



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

**“NO TEMPO QUE ERA TUDO CABÔCO”**  
**Um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s)**  
**étnica(s) entre os Wassu da Aldeia Cocal**

**FLÁVIA RUAS FERNANDES PEREIRA**

Dissertação apresentada à  
Universidade Federal de Alagoas, para  
a obtenção do título de Mestre em  
Sociologia.

Maceió

Julho, 2006



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

**“NO TEMPO QUE ERA TUDO CABÔCO”**  
**Um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s)**  
**étnica(s) entre os Wassu da Aldeia Cocal**

**FLÁVIA RUAS FERNANDES PEREIRA**

Dissertação de Mestrado orientada pelo Prof. PHD. SÍLVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS apresentada à Universidade Federal de Alagoas, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Maceió

2006



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

**CERTIFICADO DE APRESENTAÇÃO**

**“NO TEMPO QUE ERA TUDO CABÔCO”**

**Um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s)  
entre os Wassu da Aldeia Cocal**

**FLÁVIA RUAS FERNANDES PEREIRA**

Dissertação submetida à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Aprovada pela banca examinadora composta por:

---

Prof. PHD Silvia Aguiar Carneiro Martins.  
(Orientadora)  
Instituto de Ciências Sociais, UFAL

---

Prof. Dr. Paulo Marcondes  
Programa de Pós - Graduação em Sociologia  
da UFPE

---

Prof. PHD Clarice Novaes da Motta  
Instituto de Ciências Sociais, UFAL

Maceió - AL  
Julho - 2006



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS

Ata nº 09 da Sessão da Defesa de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

Aos 21 DE JULHO DE 2006

foi instalada a Banca de Defesa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, às 15:20 horas no AUDITÓRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, localizado no Instituto de Ciências Sociais, a que se submeteu o(a) mestrando(a) FLÁVIA RUAL FERNANDES PEREIRA, BRASILEIRA (nacionalidade), Dissertação ligada a Linha de Pesquisa do PPGS SOCIEDADE, IDENTIDADE E PENSAMENTO SOCIAL com o seguinte título: "NO TEMPO DO GRATUDO CABOCO" UM ESTUDO DE CASO SOBRE A CONSTRUÇÃO DA(S) IDENTIDADE(S) ÉTNICA(S) ENTRE OS WASSU DA ALDEIA IQCHAK

apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre, conforme disposto no regulamento deste Programa, e tendo como Banca Examinadora, já referendada pelo Colegiado do Curso, os seguintes Professores Doutores:

- PAULO MARCONDES FERREIRA SOARES
- CLARICE NOVAES DA MOTA
- SÍLVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS

sob do(a) ORIENTADORA SÍLVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS <sup>a</sup> presidência Analisando o trabalho, a Banca Examinadora atribui o conceito A

Assinaturas

- [Assinatura]
- [Assinatura]
- [Assinatura]

Aos meus pais,  
Por tudo...

Aos meus irmãos e cunhados,  
Pela torcida à distância...

Aos meus tios e primas,  
Pelas orações...

Ao Sérgio,  
Pela longa trajetória...

Aos Wassu - Cocal,  
Pelas suas histórias...

Aos meus sobrinhos,  
Meus encantadores de bruxas...

Ao Gabriel,  
Anjo em forma de menino...

## AGRADECIMENTOS

À Professora Sílvia A.C. Martins, pelo constante incentivo e pelo respeito as minhas escolhas...

Aos meus companheiros de mestrado, cujas discussões deixaram saudades enormes... Em especial, à Mara e ao Serginho, pelas lições constantes de amizade...

Aos professores do mestrado, pela dedicação...

Ao Professor Walter Mathias, por suas críticas em minha banca de qualificação e pelo grande prazer que suas aulas me provocavam...

Ao Professor Paulo Marcondes e a Professora Clarice Novaes da Motta, por terem aceitado participar da minha banca...

Ao Seu Zuca, Leninha e Lucinha, pelo carinho e atenção... À Jaqueline, por tantas caminhadas...

A Luci, minha mãe, pela revisão deste trabalho e pelo apoio constante em todos os momentos da minha vida...

Ao Gabriel, por sempre saber a hora certa de dizer “eu te amo”... A você, meu filho, razão única em momentos de (des) razão...

## SUMÁRIO

**Introdução.....p.12**

**Capítulo I. Concepções Teórico-Methodológicas.....p.27**

I.I Os Wassu- Cocal: o local e o etnônimo através da memória.....p.27

I. II O trabalho de campo.....p.34

I.III A construção da memória e a História oral: alguns conceitos.....p.36

I.IV Diversidade e identidade étnica.....p.38

I.V Cultura e globalização.....p.43

**Capítulo II. “Fragmentos” Históricos.....p.59**

II .I. ‘A gente sempre estivemo aqui’: os Wassu-Cocal a partir da inter-relação entre os documentos, os relatos orais e o papel dos antropólogos.....p.60

**CapítuloIII.Caboclo não é índio: algumas observações sobre a construção da(s) identidade(s) étnicas entre os Wassu- Cocal.....p 82**

III.I. Quem é índio?.....p.82

III.II a luta pela terra..... p.90

**Conclusão.....p.109**

**Referências bibliográficas.....p.119**

**Anexos**

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

ASPLANA. Associação dos Plantadores de Cana de Alagoas

FUNAI. Fundação Nacional do Índio

FUNASA. Fundação Nacional da Saúde

SPI. Serviço de Proteção ao Índio

## MAPAS E FOTOGRAFIAS

Mapa do Estado de Alagoas.....	p.28
Mapa da Aldeia Wassu- Cocal.....	p.29
Foto 1 Fechamento da BR-101 .....	p. 47
Foto 2. Altar do Sr. Mario. ....	p. 90
Foto 3. Fechamento da BR-101 (2).....	p.107

## RESUMO

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. **“No tempo que era tudo cabôco”**: um estudo de caso sobre os Wassu da Aldeia Cocal. Alagoas, 2006, 122 p. Dissertação ( Mestrado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas

Este é um trabalho de pesquisa sobre a (re)construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu - Cocal, povo indígena do interior de Alagoas (município de Joaquim Gomes) que teve (1986) recentemente o direito à terra reconhecido. Para realizar tal intento, foram levados a efeito estudos bibliográficos e documentais a que se acrescenta o trabalho de campo junto aos Wassu, entre os quais foram colhidos entrevistas e relatos orais dos mais diferentes tipos. Os Wassu - Cocal têm reinventado sua identidade e suas fronteiras étnicas (para usar essa expressão de Barth) ao longo do tempo, mudando para permanecer. Seja no contato com os brancos, com os negros, seja com os outros povos indígenas, os Wassu - Cocal têm lutado para manter elementos étnicos distintivos mesmo participando ativamente da sociedade regional e nacional.

Palavras - chave: Populações indígenas, Identidade, Cultura, Memória, Alagoas

## RÉSUMÉ

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. **“No tempo que era tudo cabôco”**: um estudo de caso sobre os Wassu da Aldeia Cocal. [ **Du temps où tout était cabôco: étude de cas sur les Wassu de l’Aldeia Cocal** ] Alagoas, 2006, 122 p. Mémoire de Maîtrise en sociologie, Programme de Post-graduation en Sociologie, Institut des Sciences Sociales, Université Fédérale de Alagoas.

Il s’agit d’un travail de recherche sur la (re)construction de l’ (des) identité(s) ethnique(s) chez les Wassu-Cocal, peuple indigène de l’intérieur de l’État d’Alagoas (municipalité de Joaquim Gomes) qui a obtenu récemment (en 1986) la légitimité de son droit à la terre qu’il occupait. Pour y arriver, ont été réalisées des études bibliographiques et documentales, auxquelles s’ajoute la recherche sur le terrain réalisée chez les Wassu, où l’on a pu faire des interviews et recueillir des récits oraux des genres les plus divers. Les Wassu-Cocal ont été menés à réinventer leur identité et leurs frontières ethniques (pour utiliser l’expression de Barth) au cours du temps : changer pour survivre et rester. Soit dans le contact avec les blancs, avec les noirs, soit avec les autres peuples indigènes, les Wassu-Cocal ont dû lutter pour garder leurs éléments ethniques propres tout en participant activement de la société régionale et nationale.

Mots-clés: Populations indigènes, Identité, Culture, Mémoire, Alagoas.

***(...) um índio de outro lugar, mas que também sofre como a gente, uma vez disse o seguinte: “mas continuaremos resistindo a esses massacres, porque somos iguais a uma árvore: arrancaram os nossos frutos, queimaram nossos troncos, mas não puderam matar nossas raízes”.***

Marcos Terena

## INTRODUÇÃO

A constituição da sociedade brasileira foi marcada por uma colonização européia que dizimou culturas e povos e por uma relação de escravidão que originou grupos estratificados, constituídos em um processo de hierarquização definido na luta pelo poder. De acordo com Ribeiro (1995), o próprio processo de formação do povo brasileiro foi altamente conflituoso, já que a luta pela dominação e expansão territorial colocou em franca oposição sociedades tribais - estruturadas com base nas relações de parentesco e armadas de uma profunda identificação étnica - à estrutura estatal, baseada na conquista e dominação de um território. Sociedades “antagonicamente opostas, mas imperativamente unificadas para o cumprimento de metas econômicas” (RIBEIRO, 1995, p.168-169). A sociedade brasileira é, portanto, constituída sob a marca da violência, que teve como uma de suas conseqüências não só o extermínio e a aniquilação de grande parte dos povos<sup>1</sup> indígenas, mas também a de sua fragmentação. Indígenas que foram forçados a se agrupar em aldeamentos missionários que não respeitavam as diferenças entre os povos, além de terem sido subordinados ao trabalho forçado, na tentativa da manutenção do status quo colonial.

Subordinados e aviltados pela conquista, pelo regime colonial e pelas formas de trabalho compulsório a que se viam submetidos, os índios e negros era percebidos como inferiores pelos colonizadores. Com o tempo, em um processo heterogêneo em seus ritmos e alcances

---

<sup>1</sup> Utilizarei o termo "povo", em lugar de "tribo", já que os próprios índios se definem assim e costumam rejeitar a segunda denominação. Eles dizem que são "povos", "nações em lugares diferentes, mas todos uma coisa só", como ouvi diversas vezes na Primeira Conferência Indígena do Nordeste, realizada entre os dias 15 e 17 de dezembro de 2004, em Paripueira, no Estado de Alagoas. Disseram, inclusive, que "tribo é coisa de negro, irmãos na luta, mas o branco é que mistura tudo".

segundo regiões, deu-se a transferência da percepção de tal inferioridade do índio vencido e do negro escravo às etnias indígena e africana como tais. O sistema de estratificação sócio-étnica resultante, ao adquirir sanção legal, tornou-se importante instrumento de justificação ideológica do trabalho forçado e da perpetuação da ordem social em vigor (CARDOSO, 2000, p.101-102)

O discurso de Marcos Terena, escolhido para a epígrafe deste trabalho, retrata exatamente esses massacres, mas aponta também um caminho para o renascimento:

(...) um índio de outro lugar, mas que também sofre como a gente, uma vez disse o seguinte: “mas continuaremos resistindo a esses massacres, porque somos iguais a uma árvore: arrancaram os nossos frutos, queimaram nossos troncos, mas não puderam matar nossas raízes.”

