O MAL QUE VEM DE LONGE: CIDADE, MOBILIDADE E ALTERIDADE WASSSU-COCAL[[1]](#footnote-1)

 Evaldo Mendes da Silva

(UFAL/Alagoas)

**Apresentação**

Este trabalho apresenta os resultados parciais de um projeto de pesquisa intitulado; “Cidade, mobilidade e transformações indígenas”, do Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). O objetivo deste projeto é analisar as relações que os grupos indígenas no estado de Alagoas mantêm com os espaços urbanos. O estado de Alagoas possui 12 etnias indígenas que ocupam pequenas áreas muito próximas de áreas urbanas na Zona da Mata, no Agreste e no Sertão. A proximidade geográfica entre as cidades e as aldeias e a dependência destas populações dos serviços e oportunidades que as cidades oferecem, fazem com que o espaço urbano seja parte de suas vidas cotidianas. Desde meados do século XIX que o acirramento dos conflitos de terras com grileiros, posseiros e usineiros têm acelerado a migração de pessoas, famílias e grupos indígenas para áreas urbanas em Alagoas (Almeida, 2000). Em muitos casos, é migrando para a cidade que estas populações encontram melhores condições materiais de vida, mais segurança, acesso a serviços de saúde, escolas de ensino médio e superior, vagas de empregos e alternativas de renda familiar.

De acordo com o último censo do IBGE (2010), a população indígena em Alagoas era de 14.509 pessoas autodeclaradas indígenas das quais 4.486 habitavam em terras indígenas e 10.023 viviam fora dessas terras (em áreas urbanas e rurais). Estes dados corroboram uma tendência que vem sendo estudada pelos demógrafos nos últimos censos do IBGE (1991, 2000 e 2010): o crescimento das populações indígenas em geral e em áreas urbanas especificamente. Com a introdução da categoria “indígena” no quesito cor/raça no censo de 1991, as populações indígenas no Brasil conquistaram, desde então, maior visibilidade na composição demográfica da população brasileira. No censo do IBGE de 1991 a população indígena total no país foi de 294.131 pessoas, já no censo de 2000 saltou para 734.127 e em 2010 para 817.963. De acordo com este último censo, deste total, 315 mil pessoas vivem em áreas urbanas (36,2%)[[2]](#footnote-2).

Para muitos estudiosos, mesmo com evidências de que os povos indígenas estivessem experimentando um crescimento acelerado em função de altas taxas de fecundidade, o fato é que a introdução da categoria “indígena” no censo refletiu um aumento no número de pessoas que passaram a se identificar como indígenas (Pagliaro; Azevedo; Santos, 2005). É neste contexto desvelado pelos números dos censos que as populações indígenas urbanas começam a ganham visibilidade, ainda que sejam muito poucos os estudos que enfoquem esta problemática. A questão que mais saltou aos olhos dos pesquisadores é que conceitos como os de “aculturação” e “assimilação” popularizados por alguns estudiosos entre as décadas de 1940 e 1970 para descrever as relações entre as populações indígenas e os espaços urbanos pareciam não se adequar à realidade dos números dos últimos censos. Mesmo vivendo em áreas urbanas, as populações indígenas reconheciam e afirmavam suas distintividades étnico-culturais em relação aos nacionais e mantinham relações permanentes com seus parentes aldeões (Albuquerque, 2011).

No artigo intitulado: “O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade”, Nascimento &¨Vieira (2015) debatem as dificuldades dos estudiosos em nomear e classificar as experiências de populações indígenas em contextos urbanos tendo em vista a diversidade e as particularidades de tais experiências. Assim, termos como “índios na cidade”, “índios da cidade”, “índios citadinos”, “índios em área urbana”, “índios em contexto urbano” e “índios desaldeados” são, como dizem os autores, campos que circulam numa “temática escorregadia, em movimento, onde os desafios, as incertezas e as surpresas sempre se fazem presentes” (Nascimento &¨Vieira (2015:119-120).

