ajuda das pessoas quem eles eram. No dia-dia do aldeamento não há nada que identifique quem são os pajés e os curandeiros, eles não usam vestimentas diferentes, não vivem em locais exclusivos, nem possuem seus próprios templos religiosos. Só é possível identificá-los quando estão participando de um ritual religioso ou fazendo curas, momento em que usam adornos tais como: colares de sementes, maracá e cachimbo. Como meu acesso aos rituais religiosos era restrito, ou seja, eles vetavam a minha participação em determinadas cerimônias, não pude presenciar um ritual completo, como por exemplo, o ritual do Ouricuri. As curas, por sua vez, aconteciam nas casas dos curandeiros ou de seus pacientes, nem sempre era possível presenciá-las por que ocorriam, muitas vezes, dentro de casa, no fundo do quintal ou num local em que eu não estava presente naquele momento. Por isso, presenciei poucos rituais de cura e boa parte das informações que coletei foram dadas pelos próprios pajés e curandeiros em nossas conversas.

Diferentemente de algumas aldeias indígenas onde a população se concentra num único núcleo, a população Wassu está espacialmente distribuída em pequenos núcleos isolados. Essa forma de organização sócio-espacial dificultou as minhas observações iniciais. À primeira vista, logo que iniciei a pesquisa, não parecia haver nada de “especial” ou “exótico” nestes núcleos populacionais. Parecia até não haver uma “identidade étnica” que unisse todas aquelas pessoas. Os núcleos de moradores pareciam células independentes, com vida própria, desconectados de uma ideia de “aldeia” como eu imaginava. Essa impressão inicial parecia corroborar minhas primeiras observações: os índios pareciam levar uma vida muito semelhante àquela dos brancos que vivem ao redor da aldeia ou nas cidades mais próximas. A arquitetura de suas casas, as roupas que usam, as comidas, o modo de falar, de plantar e de colher, parecia não haver nenhuma distinção que me levasse a acreditar que possuíam uma “identidade indígena”. O grande número de igrejas evangélicas na área, principalmente da Assembleia de Deus, também não deixava dúvidas quanto as semelhanças entre índios e os brancos.

No entanto, com o desenvolvimento da pesquisa muitas destas ideias que me inquietavam inicialmente começaram a se desfazer. Meus dados foram demonstrando que o “isolamento” que eu imaginava existir entre os núcleos populacionais dentro da aldeia era apenas uma impressão inicial. Na verdade, estes núcleos estão fortemente conectados por laços de parentesco que formam uma ampla rede de solidariedade e ajuda mútua que age em diversos momentos como um catalisador da vida social dos Wassu. Em diversos momentos pude observar que existe um espírito de coletividade que une toda população em torno de uma identidade étnica Wassu. Esta identidade é capaz de ultrapassar as fronteiras dos núcleos populacionais e ganhar uma dimensão mais abrangente. Pude observar essa unidade em torno de uma identidade comum (diferenciada da população não-índia), em diversas ocasiões, como por exemplo, durante os rituais do Ouricuri, quando pessoas de diversas localidades se reúnem no alto da colina e passam muitos dias recolhidos em ritual; as festas escolares, os jogos de futebol com times formados com jogadores de diversas localidades, os casamentos entre pessoas de localidades diferentes, os mutirões de construção de casas nos quais pessoas de diversas localidades prestam ajuda ao morador, as ações de solidariedade e ajuda mútua quando as mulheres auxiliam as mães e os seus filhos recém-nascidos, a troca de alimentos das roças, etc.

O método de pesquisa que utilizei foi aquele privilegiado pela pesquisa social, com ênfase na etnografia. Através da observação participante procurei interagir com as pessoas, visitar suas casas e ir aos locais onde elas se concentravam como as escolas, o posto de saúde, os bares e os mercadinhos às margens da rodovia, o campo de futebol. O único local que não pude fazer observações foi no alto da “pedra” onde diversas pessoas se reúnem para participarem do ritual do Ouricuri. Por ser considerado Branco meu acesso à “pedra” e aos rituais não foram permitidos. Além de observação participante, utilizei também o método da reconstituição de histórias vida, meu objetivo era entender as trajetórias pessoais de alguns informantes para entender como se tornaram pajés e curandeiros, além de entender a importância da “religião do índio” para eles. Utilizei também de entrevistas estruturadas e abertas. As entrevistas estruturadas tinham o objetivo de organizar uma série de questões objetivas que me interessavam entender, como por exemplo, os processos de cura, os remédios utilizados pelos

pajés, as formas de contato com as divindades. Por sua vez, as entrevistas abertas estiveram focadas em conversas informais sobre temas gerais que ajudaram a entender determinadas questões, como por exemplo, como um indivíduo se torna pajé, que processos de transformação ele sofre, como ele é reconhecido socialmente, etc. As entrevistas estruturadas e abertas foram gravadas digitalmente com a permissão de todos os entrevistados que também foram fotografados. As observações realizadas foram anotadas em um diário de campo e foram fundamentais para complementar as entrevistas. Quanto à pesquisa bibliográfica e documental, o fato de eu já ter realizado trabalho nessa área durante os meus estudos de graduação, foi um fator facilitador. Eu já conhecia boa parte dos documentos históricos que se referiam aos Wassu e também já tinha alguma familiaridade com essa bibliografia. Evidentemente que, para a produção deste trabalho, precisei recorrer a leitura de bibliografias específicas que eu não conhecia.

Com relação a bibliografia etnológica, tive dificuldade de encontrar obras que estudassem o xamanismo entre os grupos indígenas no Nordeste. Boa parte desta bibliografia aborda questões relativas à identidade étnica, territorialização, reconhecimento étnico-político, etc. Por essa razão, fui buscar outras fontes bibliográficas e que encontrei farto material sobre xamanismo na etnologia amazônica. A leitura desse material foi importante por que me possibilitou uma reflexão mais aprofundada sobre o material etnográfico da minha pesquisa. Pelo que pude perceber, ainda que se trate de áreas culturais distintas, a Amazônia e o Nordeste indígenas poderiam ter um diálogo mais próximo, ainda que cada mantenha suas especificidades.

No primeiro capítulo apresento, em linhas gerais, a história dos Wassu-Cocal. Trata-se de um capítulo baseado exclusivamente em pesquisa bibliográfica e documental. O objetivo é informar o leitor sobre os principais eventos históricos da aldeia Wassu-Cocal para que possamos compreendê-los melhor hoje. No segundo capítulo, descrevo as histórias de vida de pajés e curandeiros procurando entender como a prática xamânica foi introduzida em suas vidas. Como veremos, alguns pajés e curandeiros tiveram em suas trajetórias de vida experiências de viver e trabalhar na cidade. As questões que exploro neste capítulo estão relacionadas à religiosidade e a tradição indígena em contextos em que a vida na cidade e na

aldeia se entrelaçam. No terceiro capítulo, analiso os processos individuais e coletivos que envolvem o surgimento dos pajés e curandeiros Wassu. Minha intenção é refletir sobre a relação entre as escolhas individuais e os mecanismos coletivos que se articulam para produzir a dimensão social e religiosa. No quarto capítulo, apresento algumas práticas de cura procurando enfocar suas dimensões sociais e cosmológicas como uma unidade inseparável da prática xamânica. Nas Considerações Finais procuro refletir sobre material etnográfico desta pesquisa num contexto mais amplo, isto é, tentando estabelecer diálogo com os materiais etnográficos de outras áreas etnográficas, como o próprio Nordeste brasileiro e Amazônia. Com isso, pretendo ampliar os horizontes do debate sobre os índios em Alagoas.

1 OS “CABÔCO DO COCAL”: BREVE HISTÓRICO DOS ÍNDIOS WASSU-COCAL

A história dos índios Wassu-Cocal está diretamente relacionada à história dos demais grupos indígenas no Nordeste brasileiro. Com a chegada dos conquistadores portugueses nesta região, houve um intenso processo de desagregação sócio-espacial da população indígena até então existente. No texto intitulado: “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, Oliveira (1998, p.56) identifica dois processos históricos de territorialização vivenciados pelos grupos indígenas no Nordeste ao longo da ocupação colonial: o primeiro teria ocorrido na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, corresponde à formação das primeiras missões religiosas. É um período marcado pela penetração das tropas portuguesas no interior da região, expulsando as populações indígenas de suas terras e obrigando-as a buscar refúgio nas missões religiosas. A segunda, ao longo do século XX, se define pela intermediação das agências indígenas, como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e a FUNAI⁴ que redefiniram social e territorialmente os grupos indígenas locais.

De acordo com alguns historiadores, a aldeia Wassu-Cocal tem sua origem ligada às antigas missões religiosas na região de Brejos dos Padres, na divisa de Alagoas e Pernambuco. Com a expulsão dos religiosos a partir de 1759, as terras das missões começaram a ser invadidas por fazendeiros e os índios foram expulsos destas terras. Os Wassu passaram a ocupar uma nova área denominada Aldeia Urucu que se localiza, em parte, na área que ocupam atualmente. Estas terras foram doadas pela Coroa Portuguesa, no século XVII como recompensa pela participação dos índios nos combates nos Quilombos dos Palmares. (SILVA, 1995).

Na obra “Índios de Alagoas: documentário”, o pesquisador Clóvis Antunes (1984) analisa, com base em fontes histórico-documentais, os processos de ocupação de terras e os conflitos entre índios e fazendeiros em Alagoas nos séculos

⁴ O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi criado em 1910 e extinto em 1967. Nesse mesmo ano, foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que vigora até os dias de hoje.

XIX e XX. Boa parte das fontes utilizadas pelo autor são os relatórios dos “Diretórios Gerais dos Índios”, agência estatal responsável pela administração dos aldeamentos no Brasil. Os relatórios descrevem a situação da população e das terras indígenas naquele período construindo um quadro bastante preciso e, ao mesmo tempo, dramático, da situação daquelas populações.

De acordo com estes relatórios, a Aldeia Urucu já em 1856 era cenário de conflitos entre os índios e os senhores de engenho. Por se tratar de terras ainda férteis, cobertas de matas e banhadas por rios, a área se tornou objeto de cobiça, levando a frequentes conflitos entre índios e fazendeiros.

Outro momento importante da história dos Wassu-Cocal diz respeito à sua participação na Guerra do Paraguai (1865-1870). Antunes (1984) identifica uma série de relatórios dos “Diretórios” que apontam a participação dos índios Wassu-Cocal na Guerra do Paraguai. Como sabemos, a Guerra do Paraguai envolveu uma aliança, a chamada “Tríplice Aliança” entre Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai, que acabou perdendo grande parte de suas terras para o Brasil. Fontes desse período descrevem que os índios em Alagoas foram convocados para atuar nas frentes de batalha tendo em vista que o quadro de soldados do exército brasileiro não era numeroso o suficiente. A solução encontrada pelo Governo Imperial foi convocar “voluntários” - índios e negros-escravos - para comporem as forças do exército brasileiro. Os indígenas fizeram parte do grupo chamado de “Voluntários da Paz”, embora as fontes históricas do período deixem evidente que eles foram forçados a participar da guerra.

Antunes (1984) destaca que houve grande resistência dos índios à participação na guerra. O autor identifica fontes que descrevem que muitos índios em Alagoas foram enviados para o conflito sem que fossem treinados para a guerra. Cabia aos diretores dos aldeamentos recrutar e enviar o contingente de índios. As fontes indicam que logo vieram as notícias de que muitos foram mortos em combate, deixando viúvas e filhos órfãos, o que fez com que muitos se negassem a compor o grupo de “voluntários”. Para fugirem do recrutamento forçado, os índios desenvolveram diversas estratégias. Segundo Doratioto (2002, p. 264-265); Lucena Filho (2000, p. 97-128), os índios fugiam para se esconderem nas matas, se

mudavam de moradia, desertavam das tropas já formadas, se declaravam doentes, se casavam com mulheres mais velhas e até havia homens que se vestiam de mulher para esconder sua identidade e evitar o recrutamento.

Outro momento histórico importante na história dos Wassu-Cocal e dos demais índios em Alagoas foi o ano de 1872. Neste ano, em 22 de dezembro, o Presidente da Província de Alagoas Luiz Rômulo Perez de Moreno decretou a extinção oficial dos aldeamentos indígenas. Com a extinção dos aldeamentos perderam o direito de permanecerem em suas terras, a antiga Aldeia Urucu.

A extinção oficial dos aldeamentos indígenas foi apenas a estopim de um processo de invasão que já vinha ocorrendo paulatinamente em anos anteriores. O aldeamento Urucu, naquele período, já se encontrava bastante fragmentado, reduzido e ocupado por pequenos e grandes proprietários rurais não-índios. Os índios passaram a viver em pequenos lotes de terras cercados por extensas plantações de cana-de-açúcar. As invasões de fazendeiros após 1872 passaram a ser consideradas legais tendo em vista o decreto assinado pelo governador.

Entre o final do século XIX até 1970, a história dos Wassu-Cocal é marcada por intensos conflitos com fazendeiros que culminaram com a migração de diversas famílias para as cidades da região, como Maceió, Novo Lino e Joaquim Gomes, ou mesmo para regiões mais distantes como Recife, São Paulo e Rio de Janeiro.

A desagregação física e cultural do grupo foi tão intensa que a população não-índio não reconhecia como “índios”, preferindo denominá-los como “caboclos”, termo que os próprios Wassu-Cocal acabaram por incorporar e se auto-denominar naquele período. Somente a partir da 1970 quando os conflitos entre índios e não-índios estavam em situação insustentável a FUNAI começou estudos para uma nova demarcação de terras, agora em favor dos índios. As terras que até então eram ocupadas pelas famílias Wassu-Cocal eram apenas as das localidades de Cocal-velho, Pedrinhas, Jereba e Serrinha. A área foi declarada de ocupação indígena em setembro de 1986, a partir daí houve diversos conflitos envolvendo fazendeiros, posseiros e fornecedores de cana que apelaram e receberam apoio da Justiça para não desocuparem as terras indígenas. No entanto, apesar das apelações judiciais a área foi demarcada em 1988. Em 1991, o sequestro e assassinato do Cacique Hibes

Menino por capangas de fazendeiro da região de Joaquim Gomes, fez aumentar o clima de tensão (PETI, 1993). A demarcação foi homologada naquele mesmo ano, deixando de fora a parte de um território que ainda hoje é reivindicado pelos índios.

1.1 Entre a aldeia e a cidade

Os índios Wassu-Cocal possuem uma longa história de contato com populações urbanas e a cidade. Na verdade, este contato remonta aos primórdios da colonização, no século XVI. As missões religiosas onde eles estiveram aldeados entre os séculos XVI e XVIII eram, de fato, pequenos núcleos urbanos que produziam os bens necessários à vida coletiva, nos quais a mão de obra indígena era essencial. Mesmo depois da extinção das missões religiosas, em 1759, quando os Wassu-Cocal migraram para outras terras e fundaram novos aldeamentos, o contato com Brancos e seus núcleos urbanos continuou intenso. Isto por que, historicamente, as terras ocupadas pelos Wassu estiveram sempre cercadas por populações não-índias, constituídas por usineiros, pequenos e médios proprietários rurais. Como os índios sofriam frequentes invasões de suas terras, ocasionando perdas consideráveis de territórios, tornavam-se, por esta razão, mais dependentes dos bens produzidos na cidade, como alimentos, vestuários, entre produtos industrializados. Esta situação os colocava, cada vez mais, dependentes da cidade obrigando-os a manterem um contato intenso com os Brancos e com a cidade, seja para comprar produtos de subsistência, para trabalhar ou mesmo morar na cidade.

Os Wassu-Cocal mantem um contato contínuo com a cidade e seus moradores. Eles vão à cidade em busca por emprego, hospital, escola (ensino médio, faculdade), visitar parentes, festas, casamentos, fazer compras, venda de artesanato e produtos agrícolas. Uma boa parcela das pessoas com as quais eu tive contato já viveram na cidade, argumentam que preferem viver no aldeamento. Eles dizem que o custo de vida na aldeia é mais barato: não pagam aluguel, não pagam taxas de água e luz, produzem nas roças alguns alimentos para o próprio sustento.

No Nordeste, o fluxo constante dos índios em ambientes urbanos remonta aos primeiros séculos da colonização quando foram instaladas as primeiras missões religiosas nos séculos XVI e XVII. A história de formação do Wassu-Cocal é marcada por um constante deslocamento espacial. O deslocamento mais impactante

foi o que deu origem as missões, quando as populações indígenas desta região foram forçadas a viverem em missões religiosas para serem catequizados. Neste contexto, o Brejo dos Padres na divisa de Alagoas e Pernambuco, teve uma grande importância histórica na formação de diversas etnias indígenas. Com a expulsão dos religiosos do Brasil, as terras dessas missões foram invadidas pelos fazendeiros, e a população indígena teve que encontrar outras terras. Como foi dito acima, parte dessa população fundou a aldeia Urucu que, por sua vez, deu origem a etnia Wassu-Cocal. Tal como ocorreu no Brejo dos Padres, a aldeia Urucu também sofreu invasões e conflitos de terra, obrigando algumas famílias a abandonarem o local, boa parte destas famílias passaram a viver nas cidades. Os poucos moradores que ficaram só vieram a conseguir a demarcação da terra em 1986. A partir desta data deu-se início um movimento inverso: diversas famílias que viviam na cidade retornaram ao aldeamento. Hoje, o que se pode perceber é que há um movimento populacional contínuo entre a aldeia e a cidade, isto é, as famílias vivem um tempo na cidade, e outro tempo na aldeia, circulando entre esses dois espaços constantemente.

Este fluxo entre cidade e aldeia é que vai fundamentar o sentido de alteridade que os índios mantêm com relação ao Branco, como eles mesmos denominam quem não é índio. A todo instante a afirmação de sua indianidade aparece nas discussões, falas e nas entrevistas que realizei. Em todos os relatos existe uma afirmação perene a pergunta: “é possível um índio mesmo morando na cidade manter sua cultura e continuar com os hábitos de índio?”. É interessante perceber que entre uma fala e outra o sentido do “modo de vida indígena” não se perde mesmo estando em ambientes onde não se propaga os mesmos costumes. É importante destacar que muito índios voltaram para viver na aldeia depois de viver 20, 30 anos na cidade, e a principal motivação disso foi a demarcação da terra. Sendo assim a história da aldeia Wassu-Cocal é marcada por essa trajetória permanente de que mantem sempre o elo com o meio urbano, mas nunca deixando as suas raízes de identificação com a sua terra.

No próximo capítulo esses deslocamentos serão melhor detalhados a partir das histórias de vida de alguns moradores e qual a importância dada por eles a preparação para o ritual do Ouricuri.