É lógico que a presença da palavra mas pressupõe uma declaração anterior. Entretanto, é relevante perceber que a natureza da palavra aponta para a condição adversa da declaração. Há todo um enunciado anterior que provoca o confronto, o outro lado de que fala a voz do índio, que dá voz aí à mudez do real: ressalta do discurso a posição ideológica que se contrapõe ao que tem marcado os discursos institucionais.

Em seguida ao “mas”, uma locução verbal – “continuaremos resistindo” – pelo seu caráter de continuidade, aponta para a idéia de confronto e de demarcação da diferença, por conseguinte para a luta pela manutenção da identidade. A própria ação contida no verbo (“resistindo”) denuncia que, se há resistência, é porque há ataque e isto se concretiza em “esses massacres”. A idéia de proximidade relativa que se expressa no pronome demonstrativo “esses” denuncia a prática ininterrupta do massacre, que, é claro, na atualidade ganha contornos diferentes, mas, por outro lado, implica o processo de

construção de um sujeito cuja voz se afirma não através de um “eu” isolado e idealista, mas que se identifica com um “nós” (presente no verbo “continuaremos”). Isto quer dizer que, como sujeito implicado na história, a voz que se vai revelando reflete não a responsabilidade individual, mas a consciência de ser integrante de uma “nação”, cuja ideologia faz-se representada pela palavra incisiva de um de seus membros.

Dando seguimento ao seu pronunciamento, verifica-se que Marcos Terena propõe uma razão para o que afirma, lançando mão da comparação ou símile – “porque somos iguais a uma árvore”, que abre espaço para a citação que vem a seguir, síntese histórica da condição do índio no processo de colonização. Diz ele que as palavras pronunciadas constituem um refrão. Aqui, a assimilação do refrão, que não é de sua autoria, e que, portanto, é pré-existente ao discurso, eleva a expressão do índio a uma categoria quase mítica, mesmo heróica, ainda que esse caráter de herói se revista de uma dimensão trágica.

Os verbos do enunciado – “arrancaram”, “cortaram”, “queimaram” – além do efeito referencial que produzem, denunciam metaforicamente o processo violento de devastação; os frutos arrancados apontam para a impossibilidade de permanência das sociedades indígenas, impedidas de crescer; os galhos cortados, para o definhamento das nações indígenas; os troncos queimados, para o eixo de equilíbrio (axis mundi, segundo a leitura simbólica de Mircea Eliade (1992, p.34.)), ou a tendência para crescer em torno de um centro, que esse eixo representa) em torno do qual se ergueram essas nações. Um outro

mas, todavia, reitera o anterior, e paradoxalmente introduz a idéia de permanência no tempo: “mas não mataram nossas raízes”. Como no mito da fênix, se há cinzas é possível que o tronco ainda se erga; as raízes funcionam como sinal, indicando a permanência da cultura e, por conseguinte, os vestígios de uma identidade ainda não perdida. Apesar dos massacres, das doenças, dos deslocamentos forçados, ainda há vida, já que as raízes sobreviveram.

A partir do final do século XIX, novos atores entram em cena, lutando por suas terras e pelo direito de assumirem uma identidade diferenciada. Durante muito tempo estes povos se tornaram “invisíveis”, tanto do ponto de vista da historiografia tradicional, como de uma certa antropologia que insistia em vê-los como povos aculturados e sem nenhum resquício de uma cultura dita “tradicional”, o que os descaracterizaria enquanto “índios”. Darcy Ribeiro, em *Os Índios e a Civilização*, afirma taxativamente:

Eis o que restou no século XX, dos índios do interior do Nordeste. Simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios. Pelo menos tão índios quanto seja compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terras, engajados na economia regional. A maioria dos antigos habitantes aborígenes do Nordeste desapareça, todavia, como os *Cariri*, *Pimenteiras*, *Amoipira*, *Tarairu*, *Jeicó* e *Garaum*<sup>2</sup>. (RIBEIRO, 1982, p.57)

Prossegue Ribeiro (1982):

---

<sup>2</sup> Grifo do autor

Só muito adiante, para Oeste, nas zonas de ocupação pastoril mais recente, iremos encontrar grupos indígenas que conservam algo mais do que a obstinada consciência de que são índios. Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; **e os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento só tem significado como acontecimentos locais, imponderáveis**.<sup>3</sup> (op. cit., p.57)

O equívoco de Darcy Ribeiro, entre outros fatores, consiste em não ter avaliado que esse mesmo “ambiente hostil” a que se refere poderia se transformar em um elemento de renascimento e de reconstrução. São índios que insistem em “reaparecer”, em ser “recriados” e a se “recriarem” em suas lutas constantes pelo reconhecimento, pela terra e pela sobrevivência. Refiro-me aqui especificamente aos povos ressurgidos de populações ditas “originárias”, aqueles que se denominam “pontas de rama”, imagem que remete novamente ao discurso de Marcos Terena. Pontas de rama, porque a árvore está viva, e ainda produz frutos. A árvore está viva e carrega em si a força da natureza e da história.

São índios que, de acordo com a pesquisa “Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000”, publicada pelo IBGE, hoje somam aproximadamente 174.000 pessoas<sup>4</sup>, dos 734 mil que se autodeclararam indígenas no país como um todo. Em Alagoas, estes números perfazem o total de 12.523 pessoas, sendo que 5.044 delas vivem em áreas rurais. Preocupo-

---

<sup>3</sup> Grifo da autora

<sup>4</sup> Esse número refere - se ao total de indivíduos que se autodeclararam indígenas no Nordeste. Para maiores informações, ver [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia\\_demografica/indigenas/defaulttab.shtm?c=1](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/defaulttab.shtm?c=1)

me, neste trabalho, com a análise da formação identitária de um grupo específico, os Wassu Cocal, povo indígena localizado em Alagoas.

Os Fulni-ô, povo indígena que habita em Pernambuco, tornam-se um marco para o reconhecimento da existência do que se pode chamar de “Índios do Nordeste”, sendo o primeiro povo a ser reconhecido oficialmente pelo então Serviço de Proteção Ao Índio (SPI) <sup>5</sup>. Outros, como os Pankararu (PE), os Xucuru-Kariri, e os Kariri-Xocó foram também reconhecidos e se tornaram elementos importantes para a luta e a organização de muitos povos que ressurgiram ainda no século XX e no início do século XXI.

Novos desafios se colocaram para análise antropológica e sociológica, já que se tornou iminente a necessidade de se pensar em novos conceitos e novas abordagens que se distanciassem do “índio genérico” <sup>6</sup>, aquele que vive nu, em lugares ermos e isolados, que fala uma língua diferenciada e que ainda povoa o imaginário popular. São “Índios do Nordeste”, muito diferentes daqueles que ocupam as páginas dos livros escolares e as capas de revistas e jornais.

A concepção naturalizada de cultura adequa-se perfeitamente à concepção do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de difícil desmontagem. A representação cotidiana sobre o índio (...) é a de um indivíduo morador da selva, detentor de tecnologias mais rudimentares e de instituições mais primitivas, pouco distanciando portanto da natureza . É justamente essa

---

<sup>5</sup> O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão criado em 1910 e extinto em 1967, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Apesar de entender que a FUNAI acabou sendo uma continuação das práticas de tutela do SPI e do próprio Estado, me aterei neste trabalho somente a FUNAI, já que a luta pelo reconhecimento dos Wassu Cocal iniciou-se em um período posterior a extinção do SPI. Para uma discussão mais aprofundada sobre as práticas de tutela implementadas pelo SPI, ver LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

<sup>6</sup> Para uma crítica a este tipo de visão ver Pacheco (1999 e 2004).

representação que informa as manifestações literárias e artísticas, a ideologia sertanista, o estatuto legal, a política indigenista e ainda conforma os mecanismos de proteção e assistência (OLIVEIRA, 1999, p.115)

Minha primeira incursão ao universo dos “Índios do Nordeste” ocorreu por ocasião da 1ª Conferência das Mulheres Indígenas do Nordeste, realizado em Maceió (AL) entre os dias 24 de 26 de outubro de 2003 (ANEXO 1), do qual tive a oportunidade de participar na qualidade de observadora. Naquele momento, não tinha certeza ainda do que buscava e do que norteava meu interesse de investigação. Tinha uma vaga idéia sobre fazer um trabalho que enfocasse as relações de gênero, e nada além disso. Estava ali, para, na verdade, conhecer “de perto” representantes de *povos autóctones*, caracterizados principalmente pela noção de descendência, isto é, de que seus direitos são garantidos pelo fato de que “sempre estiveram aqui,” como disse um índio Kariri (AL), que também participava do evento. Pude identificar alguns dos diversos povos presentes, dentre estes: Pankararu, Macuxi, Katokin, Karapotó, Kaigang, Kariri-Xocó, Maxacali e os Wassu-Cocal.

No dia de abertura, 24 de outubro, diversas autoridades alternavam-se ao microfone, elogiando o movimento e exaltando a figura de Graciliana Celestino<sup>7</sup>. Dentre os componentes da mesa, um especialmente, chamou-me a atenção: Cacique Lázaro, índio Kiriri (Ba). Reproduzo aqui fragmentos do seu discurso:

**Quando acabar o mundo de Deus, de Nossa Senhora, continuaremos aqui (...) hoje nós temos uma nova primavera...**

---

<sup>7</sup> Graciliana é filha de Manuel Celestino, Cacique Xucuru - Kariri da aldeia Capela (AL).

**nós somos as flores e a frutas de um meio seco...** na minha terra tinham seis mil posseiros... Não corri atrás de posseiros, nem de fazendeiros, corri atrás de justiça, porque o governo deu o título de terras (...) eles precisam também da terra deles (...) agora a gente tem a nossa morada... **Quero deixar claro aqui que somos casca do mesmo pau, não diferenciamos ninguém... tivemos 500 anos de massacre, queremos 500 anos de progresso... o governo do estado tem que saber que a justiça é sagrada pra nós... a gente quer levantar esse desenvolvimento com os poderes de Deus e dos poderes do mundo (...)**

O Cacique Lázaro, ao afirmar que os índios do Nordeste são “flores e frutas de um meio seco”, aponta para a renovação, para o renascimento após a destruição. E, mais ainda, para a esperança de que novos frutos surgirão a partir daquilo que já não mais existia. Acredito ser essa frase uma síntese da própria condição do índio do nordeste, que renasce e sobrevive em meio às diversidades. A continuação do discurso (“somos casca do mesmo pau”) revela que, apesar de sobreviverem em um meio dilacerado por expropriações e massacres, não desejam o confronto com o “mundo dos brancos” (já que este “mundo” também pertence a eles), mas o reconhecimento da diferença como uma forma de se fazer “justiça” àqueles que, um dia, foram “donos dessa terra que os brancos chamaram de Brasil”<sup>8</sup>. Desejam para eles não só justiça, mas o desenvolvimento, quer dizer, a possibilidade de desenvolvimento, utilizando os meios criados pelos próprios brancos.