Como veremos a seguir, a experiência dos índios Wassu-Cocal, com os espaços urbanos e as populações não-índias nas cidades parece escapar de qualquer tentativa de classificação que tenha por referência as nossas próprias noções espacialidade, fronteira, limite, fixidez e permanência. Na falta de um termo que reflita de perto o modo como concebem e se relacionam com o espaço urbano e a Terra Indígena me pareceu mais adequado descrever o seu modo de vida “entre” a aldeia e a cidade.

**Entre a aldeia e a cidade**

A Terra Indígena Wassu-Cocal se localiza na Zona da Mata do estado de Alagoas, possui 2.758 hectares e conta com aproximadamente 2.234 habitantes (IBGE, 2010). É cortada ao meio pela BR 101 e possui quinze aldeamentos constituídos por grandes grupos familiares, cada um deles chefiado por uma liderança, em geral, um homem mais velho.

A história dos índios Wassu-Cocal, bem como de boa parte dos grupos indígenas no nordeste brasileiro, tem sido marcada por diversos processos de “mistura” e de “territorialização” vivenciados nos contextos colonial e pós-colonial brasileiro (Oliveira, 1998). Até meados do século XIX, os Wassu-Cocal ocupavam uma área de aproximadamente 57 mil hectares (Beltrão, 1980; Antunes (1984). No entanto, ao longo deste período suas terras foram sistematicamente invadidas e usurpadas por usineiros, posseiros e grileiros de tal forma que, em meados década de 1980, restavam apenas pequenas áreas de ocupação cercadas por extensos canaviais. Em 1985, um estudo proposto pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) avaliou que cerca de 70% da população Wassu-Cocal havia migrado para áreas urbanas e que somente 400 moradores permaneciam vivendo em pequenos lotes de terras (Mendes, 1985).

O trânsito de pessoas entre os aldeamentos e as áreas urbanas é parte da experiência histórica dos Wassu desde as primeiras décadas do século XIX, quando o antigo aldeamento do Urucu começou a sofrer ataques sistemáticos de grandes proprietários rurais. A área, antes recoberta por Mata Atlântica, com terras férteis e irrigadas por rios e riachos, despertou a cobiça de usineiros interessados no cultivo de cana para a produção de açúcar (Antunes, 1984; Silva, 2007). Desde então, seu antigo território de “quadro léguas em quadra” (aproximadamente 57 mil hectares) começou a se fragmentar até se reduzir, na década de 1980, a pequenos lotes ilhados em meio a extensos canaviais onde a própria mão de obra indígena era utilizada no corte de cana (Pereira, 2006). É neste período que se intensificaram os movimentos de migração forçada das famílias Wassu para áreas urbanas, seja para fugir dos conflitos ou para buscar alternativas de renda já que as poucas terras que restaram eram insuficientes para sustentar os moradores. É importante destacar que a área, mesmo drasticamente reduzida pelas invasões de posseiros e usineiros, manteve-se permanentemente ocupada por pequenos grupos familiares que alternavam a residência entre as cidades e os aldeamentos.

Em 1991, após a demarcação e a pacificação dos conflitos, diversas famílias que haviam migrado iniciaram um movimento de retorno à Terra Indígena. São pessoas, famílias e grupos que viveram por meses, anos ou décadas em pequenas cidades vizinhas, na capital, Maceió, ou em grandes capitais como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília. De acordo com as lideranças locais, nos últimos anos o número de famílias oriundas da cidade tem aumentado e, com isso, cresce a pressão por mais terras e surgem mobilizações políticas em torno da ampliação da área atual.

De modo geral, a atitude dos moradores locais em relação à chegada dos “parentes de fora” (como são chamados aqueles que vêm da cidade) é de acolhimento. Logo que desembarcam nos pontos de ônibus e vans ao longo da BR 101, dirigem-se à pé ou de moto táxi para um dos quinze aldeamentos onde vive seu grupo familiar. Ali encontrarão abrigo e comida até que possam construir sua própria casa e cultivar sua roça.