2 A PREPARAÇÃO DA MATÉRIA

Ao longo da pesquisa de campo, a medida que eu me ambientava, selecionei um grupo de dezessete pessoas com as quais desenvolvi um contato mais intenso, possibilitando-me reconstituir suas histórias de vida. Entre estes informantes, o mais velho tinha 84 anos e o mais jovem tinha 25 anos, entre esses quatro são mulheres. O critério que utilizei para selecionar essas pessoas foi sua participação ativa nos rituais religiosos, o Ouricuri ou a “religião”, como é denominado este sistema ritual. São rituais secretos, restritos à participação de determinados indivíduos que, para participarem, devem observar determinadas condições. De maneira geral, qualquer pessoa, desde que seja reconhecida pela coletividade como pertencente a etnia Wassu-Cocal, pode participar dos rituais religiosos. No entanto, existem situações e condições particulares em que a participação nos rituais está condicionada a determinados comportamentos sociais tidos como corretos. Não ingerir bebidas alcoólicas e não manter relações sexuais antes dos rituais são pré-requisitos considerados importantes por todos os membros participantes. Alguns informantes me disseram que o período dessa restrição se estende por três dias antes dos rituais, outros, no entanto, me informaram que são necessários oito dias de abstinência de álcool e sexo. De todo modo, aqueles que, por alguma razão, não obedecem estes preceitos observados e recomendados pelos pajés acabam recebendo “castigos”. Carlinhos (53 anos) explica que o “castigo” vem de “Deus” e que a própria pessoa é capaz de reconhecer esse castigo no momento em que surgir uma doença ou quando perder o emprego, deixando evidente que a pessoa não se preparou devidamente para o ritual.

Outras restrições apontadas por alguns informantes dizem respeito à dieta alimentar, como não comer carne de porco, e outras que orientam o indivíduo a evitar o contato físico e a convivência prolongada com pessoas que estejam “farrando” - isto é, que estejam bebendo ou que tenham participado de festas na cidade. O momento que antecede a “subida da pedra” é chamado de “preparação”, consiste em um período de recolhimento de três a oito dias, onde o indivíduo deve preparar a “alma”, o “corpo” e a “mente”, como diz Neguinho (26 anos). Essa

“preparação” que antecede os rituais ocorre dentro de casa. Embora não haja rituais específicos em casa, é recomendado que a pessoa se mantenha tranquila, serena, que evite brigas familiares, evite contato físico com o cônjuge e reze. Segundo Carlinhos, “[...] esta é uma forma que a gente achou de estar mais perto de Deus”. O objetivo diz Pajé Benício (83 anos), é manter a “matéria limpa”, pois “Deus nos quer limpo, com a fé, e falar no nome de Deus com a cara cheia de bebida não”.

Além destas condições, para o que chamam de “subida na pedra” - caminhada até uma colina elevada no centro da aldeia onde se realizam os rituais do Ouricuri – existem outras proibições envolvendo os rituais. Aos Brancos é proibida a participação ou mesmo assistirem os rituais na “Pedra”. No entanto, existem casos excepcionais em que estas pessoas podem participar livremente dos rituais. É o caso, por exemplo, de indígenas Wassu-Cocal cujas esposas ou maridos Brancos têm a permissão de “subirem na Pedra” desde que, assim como os demais moradores, observem as restrições de não beber e não manter relações sexuais antes da subida. Cito como exemplo, Rosineide (55 anos) que participa do Ouricuri mesmo sendo Branca, casada com Gongá (49 anos), índio Wassu-Cocal. Ela é diretora de uma escola indígena na localidade das Pedrinhas, casada há mais de 10 anos, tem o respeito dos moradores pelo cargo que ocupa e é publicamente reconhecida como uma pessoa que respeita os rituais religiosos e tem um posicionamento político na defesa dos direitos indígenas. Índios de outras etnias, quando visitam o aldeamento, estão autorizados a participar dos rituais desde que seja um praticante da “religião”⁵ em sua aldeia de origem. Ou seja, se o visitante é um religioso que observa os preceitos da “religião” poderá “subir na Pedra” e participar dos rituais secretos.

Padres podem participar dos rituais tendo em vista que a celebração de uma missa pode, em alguns períodos, ser parte dos rituais secretos. No entanto, a participação do padre é restrita à missa, encerrada a missa ele deve “descer a Pedra”. O mesmo ocorre com Brancos que são convidados pelos pajés para participarem dos rituais. Nestes casos, os Brancos podem assistir à missa que são considerado por eles como os rituais iniciais. Mas são proibidos de adentrar

⁵ Religião aparece entre aspas para enfatizar o termo nativo que os Wassu-Cocal denominam o conjunto de rituais realizados dentro do aldeamento.

determinados espaços, como o “poró”, conjunto de casas de taipa construídas no alto da colina onde os fiéis permanecem em isolamento por até 15 dias. Ali ficam separados por sexo: homens de um lado e mulheres e seus filhos pequenos de outro. O “poró”, além de servir de dormitório, também é o local onde as mulheres preparam os alimentos e onde são servidas as refeições.

A “subida na Pedra”, ou seja, a participação nos rituais do Ouricuri é aberta para os índios do aldeamento desde que estejam “preparados”. Aqueles que não querem ou não podem participar são chamados de “cabeça seca”, incluindo nesta categoria os Brancos e os índios evangélicos. Enquanto a condição de “cabeça seca” é permanente para os Brancos, para os índios Wassu ela pode ser transitória, dependendo de sua disposição em buscar o “conhecimento”, ou seja, o contato com a dimensão sagrada da “religião”. Como explica o Pajé Lula:

[...] cabeça seca é todo aquele que não tem conhecimento da “religião”, fica com a cabeça seca. Até um índio pode ser cabeça seca se ele não busca ou não tiver o conhecimento da sua cultura. E todo Branco é cabeça seca, embora para o Branco não seja, mas, para o índio ele é cabeça seca por que não tem o conhecimento que temos.

Almir (25 anos), explica que nos casos em que a pessoa “sobe” sem ser convidada ou mesmo sem estar preparada, o procedimento adotado é impedir seu acesso, nem que para isso seja usada a violência física:

[...] antigamente tinha uns que queriam subir sem fazer parte da religião para ‘curiar’⁶. Aí, quando a gente via, botava para descer mesmo! Desconhecia até mesmo se fosse um irmão; e, se ateimasse, a gente descia no pau mesmo! Tem aldeias aí que até mata. É por que é segredo, o cara vai lá e olha, aí sai por aí falando. É tão segredo que até um índio mais novo aí, se você perguntar: ‘fulano, como é lá?’ Aí ele não diz, por que ele fica com aquilo na mente que não pode dizer.

FIGURA 4 **“Pedra”, local onde se realiza o ritual do Ouricuri**

⁶“Curiar” é um termo regional que significa “olhar com curiosidade”, “com interesse”.



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

É possível fazer uma distinção bem clara no que diz respeito a história de vida dos meus informantes. De um lado está a geração mais antiga, anterior à demarcação da terra, em 1986 e, de outro, as gerações mais jovens, pós-demarcação. As gerações mais velhas viveram momentos difíceis, marcados por intensos conflitos de terra, forte migração para a cidade e exploração de sua mão-de-obra nos canaviais dos usineiros. Já os mais jovens que nasceram num período em que a terra estava demarcada, viveram experiências distintas: alguns são filhos de pais que migraram para a cidade e só retornaram à aldeia após a demarcação; outros nasceram na aldeia, mas vivem em trânsito permanente entre a Terra Indígena e a cidade e enfrentam desafios próprios dessa geração, como se qualificar e conseguir emprego, estudar e adquirir bens de consumo disponíveis na cidade como, celulares, roupas, computadores, motos. Como qualquer indivíduo desta geração, alguns jovens se deparam na aldeia ou na cidade com problemas que envolvem o tráfico e o uso de drogas e diversos elementos da violência urbana, como roubos, assaltos e assassinatos.

Ao se observar as trajetórias de vida dos informantes, pode-se verificar que todos sempre mantiveram intenso contato com a cidade, seja por que viveram na cidade em algum momento de suas vidas, seja por que trabalharam ou tiveram

alguma ocupação remunerada na cidade. O que se pode perceber em suas histórias de vida é que todos eles, sem exceção, nasceram em um momento histórico em que suas terras já se encontravam bastante fragmentadas pelas invasões de posseiros e fazendeiros. É um período em que já não havia florestas, nem caça, pesca ou terras disponíveis para a subsistência. Ou seja, trata-se de gerações que viveram marcadas por fortes relações de dependência econômica e política da cidade e dos Brancos no entorno do aldeamento. Os mais velhos descrevem o período da infância como uma fase difícil de muita pobreza, trabalho braçal nas propriedades dos Brancos, violência física e conflitos com proprietários rurais que invadiam suas terras, falta de escola e atendimento à saúde.

Sobre a sua infância Dona Côca (53 anos) relata que:

Com 8 anos a minha patroa colocava um sebo aqui para eu me atrepar para lavar a roupa dos bebês. Mas eu chorava muito, chorava muito, com saudades da minha mãe, do meu pai por pensar na situação que eles estavam. Mas tinha que me segurar por que eu sabia que meus pais estavam precisando, eles moravam na aldeia e eu saía para trabalhar.

Alaíde (50 anos), relembando a sua infância, comenta que já naquela época a terra não era suficiente para o sustento da família e que seus pais tinham que trabalhar para os Brancos para conseguir comida. “[...] Era muita dificuldade. Antigamente os pais tinham que se virar mesmo para botar comida dentro de casa, ganhar um troco”.

Pode-se observar que algumas dificuldades vividas na infância pelas gerações mais velhas, se repetem também entre as gerações mais novas. Mesmo com a demarcação da terra, as gerações mais jovens ainda precisam sair da aldeia em busca de trabalho para garantir o sustento de suas famílias. Os moradores argumentam que a terra é pouca para o sustento das famílias e que, por essa razão, precisam buscar emprego na cidade.

A infância difícil, repleta de histórias sobre trabalho infantil, são recorrentes entre meus informantes. Pessoas mais velhas contam que tiveram que sair do convívio de seus familiares ainda crianças para trabalhar, como é o caso de Antônio Roque (60 anos) que conta que sua infância foi cruel pois tinha que trabalhar para

comer, começando a trabalhar aos oito anos de idade não tive oportunidade de estudar, pois, segundo ele, o “dia-a-dia era muito batido e cruel”.

O constante trânsito entre aldeia e cidade data de muito tempo e abarca a infância de muitos dos meus informantes com o de Carlinhos, que contando sobre sua infância revela o contato direto com o meio urbano.

Eu morei na cidade. Eu nasci aqui, com a minha mãe e meu pai, ele é branco e minha mãe é índia. Aí meu pai andava em muitas fazendas na época né, e aí a minha mãe seguia ele. Mas aí eu nasci aqui... E depois fui morar em Maceió, de Maceió eu morei no Rio Grande do Sul, eu aprendi a trabalhar com ouro, mas passei parte da infância aqui.

As gerações mais jovens tiveram uma infância um pouco diferente, como já mencionado, eles nasceram no período pós demarcação e da efervescência da fundação da “religião”. Apesar do contato destes jovens com a cidade, meus informantes se dizem muito ligados à “religião” demonstrando uma forte ligação com os rituais do Ouricuri e com a vida na aldeia. É o caso de Almir que conta que desde de criança ele foi introduzido a religião por intermédio de sua mãe, Dona Côca. Outro que desde a infância faz parte de ciclo de relações religiosa é Neguinho, este por intermediação de seu pai, Antônio Roque. Podemos notar um padrão familiar entre essas duas histórias que acaba revelando aspectos fundamentais de como as relações de parentesco são de suma importância para explicar a relevância do Ouricuri para os Wassu-Cocal.

Outro exemplo de infância é o da geração intermediária, que consiste no período de transição de saída e volta a aldeia. Diante disso, são pessoas que viveram tanto dos momentos difíceis dos mais velho quanto a vivência na aldeia pós demarcação. Quanto a esses processos históricos, José Carlos (47 anos) revela que:

[...]. Eu me criei com o pessoal da caça do mato, sobreviver a 40 anos aqui foi uma época difícil. Eu posso contar de 50 anos para cá. Os mais velhos juntavam para caçar. O meu avô me ensinava a caçar. E daí quando eu tinha 12 anos chegou um pessoal que começou ensinando as coisas a gente. Esse pessoal começo a ensinar a gente e começou a aparecer escola, a FUNAI começou a aparecer aqui na aldeia.

Viver na cidade é uma realidade que a maioria dos meus informantes já experimentou. Para eles a cidade é um lugar de não pertencimento, portanto, é transitório. Nesse ponto tanto as gerações mais jovens quanto as mais velhas veem a cidade um local de trabalho intenso e de vida difícil, e que muitas vezes falta “liberdade”. Quanto a sensação de “prisão na cidade” José Carlos também relata que:

[...] não quero mais viver na cidade, por que na cidade eu sofri muito, né. Você ganha o dinheiro da feira, mas você acostumado com o interior você sofre demais. Eu hoje eu tenho minha liberdade de volta. Eu vivia preso na cidade. É como a maioria do pessoal que vive lá, vive com necessidade, por não ter emprego.

O desemprego entre os jovens na aldeia é um problema que perpassa gerações. Não obstante, a busca por empregos na cidade é um objetivo comum entre os mais jovens e velhos. Pajé Benício, 84 anos, falando sobre a diferença de viver na cidade e na aldeia em termos de trabalho diz:

A diferença é grande. É muito grande porque aqui a gente vive a vida da gente trabalhando, plantando e tudo, a gente tem o nosso canto quieto para gente viver cuidando somente das nossas obrigações, pedindo a Deus por tudo e conseguindo a sustentação para de cada dia, né. É a nossa vida. E na cidade, a vida é mais difícil, a pessoa que não trabalha na cidade não tem jeito não, e eu não quero nem dizer as coisas como é, né, mas aqui ainda a gente pode tirar uns bicos.

Sobre as dificuldades que os jovens vivem hoje na aldeia, Neguinho, comenta sobre a falta de oportunidade que o jovem na aldeia enfrenta. Segundo ele, muitos deles não têm aptidão para o trabalho agrícola da aldeia, recorrendo assim a cidade, e aqui tendo contato com a violência e principalmente com as drogas. Aliás, o problema das drogas deixou de ser exclusivo da cidade e nos últimos tempos as aldeias vem enfrentando essas questões dentro de suas fronteiras. Sobre como a aldeia lida com essa situação, Neguinho completa:

Muito jovens, por causa de oportunidade de serviço que não tem as vezes acaba se bandeando para os lados das drogas. A nossa função nisso tudo é entregar para justiça, para justiça assim eu falo a FUNAI né, por que já teve muito parente meu morto aí, já teve parente meu preso, para causa desse negócio de drogas. Aonde você menos espera é aonde está mais carregado.

Cacique Jeová ainda comenta sobre a existência de armas de fogo e do tráfico de drogas dentro do próprio aldeamento. De acordo com ele, este problema é o que há de mais prejudicial para os jovens na aldeia, e relaciona este problema com a rodovia que cruza a aldeia. Ele relata que assim como a BR traz muita coisa boa para aldeia em termos comerciais, também traz muita coisa nociva para a aldeia. A facilidade de acesso ao aldeamento é um problema, segundo ele. Ele afirma: “E uma das preocupações da gente também é que qualquer canto que alguém saltar aí já está dentro da aldeia, e se pedir para um índio pegar drogas ou outras coisas é mais fácil”.

Existem outros problemas que os jovens índios na aldeia Wassu-Cocal enfrentam, no entanto, o econômico é o mais evidente. Eles reclamam que a renda oriunda da venda de mel e artesanato à margem da rodovia e de frutas e verduras na cidade, não são suficientes para o sustento de suas famílias. Essa é uma das razões que muitas famílias afirmam para terem se mudado para a cidade. Sobre a vida na aldeia e na cidade, Almir, avalia que as maiores dificuldades são a sobrevivência econômica e a saudade da família:

Tem uns índios que foram para fora. Para se manter aqui dentro, antes era muito difícil, aí para não ver a família passando necessidade, eles vão para fora, trabalhar lá fora para se manter. Aí agora tem alguns que querem voltar para a aldeia, com saudade. Até mesmo alguns deixam a família aqui, aí a família depois liga para eles e diz: ‘vem para cá que tem trabalho para tu’. Aí a pessoa pega e vem. O camarada que tem uma profissão já ajuda. Eu mesmo sou vigilante, mas estou desempregado, mas não queria buscar fora não, queria ficar aqui dentro mesmo.

São os homens jovens que, habitualmente, migram para a cidade para conseguir emprego. Chama atenção em suas histórias de vida a importância que representam os laços de parentesco para os recém-chegados na cidade. A relação que se estabelece entre o recém-chegado na cidade e a família que o acolhe em sua casa é uma relação de parentesco, ou seja, ainda que não sejam parentes consanguíneos, com o passar do tempo podem passar a se considerar “parentes”.

As relações entre estas pessoas são marcadas por atitudes de solidariedade. Por exemplo, se um indivíduo sai da aldeia em busca de emprego na cidade, os parentes que já estão lá, o ajudam da melhor forma possível, dando-lhe

comida, um lugar para dormir, o ajudam na indicação para conseguir emprego, até que ele consiga se manter independente. Para ilustrar este fato posso citar como exemplo a história de José Carlos, que viveu por 12 anos em Maceió, veio para a aldeia ainda jovem, aprendeu diversas profissões, como: pedreiro e mecânico. Ele conta que só conseguiu se estruturar na cidade devido a ajuda de parentes. Assim como ele, outro também relata que quando precisam sair da aldeia recebem ajuda de parentes no início de suas jornadas, é o caso de Almir, que saiu até do estado em busca de melhores condições vida para a sua mãe.