O resgate da cultura e de uma identidade diferenciada passa exatamente pela possibilidade de releitura de uma cultura imposta, para, que, assim, a “viagem da volta”, como afirma brilhantemente João Pacheco de

---

<sup>8</sup> Esta frase foi dita por uma índia macuxi no grupo de discussão sobre violência nas aldeias, ainda na Conferência supracitada.

Oliveira (2004), possa ser realizada. A “cultura dos brancos” não se torna um meio para o retorno a uma origem perdida, de maneira saudosista ou melancólica, mas é uma das formas dos atores reescreverem a sua própria história. A cultura transforma-se em algo instável, móvel e que atende a determinados anseios e necessidades de quem a pratica e a vivencia. Buscar uma cultura “originária” dos índios do nordeste torna-se assim, uma tarefa ingrata, ou talvez, equivocada. Preocupo-me aqui em tentar demonstrar o longo e árduo processo pelo qual essa “viagem da volta” está sendo construída através da vida cotidiana dos atores inseridos nesse processo.

O discurso de Marcos Terena, ainda na abertura do evento, complementa o discurso de Cacique Lázaro:

“Irmãos guerreiros e guerreiras, tenho emoção de estar aqui pela terceira vez. A primeira vez, vim pra ajudar uma conquista do povo brasileiro (...) nós subimos juntos a Serra da Barriga pra tomar de volta o que era nosso e dos negros. Dali, surgiu aquela idéia: quem é povo brasileiro? É negro, é branco e é índio também! A segunda vez, vim aqui com o grande guerreiro já morto, Hibes. Criamos o primeiro movimento: Associação das Nações indígenas Brasileiras (...) Nós temos o costume de só reclamar , protestar... nós temos o governo Lula, nós fizemos campanha e ele venceu... há quinze dias ele reduziu as terras indígenas, nem a ditadura fez isso, fazer isso é como diminuir o salário dos brasileiros... os índios na Bolívia derrubaram um presidente... nós não queremos fazer isso... ainda temos um pouco de esperança e precisamos nos unir ao homem branco (...) vocês não devem ser índios só na hora de contar de aparecer e na televisão (...) **nós não somos tribos, somos povos...** lá , entre os brancos, nos chamam de bugres, ser desprezível, desprezados... **não temos que pedir, temos que exigir os nossos direitos como povos fundamentais (...)** nós, na linguagem do branco, estamos ficando sábios, espertos... **índio no nordeste é povo soberano... nós só pedimos uma coisa: o direito da demarcação das nossas terras.**

Esta foi a primeira vez que ouvi falar em Hibes Menino de Freitas, primeiro cacique do povo Wassu-Cocal, após o reconhecimento por parte dos órgãos oficiais. Foi a curiosidade a respeito de sua história de vida, em grande medida, que me levou a pensar sobre o processo de reconstrução de identidades étnicas. Sua história é bastante curiosa, já que Hibes está no centro da polêmica acerca do que é ou não ser “índio”. Mediante a curiosidade que a história de vida de Hibes Menino me provocou, decidi analisar o processo de construção de identidades e o resgate da cultura entre os Wassu - Cocal, realizando assim um estudo de caso sobre um povo indígena do Nordeste. Diante do impasse, (natural, acredito eu) em delimitar o objeto, objetivando-o, optei por deixar que os próprios índios o definissem. Em meio a tantos diálogos, a conversas entrecortadas e em uma relação de convivência na aldeia pequena, mas intensa, meus objetivos foram construídos. Ao ouvi-los, senti que desejavam profundamente que alguém contasse a sua história, que ‘alguém falasse pro mundo’, como disse Seu Zuca diversas vezes, “que existe índio ali”. Respondi-lhe que contar suas histórias para o mundo estava aquém das minhas possibilidades, mas que poderia, pelo menos, contá-las.

Na verdade, foi a partir desse diálogo que realmente entendi quais eram meus objetivos e qual era o meu papel: era o de contadora de histórias, não de contos de fadas e de heróis completamente idealizados, mas de um processo profundo de redescoberta de uma identidade distintiva que está sendo construída no cotidiano. Percorro, portanto, os intrincados caminhos da construção da memória coletiva de um povo que “inventa” o seu passado,

parafraseando Hobsbawn( 1997), na tentativa de reconstruir a sua própria História.

Mas, os discursos acima transcritos apontavam também para a necessidade de analisar essas identidades em relação às próprias práticas estabelecidas pelo Estado nas suas formas de lidar com as populações indígenas. Interessantemente, na 1ª Conferência Regional dos povos do Nordeste e Leste, realizada entre os dias 18 e 21 de dezembro de 2004, em Paripueira (ANEXO 2), os discursos dos participantes indígenas eram muito parecidos com aqueles observados na Conferência das Mulheres Indígenas, no sentido de reafirmação de uma identidade distintiva e na luta pelos direitos sociais e políticos. Nessa conferência, os índios chegaram a sugerir, inclusive, a possibilidade de criação de um Ministério Indígena.

Apesar de a Constituição de 1988, em sua forma jurídica, conceder a autodeterminação dos povos com relação ao reconhecimento e ao gerenciamento de suas terras, a lógica da tutela, em termos simbólicos, ainda predomina. Deve-se acrescentar a isso o fato de que ainda prevalece a Lei 6001 de 19 de dezembro de 1973 (baseada ainda no Código civil de 1916), conhecida como o Estatuto do Índio, que determina, nos artigos 7º, 8º, 9º, 10º e 11º, que os indígenas devem ser tutelados pela União até que estejam plenamente “integrados na comunhão nacional”, e desde que esta “integração” seja comprovada em inquérito realizado pelo órgão indigenista. De acordo com o Estatuto, os indígenas seriam “relativamente incapazes” de exercer seus direitos civis, o que justificaria o estabelecimento da tutela. Desta forma,

Tendo percorrido toda a história sob atuação de políticas indigenistas voltadas para a integração, esses povos nativos estiveram sempre inseridos em contextos de inter-relações e interdependências com o Estado, a Igreja e frentes de expansão (MARTINS, 1993, p.3).

Pretendo assim analisar, a partir do caso específico do grupo Wassu-Cocal, o processo de construção das identidades étnicas indígenas na sua relação com a sociedade mais ampla. O trabalho contemplará as dimensões diacrônica e sincrônica, preocupando-se com o processo de transformações ao longo do tempo e com as múltiplas dimensões das identidades étnicas atualmente existentes entre os Wassu - Cocal.

O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa auto-presença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo em seqüência como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, “estabelecendo uma concepção do presente como o tempo do agora”. (BHABHA,2003:23)

O tempo presente, como diz Bhabha, será entendido como o tempo de agora, no sentido de que a própria idéia de tempo determina as condições históricas em que a vida dos atores se constrói no cotidiano. Não é, portanto, um tempo que se conta “como um rosário”, mas uma concepção de tempo que é determinada pela própria luta pelo reconhecimento e pela demarcação das terras.

Tal identidade será compreendida principalmente em seu processo de interação/ choque com a lógica institucional que preside o funcionamento dos diversos órgãos e aparelhos de Estado responsáveis pelo contato com as populações indígenas, e que se reflete nas práticas de tutela de órgãos como a FUNAI e FUNASA. Além disso, serão analisados relatos e testemunhos dos indígenas e seus hábitos cotidianos.

Parto do pressuposto de que a construção das identidades deve ser vista como um processo ativo, no qual os indivíduos e os grupos criam constantemente novos horizontes comportamentais e valorativos. Entender a construção da identidade social como resultado dos encontros e interações entre os indivíduos e os grupos permite a análise da questão da cultura e da alteridade desde uma perspectiva plural. Desta forma, o *sentimento de identidade* é resultado da conjugação de diversos fatores, tais como os econômicos, sociais e culturais, e também as “subjetividades”, sejam estas de caráter coletivo ou individual.

É, portanto, nas múltiplas relações sociais e nos processos de interação cotidianos que a construção de novas identidades deve ser considerada. É um processo dinâmico que deve ser analisado através da relação entre o “todo” (a sociedade) e as partes que o integram (os indivíduos), em um processo histórico. A construção de identidades no mundo contemporâneo deve ser pensada na relação entre o universal e o particular, em uma visão plural,

ressaltando papel ativo dos sujeitos e de sua capacidade criativa para superar possíveis problemas.

A sociedade deve ser analisada, então, a partir de uma perspectiva relacional e integradora. Assim, a construção das identidades indígenas pressupõe a articulação de diversos elementos que são resultantes das relações de contato interétnicas, da política de tutela implementada pelo Estado (conseqüência da expansão do *campo*<sup>9</sup> de ação indigenista) e da visão do mundo e *campo* de atuação dos agentes sociais envolvidos.

À luz das transformações históricas globais, a cultura assume uma variedade enorme de configurações, sendo tarefa eminente perceber a diversidade cultural em que o mundo moderno se apresenta. A percepção da cultura como um produto histórico e flexível permite a apreensão da mudança cultural não em termos do esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos de seu dinamismo e da capacidade criativa dos atores em recriá-la. Os povos indígenas de hoje, ao reconstruir suas identidades e histórias em busca dos seus direitos podem servir como um bom exemplo para a afirmação acima. A renovação e reconfiguração das práticas culturais realizam-se, desta maneira, através da luta dos atores pelo direito a diferença. A identidade, vista desta forma, pressupõe, em um mundo moderno de caráter eminentemente reflexivo, um processo contínuo de reinterpretação das formas de agir e de se colocar diante deste mundo.

---

<sup>9</sup> A discussão sobre o conceito de campo encontra-se no primeiro capítulo.

Para levar a efeito esta proposta, este trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro ponho em relevo as concepções teórico-metodológicas que irão permear todo o trabalho. O segundo capítulo objetiva resgatar “fragmentos” do passado da aldeia, a partir de documentos históricos e de relatos orais coletados em campo. Apresento o processo de reconhecimento oficial a partir de alguns laudos antropológicos, além de entrevistas semi-estruturadas e abertas. O objetivo aqui foi demonstrar tanto a visão dos órgãos responsáveis, quanto a visão dos índios sobre o processo. No terceiro capítulo, descrevo a visão que eles próprios têm do que é ser índio, a relação entre índios e não índios e suas práticas, no sentido da reconstrução da identidade étnica (incluindo a luta pela terra).

## **Capítulo I. Concepções Teórico- Metodológicas**

Este capítulo está dividido em cinco pequenas partes que mantêm, acredito, uma unidade.

Na primeira parte estabeleço uma perspectiva geral inicial sobre a história e a cultura dos Wassu-Cocal em seu processo de reinvenção étnica, apresentando ainda a importância de alguns conceitos, como memória e interação. Na segunda parte descrevo as condições nas quais se deu o trabalho de campo. Não obstante suas dificuldades, e considerando-se tratar de uma dissertação de mestrado, penso que o trabalho de campo trouxe elementos importantes ao trabalho. Nas partes terceira, quarta e quinta, alinhavo alguns elementos teóricos que julgo importantes, acrescentando alguns dados etnográficos expressivos. Retomo a discussão sobre a memória e o estatuto da história oral, teço algumas considerações sobre etnia e etnicidade como instrumentos positivos para a análise dos grupos em situação de contato e tensão e, por último, esboço uma rápida dinâmica das relações entre a cultura, o local e o global.