A chegada de “parentes de fora” pode ter desfechos inesperados na dinâmica dos grupos familiares e, consequentemente, na vida social da coletividade. O ingresso temporário de um “parente de fora” que veio para participar de um ritual religioso, jogar uma partida de futebol, visitar um parente doente, falecido ou que acabou de nascer, pode se transformar numa residência prolongada, sem data para retorno. Neste aspecto, o termo “residência” como sinônimo de moradia fixa em determinado lugar não parece ser o mais adequado para descrever estes movimentos entre as cidades e as aldeias. A morada na cidade, independentemente do tempo de permanência, é sempre definida como temporária, ocasional, circunstancial. É o caso do pajé Benício, 87 anos, que viveu mais de 20 anos no Rio de Janeiro, onde se casou duas vezes e teve filhos. Nesse período, trabalhou como servente de pedreiro, guarda noturno em obras e tocador de triângulo numa banda de forró na Feira de São Cristóvão, conhecido reduto da cultura nordestina na cidade. Ao referir-se à cidade fez questão de enfatizar que sua “casa de verdade” sempre foi junto aos seus parentes na aldeia e que mesmo geograficamente distante visitava seus parentes e participava regularmente dos rituais do Ouricuri, uma das mais importantes cerimônias religiosas que ocorre no alto de uma colina conhecida como a “Pedra”. Em uma desta visitas chegou a ser demitido de uma empresa no Rio de Janeiro por que precisou ficar quinze dias recluso no poró: uma casa ritual construída no alto da colina, com paredes de taipa, coberta com folhas de palmeira. Desempregado, decidiu retornar à Terra Indígena onde se casou novamente e constituiu uma nova família. Mesmo tendo retornado ao aldeamento conta que por diversos períodos trabalhou em Maceió como vendedor ambulante já que a produção na roça não era suficiente para alimentar toda a família. Trajetórias de vida como esta marcadas por períodos alternados entre a aldeia e a cidade aparecem com muita frequência nas falas dos meus interlocutores. Nestas falas a cidade é sempre representada como um território de passagem, de trânsito, como um lugar de “brancos” no qual é preciso recorrer em momentos de falta de recursos financeiros, para concluir os estudos, fazer um tratamento médico, visitar um parente, fazer comprar, se divertir.

Dentro desta perspectiva, o uso do “termo parente de fora” é sempre em referência ao Outro e serve para nomear o parente que vive na cidade ou mesmo uma pessoa ou família que vive no aldeamento. Ser considerado “de fora”, ainda que seja um parente, tem um sentido distinto dentro de um sistema de parentesco que, como círculos concêntricos, define vários graus de parentesco conforme a proximidade física das pessoas. Como coletividade todos os Wassu-Cocal se consideram parentes, não importando o local onde estejam vivendo. No entanto, o sistema ideal de parentesco considera que o “parente de verdade”, também denominado como “parente do tronco” é aquele que vive junto a seu grupo no aldeamento. Por sua vez, o “parente de fora” é o que vive na cidade e nesta gradação de parentesco o “parente de fora” se aproxima perigosamente do “branco”, o não-parente, que vive na cidade. Neste aspecto, viver na cidade ou no aldeamento constitui-se como um princípio de alteridade que pode definir quem é ou não é parente, isto é, quem é Wassu ou Branco.