Esta rede de solidariedade também pode ser observada em diversas situações do cotidiano da vida na aldeia, sendo esta um dos motivos que os índios apontam para preferir viver no aldeamento à cidade. Os motivos variam muito, desde a proximidade com a família na aldeia, a violência e as drogas na cidade, além do custo de vida ser muito caro. Na aldeia Wassu-Cocal as ações de solidariedade se dão no âmbito dos parentes de uma mesma a localidade. Assim, se algum parente precisar de ajuda quase todos se prontificam ajuda-lo, principalmente os parentes mais próximos. É assim, por exemplo, na construção ou reforma das casas, quando grupos de homens, geralmente parentes próximos do dono da casa, o ajudam na construção, assentando tijolos, auxiliando no reboco ou na cobertura da casa. E o dono da casa, por sua vez, oferece comida feita pelas mulheres, aos ajudantes. O mesmo se pode observar com relação aos produtos agrícolas das roças, embora cada família nuclear tenha a sua própria roça, em situações de necessidade os parentes podem se ajudar mutuamente. Em casos de doença ou morte de um membro da família, principalmente nos casos em que crianças, jovens ou idosos ficam sozinhos, são parentes mais próximos os responsáveis por cuidar dessas pessoas. O parto é também um momento explícito de solidariedade entre os parentes, principalmente as mulheres. A mãe, com seu filho recém-nascido recebe ajuda durante o parto (quando não é possível levar ao hospital) e durante o resguardo, que pode durar até quarenta dias, a mãe e o bebê são cuidados por parentes próximas até que a mãe possa cuidar sozinha da criança. Pude observar que as crianças maiores ajudam a cuidar das menores, sendo muito comum ver grupos grandes de crianças correndo quintal das casas.

Outro fator importante no que se diz respeito as mulheres na aldeia, no qual minhas informantes representam, é quanto a dificuldade de criação dos filhos e o casamento. Dona Côca, é um exemplo de mulher que enfrentou e ainda enfrenta diversas adversidades na vida. Um pouco dos problemas que ela enfrentou, comenta:

[...]. Quando eu tinha uns 20 e poucos anos, meu filho já tinha uns 8 anos.... Mataram meu marido e me deixou com 5 filhos. Eu me operei com 12 e agora só resta 8 filhos, por que uma morreu, já passei por muita barreira pesada. Aí fui morar com outro, com outra família. [...] Era só trabalho, mas hoje agradeço a meu Pai por ele ter me dado forças, por que mesmo tendo diabetes e pressão alta eu tenho depressão e to passando por uma situação difícil e ele ta me ajudando a passar, e ainda to ajudando a criar meus netos, da minha filha, dos meus filhos.

Josefa (34 anos), conta que já foi “amigada”, mas que hoje vive com as filhas. Contando sobre sua vida ela revela a questão de saber conciliar a criações das filhas com o fato dela trabalhar pelo dia e estudar pela noite.

Eu era amigada. Então esse sofrimento que eu tenho até hoje, tenho fé em Deus de, ainda sofrendo, a gente só tem as coisas se sofrer mesmo. Eu sei que eu tenho minha filha, ela já está aí com onze anos, eu trabalho, eu estudo ainda, que eu faço faculdade em Palmeiras dos Índios.

São histórias de vida de mulheres e/ou homens jovens que saem da aldeia para estudar. Dentro da aldeia existem pessoas que fazem faculdade e outras que estão terminando o colegial. Josefa, ainda é exemplo disso, ela cursa pedagogia na UNEAL (Universidade Estadual de Alagoas) cidade de Palmeira dos Índios. Segundo ela há cerca de doze pessoas que, assim como ela, fazem faculdade.

Dentre os jovens que entrevistei, a maioria trabalha hoje dentro da aldeia, ou como contratados pelo município para trabalhar nas escolas, ou mesmo trabalhando no transporte de pessoas, moto táxi, que circundam a aldeia e as cidades de Joaquim Gomes e Novo Lino. Este é, sem dúvida, um serviço que concentra mais os jovens que ainda não tem um emprego fixo dentro da aldeia. Pude observar que a maior concentração de jovens está nos pontos de moto táxi as margens da rodovia. Com esse transporte de pessoas por moto, os índios ajudam a complementar a renda e até mesmo utilizar desse serviço como sua renda principal. Almir, conta que

está desempregado, mas ocupa seu tempo trabalhando como moto táxi. Quando um jovem índio vai para a cidade, normalmente ele é indicado para trabalhar em serviços que exigem pouca escolaridade e que não tenha uma qualificação profissional adequada, sendo empregados assim na construção civil como assistente de pedreiro, no trabalho como domésticas, caso das mulheres, vigias, e nos serviços de limpeza.

Um fato convergente entre os jovens informantes é que não tem a intenção de sair da aldeia, mas querem ao mesmo tempo ter relações comerciais e/ou empregatícios com a cidade. Fato este que é inexistente nas gerações mais antigas, que em sua maioria saíram da aldeia muito cedo e só retornaram após a aposentadoria, Pajé Benício, é um belo exemplo disso. Ele conta que só retornou à aldeia depois que completou 60 anos de idade, e que assim se considerava mais maduro para assumir um cargo de suma importância para todos na aldeia. Essa característica não se limita a Pajé Benício, outro informante da mesma geração também relata sua experiência de viver por anos na cidade e retornar depois de idoso, como é o caso de Sr. Kíndio (84 anos), homem religioso, que vive sozinho em uma casa simples localizada, mais ou menos, no meio do aldeamento. Que além de relatar a sua trajetória de vida da cidade trabalhando para manter a família, também conta a situação como era trabalhar para os fazendeiros quando jovem. “[...] a gente vivia trabalhando para o fazendeiro, por um dinheirinho desse tamanho, mas quando chegava a gente trabalhava descalço, não tinha calçado”. Aliás o serviço nas lavouras ainda é uma realidade de alguns índios. O trabalho degradante do corte da cana, para alguns, é a única opção encontrada para estar trabalhando e morando na aldeia. José Carlos, quando perguntado se existia índio que trabalhava no corte de cana ainda hoje, ele comenta:

Tem infelizmente tem. Ainda tem uns 10% que trabalham para os usineiros ainda. Os outros, como eu, vivem da agricultura, plantando uma coisinha aqui outra ali e assim vai. Mas infelizmente hoje ainda vejo índio vivendo situações que eu vivi a 50 anos atrás. [...]. Ainda vejo índio nessa situação hoje. Muitos deles trabalham, mas é pouco, aí muitos deles recebem a bolsa família para ajudar já, né.

Apesar de toda a solidariedade, já comentada, a situação que se encontra alguns índios dentro da aldeia é um tanto quanto degradante. Andando pela aldeia não é difícil de se encontrar casas de taipa ou de barro. A discrepância entre as

casas que estão perto da BR 101 ou em regiões onde se encontra as famílias mais tradicionais da aldeia, e as casas que ficam no entremeio, é gigantesca. Não posso afirmar de maneira alguma que há algum tipo de desigualdade lá, mas é um fato que alguns índios necessitam de mais assistência do que outros. Completando seu comentário, José Carlos afirma:

Mas nas condições que eu ainda vejo, só que ao lado da BR tudo bonitinho, é a comunidade dos sonhos. Não, ela se esconde através de uma farsa. Se esconde por uma farsa. Em todo canto que vou de cavalo para pedrinha por exemplo eu encontro as piores condições, fogão a lenha, casa de taipa, sem condições nenhuma, aquelas pessoas sem condições humanas nenhuma de sobreviver.

FIGURA 5
Casa de taipa na localidade serrinha



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

A diferença de gerações dos informantes que entrevistei me permitiu enxergar com mais clareza alguns aspectos peculiares da vivência dentro da aldeia. Como já mencionei, as gerações mais velhas eram mais propensas a saírem da aldeia para morar na cidade do que as gerações mais novas. A geração mais nova, que vai da data da demarcação de terra até os dias de hoje, além de não demonstrarem interesse em sair da aldeia, também tem menos filhos que outras

gerações. Como por exemplo, Geildo com 26 anos, tem apenas um filho, já José Carlos com 47 anos tem 7 filhos, sem mencionar Sr. Kíndio com 84, tendo 15 filhos. Claro que isso também pode ser um reflexo da nossa sociedade, onde as pessoas estão cada vez mais suscetíveis a terem menos filhos.

As gerações mais velhas, quando não saiam para a cidade, trabalhavam na roça plantando e colhendo para a sua própria subsistência, coisa que é quase inexistente nas informações coletadas a partir das entrevistas com os mais jovens. Existem outros tipos de interesses inerentes a idade que é importante que se leve em consideração. Atualmente o jovem índio não pretende sair da aldeia a fim de morar na cidade, como em períodos remotos da história indígena, ele tem o interesse de aprender o máximo possível na cidade para então aplicar o que aprendeu dentro da aldeia. Um exemplo disso é que a maioria dos professores das escolas da aldeia serem índios, como a filha do José Carlos, cursou faculdade em Maceió e que hoje é professora de crianças na aldeia.

Uma característica dos índios Wassu-Cocal e dos índios no Nordeste como um todo, é que devido aproximação e do contato contínuo com a cidade, os casamentos interétnicos acabam por serem bem frequentes. A maioria dos meus informantes ou são casados ou já foram casados com Branco. Isso segundo eles altera de certa forma a dinâmica social na aldeia. Muitos deles relatam que tem índias que casam com Branco e ele vem morar na aldeia, e isso acaba gerando, com o tempo, relações conflituosas. Quanto a isso cacique Jeová (66 anos) comenta:

[...] por que não é todo Branco que se dedica a cultura, as vezes ele vive a vida toda com a índia e não quer nem saber da cultura né, não valoriza não. Agora também assim o Branco ele casa com uma índia... ele tem que fazer de tudo para não separar, por que eles podem construir tudo, mas na hora de separar o Branco vai embora e fica tudo para índia, aí cara quando casa tem que fazer de tudo para viver numa boa. Se separou tem que ir embora, o Branco.

José Carlos, quanto a isto viveu uma situação diferente. Quando ele morou na cidade por 12 anos, ele acabará por se envolver com uma Branca, constituindo família em seguida. Quando ele resolveu voltar para aldeia, levou consigo a mulher

junto com os filhos. É importante que se destaque, que esse não é um fenômeno novo, tão pouco é característico das gerações mais novas, ele perpassa gerações e existe entre os índios no Nordeste desde quando foram expulsos das terras onde se encontravam as missões religiosas e obrigados a se deslocarem para cidades.

Outra situação conflituosa que observei entre os Wassu-Cocal devido a influência de Brancos dentro da aldeia, é a quantidade de igrejas evangélicas que existem no aldeamento. Essas denominações tem uma estratégia de influência sobre os índios muito bem arquitetada.

FIGURA 6
Igreja evangélica na localidade pedrinhas



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

Quando perguntado sobre a existência de uma quantidade elevada de igrejas evangélicas e a estratégia de influência sobre os índios, cacique Jeová comenta:

[...] se eu pudesse, assim, administrar a memória das pessoas... eu fazia, por que eu sou totalmente contra. Mas a FUNAI na época, a FUNAI tem culpa nisso. Quando começaram a construir a primeira igreja eu levei a denúncia pra FUNAI aí o chefe que trabalha aqui na área uns 15 dias aí já tinha um pastor aqui... que se juntaram uns 10 pedreiros para trabalhar, aí num período de 15 dias a igreja ficou na altura dessa parede aí oia, aí quando ele chegou eu já estava com a intimação da FUNAI. Entreguei a ele e ele disse: rapaz, não tem mais jeito de desmanchar essa igreja, que vai dá muito problema e o prejuízo é grande. Aí o pessoal que estavam fazendo eram tudo família né, era meus primos, minhas primas, aí eu pensei assim: se a gente pegar briga com essa família vai ser muito ruim, aí a gente sentou e decidiu. Eu digo se eles acham que a cultura do Branco é melhor que a deles, então é eles que vão decidir.

A existência de uma quantidade elevada de igrejas evangélicas dentro do aldeamento é um problema para a grande maioria dos meus informantes. A ideologia empregada pelas igrejas influencia os índios e acaba por afastá-los da religião do Ouricuri, pois pastores são contra a participação do índio evangélico. Isso gera inevitavelmente um conflito permanente entre os que são contra essa influência e as lideranças que permitiram essa entrada massiva. De acordo com os dados das entrevistas que realizei, existe uma espécie de conflito velado entre aqueles que frequentam a igreja e aqueles que fazem parte genuinamente da “religião” e sobem a pedra para participar do ritual do Ouricuri. Entre meus informantes, a maioria é liderança da aldeia, é quase uma unanimidade a nocividade de uma “religião de Branco” atuar dentro da aldeia. Até em termos quantitativos, para alguns deles existiria muito mais gente participando da religião se não houvesse tantas igrejas evangélica na aldeia. No entanto, quando perguntados se os índios, de alguma forma, deixavam de ser índios por se tornarem evangélicos, eles foram categóricos em afirmar que não deixam de ser não, pois “está no sangue”, porém não valorizam sua cultura como deve ser feito. Essa valorização está no ato de participar da “religião”. Almir, fala sobre “saber separar as coisas”, numa tentativa de conciliação entre a cultura indígena e o protestantismo:

[...] tem uns índios daqui que mora lá em Guarulhos, lá em São Paulo. Aí eles aqui dentro eles não davam muito valor a cultura, e são até evangélicos. Aí eles foram para lá.... Eles aqui não dançavam roda de toré, para eles a cultura era quase esquecida a cultura para eles aqui, só se dedicava a parte do cristianismo. Aí lá, quando chegaram lá encontraram uns índios de outras aldeias e viram que a cultura tinha valor lá fora também, aí começaram a investir nisso aí. Aí lá conseguiram separar o cristianismo e a cultura indígena.

Entre os Wassu-Cocal um assunto que mais gera controvérsia é quanto a religião. Porém de acordo com os dados de entrevista que colhi, existe uma espécie de conflito velado entre aqueles que frequentam a igreja e aquele que participam da “religião”. Entre meus informantes, onde a maioria é liderança da aldeia, é quase uma unanimidade a nocividade de uma “religião de Branco” atuar dentro da aldeia. Até em termos quantitativos, para alguns deles existiria muito mais gente participando da Religião se não houvesse tantas igrejas evangélicas na aldeia. O conflito entre os índios em relação a este assunto é instaurado quando um índio que

não participa da religião tenta, de alguma forma, “curiar” para ver o que acontece no Ouricuri, pois o “segredo” do que acontece no Ouricuri só é reservado aos que participam da religião.

Existem dois líderes religiosos na aldeia, dois pajés, o da comunidade e o da religião. O primeiro é o Pajé Lula, filho do antigo Pajé da aldeia falecido; o segundo é o Pajé Benício, este atua somente quando eles sobem para o Ouricuri. A escolha do Pajé (principal) é baseada na sucessão de pai para filho; no caso o Pajé (pai) escolhe um dos filhos, que tem mais afinidade com as questões religiosas e o escolhe para ser o novo pajé, deixando para que a comunidade o aprove de acordo com suas atitudes no cotidiano. Já a escolha do pajé da religião é baseada puramente da experiência, ou seja, normalmente o mais velho da aldeia ou que tem mais tempo de religião pode se tornar Pajé da religião.

A função social de ambos se distingue substancialmente, pois o Pajé da comunidade tem mais autonomia e é ele quem é responsável pelos rituais de cura e a dança do Toré, além de auxiliar na conciliação dos conflitos internos entre eles. Já o Pajé da religião conduz os rituais sagrados dentro das atividades do Ouricuri, podendo emitir conselhos a quem o procura. Ambos participam ativamente da religião com o diferencial que durante as atividades do Ouricuri o Pajé da religião toma o papel de protagonista. O Pajé da comunidade, até por ser mais jovem, atua mais deliberadamente dentro da aldeia auxiliando diretamente como liderança com o cacique Jeová.

No capítulo seguinte irei explorar, com mais detalhamento, a questão da escolha e da importância política e social dos pajés e curandeiros Wassu.

3 O CONTATO COM DEUS OS ENCANTADOS NO OUTRO MUNDO

Neste capítulo apresento uma breve descrição e análise de algumas práticas religiosas que pude observar durante o curto período de minha pesquisa entre os Wassu-Cocal. O objetivo principal é oferecer elementos para refletirmos sobre o papel dos pajés e da religião, tema pouco explorado na etnografia dos índios no Nordeste e praticamente inexplorado na etnografia alagoana⁷. Porém, antes de adentrar diretamente neste tema, apresento em linhas gerais como os pajés e outros indivíduos tidos como “da religião” estão inseridos na ordem social daquele grupo. Em todo aldeamento há dois pajés que são reconhecidos como representantes legítimos de toda a população: o “pajé da comunidade” e o “pajé da religião”. O pajé da comunidade é conhecido como “Pajé Lula” e o da religião é o “Pajé Benício”. Os dois têm funções bem distintas, atuando em diferentes esferas da vida social: o “pajé da comunidade” faz o papel de “mediador de conflitos”, isto é, atua, como ele próprio diz “dando bons conselhos” aos casais em conflito conjugal, em desavenças familiares, aos jovens para que “se afastem do mal”, “das drogas” e “respeitem seus pais”, às crianças para que “sigam a religião” e “respeitem a tradição dos mais velhos”. O “pajé da comunidade” também tem forte atuação política, atuando junto ao cacique para aconselhá-lo e auxiliá-lo na tomada de decisões políticas importantes que envolvem toda a população. Assim, o “pajé da comunidade” pode acompanhar o cacique em reuniões dentro ou fora da aldeia, como quando vão à FUNAI, ao Ministério Público ou em outros órgãos governamentais ou não-governamentais em busca de apoio para suas reivindicações de melhoria na saúde, na educação da população, ampliação das terras dos aldeamentos, para fazer denúncias de invasões de suas terras, ameaçadas externas de invasores, entre outras situações que envolvam a coletividade. O “pajé da comunidade” também dá

⁷ Existem estudos sobre os índios em Alagoas dos quais posso citar a dissertação de mestrado da Profª Drª Silvia Martins, intitulado: “Os Caminhos da Aldeia. Os Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais”. UFPE, 1994. Assim como o trabalho do Prof. Ms.Ivan Soares Farias, “Doenças, drama e narrativas entre os índios Jeripankó no sertão de Alagoas” EDUFAL, 2011. Além dos trabalhos da Profª Drª Vera Lucia Calheiros da Mata, “A Semente da Terra”. UFRJ, 1989. Há também trabalhos mais recentes como o do Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbata, “O Idioma” dos índios Kalankó: Por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano” PPGAS/UFSC, 2006. Não posso deixar de citar a Profª Drª. Clarice Novaes Mota, “As Muitas Faces da Jurema de Espécie Botânica à Divindade Afro-Brasileira”, Recife: NUPEEA, 2006.

suporte ao cacique e às demais lideranças em questões internas que envolvam a tomada de decisões políticas importantes, como a aceitação de novos moradores no aldeamento, como quando uma pessoa se casa com um indivíduo não-índio ou de outra etnia, quando indivíduos ou pessoas “de fora” pedem para viver no aldeamento argumentando que pertencem à etnia Wassu ou que são descendentes⁸. Cabe ainda ao “pajé da comunidade”, mas não exclusivamente a ele, as atividades de curas de doentes e a tarefa de “puxar o toré”, isto é, comandar os rituais de dança, empunhando o maracá e “puxando” as músicas. Os rituais da dança circular do Toré podem ocorrer não apenas em contextos religiosos, podem também ser apresentados em festas comemorativas ou “apresentações” dentro ou fora do aldeamento, como nas escolas da cidade no “Dia do Índio” ou na recepção de visitantes não-índios à aldeia.