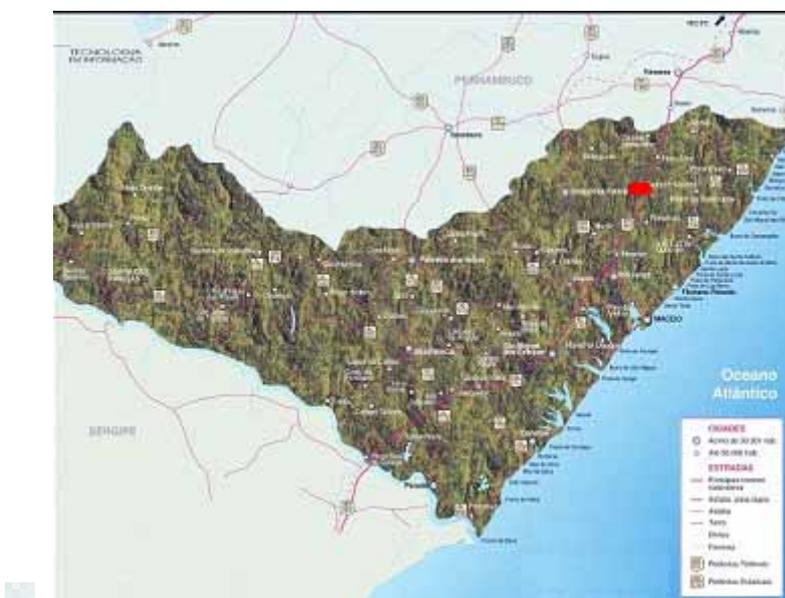
### **I.1. Os Wassu- Cocal: o local e o etnônimo através da memória**

A história dos diversos grupos que viriam a compor o grupo indígena hoje conhecido como Wassu-Cocal pode ser mais bem compreendida se retornarmos ao século XIX. Tal exercício se justifica porque é a partir de então que os pesquisadores encontram documentos expressivos. Isto vale tanto para

as fontes documentais quanto para os relatos que pude coletar em meu trabalho de campo.

É a história de um povo, que assim como tantos outros, foi dizimado, perdeu suas terras e foi considerado extinto pela historiografia brasileira e pelos órgãos oficiais. Atualmente este povo está localizado no município de Joaquim Gomes, localizado ao norte do Estado de Alagoas (MAPA 1).

MAPA 1. Mapas dos municípios do Estado de Alagoas, 1993

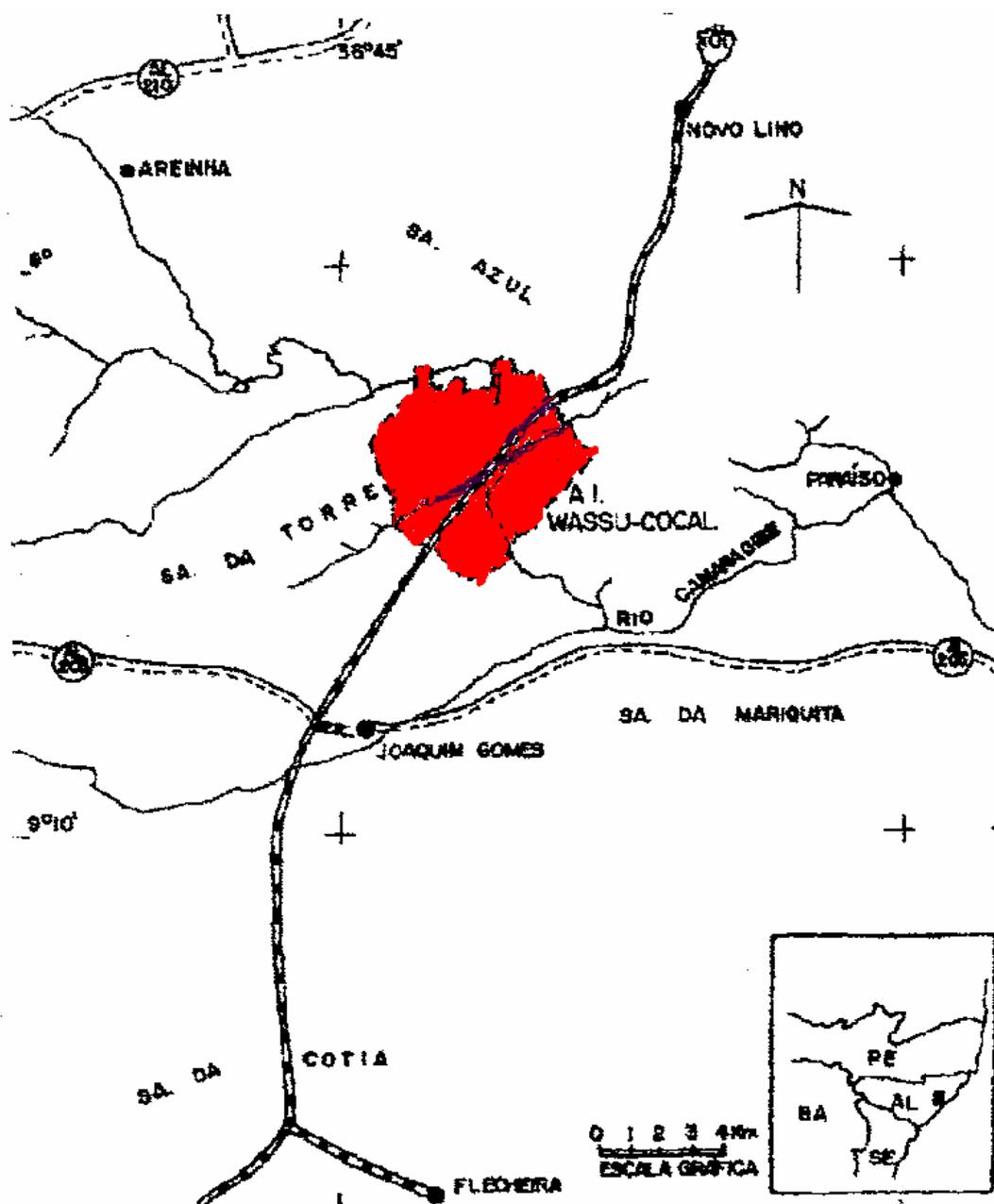


Fonte: <http://www.turismoalagoas.hpg.ig.com.br/mapas2.htm>

A área dos Wassu-Cocal é subdividida em 4 aldeias, sendo estas: Cocal, Pedrinhas, Fazenda Freitas e Serrinha e compreende a aproximadamente 2.758 ha demarcados pela Funai em 1986 (ATLAS,1993, p. 66) (MAPA 2) Relatos orais afirmam que o número de habitantes da aldeia chega a quase 2000 pessoas, já que, de acordo com o Sr. Jeová Tenório da Silva, “nem a FUNAI, nem a FUNASA sabem quantos índio tem lá”. Também de acordo com Sr. Jeová, Cacique atual da Aldeia, o etnônimo Wassu significa “grandeza, por causa desse rio enorme que corta a aldeia”. Para o etnônimo Cocal dá duas

versões. Na primeira, Cocal "é que os portugueses entraram aqui e encontraram cocal e tinha muito coco catolé." Aí batizaram

MAPA 2. Aldeia Wassu- Cocal



Fonte: Atlas PETI/PPGAS,1993

como Cocal.” Na segunda versão, a região passou ser chamada de Cocal “porque os portugueses encontraram um ‘cocal’ de pena e batizaram como Wassu- Cocal”<sup>1</sup>. Existe uma terceira versão, expressada, por exemplo, pelo Sr. Severino Antônio da Silva, que afirma que “Cocal sempre foi assim. Wassu é coisa de Seu Clóvis Antunes.”<sup>2</sup> A aldeia conta com um Cacique, com um pajé, Sr. Cícero da Silva, conhecido Seu Zuca, e com um Conselho Tribal composto por treze integrantes da aldeia, sendo estes: O Sr. Jeová, Sr. Zuca, Sra. Severina Antônia, Sr. Severino José da Silva, Sr. Antônio José da Silva, José Antônio da Silva, José Honório, Cícero Honório, Sr. Manoel José, José Cláudio Cruz, Maria José Paulina, Manuel de Oliveira e Gerson Camilo dos Santos.<sup>3</sup> Esse Conselho Tribal é conhecido pela população como as “lideranças” da Aldeia e é escolhido pelo Cacique junto com os próprios integrantes do Conselho, já que se “a gente foi esperá pela indicação da comunidade eles vão coloca pessoa só porque gosta dela, né?”, como afirmou Sr. Jeová.<sup>4</sup>

Concentrei o trabalho de campo na Aldeia Cocal. A escolha deriva do fato de que é na Aldeia Cocal que mora a maior parte dos habitantes e onde se encontram os habitantes mais velhos.

A Aldeia Cocal está situada muito próxima ao local da “Aldeia Velha”, onde os índios moravam até a demarcação, com a qual guardam uma relação

---

<sup>1</sup> Entrevista realizada em 29 de abril de 2005.

<sup>2</sup> Sobre a participação do antropólogo Clóvis Antunes no processo de (re) construção da identidade étnica Wassu -Cocal, ver o capítulo III.

<sup>3</sup> Componentes do Conselho Tribal em abril de 2005.

<sup>4</sup> Entrevista realizada em 29 de abril de 2005.

afetiva profunda. Afinal, segundo Leninha<sup>5</sup>, “foi lá que “enterraram o umbigo” e lá estão “os antepassado, os espírito da mata”<sup>6</sup>.

A configuração desse grupo é marcada pelos diversos processos de miscigenação a que foram submetidos. O que eles foram, no passado, é indefinido. Este trabalho não objetiva ser uma descrição factual do passado, nem um resgate de uma origem perdida, ou de um “índio originário” do Nordeste. Parto da intrincada inter-relação entre a (re) construção da memória, identidade étnica e a cultura, já que, no meu entendimento, são elementos indissociáveis para a compreensão dos fenômenos de emergência étnica entre os Índios do Nordeste.

A trajetória seguida por mim percorre os caminhos da memória coletiva e da memória individual, representados por seus integrantes. A “invenção” do passado, para além da necessidade da (re) construção de uma história oficial, é o ponto de partida para a análise dos processos de formação de identidades coletivas que permeiam o mundo moderno. Memória e tradição se “misturam”, formando um todo coerente, dando sentido à “nova” identidade que os Wassu constroem no cotidiano atual, de como são vistos e de como se vêem.

---

<sup>5</sup> Leninha é filha do Sr. Cícero da Silva, conhecido como Seu Zuca, pajé da aldeia. Estabeleci com ela, inclusive, uma forte relação afetiva.