Nas conversas que mantive com famílias que viviam na periferia de Maceió a permanência na cidade era sempre tratada como provisória e a Terra Indígena como seu local de residência. São os casos de Jailson, 28 anos, garçom num restaurante na praia da Garça Torta e morador no mesmo bairro em Maceió e de Dona Eunice, 41 anos, merendeira numa escola no bairro de Benedito Bentes. Ao referirem-se aos seus locais de residência argumentam que mantêm suas casas e roças na Terra Indígena sob os cuidados de seus grupos de parentes aos quais fazem visitas frequentes, participam de festas e rituais religiosos, casamentos, batizados e cerimônias fúnebres. Assim sendo, não se consideram “parentes de fora”, ainda que estejam residindo fora da área indígena. Por sua vez, viver na área indígena, isto é, junto aos seus parentes, não faz de uma pessoa ou família um “parente do tronco”. Viver ou ter vivido na cidade pode, em determinados contextos sociais, tornar-se o pano de fundo de tensões e conflitos entre grupos familiares que trocam acusações que põem em dúvida o pertencimento étnico e as relações de parentesco. A “cidade” é concebida como um espaço sócio territorial dos “brancos” e a experiência de viver na cidade traz em si a potência da transformação da noção de pessoa Wassu. Em outros termos, viver entre os brancos na cidade pode acionar determinadas mudanças de atitudes e comportamentos sociais que seriam próprias de quem é branco pondo em risco a identidade individual Wassu. Neste cenário, a “cidade” é concebida como um espaço sócio territorial sob a qual os Wassu se mantêm em movimento constante, sem se fixar. São nestes deslocamentos espaciais entre a cidade e as aldeias que se constituem os processos de alteridade Wassu.

Sempre que o assunto era a vida na cidade, os Wassu com os quais mantive conversas afirmavam que os seus parentes, os “índios de verdade”, os “verdadeiros Wassu” são aquele que vivem na Terra Indígena. A cidade, como dito acima, é vista como território de passagem, “lugar de branco”, incompatível como o modo de ser e de viver dos Wassu. Ainda que vivam ou tenha vivido na cidade, os Wassu não reconhecem vínculos sociais e nem territoriais com aqueles espaços: os brancos da cidade não são considerados seus parentes e o espaço urbano é visto como um espaço de mobilidade, não de fixidez ou permanência.

 Este modo de se relacionar com o espaço urbano e seus moradores aparece em alguns trabalhos que enfocam as relações entre grupos ameríndios e a cidade. O *tehohá*, termo guarani que se traduz como um “modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes (...) o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani” (Bartolomeu Meliá, (1989:336) reforça a ideia presente em diversos estudos da importância física e simbólica da Terra Indígena como elemento central na sócio-cosmologia ameríndia, mesmo para aqueles povos que vivem ou transitam nas cidades. Os trabalhos de Silva (2007) sobre os Guarani na Tríplice Fronteira, de Cesarino sobre os Marubo no Vale do Javari (AM) (2008), de Albuquerque sobre os Pankararu em São Paulo (2011), entre outros, demonstram que os povos indígenas podem ser relacionar com a “cidade” (entendida aqui como um espaço físico delimitado e socialmente organizado em nossa sociedade) de modos muito distintos.

Na concepção dos Wassu existe um “modo de ser” que lhes é próprio e que os diferencia dos brancos e dos parentes de outras etnias indígenas. Embora, num primeiro olhar, as populações indígenas no Nordeste sejam “tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente “misturadas”)” (Pacheco de Oliveira, 1998:48) e fenotipicamente indistintas da população regional, os Wassu são capazes de elencar uma série de aspectos culturais e comportamentais que os particulariza como uma coletividade étnica singular. Paradoxalmente, embora parte da população Wassu viva em áreas urbanas, falem português, possuam casas, mobiliários e vestuários iguais aos moradores não-índios das periferias urbanas, a “cidade” é o principal contraponto na construção e na afirmação de sua diferença.

Para os Wassu-Cocal, o espaço urbano é um espaço transitório, que não lhe pertence e ao qual não querem pertencer. A passagem pela cidade (independentemente do tempo que ali se vive) é vista como uma necessidade objetiva e circunstancial (encontrar um emprego, ganhar dinheiro, se divertir, fazer um tratamento médico, estudar, visitar um parente). A Terra Indígena, por sua vez, é o local onde vive “o verdadeiro índio Wassu”, junto aos seus parentes, praticando seus rituais religiosos, festividades, plantando e colhendo em suas roças.