Ao “pajé da religião”, por sua vez, cabe a tarefa principal de conduzir os rituais sagrados e secretos do Ouricuri que ocorrem uma vez ao mês no alto da colina no centro da aldeia. No entanto, assim como o “pajé da comunidade”, o “pajé da religião” também pode fazer curas (e geralmente as faz quando solicitado), pode ainda aconselhar indivíduos e famílias, mediar conflitos e participar de decisões políticas que envolve o conjunto da população.

Embora as figuras dos “pajés principais” tenham um peso simbólico importante na vida da população, a prática de cura de doenças, o aconselhamento e a condução dos rituais religiosos não são atividades exclusivas deles. Algumas pessoas, sob determinadas condições, podem exercer papéis semelhantes, sem, no entanto, ocupar o mesmo lugar dos “pajés principais” na hierarquia social, nem desfrutar do seu prestígio.

O que o pajé faz em sua vida particular interfere na sua atuação enquanto líder religioso. Entre os Wassu-Cocal, pude perceber que ter uma boa reputação na comunidade é importante para que se mantenha a credibilidade no desempenho da

⁸ Como vimos, a população Wassu se dispersou à medida que suas terras foram sendo invadidas ao longo do tempo. Por essa razão, e após a demarcação, é muito frequente a chegada de indivíduos ou famílias oriundas da cidade que desejam se reintegrar à população do aldeamento. A aceitação ou não destas pessoas é uma questão que, em geral, é debatida e decidida pelo cacique, o pajé da comunidade e outras lideranças locais.

sua função. Um pajé que “farra”, “anda de bebedeira” é visto como um pajé que não tem muito “poder”, mesmo que ele seja membro de uma família de grande prestígio político, se ele não seguir uma vida devidamente devotada à “religião”, ou seja, uma vida onde todos os seus atos são devidamente respaldados pela “religião”. Assim, na vida cotidiana o pajé precisa observar uma série de normas de comportamento que, aos olhos da comunidade, são vistos como adequados a ele, como por exemplo, não ingerir bebida alcoólica em excesso, nem ouvir música em volume alto: “não estar no meio de cachaçadas”, como disse Neguinho, “ser reservado”, como disse Geildo e ficar “sem deitar com mulher”, como o pajé Lula.

De acordo com o pajé Lula, estar com o “corpo limpo” é observar rigidamente estas normas sociais, evitando ficar com o “corpo sujo”, situação que pode “trazer doenças” e outros “males” à pessoa⁹. Nesse sentido, o pajé tendo seu “corpo limpo” poderá exercer suas atividades com credibilidade junto à comunidade fazendo curas e dando “bons conselhos”. Sobre a credibilidade do pajé e seu comportamento social no artigo “O feiticeiro e sua magia”, Lévi-Strauss (1975, p. 193-215) apresenta elementos que podem dar luz a essa relação intrínseca entre a coletividade e o xamã.

[...] a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia da magia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se define e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LEVI-STRAUSS, 1975, p.194)

Como se pode ver na citação acima, para o autor o poder e a credibilidade do xamã são dados pela coletividade, isto é, os “agentes” “atos” e “representações”,

⁹ É interessante observar que para os Wassu-Cocal, tal como ocorre com diversos grupos Tupi-Guarani, o “corpo” tem um significado importante na sua sócio-cosmologia. No texto “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979), Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro enfatizam que o “corpo” é um suporte socialmente construído pela pessoa, podendo ser moldado e modificado pelo indivíduo. Dentro desta perspectiva, Silva (2010), destaca que entre os Guarani o “corpo sujo” (*-ete kya*) é o corpo da pessoa que vive distante das regras sociais consideradas corretas e, portanto, distante do sagrado. Evidentemente seriam necessários muito mais estudos para podemos afirmar que termos como estes encontrados entre os Wassu-Cocal teriam correlação direta com as cosmologias amazônicas, para tanto, seria preciso mais estudos e maior aprofundamento.

como diria Mauss (2003, p. 47-181). No caso dos Wassu-Cocal, a eficácia dos atos do pajé obedece a determinados aspectos que, conforme pude observar têm que ser colocados em destaque. As “rezas” devem ser diárias, feitas em casa e muitas destas são orações cristãs como o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”. De acordo com meus informantes, estas “rezas” têm como objetivo o “*contato com Deus*”. Segundo Carlinhos um pajé deve manter o “contato com Deus”; o pajé, argumenta Carlinhos: “anda com a glória de Deus no coração, que Ele vai estar presente a todo momento. Sempre ligado”. Nesse aspecto, o pajé deve estar “sempre ligado às coisas espirituais”, condição que o permite “enxergar a vida espiritual” numa perspectiva única e exclusiva aos pajés e de algumas pessoas que praticam a “religião” com devoção.

Carlinhos explica que é capaz de “enxergar a vida espiritual” por que se mantém “ligado” à “religião”, ou seja, com seu “corpo limpo”. Ele narra um episódio que ilustra bem como se dá essa “visão” do “mundo espiritual”. Ele conta que, certa vez, numa conversa com sua sobrinha que é evangélica da igreja Assembleia de Deus, esta lhe disse que duvidava da “religião dos índios”, convidando-o para ir à sua igreja. Como Carlinhos recusou o convite, a sobrinha ficou chateada, entrou no quarto, pegou a bíblia, retornou e perguntou ao tio se ele sabia “onde ele está”, ou seja, se seu tio sabia se ele estava “no caminho certo”. Carlinhos não lhe respondeu naquele momento, foi para a sua casa. Naquele momento, Carlinhos estava se preparando para “subir a pedra”, isto é, para participar dos rituais do Ouricuri. Enquanto rezava em casa, ele se perguntou em qual o “caminho” sua sobrinha estava. Nesse momento, ele conta que “viu” os “segredos da igreja” de sua sobrinha. Para Carlinhos, assim como a “religião dos índios” tem seus “segredos”, todas as demais também têm os seus. Dois dias depois ele se reencontrou com a sobrinha e disse-lhe que pode “ver” os segredos de sua igreja, que ela estava no “caminho certo”, que ele também estava e que ambos poderiam, cada um, seguir sua própria religião.

Pelo que se pode depreender da fala de Carlinhos, para os Wassu-Cocal existem dois mundos paralelos onde vivemos todos nós: um “mundo material”, que corresponde a esse mundo em que vivemos e o “mundo espiritual”, dimensão visível apenas para as pessoas que seguem estritamente as normas da sua religião, seja

indígena ou não. O “mundo material” corresponde a “tudo aquilo que a gente pode pegar e o olho vê”, a “matéria sólida” acessível a todos nós pelo olhar. Por sua vez, o “mundo espiritual” só é acessível à pessoa após a morte, desde que o indivíduo tenha vivido no “bom caminho”. Nesta condição, como me explicou Carlinhos, a pessoa “passa a viver em um mundo onde os olhos não podem ver”. No caso de pessoas que viveram e morreram na Terra com o “corpo sujo”, estas não alcançarão o “mundo espiritual”, viverão na Terra nos mesmos locais onde viviam em vida, porém, sem seu corpo físico, adquirirão a forma de “avoadores”, ou seja, espíritos que vagam e podem assustar ou atormentar os vivos. Carlinhos explica que “o que as pessoas fazem aqui (na Terra) vai refletir do outro lado (na vida espiritual)”. E conclui: “o que se faz de ruim aqui não se paga aqui, vai pagar do outro lado”.

O pajé ou aquelas pessoas que se dedicam à “religião” seriam as únicas pessoas que teriam acesso ao “mundo espiritual” sem passar pela morte. De acordo com meus informantes, elas conseguem “ver” o “mundo espiritual” mesmo estando vivas no “mundo material”. Sob esse ponto de vista, todas as pessoas - índias ou não-índias - podem ter acesso ao “mundo espiritual” através de suas religiões. No entanto, argumenta Carlinhos, os índios Wassu e as demais populações indígenas, “são mais chegados” ou “ligados” ao “mundo espiritual” por que, segundo ele, as religiões indígenas são muito antigas, fundadas por seus ancestrais, pessoas sábias, que tinham “conhecimento do mato”, “das ervas” e das “curas”, que conheciam os “segredos” mais escondidos da religião indígena.

De acordo com Carlinhos, a “visão” que se oferece ao “mundo espiritual” é uma visão que ultrapassa a materialidade e a aparência das coisas e das pessoas. Assim, ao apontar para uma casa, Carlinhos me disse: “isso que você está vendo é uma casa, mas, no mundo espiritual ela pode ser um palácio”. Cita ainda o exemplo de um amigo agrônomo, não-índio, que mora em Maceió que, segundo afirma, ele o conhece mais do que o próprio amigo imagina. Isso ocorre, de acordo com Carlinhos, por que ele consegue “enxergar” o “espírito” do seu amigo vivendo a dimensão espiritual. Ainda de acordo com Carlinhos essa “visão” do “mundo espiritual” só é possível por que Deus permite que assim seja. Ou seja, às pessoas de “coração puro”, que seguem os preceitos da “religião”, é dada essa capacidade de “enxergar” o invisível e visualizar o que “os olhos não podem ver”. Essa “visão”

que ultrapassa a materialidade das coisas serve também como uma forma de “proteção” da pessoa contra os “males deste mundo”. Assim, um indivíduo que se mantém “ligado” ao “mundo espiritual” pode, por exemplo, “andar descalço na mata a noite toda e não ser picado por cobras”, ou seja, vive protegido de todo mal. O “mundo espiritual”, dentro desta perspectiva, é o lugar de origem da humanidade, lugar para onde deverá voltar ao morrer, se, obviamente, viveu com o “coração puro” e o “corpo limpo”. Para isso: “[...] tem que fazer parte da ‘religião’ e saber que existe um Deus lá de cima e que na morte vai todo mundo no mesmo lugar, é de lá que viemos e é para lá que vamos retornar... sim... existe um outro mundo” (Carlinhos).

FIGURA 7
Pajé Lula



Fonte: www.br101indigena.com.br/wassu-cocal/ (acesso em 18/05/2015)

FIGURA 8
Pajé Benício



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

A seguir descrevo três situações sociais que parecem condicionar o surgimento da figura do pajé e que são importantes para entendermos o papel destes atores na dinâmica social do aldeamento.

3.1 Parentesco, religião e poder político

Entre os Wassu, o reconhecimento do indivíduo como “pajé” está condicionado, por um lado, a fatores de natureza política e de parentesco. Nesse sentido, o papel de pajé está relacionado às dinâmicas da política interna do grupo e aos grupos de parentesco. Em geral, os pajés são membros de famílias que possuem prestígio social ou político no aldeamento; ou seja, são parentes ou são reconhecidos como parente de pessoas ou famílias de caciques, pajés, lideranças locais do passado ou do presente. O Pajé Lula, por exemplo, deve seu grande

prestígio político ao fato de ser filho do falecido pajé Zuca, importante figura política na luta pela demarcação das terras na década 1990 e reconhecido curandeiro. Como veremos adiante, seguindo essa linha de descendência, Neguinho poderá suceder, no futuro, o pajé Lula.

A estrutura de parentesco da aldeia Wassu-Cocal é formada por duas grandes famílias tradicionais, consideradas como as que deram origem ao grupo, são as famílias Máximo e a Honório. Os principais líderes da aldeia, a saber, o cacique Jeová e o Pajé Lula, pertencem a estas duas famílias, Honório e Máximo, respectivamente. O prestígio social e o poder político destas lideranças estão baseados nos laços diretos de parentesco deles com estas famílias. Como exemplo, cito Antônio Roque que, por pertencer à família Máximo e também por ser muito religioso, é tido pelo cacique Jeová como futuro pajé da comunidade.

O parentesco é também um critério importante para a aceitação de “pessoas fora” que desejam viver no aldeamento. O pajé Lula explica que se uma “pessoa de fora” pretende se mudar para aldeia, antes de sua mudança o cacique e o pajé da comunidade verificarão se ela tem parentesco com alguma família que vive no aldeamento. Em caso positivo, a pessoa poderá se estabelecer na comunidade.

Na obra “Todo mistério tem dono!” (2012), a antropóloga Claudia Mura aponta que o parentesco é um princípio central para entendermos os grupos indígenas no Nordeste brasileiro. Para a autora, os laços de parentesco constituem um elemento importante de coesão e identidade social dos índios do Nordeste, em especial os Pankararu, grupo focado em sua pesquisa. Do mesmo modo, pude observar que entre os Wassu o parentesco é também um elemento fundamental na organização social e política do grupo. O pertencimento a uma determinada família ou grupo de parentesco é importante não apenas no estabelecimento de lideranças políticas e religiosas, como caciques e pajés – o parentesco, ou melhor, o pertencimento do indivíduo a uma determinada família, também pode ser utilizado como critério para definir os papéis de prestígio no aldeamento. Assim, por exemplo, os diretores das escolas indígenas, os professores, os agentes de saúde, merendeiras e os vigias que exercem funções remuneradas pelo estado ou pela prefeitura, são pessoas pertencentes às famílias de maior prestígio político do aldeamento.

3.2 - A “condição do pajé” e o “dom da cura”

Um dos aspectos que chama a atenção na história de vida dos pajés é o fato deles descreverem experiências pessoais interpretadas como evidência da sua transformação em pajé. De um modo geral, estas experiências foram vividas na infância e dizem respeito a mudança no comportamento que, na interpretação dos meus informantes, indicavam o desenvolvimento de certos interesses e aptidões para a vida religiosa.

A história do Pajé Lula se confunde com a história da demarcação das terras do aldeamento e a consolidação da “religião”. Ele, como sendo filho de Pajé, conta que desde criança já tinha contato com o universo religioso. Filho mais novo de 5 irmãos, Pajé Lula diz que desde a infância foi o único dos irmãos a se interessar pelos assuntos ligados à religião. De acordo com seu depoimento, seu pai o escolheu para sucedê-lo como pajé por que percebeu que ele tinha um perfil adequado para ocupar essa posição. Vale lembrar que nesse período, entre as décadas de 1980 e 1990, os Wassu estavam vivendo intensos conflitos com fazendeiros pela posse da terra e o surgimento de novas lideranças era condição fundamental para a continuidade da luta.

Lula relata que já na infância seu pai identificou sua “condição de ser pajé”. Ou seja, desde menino ele já se interessava pelas “coisas do sagrado” e isso era percebido, não apenas pelo seu pai, mas também pela coletividade que já identificava nele a possibilidade de vir a se tornar um pajé. Como se pode perceber em sua fala, o interesse desde a infância por assuntos do âmbito religioso é um dos indícios de que a pessoa pode tornar-se um pajé no futuro. De acordo com o pajé Lula tornar-se um pajé não basta “querer, não é só querer, tem que fazer por onde para poder ser”. “Fazer por onde” é, de um lado, corresponder as expectativas sociais sobre como um pajé deve se comportar na comunidade, de outro lado, diz respeito a um esforço individual da pessoa para manter seu “corpo limpo”, isto é, distante dos apelos do “mundo material”.

O pajé Benício, conta que em decorrência do acirramento dos conflitos de terras na década de 1980, acabou deixando o aldeamento e foi viver na cidade do Rio de Janeiro. Lá, para sobreviver, se empregou em diversas atividades, sendo a

atividade de porteiro de prédio a que ele permaneceu mais tempo. Após a demarcação das terras na década de 1990, ele retornou ao aldeamento e ajudou no restabelecimento da “religião”. Ele destaca que durante o período de conflito com os fazendeiros, a “religião” perdeu sua força na comunidade por três motivos principais: a) uma parcela considerável da população indígena foi expulsa de suas terras e passou a viver nas cidades; b) a população que resistiu nas pequenas faixas de terras não invadidas pelos fazendeiros se sentia coagida e intimidada para praticar seus rituais religiosos. Nessa época, esta população era auto-identificada e socialmente reconhecida como “cabôcos”, isto é, nem índios, nem Brancos e, nesse sentido, seus rituais religiosos não eram vistos como marcadores de uma identidade étnica indígena; c) com a invasão das terras os territórios sagrados onde eram realizados os rituais foram ocupados por fazendeiros. Isto dificultava a plena realização da “religião” tendo em vista que os rituais do Ouricuri devem ocorrer em um local amplo, de mata fechada onde os “segredos” podem ser protegidos dos olhares de não-índios.

De acordo com o pajé Benício, aos 60 anos de idade, quando retornou à aldeia, as terras já estavam demarcadas e os conflitos já tinham se encerrado. Nesse período, ele conta que pode contribuir para consolidar a “religião” trazendo os conhecimentos sagrados que ele adquiriu na infância e na juventude. O pajé Benício diz que se tornou pajé da religião em substituição ao pajé Zuca. De acordo com Benício, na época o pajé Zuca acumulava as duas funções: a de pajé da religião e da comunidade e que propôs a Benício o desempenho da função de pajé da religião. O pajé Benício, aceitou a função de pajé da religião, cabendo ao filho de Zuca, Lula, a função, exercida até hoje, de pajé da comunidade.

A etnologia, especialmente a amazônica, tem se dedicado ao tema do xamanismo enfocando, principalmente, os processos que culminam na transformação da pessoa em pajé. Pérez-Gil (2001) identifica quatro processos de iniciação de pajés que são comuns entre os Yawanáwa: o primeiro é a capacidade do indivíduo em memorizar rezas, cantos de curas e uso de plantas; a ingestão de substâncias alucinógenas; a realização de rigoroso resguardo que implica em certo isolamento social do indivíduo e, por fim, a superação de certas provas, como por exemplo, chupar o coração da sucuri ou derrubar uma colméia de abelhas, entre

outras provas. A autora destaca que a decisão de se tornar pajé entre os Yawanáwa, embora em alguns casos possa ocorrer em razão do encontro de pessoas com seres sobrenaturais, pode ocorrer também como parte de uma decisão pessoal, por questões práticas, como quando um indivíduo decide iniciar-se para curar um parente próximo. Já entre os Pano, Farago (2005) destaca que o processo de iniciação xamânica é precedido de “chamado sobrenatural” que se manifesta através de doença que acomete o indivíduo em qualquer idade. Outros grupos, como os Guaraní (Silva, 2010) e diversos grupos indígenas no México (Bartolomé, 2013) identificam o sonho ou uma doença repentina como eventos que podem desencadear o processo de iniciação xamânica.