<sup>6</sup> Ouvi essas expressões pela primeira vez em uma conversa informal com Seu Mário, antigo pajé da aldeia, que ainda reside no local. Ele e Seu Pedro são alguns dos habitantes da “Aldeia Velha”. Depois da demarcação, os índios deslocaram-se para áreas próximas à estrada. A aldeia velha é a única região onde ainda predomina a mata atlântica e é onde se realiza o Ouricuri. É uma região cercada de mitos e lendas sobre os “espíritos das florestas”.

Portanto, é a partir das representações coletivas e do modo como estas representações são compartilhadas pelos atores, em um processo constante de interação, que este presente e passado devem ser abordados. Interação é vista como

a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata. Uma interação pode ser definida como toda interação que ocorre em qualquer ocasião, quando, num conjunto de indivíduos, uns se encontram na presença imediata de outros. O termo "encontro" também seria apropriado. Um "desempenho" pode ser definido como toda atividade de um determinado participante, em dada ocasião, que sirva para influenciar, de algum modo, qualquer um dos outros participantes. ( GOFFMAN,1983,p. 23)

Diferentemente das correntes macro - sociológicas, que tendiam a analisar o indivíduo como mero receptáculo, assimilando normas, ideologias e cultura da estrutura, em uma relação de sobredeterminação, o interacionismo goffminiano desenvolveu-se no sentido de pensar o papel do indivíduo como agente da ação. A ação é analisada a partir do significado simbólico que adquire para os atores sociais, em um processo dinâmico. Constitui-se através dos processos de interação reciprocamente orientados. Portanto, o campo de análise situa-se nas micro-relações, nos processos que se realizam no cotidiano dos agentes, através dos “desempenhos” e dos “encontros” entre atores historicamente situados em suas ações no dia-a-dia. São essas ações cotidianas que contribuem para a configuração e constituição de uma identidade diferenciada.

As visões que os Wassu têm sobre o seu passado constituem-se em elementos fundamentais para as suas relações no presente, para a sua vivência no cotidiano, já que evidenciam a tentativa do resgate da ancestralidade, para além de serem um elemento aglutinador (assim como a posse da terra). Esse resgate e a luta pela posse da terra fortalecem e contribuem para a configuração da identidade étnica indígena dos Wassu. Como disse Seu Severino<sup>7</sup>

As histórias da gente é do tempo que a gente se entendeu de gente pra cá. **Entrevistadora:** O que é se entender como “gente”? **Entrevistado:** Porque fomos reconhecidos e conseguimos nossas terra. Aí, a gente virou índio pros outro, porque eu me criei sendo reconhecido como índio.

É interessante notar, nesse discurso, dois elementos que considero fundamentais. O primeiro diz respeito à posse da terra. O segundo refere-se ao reconhecimento como índio. Seu Severino diz que os integrantes da aldeia passaram a ser reconhecidos pelos outros depois da oficialização da identidade indígena através do órgão tutor. Os “outros”, nesse caso, são os órgãos do Estado, representados principalmente pela FUNAI, que é o órgão responsável pela delimitação, demarcação e homologação das terras. Eles se tornam índios a partir do momento em que o Estado os reconhece enquanto tal.

---

<sup>7</sup> Severino Antônio da Silva foi cacique entre os anos de 1995 e 2000, aproximadamente. A entrevista foi realizada no dia 1º de abril de 2005.

## I. II O trabalho de campo

O trabalho de campo entre os Wassu-Cocal foi iniciado entre os meses de outubro de 2004 e maio de 2005, na forma de visitas mensais de duração de aproximadamente três dias. Desse trabalho resultaram 15 horas de entrevistas realizadas com algumas das lideranças da comunidade, além de três cadernos de campo, que serviram de base para a descrição dos relatos informais contidos no texto. A pesquisa de campo visa à investigação da memória como forma de manutenção e recriação de identidades. Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa, entendida como

multimethod in focus, involving an interpretative, naturalistic approach to its subject matter. This means that qualitative researchers study things in their natural settings, attempting to make sense of, or interpret, phenomena in terms of the meanings people bring to them. Qualitative research involves the studied use and collection of a variety of empirical materials—case study, personal experience, introspective, life story, interview, observational, historical, intertextual, and visual texts— that describe routine and problematic moments and meanings in individuals' lives. (DENZIN e LINCOLN, 1994, p.2)<sup>8</sup>

Enquanto técnica de pesquisa de campo, utilizo o modelo entrevistas etnográficas (ANEXO 2) proposto por Spradley (1979), além do registro de histórias de vida, métodos de registro observacional (como o diários de campo

---

<sup>8</sup>Tradução minha e de Mara Ferreira: “(...) é multimétodo em seu foco, envolvendo um enfoque interpretativo e naturalístico em relação a seu objeto. Isso significa que a pesquisa qualitativa estuda as coisas no seu ambiente natural, procurando fazer sentido (attempting to make sense) ou interpretar os fenômenos em termos dos sentidos que as pessoas atribuem a esses mesmos fenômenos. A pesquisa qualitativa envolve o estudo e a coleção de uma variedade de materiais empíricos – estudos de caso, experiência pessoal, introspecção, histórias de vida, entrevistas, observação, interação, textos visuais – que descrevem rotinas e momentos problemáticos e sentidos em vidas individuais.”

e conversas informais) e a análise dos documentos produzidos pela FUNAI em razão do reconhecimento oficial iniciado em 1979 (ATLAS, 1993, p.66).

O trabalho de campo caracteriza-se, desta forma, como um *estudo de caso*, onde a observação participante assume um papel fundamental. Schwartz & Schwartz a definem enquanto

um processo pelo qual se mantém a presença do observador numa situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados e, ao participar da vida deles, no seu cenário cultural, colhe dados. Assim o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto (apud MINAYO, 1998, p.135)

Assim, a observação participante implica uma relação face-a-face, em que o pesquisador procura compartilhar e compreender os aspectos subjetivos das ações dos indivíduos e / ou grupos pesquisados a partir dos processos interativos.

Para a compreensão dos procedimentos oficiais, é de fundamental importância entendê-los a partir da luta dos próprios índios e das suas articulações para que o reconhecimento oficial fosse obtido. Utilizarei também tanto perspectivas abordagens sociológicas, quanto antropológicas para proporcionar embasamento teórico e metodológico ao trabalho.

### I. III A construção da memória e a História oral: alguns conceitos

Segundo Pollak (1992, p.202), a memória é composta por elementos relativamente invariantes, apesar da sua fluidez. Os acontecimentos vividos pessoalmente, aqueles “vividos por tabela”<sup>9</sup>, os personagens e os lugares, constituem-se como arcabouço para construção de uma memória que tanto pode se manifestar empiricamente através de fatos concretos, como pode ser projeção de outros eventos, lugares ou personagens, reorganizando-a e dando um novo sentido. A memória também é *seletiva e é herdada, o que significa que a sua organização deriva* em grande parte de anseios pessoais e políticos do momento. Assim, pode-se afirmar que a memória é um fenômeno construído através das relações sociais vividas pelos atores em suas vidas cotidianas. Desta forma, torna-se um elemento fundamental para o que se pode chamar de *sentimento de identidade*, já que a memória “(...) efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de continuidade, da organização” (1992, p.206), contribuindo para a formação e constituição das identidades coletivas.

Posso afirmar que, no caso dos Wassu-Cocal, a memória torna-se fundamental na medida em que reorganiza a própria visão que seus integrantes têm de sua história. Os Wassu-Cocal estavam totalmente proletarizados antes do reconhecimento oficial e só obtiveram a regularização de suas terras a partir de 1986. Uma das lembranças mais antigas e que

---

<sup>9</sup> De acordo com o autor, os acontecimentos vividos pela coletividade ou grupo com o qual o indivíduo compartilha é que são um sentimento de pertencimento.

reafirmam uma identidade distintiva está ligada a uma carta de doação assinada por D.Pedro II, no ano de 1846 (de acordo com relatos orais), que determina a área como área indígena, como recompensa pelos serviços prestados à Coroa. Seu Zuca chegou a dizer que se “(...) o rei disse que nós somos índio, como é que o branco pode dizer que não? Ele deu a terra porque somos índio guerreiro.”<sup>10</sup> Isto reforça a perspectiva de Pollak, que afirma ser a memória essencialmente política. Datas históricas podem ser manipuladas em prol de uma causa maior ou mais marcante. (POLLAK, 1996, p.207)

Deste modo, a coleta e a análise de relatos orais ganham relevo e tornam-se instrumentos metodológicos importantes. Parto do pressuposto de que a palavra é uma das formas de aglutinar a memória coletiva, estando em permanente (re) criação. Perceber o papel da memória como um *locus* privilegiado para a análise da construção de identidades é refletir sobre um universo de representações, significados e simbolismos que nos é dado por aqueles que vivenciaram este passado.

A memória é, portanto, uma representação que os sujeitos fazem de sua própria vida. A história oral, nas palavras de Thompson (1992), permite uma reconstrução mais realista e mais imparcial do passado, na medida em que se torna uma contestação ao relato tido como verdadeiro, já que as testemunhas podem ser também invocadas entre as classes subalternas. Assim fazendo, a história oral tem um compromisso radical em favor da mensagem social da

---

<sup>10</sup> Conversa informal em 14 de outubro de 2004.

história como um todo (*Op. Cit.* p.26). Thompson enfatiza a necessidade de colocar em relevo aquilo que está “oculto” nas narrativas, na medida em que

toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta (THOMPSON, *Op.Cit.*, p.197) .

As histórias de vida, colocando em relevo a subjetividade, possibilitam um novo olhar sobre os processos institucionais, já que apontam para a forma como os indivíduos experimentam esses processos (BECKER,1999, p.109). Imagens saudosistas e melancólicas e de um presente de luta constante pela terra e pela sobrevivência, elementos predominantes em seus discursos, compõem uma imagem multifacetada de suas origens, como uma colcha de retalhos de suas próprias visões de mundo e do “ser” no mundo. “Ser” no mundo significa aqui poder exercer plenamente o direito à diferença.

#### **I. IV Diversidade e Identidade étnica**

A antropologia vitoriana e a antropologia clássica entendiam a questão étnica como uma questão de atributos intemporais e imutáveis de “traços culturais” transmitidos da mesma forma de geração para geração no grupo. O contexto da globalização e da aceleração das trocas (econômicas, culturais e políticas) entre as diversas regiões do mundo – especialmente a partir do final da década de 50 do século XX – coloca um número cada vez maior de

peçoas, práticas e idéias em contato com outros povos. Conseqüentemente, as questões étnicas e identitárias passaram a ser vistas tanto a partir da análise dos processos múltiplos de auto-identificação, quanto da perspectiva que parte de questões referentes à interação dos grupos através de processos sociais que estabelecem limites entre eles.

No primeiro caso, deve-se lembrar da contribuição de Stuart Hall ao estudo da identidade no mundo contemporâneo. Os múltiplos descentramentos que o sujeito moderno sofreu (o materialismo histórico, a psicanálise freudiana, a lingüística de Saussure, a filosofia de Foucault com sua genealogia do sujeito moderno e o feminismo, com seu questionamento das fronteiras entre o público e o privado, entre o “pessoal” e o “político”) abriram espaço para um sujeito menos dependente dos esquematismos estruturais, com maior espaço de autonomia (HALL, 1999, p. 34- 44).