**Limpando o corpo sujo**

A vida na cidade e a convivência com os brancos é vista como potencialmente perigosa por que envolve a transformação de um parente em não-parente, de Wassu em branco. Dentro desta perspectiva, a noção de corpo é central para compreendermos estes processos de transformação. Para os Wassu, o corpo é um substrato que pode adquirir “doenças” ou “males” que podem ser contraídos na convivência juntos aos brancos na cidade. Ou, de outro modo, os brancos que vivem no aldeamento podem “transmitir” estas “doenças” ou “males” aos Wassu. Antes de entrarmos na questão específica dos processos de transformação de Wassu em branco, é importante esclarecer que para os Wassu a categoria “branco” inclui todas aquelas pessoas que se auto-definem como brancas (como é o caso de casais interétnicos e posseiros que vivem nos aldeamentos) e não-índios moradores das cidades. Porém, há pessoas nos aldeamentos que se reconhecem e são reconhecidas por uma parte da comunidade ou por seu grupo familiar como Wassu, isto é, como parente, sendo identificada como branca, isto é, como não-parente, por outros grupos familiares. Estas trocas de acusações sobre quem é Wassu ou branco podem gerar tensões e conflitos com desdobramentos diversos, incluindo a expulsão de pessoas ou grupos familiares da Terra Indígena ou mudanças para outros aldeamentos na mesma área.

As relações de proximidade com a cidade e a convivência com brancos é o pano de fundo que pode por põe em dúvida se a pessoa em questão é branca ou Wassu, parente ou não-parente. Como toda a população, de diferentes modos e por razões diversas, mantêm relações com os espaços urbanos e os brancos na cidade, a questão da identificação étnica se torna bem mais complexa. Os Wassu costumam dizer que possuem o “corpo limpo” tal como os “índios velhos do Cocal” e que muitas pessoas que vivem no aldeamento possuem o “corpo sujo”, são brancos, não seriam “índios de verdade”. Para que uma pessoa seja reconhecida como alguém de “corpo limpo”, “corpo em pé” ou “matéria pura” (como também é denominado o corpo) precisa dominar uma série de conhecimentos, chamados de a “ciência do índio” e manter determinados comportamentos e atitudes públicas que são próprias de quem é “índio Wassu de verdade”. Trata-se de um conjunto de regras de convívio social marcados por práticas de ascese corporais que incluem rezar, cantar, dançar e fumar o campiô (cachimbo) nos rituais religiosos, manter-se recluso no poró por até uma semana, sem manter relações sexuais, ingerir bebida alcóolica ou comer carne vermelha. E na convivência social deve manter atitudes de cooperação e solidariedade junto ao seu grupo familiar como participar em mutirões de construção, reforma ou ampliação de casas, nos mutirões de plantio e colheita nas roças e ser generoso da distribuição dos produtos colhidos. As mulheres, principalmente, as grávidas ou logo após o parto devem receber ajuda de outras mulheres de seu grupo familiar no cuidado do bebê e dos outros membros da família nuclear até a plena recuperação da mãe. Comportamentos e atitudes como estas são vistas como formar de “fortalecer o corpo”, evitando que “doenças” ou o “mal” possa penetrá-lo.

A ideia de que a “doença” ou o “mal” é algo que “entra” no corpo da pessoa é um tema frequente na etnologia ameríndia (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 2002; Vilaça, 2005, Farias, 2011) e nos faz refletir que estas noções podem adquirir sentidos diversos. No caso específico dos Wassu o espaço físico e social da cidade é um foco de diversas “doenças” e “males” que podem “enfraquecer” ou “sujar” o corpo, podendo, inclusive, levar a pessoa à morte. Esta é, aliás, uma das razões alegadas por muitas pessoas para não viver de forma permanente na cidade. Argumentam que vêm à Terra Indígena com frequência para “fortalecer” ou “limpar” seus corpos, seja participando das cerimônias religiosas e rituais de cura ou estando junto aos seus parentes, “se alegrando” com eles. Estar juntos entre parentes em diversos momentos da vida coletiva como nas cerimônias religiosas, nas festas da padroeira Nossa Senhora da Conceição, nas festas de casamento, aniversários, batizados, nos rituais fúnebres, nos jogos de futebol parecem agir na “limpeza do corpo” fortalecendo-o. Pessoas que viviam na cidade comentaram que ao retornar do aldeamento, após a visita aos seus parentes, sentiam-se mais “alegres”, “leves”, “calmas” e com maior disposição física para trabalhar.