Entre os Wassu o processo de iniciação dos pajés guarda algumas semelhanças com outros grupos ameríndios, mas tem também especificidades. Lula e Benício, apesar de destacarem nas suas biografias que se tornaram pajés em razão do “dom dado por Deus”, podemos perceber que circunstâncias do momento histórico e político do grupo e a ascendência familiar propiciaram também a ascensão deles como líderes religiosos. No entanto, pude verificar que existem circunstâncias bem diversas que podem condicionar a pessoa a se tornar pajé. É o caso de Elisângela, 42 anos, que diz que “sempre sentiu vontade de curar as pessoas”, independentemente do seu desejo, “a vontade vinha”. Ela conta que resistia à “vontade” de curar as pessoas por que tinha medo, pois a “sombra de uma pessoa” ficava ao seu lado sempre que ele iniciava os rituais de cura: “eu me tremia toda e sentia um desespero para curar”. Conta, ainda, que aprendeu a usar o dom de fazer curas, ainda criança, com uma senhora chamada Nazaré. Por ser muito jovem, ela acreditava que não teria o respeito das pessoas já que as atividades de cura eram praticadas por pessoas mais velhas. Além disso, temia essas forças sobrenaturais que a impulsionavam à cura: “o povo com encosto”, diz, era algo que lhe causava medo e, por tudo isso, resolveu se afastar dos rituais de cura, passando a recusar os pedidos dos pacientes.

Elisângela narra um episódio em que descreve uma experiência em que foi levada a fazer uma cura e, durante o ritual, viveu uma experiência que marcou bastante sua vida. Ela conta que foi chamada por uma vizinha para fazer a cura de

uma jovem, sua colega. Durante o processo de cura ela vivenciou diversas situações que, na sua interpretação, são evidências de seu poder de cura.

[...]. Eu morava com minha irmã. Aí uma vizinha de idade me disse: ‘bora para a casa da Graciele, essa mulher está doente’. Oxe? Ela está doente, dona Edite? Essa Graciele é nossa colega, a gente andava juntas. Eu nem sabia que ela estava doente, aí eu fui, aí quando cheguei lá, ela estava toda suada, deitada na cama. Aí me deu arrepio, aquela tremedeira na hora que eu peguei a vassoura. A Graciele estava tremendo, os beiços já estavam pocados. Aí, deu aquele desespero. Nessa vez eu não vi mais nada, tinha uma coisa em mim, eu não estava por mim, né? Aí, eu não vi mais nada. Eu estava dormente, quando eu abri meus olhos eu estava com a mão na cabeça dela e a outra estava na vassourinha. Aí essa senhora que me chamou para visitar essa menina me disse que eu fiquei em desespero, pedi a vassoura, ela botou na minha mão, aí eu curei ela. Mas, eu não me lembro. Aí depois que eu vim me lembrar, era uma coisa que eu estava dormente. Eu, quando eu acordei, estava com a mão na cabeça dela, aí joguei a vassoura e saí para fora. Depois a Dona Edite disse: ‘venha fechar a cura dela’. Aí, no outro dia eu fui, fui, tranqüila. Com aquele medo, né? Nervosa. Ela disse que era uma reza bonita, gostou muito e me disse para curar amanhã de novo, por que são duas curas para fechar, né? Aí fui de novo. Aí a mãe da Graciele botou dinheiro na minha mão, aí eu disse: ‘quero dinheiro não’, aí ela disse: ‘você vai querer minha filha, foi Deus quem colocou você na minha casa. Oxe! A minha filha estava morrendo, dois dias sem comer nada, nem papa passava na goela da minha filha, inflamada, ela estava muito doente’. Aí eu falei: ‘eu quero não, quero não, eu não sou curadeira não’. Aí só sei que ela colocou o dinheiro no meu seio aqui. Aí minha irmã disse: ‘tu não quer? Eu quero o dinheiro!’

Já adulta e casada, quando estava grávida de sete meses percebeu, certa vez, que o bebê chorou em sua barriga. O caso causou apreensão em toda a família: “eu pensei que ele estava morrendo. Minha irmã saiu gritando, correndo para contar tudinho, contar para as vizinhas [...]”. Afirma que, após o nascimento do seu filho, com dois meses de idade ele falou “pai” causando muita surpresa em todos da família. A notícia se espalhou pela comunidade e todos ficaram sabendo o que havia acontecido com a criança. Em razão destes acontecimentos, seu filho Lucas, hoje com 7 anos, é procurado por alguns moradores para que ele adivinhe o sexo dos bebês das mulheres grávida e, segundo sua mãe, Lucas sempre adivinha o sexo corretamente. Elisângela interpreta estes eventos como sinal evidente de que seu filho nasceu com esse “dom”. Ela argumenta que o “dom de cura” que era dela, ao ser reprimido “passou” para seu filho e que o menino está desenvolvendo esse “dom” sem impedimento nenhum dela ou de alguém de sua família.

O “dom da cura” nem sempre é identificado na infância, é o caso de Kíndio, 84 anos. Ele conta que viveu boa parte de sua infância e adolescência fora da aldeia e que nesse período era “desobedecido” e “meio desonesto”, na juventude “vivia em farras, “não tinha leitura, não tinha nada”. Aos 60 anos de idade retornou à aldeia e, a partir de então, se reaproximou da “religião” e “começou a se interessar pelas coisas de Deus”. Nesse período começou a fazer a “leitura de mão”, atividade que, segundo ele, não aprendeu com ninguém, foi um “dom de Deus” que ele desenvolveu à medida em que se reaproximou das “coisas de Deus”. Hoje, viúvo, mora sozinho, próximo da casa de uma de suas filhas e diz que “vive mais perto de Deus”, rezando, “pedindo proteção a Deus para tomar conta da minha vivência e do meu corpo para não ser atingido e me livrar de tudo o quanto for ruim”.

Carlinhos conta dois episódios em que descreve suas experiências com o “mundo espiritual”. Embora já fosse curandeiro, ele interpreta esses fatos como uma confirmação de seus poderes de cura. No primeiro episódio ele conta que estava sentindo muitas dores nas costelas, pensando que iria morrer de dor. Em seguida ele conta que fez uma “passagem” e viu “um homem que lhe mostrou duas plantas”. Com essas plantas, Carlinhos fez um chá e foi curado. Essa “passagem” descrita por Carlinhos acontece outra vez quando ele diz ter vivenciado “uma cura espiritual”. Ele conta que não sentia vontade de sair de casa e permaneceu assim por três dias. Não sentia nenhuma dor, “só sabia que ia viajar”, “fazer a passagem”, ir para “o outro lado”. Carlinhos conta que “viajar” ou “fazer a passagem” significava a sua morte, algo que ele não queria que acontecesse naquele momento. Preocupado, Carlinhos teria ido ao Ritual do Ouricuri onde recebeu instruções do que deveria fazer para se “livrar da coisa”, isto é, a força misteriosa que o puxava em direção à morte. Sobre as orientações recebidas durante o ritual, diz: “fiz o que tinha que ser feito”, acrescentando que não pode entrar em detalhes sobre essa questão por se tratar de um segredo que não pode ser revelado. O resultado é “quem tinha o poder” de mantê-lo vivo aqui na Terra determinou “que não era o tempo” dele se “mudar daqui”. Deus e os encantados teriam dito: “vamos fazer com que ele (Carlinhos) fique lá do outro lado”. A partir de então ele foi curado.

O “dom da cura” não é exclusivo das pessoas que pertencem à etnia Wassu-Cocal. Pessoas de outras etnias indígenas ou mesmo Brancos com algum

parentesco indígena, também podem “receber” esse “dom”. É o caso do pajé Lula que é filho de mãe Branca com pai Wassu e de Chicão, da etnia Pankararu de Brejo dos Padres (Pernambuco). Chicão conta que aos 2 meses de idade se mudou com sua mãe para aldeia dos Kariri-Xokó em Porto Real do Colégio (Alagoas). Após conhecer o cacique Wassu Hibes Menino, numa viagem aos Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, foi convidado para “ensinar o conhecimento da religião” aos Wassu. Esses exemplos nos fazem pensar que o pertencimento étnico não é um requisito essencial para se “receber o dom da cura” e tornar-se um “curador” ou pajé. Essa questão nos remete a uma característica central dos sistemas ameríndios, qual seja, a capacidade de absorver o “outro” e transformá-lo em igual, ou seja, em parentes. Nesse aspecto, os Wassu, tal como outros grupos indígenas, incorporam pessoas de outras etnias ou mesmo Brancos ao seu próprio grupo apagando as fronteiras que separam “eles” e os “outros”.

3.3 Os modos de sucessão do pajé

Uma das características peculiares que pude observar entre os Wassu é quanto ao modo de escolha do Pajé principal (ou da comunidade). A sucessão pode ocorrer de pai para filho, ou seja, o pajé (pai) escolhe um dos seus filhos para substituí-lo, como é caso do pajé Lula que se tornou pajé após a morte de seu pai, o pajé Zuca. Afinidade pessoal, mais do que a paternidade, é um elemento importante para entendermos o processo de iniciação e sucessão dos pajés. Sobre a iniciação dos pajés, alguns informantes me disseram que foram iniciados nesta função por que demonstravam, desde muito cedo, interesse pela “religião”. Contam que ainda muito jovens acompanhavam os pajés na “subida da Pedra”, os auxiliavam nos rituais de cura, os seguiam na mata em busca de folhas e raízes para fazer remédios. Apontam que esse aprendizado inicial foi fundamental para adquirirem os conhecimentos necessários para atuarem como pajés.

Neguinho diz que está se preparando para se tornar pajé. Ele é visto por muitos com uma futura liderança religiosa na aldeia, tanto assim que o próprio pajé Lula, seu primo, quando perguntado sobre quem hoje em dia tinha condições de sucedê-lo respondeu que era Neguinho. Neguinho é filho de Antônio Roque, irmão do pai de Lula. Desde a infância seguia seu pai na “Subida da Pedra” para a

participar no Ouricuri e acompanhava o falecido pajé Zuca em alguns rituais de cura. Lembrando de um destes rituais de cura em que participou, ele explica:

[...] já aconteceu nessa aldeia uma pessoa doente, os mais velhos se ajuntar, puxar a cabaça da sacola e cantar o Toré e, no meio do Toré, receber mensagens, forças da natureza e fazer aquela pessoa ali ficar normal do jeito que era. Eles usam a cabaça e a vassoura e principalmente com a xanduca [cachimbo]. Com a fumaça [a pessoa] recebe uma preparação de ervas medicinais.

Hoje em dia, líderes importantes como o cacique Jeová e o pajé Lula reconhecem que Neguinho poderá futuramente ser pajé. Ele não esconde seu desejo de tornar-se pajé algum dia, isso se evidencia nesta fala:

[...]. Assim, às vezes você tem aquela força de vontade de ser pajé. Mas, talvez aquele caminho que você está fazendo, lá para a frente não seja o caminho de um pajé, seja de uma liderança, de um cacique. Mas, o pajé tem que ter aquele dom, aquela fé, tem aquela preparação todinha.... Vamos supor, aqui é um caminho.... Por que você pode estar fazendo uma coisa aqui que não sabe muito bem o que vai dar mais para a frente... aí vai se adaptando àquele jeito, se der para pajé, tudo bem, também se não der, fica ali. Por que dentro de uma comunidade o que se faz é cacique e liderança, pajé já nasce feito. Às vezes, desde de pequeno. Só que não tem aquele conhecimento ainda, só que através da nossa religião ele vai ter aquele conhecimento. Se der bem, também se não der, infelizmente tem que ficar só naquilo mesmo. Às vezes, não é só querer ser um pajé, é ver se tem condições de ser um pajé. Por que como eu vou ser um pajé se a minha comunidade não tem aquela confiança em mim para eu chegar naquela pessoa e fazer uma cura? Fica difícil né?

Em suma, como se pode perceber, a sucessão dos pajés pode ser dar de dois modos: a) através da linhagem familiar, que é quando a função de pajé é transmitida dentro do mesmo grupo familiar; b) quando o pajé desenvolve uma relação afetiva por um iniciado, geralmente criança ou jovem, e lhe transmite os primeiros conhecimentos sagrados. Evidentemente, pode haver outras situações em que esta sucessão pode ou não se concretizar. De acordo com alguns informantes, houve casos em que uma pessoa mesmo reunindo todas as condições para ser pajé acabou não assumindo esse papel. Segundo meus informantes, estas pessoas não assumiam tal papel por razões diversas, como por exemplo, estar em idade muito avançada, muito doente, não ter tempo ou disponibilidade para se dedicar à tarefa, ser avaliado pela comunidade como alguém que não tem boa reputação, seja por que bebe muito ou usa drogas, é violento, pouco dedicado à

“religião” ou por que se vai à cidade com muita frequência para se divertir, se envolver com mulheres, dançar em boates, se encontrar com amigos.

3.4 O encantamento do mundo espiritual

Os encantados são entidades espirituais que “se encantaram”, isto é, são espíritos de pessoas que viveram aqui na Terra e que foram para o “mundo espiritual” sem experimentar a morte. Carlinhos explica que o corpo da pessoa que morre vai para debaixo da terra, no entanto, o corpo da pessoa que se “encanta”, ao invés de se decompor, “desaparece”, se torna espiritual e sobe em direção ao “outro mundo”. Ele compara o processo como se dá o “encantamento” com a morte e a ressurreição de Jesus, cujo corpo ao invés de apodrecer, subiu aos céus:

[...] do jeito que Jesus veio parar aqui ... e a terra não teve o direito de comer a carne dele... Para onde foi a sua carne? Jesus subiu lá para cima na espiritualidade. Os índios costumam dizer que a gente acredita nos mortos vivos. [Assim como ocorreu com Jesus] [...] tem pessoas que também saíram desse mundo para outro e que a terra também não consumiu a carne dele, por que ele se encantou”.

Os encantados vivem no “mundo espiritual”, também chamado de “outro mundo” ou “reinado”, lugar onde vivem Deus e os santos. Carlinhos descreve os encantados como “alguém que morreu e que hoje está vivo”, um “morto-vivo” no mundo espiritual. Acrescenta que o corpo dos encantados “não é frio”, como são os corpos dos defuntos aqui na Terra: “é quente”, diz, como “um ar que está aqui”. Ou seja, embora sejam entidades invisíveis, que “ninguém vê”, [assim como] “Deus que nós não vemos, ele está no meio de nós” (pajé Benício).

A gente só sente a presença deles, sua “fala” e sua “presença” podem ser “sentidas no coração” pelo pajé. Pajé Lula diz que “se arrepia” quando sente a presença deles. Ele explica que no local onde se realiza o ritual do Ouricuri, onde o que “é bom está ali, o que é ruim não fica”, é também um dos reinados dos encantados. Por essa razão é um local sagrado cuja entrada é permitida apenas àqueles que “estejam preparados”.

Carlinhos argumenta que essas pessoas que viveram na Terra “[...] eram pessoas com ações muito boas”. Enquanto viveram na Terra “faziam o bem”, como

os “cabôco veio” (os mais velhos), os índios que “tiveram merecimento”, Jesus, Deus, santos “e todos os santificados da bíblia”, como “São Sebastião”, “Maria” e a “Padroeira Nossa Senhora da Conceição”.

Existem encantados, homens e mulheres, e uma hierarquia entre eles. Ao se referir à hierarquia dos encantados, pajé Lula compara com a nossa hierarquia política: “[...] tem o manda-chuva, que é o presidente, o governador, prefeitos, e por aí vai. Cada um tem seu limite. Cada um tem seus afazeres e suas funções”.

O contato com os encantados segue, em geral, as seguintes etapas: os pajés ou curadores entram em contato com Deus ou Jesus através das rezas (seguidas ou não de outros rituais), solicitando auxílio para a cura de um “mal” que esteja afligindo uma pessoa ou mesmo uma coletividade: “Jesus é um ser supremo. Aquele que comanda tudo. É ele quem define quem vem aqui, quem vem me dizer alguma coisa. Ele [Jesus] não vem. Mas, essa outra pessoa [o encantado] vem me dizer”. (Carlinhos)

Deus, ao ouvir os pedidos, envia os encantados para Terra. Os encantados, por sua vez, “se comunicam” com os pajés ou curadores através da “fala”, ou como diz Carlinhos “pelo coração”. Esta “fala” é ouvida somente pelo pajé ou curandeiro contendo instruções detalhadas sobre os procedimentos de cura, como por exemplo, como e qual planta utilizar para curar um determinado “mal” ou qual o melhor “conselho” a ser dado para uma pessoa que dele necessita. Os encantados podem também, através da “fala”, alertar sobre perigos ou males que estejam prestes a acontecer para uma determinada pessoa ou para a comunidade. Sua “fala”, nesse sentido, tem a finalidade de evitar o “mal”. Sobre essa questão, o pajé Lula conta que uma viagem à Brasília para tratar de assuntos de interesse dos índios, como a ampliação de suas terras, pode ser cancelada ou adiada conforme a orientação dos encantados

[...] a gente hoje tem 12 lideranças, com o cacique e o pajé, somam 14. Vamos supor, a gente vai para Brasília amanhã, hoje antes de ir eles [os encantados] vêm. Se [o contato com os encantados] der certo, eles vêm e dizem: ‘olhe, meu filho, não vão, não vão. Não dá para vocês irem’. Aí, assim, nós ouvimos.

Além de dar instruções individuais aos pajés e curandeiros, os encantados também atuam como entidades protetoras. Diversos “males” que os pajés identificam na comunidade, tais como: o uso de drogas, o alcoolismo, os conflitos familiares, a baixa produtividade das roças e escassez de alimentos, são atribuídos a falta de proteção dos encantados. De acordo com meus informantes, se as pessoas da comunidade participassem mais ativamente da religião e seguissem os preceitos religiosos com mais seriedade, os encantados protegeriam muito mais, e muitos problemas existentes hoje poderiam ser resolvidos: “[os encantados] são pessoas enviadas pelo Pai para dar segurança a toda a aldeia e a cada pessoa” (Chicão).

Meus informantes argumentam que a comunicação com os encantados só ocorre se a pessoa estiver “preparada”, “sempre ligada”, “com a glória de Deus no coração”. Como foi descrito acima, estar “preparado” significa observar as regras da religião, participar dos rituais do Ouricuri e, na vida cotidiana, afastar-se do “mal”: “o índio tem que ser obediente, ser uma pessoa muito contrita à sua religião e fazer o bem” (Pajé Lula).

As pessoas que “praticam o mal” ficam sem a proteção dos encantados e podem, por consequência, podem contrair doenças ou ficar vulnerável a outros males, como atropelamentos na rodovia ou até mesmo a morte. O pajé Lula explica que as pessoas que “sobem a Pedra” sem estarem “preparadas”, como por exemplo, bêbados, são identificados pelos encantados. Os encantados, por sua vez, dão ordens aos pajés para que essas pessoas não permaneçam ali e desçam¹⁰.