Concordando ou não com o diagnóstico do autor acerca do momento pós-moderno que as sociedades atravessam, alguns elementos trazem subsídios para supor que os sujeitos contemporâneos estão divididos entre uma “crise de identidade” (infinitas e superficiais formas de auto-identificação se apresentam) e o ressurgimento étnico que se apresenta em formas mais ou menos extremadas. No caso das formas menos extremadas da etnicidade, esta tem surgido freqüentemente como um poderoso antídoto à globalização de caráter homogeneizador.

No segundo caso, devemos nos lembrar sobretudo das lições de Federik Barth acerca dos grupos étnicos e sua incansável batalha contra a reificação de tal noção. Os grupos étnicos só existem, concretamente, em situação de contato com outros grupos, sendo, portanto, relacionais desde o princípio (BARTH, 1998). Adotando esse ponto de vista, não se deve mais perguntar acerca das características distintivas de cada grupo (como se fosse possível congelá-los numa situação unilateral), mas sim como os diversos grupos mantêm os limites que os distinguem uns dos outros.

A noção de etnicidade vai se impor nas ciências sociais americanas a partir da década de 70, originando-se de pesquisas que procuravam lidar empiricamente com as variadas populações (irlandeses, italianos, mexicanos, afro-descendentes etc.) que compunham as principais cidades americanas, e os conflitos entre elas. O sucesso acadêmico dessa noção foi simultâneo à ascensão, a partir do final da década de 60,

(...) de um tipo de conflito e de reivindicações qualificadas como “étnicas” que surgem simultaneamente nas sociedades mais industrializadas e nas do Terceiro Mundo, tanto nas nações pluriétnicas quanto naquelas supostamente homogêneas: regionalismos na França e na Grã-Bretanha, conflitos lingüísticos no Canadá e na Bélgica, problema das nacionalidades no Leste Europeu, tribalismo na África (POUTIGNAT & STREIFF-FERNART, 1998, p. 24-25).

O conceito de etnicidade se impõe exatamente por sua capacidade de dar conta do que existe de comum em todos esses fenômenos de competição e conflito nos quais os grupos se opõem em função de seu pertencimento

étnico. Contrariamente às teorias da modernização, segundo as quais o sentimento de pertencimento étnico estaria fadado a declinar na sociedade americana em função da homogeneização dos modos de vida e da cultura, as teorias da etnicidade mantêm o foco na relação dinâmica entre a igualdade e a alteridade na relação entre diferentes grupos sociais. Tal perspectiva deve ser aproveitada na análise das relações entre os grupos indígenas e a sociedade nacional, já que a construção da “nação” não significou o esmaecimento das divisões étnicas.

A etnicidade afigura-se como um fenômeno moderno não apenas em função da capacidade universal de difusão, através dos meios de comunicação, de idéias e sistemas de valores coletivos distintivos mas porque, fundamentalmente; ela diz respeito a valores subjetivos de pertencimento coletivo, que são tão eficazes quanto sutis.

Para Barth, na medida em que a existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras, a questão é saber como as dicotomizações entre os membros internos e os de fora são produzidas e mantidas e discernir seu efeito próprio nos comportamentos efetivos. O foco colocado nas fronteiras guarda para a noção de etnicidade sua ancoragem na noção de grupo, mas frisa a dimensão processual. A etnicidade assegura a unidade efetiva do grupo tanto quanto pressupõe seu caráter constituído. A especificidade da organização social étnica decorre do papel que nela desempenham os contrastes culturais, mas esse papel não pode ser

dissociado dos processos de manifestação de identidades. (BARTH,1998, p.112)

É dessa forma que devem ser entendidas algumas categorias utilizadas por Oliveira, como “etnogênese” ou “identidades emergentes”. Com esses termos, afirma o autor, está caracterizando aqueles fenômenos socioculturais que foram objeto de descrições históricas densas, e não naturalizando quaisquer outros etnônimos que possuam o estatuto de “mais antigos”. Oliveira lembra Barth: “as categorias étnicas são veículos para a organização social das diferenças” (OLIVEIRA,1999,p. 107).

Neste caso, entender a formação de novas identidades de forma processual significa compreender as mudanças pelas quais passaram os diversos grupos indígenas em contato com as sociedades ocidentais ao longo dos séculos, o que permite a recriação de crenças, valores, histórias e identidades.

Para além do discurso homogeneizante, que preconiza o fim das diferenças entre os povos através de uma globalização que os une e os iguala, tem-se aqui um grupo, como tantos outros, que, mesmo estando nas ‘franjas’ do sistema capitalista, isto é, excluídos da posse dos seus meios produção, luta para manter uma identidade que é única (já que são sujeitos da sua própria história) e, ao mesmo tempo, múltipla, resultado das diversas imbricações culturais com que tiveram contato.

## I.V Cultura e globalização

Apesar de participarem de um processo global de trocas e múltiplas influências culturais, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem. Desta maneira, a contemporaneidade carrega em si homogeneidade e heterogeneidade, não sendo estas mutuamente exclusivas (SAHLINS, 1997, p.58). Como afirma Friedman, “a fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernistas não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo no mundo, mas, sim, duas tendências constitutivas da realidade global” (*apud* SHALINS, 1997, p.58). Assim, à luz das transformações históricas globais, a cultura assume uma variedade enorme de configurações. Cito agora um exemplo retirado de uma das entrevistas realizadas em campo.

Enquanto entrevistava Sr. Zuca<sup>11</sup>, pajé da aldeia, um menino que passava cumprimentou-o. Logo após o ocorrido, Sr. Zuca comentou que “o minino tava muito fraquinho, mas eu salvei ele”. Quando perguntei como, ele comentou:

Foi traveis das planta, das sabedoria do mato. Fiz um chá forte prele alevantá. Mas o chá, não conto, não. É segredo os antepassado lá do mato

---

<sup>11</sup>Cícero Honório da Silva. Entrevista concedida em 10 de outubro de 2004, na aldeia Cocal.

Continuei insistindo. Perguntei quem lhe tinha ensinado a fazer o chá.

Ele disse que era um segredo, mas revelou:

O chá, com faiz, isso eu num digo não. Aprendi vendo a Globo, num programa de televisão. Mas aí, tem com os segredo dos antepassado que o mato dá pra gente, nas plantas, nos tronco, com índio de outra aldeia.

Essa breve passagem coloca em relevo as diversas influências culturais pelas quais as populações indígenas do nordeste passaram e que são constituintes da sua identidade étnica. A língua em que se expressa não é a mesma dos seus ancestrais. Como afirma Cunha (1986), em uma situação de diáspora a língua perde a sua plasticidade e se petrifica, tornando-se uma língua fóssil, testemunha de estados anteriores (*Op. Cit.*, p.100). A língua não é a mesma, mas é a que guarda a possibilidade de garantir a eficácia do discurso. O chá também não foi ensinado por seus “antepassados”<sup>12</sup>, mas carrega em si o segredo das matas. Cunha nos diz ainda que “(...) existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences ( ...)” (*Op. Cit.* p.101). Ele aprendeu vendo televisão, um elemento da cultura ocidental, mas transformou-o, em uma espécie de transfiguração. Aqui, a dualidade mundo do branco/mundo índio se rompe. Conforme Cunha, a cultura, em situações de contato radicais:

(...) não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e se

---

<sup>12</sup> Este termo é usado de forma recorrente por Seu Zuca, principalmente quando este quer reforçar a idéia de que seus chás e garrafadas “curam tudo”, como ele disse em conversa informal.

simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (*Op. Cit.* p.99).

As tradições podem ser “inventadas”, no sentido atribuído por Hobsbawn (1997), e entendidas como

(...) um conjunto de práticas, normalmente regulados por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN, 1997, p.9).

O passado pode ser forjado, re-apropriado pelos indivíduos de modo a dar coerência entre este e o presente, transformando-se em um elo entre eles. Falar em tradições “inventadas” não significa, de modo algum, falar em um possível falseamento da realidade, mas nas diversas releituras que os agentes podem desenvolver sobre a mesma a partir da própria (con) vivência diária. Uma tradição pode ser inventada para, inclusive, dar a qualquer mudança desejada um precedente histórico (op. cit, p.10). Utilizar a mídia como um instrumento para a ressignificação de elementos que podem conduzir a uma identificação indígena étnica é perfeitamente plausível.

Muitos autores, tomados pelo “pessimismo sentimental” (SAHLINS, 1997 a e b), preconizam o fim da cultura e da diferença entre os povos, como resultado de uma globalização homogeneizante. Para Bourdieu(2001), por exemplo, os avanços da “globalização” levaram a uma situação na qual a “autonomia da

cultura, conquistada com dificuldades, se vê ameaçada, em seu próprio princípio, pela intrusão da lógica comercial em todos os estágios da produção e circulação dos bens culturais” (*Op. Cit.*, 2001, p. 81).

(...) o essencial é que as preocupações comerciais, a busca do lucro máximo a curto prazo e a ‘estética’ daí decorrente impõem-se cada vez mais e mais amplamente ao conjunto das produções culturais (...) como não enxergar que a lógica do lucro, sobretudo a curto prazo, é a estrita negação da cultura, que supõe investimentos a fundos perdidos, fadados a retornos incertos e não raro póstumos? (BOURDIEU, 2001, p. 84-85)

É claro que a função crítica desse tipo de consideração é fundamental num mundo que segue, em larga medida, hegemônico pelo neoliberalismo. Acredito, no entanto, que perpassa a visão de Bourdieu um certo monolitismo que vê na mídia apenas a procura do lucro, a concentração empresarial (inegável, mas existem outras tendências) e a infantilização do público.

Na foto abaixo, indígenas Wassu dançam o toré, vestidos com roupas “dos brancos” que carregam propagandas em grupos musicais (conhecidos pelos indígenas através da mídia) e empresas, mas isso não os faz “menos índios”. É uma forma de se inserirem no processo de globalização sem, no entanto, deixar de manifestar a sua diversidade cultural.



Foto 1. Toré realizado durante o fechamento da BR-101, em 18 de abril de 2005

Nota-se que um dos indígenas veste uma camisa dos Racionais Mcs, grupo de rap conhecido por suas letras que remetem à luta contra o preconceito racial e social. Indaguei se o indígena conhecia o grupo. Ao receber a confirmação, perguntei onde tinha visto, ou ouvido suas músicas. Ele disse: “Vi na televisão de casa.” Perguntei se gostava das músicas e por que gostava. Ele respondeu: “Gosto muito. Eles tão na luta que nem nós!”<sup>13</sup> Perguntei o que era estar na luta. “É ta aqui, dançando e cantando, fechando a estrada pra cobrar nosso direito de índio”. Perguntei se ele não achava engraçado estar dançando o toré com uma camisa de um grupo de rap. Ele respondeu: “Acho não (rindo)! Sô feio mais to na moda (rindo novamente)!” , utilizando-se de um bordão que se tornou muito popular a partir da funkeira carioca Tati Quebra- Barraco.

<sup>13</sup> Conversa informal realizada durante o fechamento da BR-101.