Quando perguntei ao pajé Benício se os rituais de cura não poderiam ser feitos na cidade explicou-me que os “encantados” (entidades espirituais) só se manifestam entre seus parentes quando estão juntos, coletivamente reunidos no Terreiro do Ouricuri, sem a presença de brancos (que são proibidos de participar). “Na cidade não chega a força dos encantados” explicou-me o pajé argumentando que a manifestação destas entidades só se dá onde há grupos Wassu reunidos, cantando, dançando e fumando cachimbo. Argumentou que morada dos encantando são as matas, os rios e riachos, as serras, os campos de tal modo que a cidade não pode servir-lhes de morada.

A transformação dos corpos é um elemento importante na constituição da identidade Wassu e a experiência de viver na cidade é central na compreensão deste processo. Ser Wassu e ser parente, vocábulos equivalentes, são parte de um processo contínuo de construção da pessoa. Esta questão tem sido estudada por diversos americanistas, principalmente entre os grupos tupi das Terras Baixas. Vilaça (2006), ao referir-se aos processos de alteridade e construção da pessoa Wari´ nos chama a atenção para determinados processos de construção e destituição da “humanidade” e do parentesco Wari´, entendidos como termos equivalentes. No caso dos Wari´ a comensalidade e a proximidade física, entre outras atitudes e comportamentos sociais podem atuar na transformação da pessoa em parente ou não-parente, humano ou não-humano. No caso do Wassu, embora estejamos tratando de áreas culturais e realidades históricas e sociais distintas e particulares o tema da “transformação da pessoa” guarda alguns paralelos com os processos vivenciados por outros grupos, notadamente amazônicos, muito embora esta questão seja pouco explorada na etnologia no Nordeste. No caso dos Wassu, os processos de construção/destituição da pessoa ou do parentesco são interpretados a partir das relações que eles mantêm com as cidades e seus moradores brancos. Não é o espaço físico da cidade o elemento transformador, o que pode transformar um Wassu em branco, isto é, um não-parente, são os hábitos e os costumes adquiridos por ele na cidade. Os Wassu se utilizam de metáforas corporais para expressarem essas transformações, tais como: “corpo forte”, “corpo fraco”, “corpo limpo”, “corpo sujo”, “corpo aberto”, “corpo em pé” ou “matéria” estão relacionados a hábitos, atitudes e comportamentos que diferenciam os Wassu dos Brancos. Algumas lideranças de grupos familiares atribuem à presença de brancos “que se passam por índio” para praticar furtos, usar drogas ilícitas e provocar desavenças entre as famílias. Admitem também que muitos Wassu estão “virando brancos” devido a convivência com eles na cidade. “Estão com o corpo sujo”, dizem, referindo-se a determinados comportamentos que são considerados próprios dos brancos como a ingestão excessiva de bebidas alcóolicas, a promiscuidade sexual, o desrespeito aos pais e aos mais velhos, a conversão religiosa ao “virar crente” (existem sete igrejas evangélicas na Terra Indígena). O próprio pajé Benício disse que não considera como parentes as pessoas que “viraram crente” e que passaram a zombar dos rituais religiosos que ele dirige e chamam os encantados de “demônios”. “Viraram brancos”, disse-me, “não andam mais por aqui” (referindo-se ao Terreiro do Ouricuri).