[os encantados] falam para o pajé que aquela pessoa não pode ficar aqui hoje, e a pessoa tem que descer, não tem jeito. Só durante aquele período; em outro período, se a pessoa se preparar já pode ir. Se você cometer um erro muito grave lá dentro você pode ficar 2 anos afastado”. (Pajé Lula)

Ao mesmo tempo em que os encantados protegem as pessoas, observam atentamente o comportamento delas; por isso, é importante manter no dia-dia um comportamento tido como correto. Sobre isso Carlinhos explica:

¹⁰ Em casos graves, como homicídio, os encantados podem comunicar aos pajés que o homicida seja permanentemente proibido de participar dos rituais do Ouricuri.

[...]. Dificilmente alguém da religião está só. São os encantados que protegem a pessoa. Eles (os encantados) estão por aqui. Eles olham, eles vêem minhas ações. Eles vêem as ações de todo mundo. Vêem as suas ações. Deus não é só para um, é para toda a humanidade. Então, quem está lá do outro lado, cuida de mim, cuida de você. Só que os índios são mais chegados a eles.

Não existem encantados pessoais, os pajés e curandeiros podem entrar em contato com encantados diversos. De acordo com meus informantes é Deus ou Jesus - os “seres supremos” - que determinam qual é o encantado que vai estabelecer a comunicação. Como se pode ver, a comunicação entre as divindades e os homens obedecem um ciclo permanente que liga céus e Terra: o “doente” procura o pajé para obter a cura; o pajé através da reza estabelece contato com os “seres supremos” (Deus ou Jesus); estes, por sua vez, ouvem a reza e designam um encantado para orientar o pajé sobre a cura; o pajé ouve o encantado, aprende o “conhecimento” e realiza a cura.

No próximo capítulo descrevo alguns rituais dos pajés e curandeiros, principalmente aqueles relacionados à cura de doenças. Minha intenção é tentar compreender estes rituais no universo cosmológico Wassu, procurando entender seus sentidos sob o ponto de vista nativo.

4 FORTALECENDO A MATÉRIA

Como vimos no capítulo 3, os pajés da “comunidade” e da “religião” exercem diversos papéis que se alternam entre a vida religiosa e a assistência aos trabalhos do cacique. Vimos também que, além destes pajés, existem também os “curadores” ou “curandeiros”, nomes que se atribuem às pessoas que fazem “curas” e que, para isso, realizam diversos rituais. Neste capítulo, vou me deter especificamente nos papéis destes “curadores”, procurando descrever como são desenvolvidas as suas atividades.

Entre os Wassu, cada localidade do aldeamento tem os seus próprios “curadores”, podendo haver um ou mais e, quase sempre, um deles é apontado pelos moradores locais como o “melhor”, o “mais conhecido”. Kíndio (84 anos) e Carlinhos (53 anos) são os principais curadores do Cocal Velho; Dona Côca (53 anos) e Elisângela (42 anos) da localidade Pedrinhas; Chicão (58 anos) da localidade da Torre.

De modo geral, os “curadores” ou “curadoras” são pessoas adultas, consideradas “pessoas de bem” pelos moradores, participantes ativos “religião” e ter bons conhecimentos religiosos, saber as rezas, conhecer as plantas curativas e procedimentos que envolvem os rituais. De forma geral, eles atuam em suas próprias localidades, atendendo os membros de suas próprias famílias, seus parentes e vizinhos. Não se dedicam exclusivamente a esta atividade e só atuam quando são chamados. Uma parte é aposentada, mas continua trabalhando em suas próprias roças e empregando-se, ocasionalmente, em alguma atividade remunerada na cidade: na construção civil, trabalho doméstico, produzindo e/ou vendendo artesanato e produtos da roça (banana, jaca, manga, mel, macaxeira, inhame, milho) na feira da cidade de Joaquim Gomes e Novo Lino.

Na maior parte das vezes, é o paciente que procura o “curador” em sua casa, sem aviso prévio e, ainda assim, em geral, o “curador” se coloca disponível para ajudar sem cobrar nada pelos seus serviços. A “curadora” Côca descreve abaixo como se dá esse primeiro encontro entre paciente e curador. Ela descreve o

caso de seu neto doente que foi levado por sua nora, mãe da criança, para ser atendida na casa de Côca:

[...]. Aí minha nora chegou, assim e disse que o menino estava meio assim, com abrimento de boca, sem quere comer. Ela (a nora) dizia que era olhado. Aí eu disse: 'vamos ver'. Peguei uma vassourinha de cura... por que para curar só basta pegar um ramo da natureza de Deus. Aí eu levava (a criança) lá para trás (de casa), me concentrava assim... e começava a só orar, dizendo só as palavras de Deus, por que quando Deus andou no mundo foi curando e tomando conta dos filhos dele.

E Côca recita a seguinte oração:

Senhor, toma de conta dessa criança, tudo que for de mal olhado, de mal, de espanto, de inveja dessa criança que botaram na feição dela... na boniteza, na feiúra. Retira tudo senhor. Onde eu ver toco de cima, onde eu ver galo cantar. Retira meu pai, por que o senhor é o único Salvador e peço aos seus discípulos que não deixe, sempre mande seus discípulos olhar sempre.

O cacique Jeová recordando sua infância e as curas que sua avó realizava, comenta:

Eu tinha uma avó também que a casa dela era que nem um hospital, era de domingo a domingo cheia de gente. Ela curava com a vassourinha. O nome dela era Antônia Honório. Aí chegavam lá e diziam: 'dona Antônia, meu filho, ou meu pai está doente eu vim aqui para a senhora curar'. Aí ela dizia: 'entre, fica aí. Aí, ela pegava um prato de barro, pegava um pouco de água e um pouco azeite, aí começava curando. De vez em quando ela colocava um pingão de azeite na água... não sei o que significava aquilo. Aí quando ela pegava a vassourinha, vinha toda verdinha, aí quando ela começava a curar ela começava a murchar. Aí murchando, murchando e quando ela terminava a cura a folha estava seca, seca. E, outra coisa, ela não usava pouca água não, pegava mais para curar... quando terminava ia colocar mais água e azeite. Aí só sei que quando ela terminava a cura, ela dizia que se a pessoa tivesse de morrer, ela dizia logo: 'pode preparar o caixão'. E aí, não tinha jeito não, morria mesmo. Os curandeiros tinham contato com os encantados.

A noção de doença para os Wassu tem sentidos diversos daqueles com os quais nós estamos habituados a pensar. Na concepção dos pajés e curandeiros a doença é algo exterior ao indivíduo e que se instala em seu corpo quando ele está "fraco". Por outro lado, um "corpo forte" é um corpo cuja doença não consegue penetrar, ou seja, é um corpo protegido do "mal". Nesta concepção, a doença,

também chamada de “mal”, é trazida pelos “espíritos ruins”, ou “avoadores” que, como vimos, são espíritos de pessoas falecidas que, em vida, viveram com o “corpo sujo”, isto é, tiveram comportamentos tidos como incorretos.

A etnologia tem demonstrado através de diversos estudos que os sentidos de doença e suas causas variam muito de acordo com cada universo cosmológico. Langdon (2005) argumenta que em diversas culturas ameríndias a origem das doenças é identificada na ordem cosmológica e envolvem forças invisíveis, forças da natureza e forças humanas. A autora destaca que o tratamento das doenças, principalmente doenças graves, vão além do tratamento dos sintomas físicos. Ou seja, os pajés, no esforço de identificar a origem da doença, procuram suas causas para além do corpo e dos sintomas do paciente. Nesse sentido, a origem da doença pode ser identificada em contextos sociais, morais e cosmológicos. Em outras palavras, a origem da doença pode estar relacionada ao comportamento moral do paciente, à ingestão de um alimento tabu, ao contato do paciente com alguma substância, objeto ou pessoa, etc. A autora enfatiza que nas culturas ameríndias o corpo é um suporte que é socialmente construído, nesse aspecto, as doenças e causas podem ser encontradas fora do corpo. Essa questão é aprofundada pelo “Perspectivismo Ameríndio”, teoria desenvolvida por Viveiros de Castro na obra “A Inconstância da Alma Selvagem” (2002) na qual o corpo no universo sócio-cosmológico indígena é visto como em permanente transformação. Dentro desta perspectiva, as doenças são interpretadas como acontecimentos que interferem e modificam o corpo do doente.

A concepção de uma doença como algo externo e que penetra no corpo é uma idéia muito presente em diversos grupos indígenas amazônicos. Entre os Yawanáwa, observa Perez-Gil (1999), que a doença é interpretada como sendo causada por seres sobrenaturais denominados *yuxin* que são parte do corpo dos seres. A doença, nesse aspecto, é produto da “vingança” de *yuxin* como quando uma pessoa ingere um alimento considerado tabu. Entre os Arara, Pinto (2003) observa que a doença é provocada, de um lado, por alterações nas substâncias que circulam dentro do corpo e, de outro, por substâncias externas que podem penetrar o corpo da pessoa. Entre os diversos grupos da língua Pano, a doença é explicada

por um “*sho*”, entidade que dispara minúsculas zarabatanas em direção ao corpo da pessoa causando-lhe diversos males. (Farago, 2005)

A etnologia ameríndia, principalmente amazônica, tem apontado a questão do corpo como um substrato importante na compreensão da sócio-cosmologia indígena. Para diversos grupos, o corpo pode ser constantemente modificado e construído de tal modo que a pessoa pode adquirir diversas formas corporais, seja humana, animal, divina. Dentro desta perspectiva, a doença é vista como um agente externo que é introduzido no corpo passando a alterar a sua forma ou substância. O papel do pajé, nestes casos, é o de “retirar a doença” do corpo do doente através de diversos procedimentos ritualístico. Pude observar que o modo como o corpo e a doença são interpretados pelos pajés Wassu guarda alguma semelhança com alguns grupos amazônicos. Como vimos, para os Wassu o corpo também pode sofrer modificações conforme o comportamento e as atitudes da pessoa. Seu corpo ou “matéria”, pode se tornar “sujo” ou “fraco” quando a pessoa “anda no caminho errado”, ou seja, foge das regras consideradas de boa convivência com as pessoas e com a “religião”. Do mesmo modo, seu corpo se mantém “limpo” ou “forte” quando a pessoa apresenta “bom comportamento” social e segue as práticas religiosas consideradas sagradas.

É evidente que essa relação entre os sentidos do corpo entre os grupos amazônicos e os sentidos do corpo entre os Wassu é questão que precisa ser aprofundada, não sendo minha intenção apresentá-la neste trabalho. No entanto, algumas pesquisas sobre índios no Nordeste já vêm apontando essa questão nas últimas décadas, principalmente quando os temas abordados são cura, doença e xamanismo. Na tese intitulada: “O regime imagético Pankararu” (2011), o autor aborda a noção de doença entre este grupo indígena originário de Pernambuco e que migrou para a cidade de São Paulo. Para os Pankararu, a doença é curada por seres sobrenaturais denominados “encantados” e o tratamento da doença cabe à nossa medicina. Nesse caso, o paciente recebe a cura através dos encantados, mas segue o tratamento da doença, na cidade, com o médico de sua preferência. Ou seja, o médico atua na complementação do processo da cura realizada pelos encantados.

Segundo Mota (2007), na visão de mundo dos Kariri-Xocó a doença é socialmente construída e é um reflexo da desordem da dualidade entre corpo-mente. Por consequência, uma dor de cabeça é diagnosticada e tratada como alguma intervenção espiritual decorrente da desordem corporal. De acordo com a autora, entre os Kariri-Xocó existe a concepção de “corpo aberto e fechado”, segundo a qual uma pessoa com o “corpo aberto” está mais propensa a ser atacada por doenças: “semelhante a uma flecha ou um dardo invisível direcionado aos seus órgãos vitais” (Mota, 2007, p. 198). O corpo se torna “aberto” ou “enfraquecido”, assim sendo mais vulnerável a ataques de entidades exógenas, por exemplo, quando a pessoa ingere um determinado alimento contaminado que venha a atacar algum de seus órgãos tornando-os assim fracos. O sintoma mais frequente quando o corpo está debilitado é o aumento do “calor interno”. Mota explica que o corpo sempre tenta livrar-se dos corpos invasores que podem ser pegos pelo ar, água, comida, mas também pode vir decorrente de algum “encantamento” ou “feitiço”. Já a pessoa de “corpo fechado” é protegida magicamente.

Os grupos indígenas no Nordeste apresentam diferenças peculiares quando diz respeito à concepção de doença e suas causas. Alexandre Herbetta (2009) no texto “Ciência e sensibilidade”, busca analisar como os Kalankó, localizado no Alto Sertão alagoano lidam com a doença e como a “ciência” Kalankó explica cosmologicamente o seu tratamento. Segundo o autor, é permitido aos pajés o contato com “encantados” e, são eles, os responsáveis pelas curas das doenças decorrentes da falta de água no verão e de chuvas abundantes no inverno. Ou seja, para os Kalankó, ainda que as causas das doenças, como diarreia, dor de barriga, dor de cabeça, febre e dor no espinhaço, possam ser atribuídas a fatores sociais e naturais

[...] a cura para estas doenças é feita de preferência com remédio “do mato” com a intervenção dos encantados, entidades relacionadas aos antepassados que, ainda em vida, se transformaram em energia, que pode atuar na comunidade solucionando alguns problemas” (HERBETTA, 2009, p. 33)

Pude observar que entre os Wassu existem algumas especificidades no que se refere ao conceito de doença e os fatores externos que interferem no bom

funcionamento do corpo. Em diversas ocasiões meus informantes descreveram a doença como sendo a representação social “do mal” agindo sobre a pessoa. Os “espíritos avoadores”, o “mal olhado”, o “castigo” são os principais fatores externos causadores das doenças e, nestas situações, o corpo fica mais vulnerável para contrair doenças. Como vimos, os “espíritos avoadores” ou “ruins” são os espíritos de pessoas “ruins” que já morreram e que, ao invés de “subir” para o “outro mundo” ou “mundo espiritual”, se mantém “em penitência” vagando ou, “avoando” invisíveis entre nós na Terra. De acordo com o pajé Lula os “avoadores” “trazem a doença”, isto é, carregam consigo o “mal” e, em contato com pessoas de “matéria fraca” podem “passar” o mal à pessoa fazendo-a adoecer. O “mal olhado” ou apenas “olhado” é o “mal” que pode ser lançado de uma pessoa a outra pessoa, em animais e até mesmo em objetos pessoais pelo olhar e, em alguns casos, o “olhado” pode ser lançado através de pensamentos ou palavras. Segundo o cacique Jeová: “tem gente com o olho mal, que ao ver uma criança, quando ela vai embora, a criança ele fica triste”. De modo geral, os sintomas do “mal olhado” que afeta, principalmente as crianças, são: febre, indisposição, tristeza, falta de apetite, sonolência ou agitação.

Na definição de Josefa, “o olhado é quando uma pessoa fixa demais para uma coisa, um objeto, uma pessoa, aí aquela pessoa adocece”. A informante conta que quando sua filha quando era pequena, numa certa ocasião, passou a noite chorando. Sem saber o porquê do choro da menina, a mãe procurou o Pajé Velho Amaro Máximo que hoje, com mais de 90 anos, está em tratamento médico em Recife. Ao consultar a menina, o pajé teria dito que era “olhado”: De acordo com Josefa, o cabelo bonito da filha teria despertado a “admiração” das pessoas gerando o “olhado”.

Porque ela era uma menina bonita e, até hoje, ainda é bonita. Ela tem o cabelo muito bonito, bem cacheado mesmo! Aquela menina forte.... Quando eu tive ela, quando eu ia lá para baixo na BR, para aquelas pessoas que demoravam ver a menina, quando viam se admiravam [...] aí faziam aquele alarme todo com a menina. Então, nessa situação a pessoa que tem o olho mal, até com as palavras pode fazer com que a pessoa adoceça.

O “mal olhado” é transmitido, em geral, de pessoa adulta para as crianças. Embora o “mal olhado” seja frequentemente associado ao “olhar” de adulto para crianças, há casos em que esse “olhar” pode ser dirigido a animais e objetos. Josefa

conta que sua mãe criava patos. Em certa ocasião, uma pata teve uma ninhada de 13 patinhos. Ela conta que um certo dia, uma pessoa que visitou sua casa “admirou” os patinhos recém-nascidos e, em poucos dias, todos estavam mortos:

[...] chegou lá uma pessoa e se admirou de ver aquela quantidade de patinhos, então quando foi no outro dia, os patos já foram torcendo o pescoço. Como se fosse uma coisa assim ‘jogada’. Então, os patos começaram a morrer dessa forma, né? Tudo entronchando, o pescoço e acabou com a ninhada dos patos, eu sei que desses patos, nenhum, num ficou um vivo, morreram tudo, aí todo mundo dizia que foi o olhado da pessoa que chegou e se admirou. A admiração.

O “castigo” é um tema recorrente na fala dos meus informantes, principalmente quando está em questão a infração de alguma regra religiosa ou o mau comportamento de pessoa ou de um grupo. O indivíduo que, por exemplo, “sobe a Pedra” para participar do Ouricuri sem, no entanto, ter observado alguns tabus, como não ingerir bebida alcoólica, ou não ter tido relações sexuais nos dias que antecedem o ritual, pode receber um “castigo”. Do mesmo modo, no contexto da vida cotidiana, pessoas que infringem as normas sociais, como por exemplo, usar drogas, exceder no uso da bebida alcoólica, agredir física e moralmente as pessoas, matar, roubar, desrespeitar os pais ou os mais velhos, ser muito preguiçoso, pode acarretar “castigos”. Carlinhos explica que: “[...] quem tem o poder de castigar nós espiritualmente é Deus, né? Uma doença, uma coisa ou outra... esse é o castigo. Falta emprego, doença... e ele sabe que fez errado... E Deus mostra para ele o porquê do castigo”.

A seguir, apresento alguns procedimentos rituais realizados por pajés e curandeiros que pude observar durante a pesquisa. É importante destacar que em diversas ocasiões não pude ter acesso a determinados lugares e informações por se tratarem de “segredos” que não poderiam ser revelados para mim, um “Branco da cidade”. Nesse sentido, o que apresento abaixo são informações que me foram passadas por pajés e curandeiros através de observações diretas e entrevistas gravadas que foram consentidas por todos informantes.