Portanto, a mídia também pode e deve ser vista como um espaço de lutas e de atuação para aqueles que desejam a revitalização da cultura. Pode se tornar um espaço de criatividade, permitindo a reapropriação de simbolismos e de práticas culturais, remodelando o espaço da memória e da identidade. Assim,

Os termos do embate cultural, seja através do antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*<sup>14</sup>, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. **O direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através as condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas que estão “na minoria”.**<sup>15</sup> O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. (BABHA,2003,p.19)

Ao reencenar o passado,

este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural tem tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABBA, 2003,p.20-21)

---

<sup>14</sup> Grifo do autor.

<sup>15</sup> Grifo da autora.

Os fluxos culturais globais - decorrentes de uma globalização que tem como marca a imposição de uma ordem capitalista violenta e castradora - unificam-se em um plano mundial, mas, em seu rebatimento no plano local, ganham novos contornos e diversificam-se de acordo com esquemas culturais específicos e particulares (SAHLINS, 1997b,p 139-140). Desta forma,

é preciso entender que as manifestações simbólicas dos índios atuais são marcadas comumente por diferentes tradições culturais. Para serem legítimos componentes de uma cultura, costumes e crenças não precisam ser exclusivos daquela sociedade, freqüentemente sendo compartilhados com outras populações (indígenas ou não). Tais elementos culturais também não são necessariamente antigos ou ancestrais, constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado (OLIVEIRA, 1999, p.117)

Afirma Oliveira, dando prosseguimento ao discurso, que:

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de “ ex- índios” ou “falsos índios”). Operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena. Sobretudo cabe indagar quais as coletividades indígenas reais que poderiam demonstrar-se totalmente refratárias aos fluxos e correntes culturais (OLIVEIRA, 1999,p.117)

O que o relato acima descrito revela é que, para além do processo de miscigenação e de dominação que populações foram vítimas, pode-se falar em um processo de “resistência adaptativa” (ALMEIDA, 2003), em que integrar-se à “ cultura dos brancos” também pode ser visto como uma forma de resistir, já que, a partir de referências externas, houve uma apropriação e uma

ressignificação de elementos, em um processo em que a própria cultura foi recriada e ganhou novos contornos. Portanto,

(...) um primeiro aspecto a considerar é que o conceito de aculturação deve ser amplamente criticado por sua imprecisão e generalidade, homogeneizando situações muito diversas e não apontando para fatores determinantes. Distanciando-se apenas de uma condição irreal e fantasmática (as culturas indígenas "intocadas"), não tem qualquer valor operativo e analítico. Ou seja, é um conceito cuja validade científica deve ser negada, tornando-se necessário buscar outros instrumentos para falar sobre a mudança sociocultural (OLIVEIRA, 1999,p. 116)

Partindo da noção de *etnogênese* (em lugar de aculturação), pode-se

não visualizar grupos que sofreram perdas, mas sim perceber a formação de novos agrupamentos étnicos que forma se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso a terra e obter assistência da União (GRUNEWALD.2004,p.140)

Pensar a cultura a partir de uma perspectiva interpretativista, significa afirmar, de acordo com Geertz(1978), que

(...)a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou processos; **ela é um contexto**<sup>16</sup>, algo do qual eles podem ser descritos de forma inteligível - isto é , descritos com densidade. (GEERTZ, *Op.Cit.*,p. 24)

---

<sup>16</sup> Grifo da autora.

Desta forma, analisar a cultura pressupõe inseri-la no contexto em que ela se manifesta, afastando a possibilidade de reificação dos processos sócio - cognitivos coletivos. A compreensão dos sistemas simbólicos, vistos dessa maneira, são interpretações possíveis do real, não o próprio real factualizado. Os padrões culturais são sistemas organizados de símbolos significantes e a cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, que, ao mesmo tempo em que regulam e normatizam as relações entre os indivíduos, através de suas ações, tornam-se a principal base de sua especificidade (GEERTZ, 1978, p. 58). A cultura é entendida como uma teia de significados compartilhados e tecidos pelos próprios indivíduos e sua análise pressupõe a busca pela interpretação desses significados (*Op. Cit.*, p.15). Ressalta-se o caráter plural em que ela se manifesta. Como resultado das ações humanas em sua vivência cotidiana, é plástica, no sentido de sua adequação às necessidades e as demandas da sociedade.

O caráter contextual em que a cultura se manifesta coloca em relevo a idéia da circunstancialidade da análise sociológica e antropológica. Assim, “(...) os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...) eles estudam *nas*<sup>17</sup> aldeias.” (GEERTZ, 1978, p.32) O que fazemos são narrativas complexas a partir das descrições dos sujeitos inseridos e circunscritos a uma determinada realidade social. A cultura não é estática, assim como a vida em sociedade também não o é, possibilitando afirmar que os traços distintivos sobre os quais se constroem as identidades são também, em grande medida, circunstanciais. Isso me leva a buscar, em meu trabalho, não as características

---

<sup>17</sup> Grifo do autor

originárias de uma cultura ancestral ou de uma identidade “perdida”, mas a forma como tem sido construídas e reconstruídas pelos atores sociais em suas práticas vivenciais. Geertz valoriza a importância das chamadas análises micro, na medida em que os considera essenciais para o entendimento dos grandes temas, isto é, das chamadas questões macro. Enfatiza o trabalho de campo, pois só o estudo da aldeia *na* aldeia permite que aqueles aspectos, que em outras visões seriam considerados como desviantes ou exceções, possam ser apreciados como elementos essenciais para a compreensão “interpretativa” da realidade.

Para o autor, portanto, a análise antropológica deverá estar voltada para a percepção das formas simbólicas – palavras, imagens instituições, comportamentos, ações etc. – que os nativos utilizam para compreender o mundo e para representar a si próprios. Não se trata aqui do antropólogo se colocar no lugar do nativo, como afirmava Malinowski, e sim, de perceber o que os “nativos pensam que estão fazendo” quando utilizam o conceito de experiência próxima e quais os instrumentais utilizados por eles para “ver o mundo”. Deve-se levar em consideração que este mesmo pesquisador carrega pressupostos, marcas e hábitos que advêm de sua própria cultura e que, naturalmente, influenciarão em sua análise.

O conceito de experiência próxima é utilizado de forma inconsciente e familiar e está intimamente ligado às experiências vividas por esse nativos. Assim, para além de se tentar encontrar relação imediata entre a experiência vivida pelo nativo e conceitos elaborados para a análise desta experiência,

deve-se estar atento principalmente a como o próprio nativo interpreta esta experiência. Deve-se também levar em consideração que estas experiências vividas fazem parte da biografia do nativo, e não do pesquisador. Desta forma, como afirma Geertz, “no país dos cegos, que não são tão desatentos como parecem, aquele que tem um olho não é rei, é espectador”<sup>18</sup>.

É através da noção de pessoa (central nos trabalhos que fez ao longo de sua carreira em Java, Bali e Marrocos) que a discussão acerca da questão epistemológica sobre a produção do conhecimento social, quando distintos povos e tradições entram em contato, ganha concretude. Partindo do pressuposto de que a noção de pessoa está presente em todos os grupos sociais (guardando as devidas singularidades e particularidades), Geertz procura analisar estas sociedades de modo a “observar estas experiências dentro da estrutura de suas próprias idéias a respeito da personalidade”<sup>19</sup>. Portanto, é a partir da construção que os nativos fazem de suas próprias vidas e das “visões” que constroem sobre seu cotidiano que a noção de cultura dever ser pensada.

Outro conceito fundamental para a análise que proponho é o de *comunidade étnica*. De acordo com Weber (1994),

grupos étnicos são aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva(...) A comunidade étnica( no sentido que damos) não constitui, em si

---

<sup>18</sup>Texto mimeografado sem data, p. 5.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 6.

mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda a parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente a decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costume e de hábito ou, particularmente de idioma o impeçam( *op. cit.*, p.270).

Portanto, é através do sentido subjetivo dado pelos atores que a idéia de comunidade se coloca. A formação de uma comunidade étnica, no sentido atribuído por Weber, reflete formas de organização política que ultrapassam a esfera da língua, da raça e de consangüinidade e coloca em relevo a capacidade que os indivíduos tem, ao compartilhar crenças comuns, de (re)criar novos costumes e estabelecer novos laços. Assim fazendo, Weber reintroduz o agente social negligenciado pelo objetivismo.

A idéia de comunhão étnica reflete relações de poder através dos símbolos compartilhados e introjetados pelo atores. É resultado de demandas específicas dos atores no jogo da luta pela sobrevivência, demandas essas produzidas no seio das relações sociais, entendidas por Weber como “o comportamento reciprocamente *referido*<sup>20</sup> quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência.” (1994, p.16)

No caso Wassu, a idéia de formação de uma comunidade ganha forma a partir da luta pela terra e pelo reconhecimento da comunidade enquanto comunidade indígena, o que reforça e dá peso ao sentido político atribuído por

---

<sup>20</sup> Grifo do autor.

Weber aos agrupamentos étnicos. A comunidade se forma a partir da atuação desta em um determinado *campo* de relações sociais onde determinados *habitus* podem ser criados e recriados, isto é, servem como instrumentos para dotar de sentido e intencionalidade uma determinada ação. Meu interesse centra-se na possibilidade da formação de um *campo social*, onde forças antagônicas estão em jogo. Enquanto referencial teórico para discussão da formação de campo, torna-se de fundamental importância Pierre Bourdieu (1989).

Bourdieu(1989), em sua sociologia reflexiva, parte de dois preceitos metodológicos fundamentais (que não são os únicos, note-se bem): 1) é necessário lutar contra a inclinação primária (e primeira) de pensar o mundo de forma substancialista ou realista. É preciso pensar o mundo e as pessoas de maneira relacional; 2) é preciso interrogar sistematicamente cada caso particular, para dele retirar todas as propriedades gerais ou invariantes que sirvam para a construção de um modelo. O caso particular deve ser constituído como um “caso particular do possível” (Bachelard *apud* Bourdieu, op. cit. p. 26-32).

Pensar relacionalmente, e não substantivamente, implica abordar a questão do poder não em termos de sua localização (onde está, quem o detém?) mas do conjunto de relações de força que permite aos seus ocupantes um *quantum* de força social. Nesse sentido, deve-se falar em um *campo do poder*, e não em uma classe dominante (*Op. Cit.*, p. 28-29). Como o poder simbólico é um poder que simultaneamente constrói e organiza/classifica a

realidade, ele age como uma estrutura estruturada e como uma estrutura estruturante – isto é, constitui e conforma. O sentido imediato do mundo supõe aquilo que Durkheim chamava o conformismo lógico, a percepção homogênea do tempo, do espaço, do número etc. (Bourdieu, 1989, p. 9). Essas mesmas produções simbólicas são instrumentos privilegiados para o exercício do poder. Assim,

(...) enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os 'sistemas simbólicos' cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados' (BOURDIEU, 1989, p. 11).