Quando um portador de uma “doença” ou “mal” é procurado pelo pajé ou rezador (a) é preciso “abrir” seu corpo, retirar-lhe o “mal” e, em seguida “fechá-lo”.[[3]](#footnote-3) A “doença” ou o “mal”, ainda que possam ter equivalência semântica, podem se manifestar de modos diversos, seja na mudança de hábitos ou comportamentos, no aparecimento de sinais no corpo físico, como dores, manchas na pele, feridas, coceiras ou males que são considerados de ordem espiritual como uma tristeza persistente, indisposição para o trabalho, sentimentos de ódio, ressentimentos, pesadelos, insônia, sonolência ou “visagem” (visões de seres sobrenaturais). Durante os rituais de “limpeza corporal”, o pajé ou rezador (a), devidamente paramentado (a) com um cocar adornado de penas, colares de contas e empunhando um maracá, inicia seus benzimentos. Começa passando delicadamente ramos de pião roxo (*Jatropha gossypiifolia*) da cabeça aos pés do paciente, enquanto sopra a fumaça de seu cachimbo. Com súplicas e murmúrios quase inaudíveis, dança em círculos enquanto o paciente, sentado num banquinho, permanece de olhos fechados, cabeça baixa e braços estendidos. O ritual de limpeza do corpo pode acontecer dentro da própria casa do paciente, no quintal sob a sombra de uma árvore ou na casa do pajé ou rezador (a). Os homens tiram a camisa, os bebês e as crianças pequenas ficam nuas nos braços de seus pais ou mães e as mulheres usam roupas de mangas curtas, deixando os braços à mostra. Alguns membros da família do doente podem dançar seguidos pelo pajé ou rezador (a) formando um círculo maior em torno do paciente. Concluído o ritual, o pajé ou rezador (a) poderá receitar remédios (garrafadas e “lambedores”, uma espécie de xarope de mel e ervas), banhos de imersão em ervas e unguentos que ajudarão a reforçar a “limpeza do corpo”, o “fechamento da matéria”. Poderá haver recomendações para que o paciente evite sair de casa por pelo menos três dias, reze em dias e horários pré-determinados para manter o contato com os encantados, evite bebidas alcoólicas e relações sexuais por pelos menos três dias. Aos bebês e às crianças pequenas é recomendado que, por um curto período, mantenham-se em casa na companhia de pessoas de seu grupo familiar para que não sejam tocadas por pessoas supostamente “sujas” que possam “passar” o “mal” à criança. Para os Wassu o corpo da criança é especialmente frágil, está em formação e é preciso cuidados redobrados para que o “mal” não penetre em seus corpos.

**Considerações finais**

A “cidade”, seja por sua proximidade física, seja como local de moradia de grupos indígenas, é parte da realidade de grande parte das populações indígenas no Brasil. Isso não quer dizer que a cidade seja um local de “perda” da identidade indígena ou que a Terra Indígena seja o único espaço de expressão da cultura e da identidade destes povos Como argumenta Viveiros de Castro (2010):

(...) comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Este é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A ideia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade (...) Convém sublinhar o caráter não-geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua” (“No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”

A citação de Viveiros de Castro acima corresponde bem de perto ao modo como os Wassu concebem os seus deslocamentos entre as cidades e a aldeia. A cidade e a Terra Indígenas constituem-se como uma superfície contínua, sem barreiras, sobre a qual eles se mantêm em movimento constante. Mover-se de um lado a outro sem fixar-se em lugar nenhum por muito tempo é um modo de por à prova a sua própria identidade pessoal e coletiva. De um lado, permanecer na cidade corre-se o risco de tornar-se branco, o que não é desejável já que o branco tem o “corpo sujo”, portador de doenças e maus comportamentos. Por outro lado, é na cidade, junto aos brancos, que é possível encontrar trabalho, ganhar dinheiro, estudar, fazer compras e de divertir. A aldeia, neste aspecto, é um local de passagem onde se “limpa o corpo sujo” na cidade, onde o corpo se fortalece e se “põe em pé” para seguir sempre caminhando.