Conforme pude observar, os pajés e curandeiros podem se utilizar de um ou diversos procedimentos para a realização de curas. Nesse sentido, podemos dizer que não há “especialistas”, isto é, não existem pajés e curandeiros especializados

em um ou mais procedimentos de cura. Todos eles conhecem os meios para diagnosticar as mais diversas doenças e os modos pelos quais essas doenças podem ser curadas. No entanto, cada pajé ou curandeiro pode indicar uma ou mais de uma alternativa de cura. Côca, por exemplo, prefere fazer curar com garrafadas e banhos; Kíndio privilegia o uso da vassourinha e leitura de mão; os pajés Lula e Benício, além de utilizarem a vassourinha, são bons conselheiros, principalmente durante os rituais do Ouricuri.

A indicação de certos procedimentos de cura para determinados tipos de doenças dependem do diagnóstico dos pajés ou dos curandeiros. Assim, para uma doença podem ser indicados um ou mais procedimentos. Por exemplo, para um “olhado” pode ser indicado apenas uma reza; para uma dor de cabeça, a reza e a vassourinha e para outros males, pode ser indicado a complementação do tratamento com banhos e garrafadas.

A seguir, descreverei alguns rituais de cura que me foram permitidos observar nas casas dos pajés e curandeiros. A “subida na Pedra”, que eu imaginava poder observar, não me foi permitida. A alegação é que eu sendo Branco não poderia conhecer os segredos da “religião” durante o ritual do Ouricuri. Abaixo apresento alguns procedimentos de cura que foram descritos pelos pajés e curandeiros.

Rezas e vassourinha: para os Wassu as “rezas” são palavras que são proferidas em momento ritual, seja no contexto individual ou coletivo. Para os pajés a “reza” é um recurso utilizado para estabelecerem o contato com o “mundo espiritual”, “deus” ou os “encantados”. Durante a cura, a reza é parte importante do processo ritual, já que o contato com o sobrenatural, mediado pela reza, é o que pode proporcionar a efetivação (ou não) da cura da doença. Alguns informantes se referem à “concentração” como um momento que antecede a reza. A “concentração” deve ocorrer de dois modos: num local apropriado, geralmente a casa do próprio pajé ou curador, ou no local onde o doente se encontra, que pode ser o quintal ou um quarto da casa. Para obter a “concentração” é preciso que o pajé ou curador esteja “preparado”, isto é, com a “matéria” ou o “corpo limpo”, sem ter ingerido bebida alcoólica naquele dia ou nos dias imediatamente anteriores. Segundo

Chicão, a “concentração” é necessária para “a chegada do pensamento”, isto é, quando “Pai Eterno” o instrui sobre como proceder a cura.

Primeiro eu vou [em pensamento] onde [deus ou os encantados] possam me ensinar, por que, por muito que eu queira, por muito que eu tenha conhecimento, ainda não é o suficiente [...]. Mas, eu vou me apegar ao Pai Eterno, por que acima de tudo só ele. Peço a ele para que ele me envie uma dessas pessoas [os encantados] [...] para me dizer o que devo fazer ou não. Aí com a chegada daquele pensamento, eu sei o que fazer, qual o remédio que tenho que dar, o que devo fazer. Quais são as palavras que posso dizer, para poder curar uma pessoa.

De acordo meus informantes, existe uma reza para cada “mal”, assim, há uma reza para dor de dente, “olhado”, dor de cabeça, etc. Existem dois tipos de rezas: a) aquelas que foram repassadas aos pajés e curandeiros pelos mais velhos através das gerações; b) aquelas que são “recebidas em pensamento” pelos pajés e curandeiros no momento da cura. Os pajés e curandeiros podem se utilizar, durante a cura, de uma ou mais rezas. Em geral, a cura se inicia com a recitação de uma reza já conhecida, em alguns casos, pode ocorrer de o pajé “receber” outra reza que atuará no sentido de reforçar a cura do doente.

Além das rezas tradicionais, os pajé e curandeiros me disseram que utilizam o “Pai Nosso” com frequência para auxiliar nas curas. Cito abaixo algumas rezas recitadas por meus informantes e que, segundo eles, foram repassadas pelas gerações mais antigas. Para “mal olhado”, Dona Côca recita a seguinte reza:

Senhor, toma de conta dessa criança, tudo que for de mal olhado, de mal, de espanto, de inveja dessa criança que botaram na feição dela... na boniteza, na feiúra. Retira tudo Senhor. Onde eu ver, toco de cima, onde eu ver galo cantar. Retira meu pai, por que o Senhor é o único Salvador. E peço aos seus discípulos que não deixem (a criança), sempre mande seus discípulos olhar sempre.

FIGURA 9
Dona Côca exibindo seu colar de proteção e cura



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

Elisângela recitou duas rezas que, segundo ela, podem ser utilizadas para a cura de doenças diversas:

“Rei Salomão, sempre peço a Deus, tenha compaixão, que o Senhor venha curar a todo mal ruim da vida do cristão”.

“Quando Jesus nasceu o boi se remexeu, o manso mansinho que nós vimos passar. Quando Jesus nasceu, o boi se remexeu, amansa mansinho que Jesus vai passar”.

Dona Paulina, 85 anos, mãe do cacique Jeová, embora não seja pajé, nem curandeira, por ser uma senhora muito idosa, “reza” para curar doenças, principalmente dos netos e de outros membros do seu grupo familiar. Recitou duas rezas que, segundo ela, são muito antigas e não são mais lembradas pelas gerações mais novas:

“Menino Jesus nasceu em Belém;
 Como esse menino no mundo não tem;
 Como esse menino no mundo não tem;
 Ele é tão galante Ele é tão formoso;
 O sol quando nasce não é tão brilhante;
 O sol quando nasce não é tão brilhante”.

“As três pastorinhas cobertas de luz;
 Visitam Maria que é mãe de Jesus;
 Venha, venha, venha Ave Maria;
 Venha, venha, venha Ave Maria;
 As três pastorinhas cobertas de véu;
 Visitam Maria e Jesus lá no céu;
 Venha, venha, venha, Ave Maria;
 Venha, venha, venha, Ave Maria”.

As rezas podem ser utilizadas como um recurso isolado de cura, isto é, um pajé ou curador pode curar proferindo apenas as rezas. No entanto, quando se trata da manipulação de objetos rituais, como veremos abaixo, são necessários, além das rezas, gestos, movimentos e posturas corporais que fazem parte do processo de cura.

4.1 A cura e a manipulação de objetos rituais

A vassourinha¹¹ (*Scopariadulcis*) é uma planta que já é conhecida popularmente por fazer curas, e é utilizada pelos pajés e curandeiros como uma das principais plantas curativas. Em geral, é cultivada próximo de suas casas, mas também podem ser encontradas na mata. De acordo com Dona Côca, existem duas espécies de vassourinha, a “vassourinha fêmea” que é usada na cura das doenças dos homens e a “vassourinha macho” usada na cura das doenças das mulheres.

¹¹ Planta herbácea de até 50cm de altura, caule algo lenhoso, e muitos ramos. As folhas são miúdas, ovadas ou lanceoladas, serreadas, opostas e verde-azulado. As flores solitárias são pequenas, axilares, brancas. O fruto é uma cápsula globosa com 2 lojas, sustentadas por um cálice denteado, longo pedunculado. Toda a planta tem sabor amargo e é mucilagínosa. Acesso disponível em: <http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/vassourinha-doce.html#.VhTbQHpviko#ixzz3ns0eeAbh> (acessado 17/10/2015)

FIGURA 10
Tipo de vassourinha encontrada na aldeia Wassu-Cocal



Fonte: <http://www.plantasquecuram.com.br> (Acesso em 17/05/2015)

Segundo meus informantes, nos rituais de cura esta planta é sempre acompanhada de rezas que fazem com que ela adquira a capacidade de curar doenças físicas ou espirituais. Segundo Dona Côca a vassourinha pode curar: reumatismo, dores nos ossos, gripe, cansaço dos meninos, conservar o intestino, bexiga, rim, mal olhado e “peito aberto”.

Sobre a cura do “peito aberto”, Josefa conta a sua própria experiência. Ela diz que procurou um curandeiro por que sentia dor no estômago. Após a consulta, o curandeiro lhe disse que seu mal era “peito aberto”. De acordo com Josefa, quem tem essa doença, se for dona de casa, não consegue carregar peso, como por exemplo, uma bacia cheia de roupa para lavar num rio. A cura desta doença pode ser feita com a vassourinha associada com um barbante. O curandeiro tomou um pedaço de barbante e mediu a circunferência do seu tórax. Segundo Josefa, como a medida do barbante foi menor que a circunferência do seu tórax, ela foi diagnosticada com “peito aberto”. A cura foi obtida após três dias seguidos de tratamento. Em cada dia o curandeiro tirava suas medidas e rezava com a vassourinha simulando uma cruz com a mão direita sobre seu peito.

Ela pode ser utilizada na cura de diversas maneiras: a) em forma de chás, também chamado de “garrafada”, que é a infusão do caule, folhas e flor da vassourinha que, após a fervura, são colocadas em garrafas pet. As garrafadas são indicadas para os pacientes seguirem o tratamento em casa; b) banhos – a preparação do banho segue o mesmo procedimento do chá, a diferença é que no banho o paciente despeja o chá sobre seu corpo. O banho pode ser dado pelo curador ou pajé no momento da cura, quando o paciente é levado a um lugar reservado, em geral, o fundo do quintal. Ali, durante o banho, são proferidas diversas rezas enquanto o pajé repete os gestos do sinal da cruz na frente do paciente. O banho é também indicado como tratamento terapêutico que o paciente pode fazer em sua casa; c) xarope – é o chá da vassourinha acrescido de mel ou açúcar, acondicionado em garrafas. É indicado principalmente para crianças em caso de gripe ou para tirar o cansaço dos meninos. Em geral, o xarope deve ser tomado pelo paciente durante algumas semanas, até que os sintomas desapareçam.

Figura 11
Garrafada produzida por Dona Côca



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

Além destes remédios citados acima, a vassourinha também é utilizada nos rituais de cura como uma planta sagrada. Seu Kíndio, que mora na localidade do Cocal Velho, explica que no momento da cura ele toma alguns ramos da vassourinha e, com a mão direita faz movimentos que se assemelham ao “sinal da

cruz” próximo ao rosto do paciente e profere as rezas. O curador ou pajé fica em pé ou sentado numa cadeira em frente ao paciente; o paciente, por sua vez, poderá permanecer em pé, sentado ou deitado, dependendo de sua disposição física.

Segundo pajés e curadores, a vassourinha só tem eficácia se for acompanhada das rezas: “a gente faz a reza e oferece, a gente pode rezar as orações todinhas. Se não rezar o Pai Nosso para oferecer, nada feito. Tem que rezar o Pai Nosso, e oferecer a um santo que é nosso Senhor Jesus Cristo de Nazaré” (Seu Kíndio).

FIGURA 12
Seu Kíndio demonstrando o uso da vassourinha



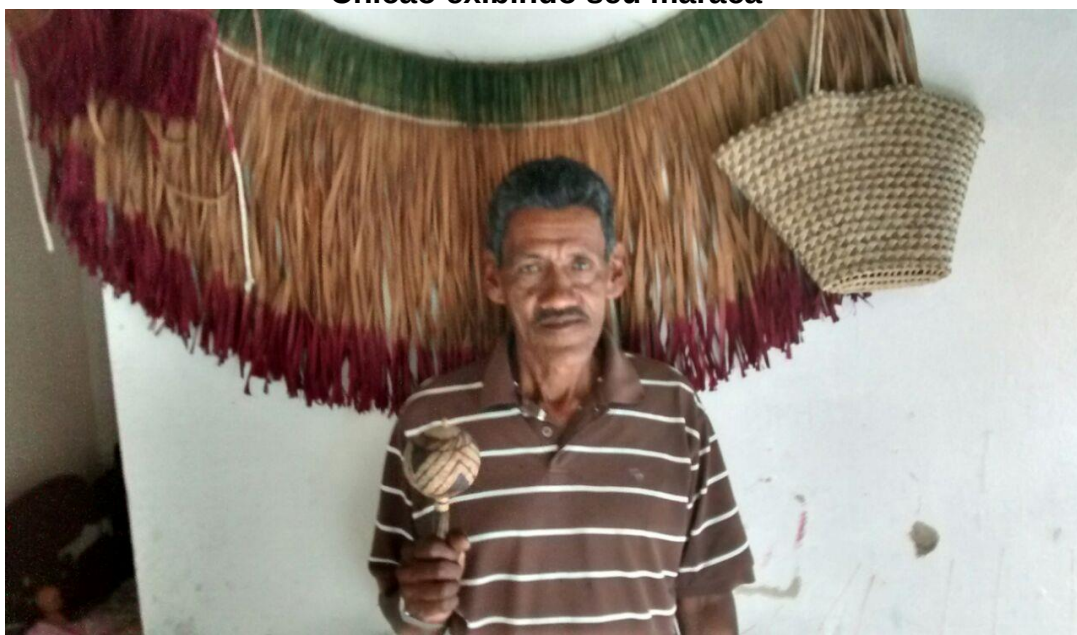
Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

Os rituais de cura com a vassourinha também podem estar associados a outras plantas e outros objetos de uso sagrado. Chicão me contou sobre suas curas com a vassourinha dizendo que podem ou não estar acompanhadas do “chichiá” ou “cabaça”, instrumento musical que acompanha as danças. Além disso, Chicão disse que pode usar também a xanduca, o cachimbo de madeira fabricado pelos índios. A fumaça é aspirada e soprada em todo o corpo do paciente. Ele narra um episódio

em que o pajé Zuca realizou a cura de um homem utilizando o cachimbo cujo fumo continha ervas de cura. Chicão descreve com espanto a cura que ele presenciou:

Presenciei várias curas [...] [Como o caso de] [...] um homem com dor de cabeça de morrer. Aí eu vi o pajé Zuca, ele estava com um cachimbo e assoprou a fumaça na cabeça do homem e (a dor) passou. Uma coisa incrível. Ele (o paciente) estava morrendo de dor de cabeça, o índio morrendo de dor de cabeça. Isso dentro do ritual [do Ouricuri]. O índio fazia: ai, ai, ai minha cabeça! Meu Deus do céu. Eu peguei ele, sentei ele lá no canto. E ficamos nos perguntamos: 'esse homem vai ter um aneurisma aqui a essa hora'. E saiu o pajé Zuca, o pai do Lula, ele estava fumando um cachimbinho, ele chegou perto assoprou e pronto. Essa é uma das curas que tenho na cabeça.

FIGURA 13
Chicão exibindo seu maracá



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

De acordo com meus informantes, a eficácia do uso da vassourinha pode ser verificada quando suas folhas murcham e secam. O ato de murchar e secar as folhas indica que a doença que estava no corpo do paciente “passou” para a planta e que, portanto, a cura foi efetivada. Ao descrever uma cura Josefa comenta: “aquela coisa que está atrapalhando a vida, o corpo [...] sai naquela vassoura, através da oração”.

A vassourinha também pode ser utilizada na cura quando associada à água e ao azeite. Num prato de barro com água adicionam-se, aos poucos, gotas de azeite e, em seguida, ramos da vassourinha são mergulhados nesta solução e aspergidos no rosto do paciente enquanto o pajé faz o sinal da cruz. Ao que parece, trata-se de uma prática que está em desuso, utilizada por poucos curandeiros, principalmente os mais velhos.

O aconselhamento entre os Wassu também pode ser considerado como um tipo de cura. Podem ser considerados doentes indivíduos que apresentam comportamentos que fogem daquilo que é tido como um comportamento adequado, como: as agressões físicas e/ou verbais, a bebedeira, uso de drogas, desrespeito aos pais e aos mais velhos, ociosidade, pouca disposição das pessoas para o trabalho na roça ou em outras atividades que ajudam no sustento da família, pouca ou nenhuma frequência nos rituais religiosos do Ouricuri, falta de solidariedade principalmente entre parentes, entre outros. Nestes casos, as pessoas podem receber o aconselhamento dos pajés onde poderão adquirir a “cura” destes males. Há casos em que a própria pessoa busca aconselhamento e outros casos em que ela é levada por pessoas de sua família. Isso ocorre, por exemplo, quando uma mãe leva seu filho que é usuário de drogas junto ao pajé para receber aconselhamento ou quando a família de um homem o leva ao pajé na tentativa de torná-lo menos agressivo com sua esposa. Como já mencionado no Capítulo 3, os pajés da comunidade e da Religião dão aconselhamentos coletivos, seja durante o ritual do Ouricuri, nas escolas para as crianças, nas reuniões que envolvem o cacique e as lideranças e nos encontros de pajés¹². Diferentemente dos pajés, nem todo curandeiro é um conselheiro. Em caso de necessidade de aconselhamento ou de mediação de conflito, as pessoas podem procurar, além dos pajés, a liderança de sua localidade ou as pessoas mais velhas de seu próprio grupo de parentesco. De modo geral, os curandeiros não se envolvem na resolução de conflitos ficando seu papel restrito às curas.

¹² Anualmente os pajés de diversas aldeamentos de Alagoas, Pernambuco e Sergipe se reúnem em diferentes aldeias para trocarem conhecimentos sagrados e experiências pessoais na solução de problemas que afetam a coletividade. Minha pesquisa teve início uma semana após o encontro dos pajés na aldeia Wassu-Cocal.

A pessoa para ser considerada uma boa conselheira deve demonstrar através de seu comportamento público e privado. Ser um “bom conselheiro”, “saber dar bons conselhos” são características de uma pessoa que possui determinadas virtudes, tais como: não bebe em excesso, não usa drogas, não é violento, nem desrespeita as autoridades, os mais velhos, a religião, que seja respeitada por todos e que tenha apreço por seus parentes. Dentro de casa deve ser uma pessoa calma, devota, trabalhadora e que seja dedicado à sua família e parentes. O pajé Benício, ao comentar sobre sua conduta social analisa os motivos pelos quais é visto como um bom conselheiro:

A gente reconhece a nossa posição. É preciso saber dar um bom conselho para cada pessoa, saber reger. Hoje, graças a Deus, meu Deus, eu predomino. Em qualquer lugar eu sou reconhecido como o pajé que dá conselhos para os jovens... as crianças dizem: ‘benção meu avô’ e se abraçam comigo. O pessoal diz: ‘isso tudo é sua família’; eu digo que eu sou o pajé e eles todos me amam, são jovens, tudo. Tem gente até de fora. Essa semana aconteceu uma comigo, eu estava ali num aniversário de uma pessoa minha, minha neta, neta que me chama de pai. Ela chegou e disse: ‘pai, pai, isso é isso, pai’. Tudo era pai. E tinha uma moça assim de lado e disse: ‘eu achei tão bonito sua neta te chamar de pai, o senhor me dava a honra de te chamar de meu avô?’. ‘Pois não minha filha, se acha que eu mereço, me chame de avô’. Eu faço fisioterapia no (Hospital) Sanatório, lá tinha uma fisioterapeuta que é de Arapiraca, ela disse olhe: ‘eu posso lhe chamar de vovô? Eu digo: ‘pode ômi’. Quando eu chegava lá, ela dizia: “oh meu vô, benção”, e aquilo era um orgulho para mim porque eu trato todo mundo com carinho, com apreço. Se tiver errado eu dou um conselho, chamo, sento: ‘vamos seguir esse caminho aqui’, ‘eu quero que você faça assim’. Tinha outra que se chamava Jéssica, outra fisioterapeuta. ‘Vixe Maria! Eu já adotei o senhor’, vinha e fazia o tratamento comigo, e quando ela terminou o estágio, e ela veio se despedir, ela chorou, porque a gente faz aquela amizade. Tem que ser bem humano, e ter palavras de certos conhecimentos para dar um conselho, não dar um conselho mal a ninguém, ensinar a regra do viver, como é que se vive, como é que se ama, ter amor ao próximo, e saber as ordens de Deus, né.

Para aqueles que dão conselhos o objetivo principal é “mostrar o caminho”, isto é, indicar quais são os comportamentos tidos como adequados para uma pessoa que “está no caminho errado”. De acordo com meus informantes, o “bom conselho” ou as “boas palavras” ditas pela boca de um bom conselheiro agem no sentido de transformar as más atitudes do aconselhado. No entanto, os conselhos, isto é, as palavras ditas pelo conselheiro, só terão efeito de cura se o paciente acatá-las, ouvi-las com atenção e respeito e mudar o seu mau comportamento.

Como disse o curandeiro Antônio Roque “[...] um pajé que entende das coisas [...] se uma pessoa está no caminho errado ele vai lá e mostra que o caminho é esse aqui”.

A quiromancia e a “macumba” não são consideradas práticas tradicionais dos Wassu, no entanto, elas são realizadas por alguns curandeiros e pajés. A quiromancia, conhecida por “leitura de mão”, consiste em predizer o futuro a partir da interpretação das linhas e dos sinais da mão direita. Seu Kíndio diz que faz a “leitura de mãos há mais de 20 anos”. “Foi Deus quem me deu esse dom”, afirma, quando lhe perguntei onde aprendeu essa prática. Ele diz que costuma ler as mãos das pessoas, num recinto privado, já que “muitos segredos da pessoa podem ser revelados”. Conta que essa prática ajuda as pessoas “ver se o caminho que ela está seguindo é o correto”. Trata-se de uma prática pessoal, isto é, feita na casa do próprio curandeiro ou do seu cliente. Meus informantes me disseram que a quiromancia não deve ser praticada durante os rituais do Ouricuri por não se tratar de prática considerada tradicional.

“Macumba” ou “feitiçaria” são termos que os Wassu utilizam para designar algumas práticas que são consideradas “ruins”, uma “ciência usada para fazer o mal”, como me disse Almir. Durante a minha permanência na aldeia ouvi, diversas vezes, pessoas acusarem outras de serem “macumbeiras” ou “feiticeiras” referindo-se a determinados rituais e comportamentos que eles observavam. Almir conta o caso de um parente que morou no aldeamento e que tinha uns hábitos considerados “estranhos”:

Era uma cara muito invocada. Ele gostava de testar as coisas, já morou até em caverna, ele não está morando aqui não. Comeu até urubu... até morcego ele já colocou para cozinhar... ele era uma cara meio... curandeiro também. Ele me dizia que se eu tivesse alguma desavença com alguém era só dizer a ele que ele riscava o chão assim (fazendo um X na terra com as mãos) e, num dia para o outro o cara já morria. O cara era poderoso.

Meus informantes dizem que a “macumba” é uma prática mágica que pode ser feita por qualquer pessoa que conheça a “ciência para fazer o mal”, e chamam de “terreiro” o local onde, supostamente, os “macumbeiros” se reúnem para realizar as suas práticas. Quando eu perguntava quem eram os “macumbeiros” e onde ficavam os “terreiros” na aldeia, meus informantes desconversavam e quando eu

insistia eles eram imprecisos nas respostas dizendo que os “terreiros” ficavam “do outro lado”, “muito longe” e que não se lembravam ou não sabiam os nomes daquelas pessoas. Suponho que essas respostas evasivas se davam pelo fato de que a “macumba” é uma prática que não é bem vista pela maioria das pessoas e acusar ou apontar alguém como “macumbeiro” pode ser motivo de brigas e desentendimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados etnográficos da minha pesquisa levantaram algumas questões que considero importantes e que apresento a seguir. Chamou minha atenção a importância do parentesco como representação da vida coletiva dos Wassu. Mais do que uma “identidade étnica”, tal como a definimos, os Wassu se reconhecem como coletividade pelo parentesco. Todas as pessoas se consideram “parentes”, independentemente dos laços biológicos. Para eles, ser “parente” é ter “sangue de índio”. Pude perceber que, para os Wassu, a categoria “sangue de índio” não está relacionada diretamente à consanguinidade, tal qual a entendemos. Ter “sangue de índio” é uma categoria que é aplicada àquelas pessoas que a população reconhece como sendo “Wassu”. É reconhecida como Wassu a pessoa que diz ter ou comprova ter parentesco com alguma das famílias que vivem ou viveram no aldeamento. No caso dos pajés e curandeiros é fundamental que eles sejam socialmente reconhecidos como pessoas que têm “sangue de índio”. Uma pessoa que fosse considerada “branca”, que não tenha “sangue de índio” dificilmente seria reconhecida como pajé ou curandeira. Por isso, a escolha dos pajés se dá sempre em torno das famílias que eles consideram que são originárias dos Wassu, as famílias Máximo e Honório.

No período de 1940 a 1960, dentro dos estudos empíricos na área a teoria que mais vigorava era a da aculturação (Oliveira, 1998). Esta teoria é responsável por disseminar a ideia de que através do contato com a sociedade nacional as populações indígenas acabaram perdendo a sua essência, e acabou acelerando o processo de desagregação social chegando ao ponto destas populações serem totalmente assimiladas pela sociedade envolvente. Posso citar como exemplo disso que nas primeiras décadas do século XX os chamados remanescentes indígenas não eram denominados como índios e sim como “caboclos”.

Outro ponto que gostaria de abordar diz respeito aos estudos de etnologia indígena no Nordeste, como sabemos, boa parte deles, principalmente aqueles produzidos nas décadas de 1970 e 1980, se dedicavam a questão da identidade étnica. A problemática da “identidade étnica” era importante nesses estudos por que

os índios no Nordeste eram considerados “integrados” (Ribeiro, 1996:241-284), isto é, populações que apresentavam “pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente ‘misturadas’)” Oliveira (1998, p.48). Essas pesquisas foram importantes em dois aspectos, por um lado, do ponto de vista político, serviram para apoiar diversas reivindicações dos grupos indígenas no Nordeste, como o reconhecimento étnico e a demarcação de suas terras. Por outro lado, do ponto de vista da produção acadêmica, estes trabalhos contribuíram para reposicionar o Nordeste como uma área importante da pesquisa etnológica. Essas abordagens trouxeram à tona diversos conceitos que contribuíram para tornar relevante esse campo de pesquisa, conceitos tais como: “etnogênese”, “ressurgimento”, “etnicidade” e “emergência identitária” foram bastante disseminados nestes estudos Bartolomé (2013, p. 39-68). Nas últimas décadas, a etnologia no Nordeste tem sido desafiada por novos temas e problemas que têm complexificado enormemente esta “área etnográfica” Melatti (1997). Temas como a música e a cosmologia dos Kalankó de Alagoas Herbetta, (2006), corpo e transformação entre índios do sertão alagoano Herbetta (2013), as redes de troca e reciprocidade entre os Tumbalalá na Bahia Andrade (2008), os sentidos da cura e da doença entre os Jeripankó em Alagoas, entre muitos outros Farias (2011).

Neste aspecto, meu trabalho aponta para novos problemas etnográficos que ainda não foram muito explorados, principalmente na etnologia alagoana. Ao abordar o xamanismo entre os Wassu, minha intenção é a de trazer esse tema, característico da etnologia amazônica, para a região Nordeste. O xamanismo no contexto amazônico, quase sempre, é estudado em grupos indígenas que vivem na floresta, distantes das cidades, que conservam a sua língua original e mantêm suas tradições religiosas sem muita interferência das nossas religiões cristãs. No caso dos pajés Wassu essa situação é bem distinta: os Wassu têm uma história de contato muito antiga, que remonta há mais 500 anos, viveram por séculos em missões religiosas, falam exclusivamente o português e os pajés, assim como a maioria de sua população, já teve a experiência de viver na cidade, em alguns casos, como vimos, pessoas nasceram na cidade e só mais tarde, depois de adulta, é que foram viver no aldeamento. Sem contar que existem diversas igrejas evangélicas entre os Wassu e parte da população se identifica como evangélica e os demais se apresentam como católicos. Neste contexto, estudar o xamanismo entre

os Wassu parecia ser inicialmente para mim uma tarefa difícil, já que num primeiro olhar, tive a impressão que os índios praticavam apenas rituais cristãos e que as suas práticas tradicionais tinham desaparecido. No entanto, no decorrer da pesquisa fui percebendo que, mesmo que eles se identifiquem como “católicos” ou “evangélicos”, existem práticas religiosas que consideram como próprias “dos índios”, que denominam como a “religião dos índios”. Embora envolta em segredos, deixa evidente que é parte importante de sua vida social. Pude perceber, que a “religião dos índios” organiza a vida social daquela coletividade e, nesse sentido, os pajés têm um papel especial. São os pajés, em seus discursos e práticas, que reforçam a importância de se seguir as regras sociais, que exortam a população a se “manter no caminho do bem”, a “não fazer o mal para alcançar a outra vida”, a “não fazer coisas erradas” como “exceder na bebida alcoólica”, “não arrumar confusão”, ser “trabalhador” e um “bom pai de família”. Ou seja, evitar o “mal caminho” que pode condenar a pessoa a “vagar eternamente” como um “espírito avoador” sobre a Terra. Nesse sentido, minha pesquisa pôde demonstrar que o xamanismo Wassu não deve ser tratado como um “resto do passado”, reminiscências, ao contrário, deve ser visto como um sistema dinâmico, atual e presente na vida das pessoas.

O sistema xamânico Wassu se caracteriza por articular as dimensões sociais e religiosas, ligando o “Nosso Mundo” ao “Outro Mundo”. Os pajés e curandeiros são figuras centrais na intermediação entre esses dois mundos, são eles que fazem a conexão entre a “matéria”, o “corpo” e as divindades. Pajés e curandeiros são a força que mantém o ciclo permanente que une a sociedade e a cosmologia Wassu. Em outras palavras, os pajés e os curandeiros são o ponto de ligação entre as divindades e os homens: as curas só podem se efetivar por essa mediação que une pajés/curandeiros e deuses. Mais do que curadores de doenças, os pajés e curandeiros são os guardiães das regras sociais, do “jeito certo de viver” que é a “ciência do índio”. Os pajés explicam que as pessoas que no dia-dia não procuram “viver no caminho certo”, isto é, que bebem excessivamente, que são sexualmente promíscuas, violentas e “arengueiras”, estas não podem “subir a Pedra” para participar do ritual. “Subir a Pedra” ou ir para o “Outro Mundo” são metáforas perfeitas da vida e do destino da pessoa. Pessoas que vivem fazendo o “mal” são proibidas de “Subir a Pedra”, se diz que elas estão com o “corpo sujo”, a “matéria fraca”. Do mesmo modo, quando uma pessoa durante a vida fez o “mal”, após a sua

morte ele fica impedida de entrar no “Outro Mundo”, sendo condenada a vagar eternamente na Terra como “espírito avoador”.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O Regime Imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo**. Tese de doutorado. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 2011.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. Humanitas, FAPESP, São Paulo, 2008.
- ANTUNES, Clovis **Wakona-Kariri-Xukuru: Aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió: Imprensa Universitária/UFAL, 1973.
- ANTUNES, Clovis. **Índios de Alagoas Documentário**. Maceió: Edufal, 1984.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana [online]. 2006, vol.12, n.1, pp. 39-68. ISSN 1678-4944.**
- DORATIOTO, F. **Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- FARAGO, Helder. **Xamanismo e poder entre os grupos de língua pano**. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 2005.
- FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, drama e narrativas entre os índios Jeripankó no sertão de Alagoas**. EDUFAL, Maceió, 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **As múltiplas incertezas do toré**. In: Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Organizador: Rodrigo de Azeredo Grunewald. Recife: Massangana, 2005.
- HERBETTA, Alexandre Ferraz. **“O Idioma” dos índios Kalankó: Por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano**. Florianópolis: Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/UFSC, 2006.
- HERBETTA, Alexandre Ferraz. Sobre como virar pássaro: transformações corporais no sertão nordestino. **Revista Nures, Ano VIII, Número 21, maio-agosto, 2013.**
- LANGDON, E. J. **Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História**. Roberto G. Baruzzi e Carmen Junqueira (orgs). Ed. Terra Virgem, São Paulo, Brasil, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. **O Feiticeiro e sua magia**. In: Antropologia estrutural. 6ª edição. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.
- LUCENA FILHO, M. **Pernambuco e a Guerra do Paraguai: o recrutamento e os limites da ordem**. Dissertação de Mestrado. Recife, UFPE, 2000.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia. Os Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE, 1994.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: CosacNaif, 2003.

Melatti, Julio C. **Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas**. Brasília, UNB, 2 vol, 1997.

MOTA, C.N. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MOTA, Clarice Novaes da & ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **As Muitas Faces da Jurema de Espécie Botânica à Divindade Afro-Brasileira**. Recife: Nupeea, 2006.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

Of. do Dir. G. dos Índios de AL a Pres. da Província, em Maceió 28/09/1866. In, ANTUNES, 1984.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Rio de Janeiro: MANA, 1998**.

PEREIRA, Jéssika Danielle dos Santos. **A educação escolar indígena entre os wassu-cocal: algumas pistas sobre a concepção da educação escolar a partir de seus professores**. Dissertação. Universidade Federal de Alagoas. CEDU, 2014.

PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 17(2):333-344, mar-abr, 2001**.

PETI. **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1993.

Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo B. V. de Castro. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979.

SILVA, Edson. **O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada – PE (1860-1880)**. (Dissertação) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

SILVA, Edson. **Os índios Wassú e a guerra do Paraguai: história, memórias e leituras indígenas sobre o conflito**. Revista Cabanos de História, 2006.

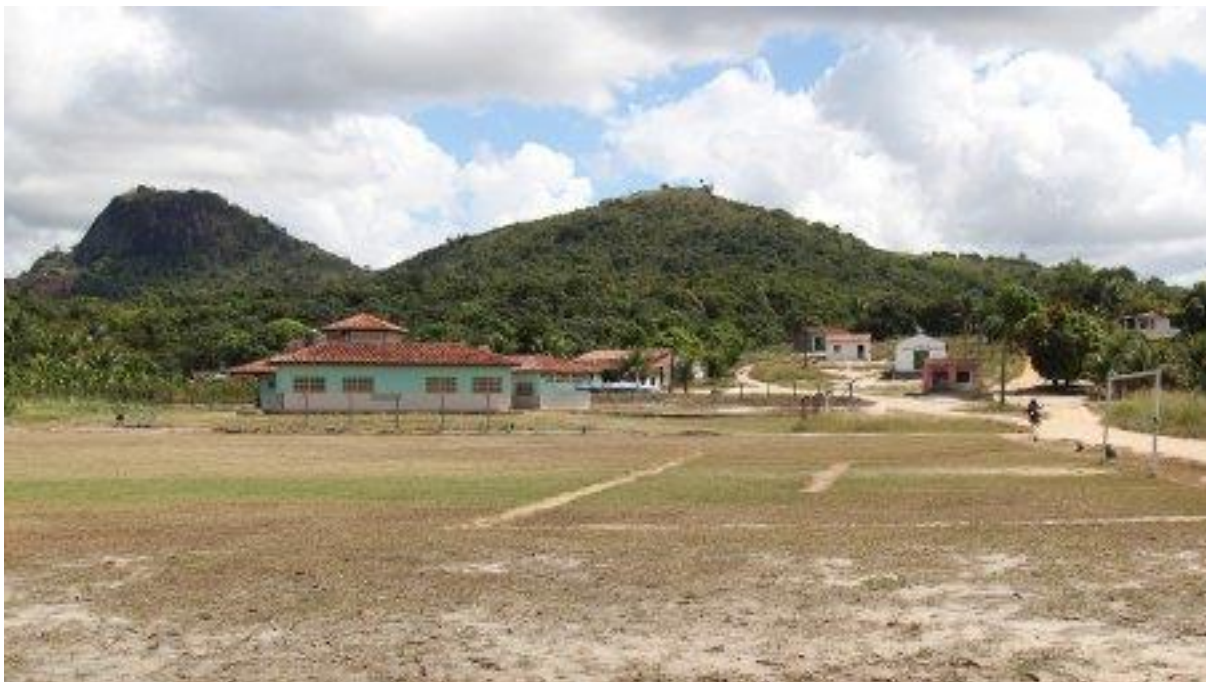
SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao Vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira.** Cascavel: EDUNIOESTE, Coleção Thésis, 2010.

TEIXEIRA-PINTO, MÁRNIO. **Arte de ver, modo de ser, formas de dar: Xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe).** Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosacnaify, 2002.**

ANEXOS

ANEXO 1 – Entrada do aldeamento



Fonte: <http://www.br101indigena.com.br/wassu-cocal/> (Acesso em 19/03/2015)

ANEXO 2 – Igreja Católica localizada na entrada da aldeia



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 3 – Índios Wassu indo à pescaria



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 4 – Meus informantes: Carlinhos e Almir, respectivamente.



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 5 – Uma das estradas de barro dentro do aldeamento



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 6 – Casa localizada a beira da BR 101



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 7 – Sr. Cícero e seus netos



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 8 – Irmãos brincando na porta de sua casa



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 9 – Maracá produzido pelos próprios índios Wassu



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 10 – Dona Maria exibindo seu fogão a lenha



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 11 – Interior de uma sala de aula para a educação de jovens e adultos localizada na região pedrinhas.



Fonte: Willander Ferreira do Nascimento

ANEXO 12 – Dona Côca e eu após entrevista



Fonte: Gonga (índio Wassu)