**Referências bibliográficas**

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. Preconceito e Terras. A fala oficial sobre as Alagoas. In: Índios no Nordeste: Temas e problemas II, EDUFAL, Maceió, Alagoas, 2000.

ANTUNES, Clovis. Índios de Alagoas: documentário. Governo do Estado de Alagoas, Secretaria de Comunicação Social, Maceió, 1984.

BELTRÃO, Jane Felipe: Relatório Os Wassú ou a Resistência Secular dos Caboclos do Cocal, FUNAI, maio de 1980 (mimeo.); ANTUNES, Clóvis. Índios de alagoas - documentário. EDUFAL, Maceió, 1984.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da Floresta, Cidades dos Brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. Novos Estudos CEBRAP 82, Novembro, 2008, pp. 133-148.

FARIAS, Ivan Soares. Doença, drama e narrativas entre os índios Jeripankó no sertão Alagoano. Maceió. EDUFAL. 2011.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um Corpo? Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

MELIÀ, Bartolomeu et alii. O Rosto Índio de Deus. Série VII. Desafios da Religião do Povo. Vozes, São Paulo, 1989.

MENDES, Artur Nobre Mendes. Relatório de Viagem à Área Indígena Wassú-Cocal, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 1985, mimeo.

NASCIMENTO, Adir Casaro & VIEIRA, Carlos Magno Naglis. Cordis. História: Cidade, Esporte e Lazer, São Paulo, n. 14, p. 118-136, jan./jun. 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de.. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Revista Mana., vol.4, n.1, 1998, pp. 47-77.

PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M. M.; SANTOS, R. V. Demografia dos povos indígenas no Brasil: um panorama crítico. In: PAGIARO, H.; AZEVEDO, M. M.; SANTOS, R. V. (Org.). Demografia dos povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. p.11-32.

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. “No Tempo que tudo era cabôco”: um estudo de caso sobre a construção da (s) identidade (s) étnica (s) entre os Wassu da aldeia Cocal. Dissertação de apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2006.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, 32:2-19, 1979.

SILVA, Edson. Índios no Nordeste: história e memórias da Guerra do Paraguai. Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 1 n. 2 – UFGD - Dourados Jul/dez., 2007.

SILVA, Evaldo Mendes da. Folhas ao vento a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese de doutoramento, (orientadora: Profª Drª Aparecida Vilaça), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

VILAÇA, Aparecida. Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos. Rio de Janeiro: EdUFRJ. 2006, 608 pp.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies. The journal of the royal anthropological institute, Londres, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (Revista Veja, Editora Abril, 03 de maio de 2010). Disponível em : <https://veja.abril.com.br/brasil/no-brasil-todo-mundo-e-indio-exceto-quem-nao-e/> (acesso 18 de Agosto de 2022).

1. “Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022”. [↑](#footnote-ref-1)
2. No caso da região Nordeste, o percentual de populações indígenas urbanas é significativamente maior que nas demais regiões brasileiras, reunindo 33,7% do total. Comparativamente, as regiões brasileiras como os menores índices de populações indígenas urbanas são: Sul: 10,8%, Centro-Oeste: 10,9%, Norte: 19,5% e Sudeste: 25,1% (IBGE/2010). [↑](#footnote-ref-2)
3. O artigo seminal que nos proporcionou um novo olhar sobre as noções indígenas de corpo e transformação foi “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979). Desde então, o Perspectivismo Ameríndio, caminho aberto pelas pesquisas etnográficas e as reflexões de Viveiros de Castro (2002), inspiradas nas obras de Lévi-Strauss, têm ampliado a nossa compreensão sobre as noções corpo, transformação e doença nos sistemas sócio cosmológicos ameríndios. Nos estudos de etnologia no Nordeste brasileiro essas questões são ainda periféricas. [↑](#footnote-ref-3)