A força do poder simbólico está exatamente nessa sua capacidade de se fazer desconhecer, funcionando como um princípio que se oculta na classificação "natural" das coisas sociais, visto que

(...) é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de *eufemização*) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia. (BOURDIEU, 1989, p. 15)

O capital simbólico torna-se o elemento que marca as distinções ocorridas no espaço social onde os sistemas simbólicos atuam. O campo é assim, um *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre atores com interesses específicos. As posições dos agentes se encontram fixadas, dada a existência de uma distribuição desigual de uma certo tipo de capital, que pode ser do tipo cultural, social, econômico etc. As estratégias dos agentes se orientam em função da posição que ocupam no interior dos diferentes campos; suas ações se realizam sempre na sentido da obtenção máxima de ganhos, sejam eles econômicos, políticos ou culturais. É, portanto, o " (...) espaço social da relações objetivas. (Op.Cit., p.64)". Como afirma Bourdieu(1989), a noção de estratégia rompe com a ilusão do desinteresse e com as formas de mecanicismo. Os *habitus* são construções simbólicas que visam determinados fins (e aí, tem-se um retorno a Weber) e resultam da própria luta entre forças antagônicas (Op. Cit. p. 79-80). O campo social é

Um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital\_ quer dizer, segundo o peso relativo da diferentes espécies no conjunto de suas posses (Op. Cit. p. 135)

O campo de ação indigenista, representado aqui pela FUNAI e pelos órgãos de atuação direta do Estado, exerce um tipo de dominação que nada tem de ingênuo e que gera, como denomina Oliveira (1988), um modo de ser característico de povos sob a presença e atuação do órgão tutor, que ele

denomina de *indianidade*, resultado de uma *situação histórica* específica.

Situação histórica é definida pelo autor como

a capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para o resolução de conflitos. A instauração dessa dominação pressupõe (...) o estabelecimento de *diversos graus de compromisso* com cada um dos diversos atores, além de uma *certa dose de legitimidade*. (...) *o grupo dominante passa a articular e representar interesses outros que não os seus próprios,*<sup>21</sup> obtendo certa dose de consenso e passando a exercer o poder de um modo hegemônico, em nome de interesses e valores mais gerais que seus próprios. (OLIVEIRA, 1988, p. 59 )

Desta forma, o campo de atuação indigenista, representado aqui pelos órgãos de contato, tem uma participação fundamental para a construção das identidades étnicas, produzindo interesses através da imposição de valores e padrões. É o que Bourdieu chamaria de violência simbólica, aquela que, como citado anteriormente, contribui diretamente para a domesticação dos dominados ou para transformar os corpos em “corpos dóceis”, facilitadores do trabalho do dominador, dono do discurso hegemônico, como aprovaria Foucault (1977, p.126).

No caso dos Wassu, não é diferente. A dominação simbólica efetivada pelos anos de tutela não acabou, mas a capacidade de reação dos indígenas, também não, como descreverei nos próximos capítulos.

---

<sup>21</sup> Grifo do autor.

## Capítulo II. “Fragmentos” Históricos

A história dos Wassu-Cocal não é diferente da de outros povos submetidos aos aldeamentos estabelecidos a partir do séc. XVII. É uma história fragmentada, marcada por deslocamentos e pela miséria decorrente da expropriação de suas terras e pelo fim das matas. Portanto, não pretendo aqui “reescrever” a história, mas restabelecer alguns marcos importantes para a (re) estruturação das identidades étnicas entre os Wassu. Para tal, irei me utilizar aqui, como já afirmei, de documentos produzidos por diversas instâncias e agentes: órgãos do governo, a FUNAI, disputas jurídicas por propriedades fundiárias, relatórios e pareceres emitidos por antropólogos ou indigenistas, entre outros.

Tais documentos, no entanto, “não falam por si sós”, como quer a epistemologia positivista, mas necessitam ser inseridos no tecido mais amplo das relações sociais, econômicas, políticas e culturais que se estabelecem entre os Wassu-Cocal e os outros povos à sua volta: “brancos”, “negros” e os outros agrupamentos indígenas. Por isso recorrerei também a testemunhos e relatos dos próprios indígenas, embora a maior parte do material oral obtido com os Wassu-Cocal esteja no capítulo III.

Documentos reunidos pelo antropólogo Clóvis Antunes (1984) demonstraram a posse imemorial das terras dos Wassu-Cocal. Os documentos

reunidos pelo antropólogo – que envidou muitos esforços e viagens pelo Nordeste (para entrar em contato com grupos que tinham direito à posse imemorial da terra, mas quase sempre o desconheciam) e ao Rio de Janeiro (para encontrar documentos que comprovassem a posse e permitissem a abertura de solicitações de terras) – foram importantes para a (re) definição da identidade do grupo.

Voltarei a falar de Clóvis Antunes no capítulo III, a partir do relato dos Wassu sobre a atuação deste. Além de Clóvis Antunes foram importantes nesse processo, embora menos visíveis, os antropólogos Jane Beltrão e Arthur Mendes, que atuaram na área, dando vazão às reivindicações dos índios e expedindo, neste sentido, relatórios para a FUNAI.

## **II. I – ‘A gente sempre estivemo aqui’: os Wassu-Cocal a partir da inter-relação entre os documentos, os relatos orais e o papel dos antropólogos**

Em 1854, o Relatório sobre as terras dos índios enviado ao Presidente da Província de Alagoas afirmava:

Nesta Província não há felizmente tribus errantes, nem selvagens; e todos os Índios ou Indígenas são mansos e vivem aldeados, com exceção de um ou outro que se mistura na sociedade com os mais brasileiros. (in ANTUNES, 1984, p.98).

A idéia de que os indígenas aldeados ou catequizados foram necessariamente dóceis ou “mansos” tem sido crescentemente questionada

pela antropologia de caráter histórico. Almeida (2003), por exemplo, procura demonstrar, através de sua análise sobre as aldeias coloniais do Rio de Janeiro, que os índios

(...)assumiam, portanto, a identidade de subordinados, mas reelaboravam-na, de forma a transformá-la em identidade gloriosa. Por meio dela trocavam a derrota pela vitória, passando da condição de perdedores submissos, na qual a dominação os colocara, para a de vencedores da ordem colonial, fiéis servidores, não só dos missionários e das autoridades locais, mas, sobretudo, do rei distante. (ALMEIDA, 2003, p. 276)

Enfim, sob capa superficial da submissão, diferentes estratégias foram acionadas por parte dos grupos indígenas com o intuito de manter suas particularidades culturais e étnicas.

Já então nessa época se difundia também a idéia de que os Índios do Nordeste tinham deixado de ser índios por sua “mistura” com as populações em torno e seu contato constante com os “brancos”. Vejamos, então, como considera esta questão um membro das elites administrativas e políticas do país.

Em 1862, o Bacharel Manoel Lourenço da Silveira foi designado pelo então Presidente da Província de Alagoas, Antônio Alves de Souza Carvalho, para elaborar um relatório sobre o “estado dos índios desta província”. Declarou, com certa dose de espanto, que

Difficilimo tem sido na verdade o desempenho cabal de semelhante tarefa; nesta província, que até 1818 não era senão uma ouvidoria, parte da capitania de Pernambuco, nada originalmente consta dos arquivos publicos sobre o facto anterior da instituição de aldeamentos dos Índios, ora existentes. ( In ANTUNES, 1984, p.16)

Fardo difícilimo o do Bacharel! A continuação do relatório demonstra o porquê. Para além da ausência de documentos oficiais, estes índios, nas palavras do autor, “quasi diferença nenhuma não se nota no caráter e costumes que se distinguão dos mais brasileiros. São dóceis, essencialmente obedientes aos seus superiores religiosos (...)” (In ANTUNES, 1984, p.20-21). Procurava o nobre missivista por traços culturais “originais” que já não mais existiam. Eram, portanto, índios “invisíveis”, mas dóceis, submissos ao sistema de dominação a que foram submetidos. Eram os “índios mansos” pelo processo de dominação colonial, imagem que, na verdade, não condiz com todo o processo de lutas por terras e pelo reconhecimento de seus direitos constantemente relatados pelos indígenas.

Partilha, portanto, o nobre autor, de uma concepção racalista, baseada na crença de que existem características hereditárias que são comuns a alguns indivíduos, podendo assim dividi-los em conjuntos que comporiam uma raça, de forma que todos os membros dessas raças teriam traços e tendências exclusivos. Essa busca de uma “essência racial” está no centro das tentativas de se elaborar uma ciência da diferença social, em voga no século XIX, mas que também seduziu indivíduos que não teriam interesse em elaborar teorias científicas (APPIAH,1997, p.32-34).

O Bacharel dá prosseguimento a seu relatório, enumerando as aldeias que encontrou na província. Encontra oito, as quais descrevo abaixo (In ANTUNES, 1984,p. 17-18):

NOMES	MUNICÍPIOS	COMARCAS	FREGUESIAS
Jacuipe	Porto Calvo	Porto Calvo	Nossa Senhora da Apresentação
Cocal	Passo de Camaragibe	Porto Calvo	Bom Jesus
Urucu	Imperatriz	Imperatriz	Santa Maria Madalena
Limoeiro	Assembleia	Imperatriz	Bom Jesus
Santo Amaro	Pilar	Atalaia	Nossa Senhora do Pilar
Atalaia	Atalaia	Atalaia	Nossa Senhora das Brotas
Palmeira dos Índios	Palmeira dos Índios	Anadia	Nossa Senhora do Amparo
Colégio ou Porto Real	Penedo	Penedo	Nossa Senhora da Conceição

Indica, no mesmo relatório, de que tribos procedem tais índios e o número de “almas” que há em cada aldeia (*Op. Cit.* p.20):

ALDEIAS	NUMERO DE ALMAS	TRIBUS
Jacuipe	367	Cariris e Chicurus
Cocal	276	“
Urucu	467	“
Limoeiro	263	“
Santo Amaro	735	“

Atalaia	778	“
Palmeira dos Índios	396	“
Collegio ou Porto Real	193	Coropotós, Cariris e Acunans
Somma	3.175	

Afirma Manoel Lourenço da Silva que

Deste quadro resulta que as tribus das aldeias são maior parte oriundas dos cariris, os quaes vieram da provincia de S. Paulo para a referida conquista de Palmares; alguns d'estes pela extinção do grande quilombo se forão dispersando a agrupando diversas aldeias; pelos que se encontrão os Cariris em todas. (In ANTUNES, 1984, p. 20)

Descreve o Cocal como uma aldeia “de moderna existência, e segundo a tradição formada com emigrados de diversas outras; também não tem título algum das terras que ocupão nas mattas do mesmo onde são situados” (*Op. cit.* p. 25).

Quando foram reconhecê as terra da gente, não tinha documento em cartório nenhum, de lugar nenhum. Procuraram tudo, tudinho, e não tinha. Os fazendeiro dizia que as terra eram deles porque nós num era índio e não tinha documento. (Sr. Zuca , em conversa informal)

Afirmam os indígenas que a ausência de documentação que comprovasse a posse das terras estava associada ao poder dos fazendeiros

locais, que diziam que ali não havia índios, mas caboclos, denominação amplamente rejeitada pelos indígenas que lá habitam.

O bacharel dá prosseguimento ao seu relatório afirmando também não haver nenhum indício para que se possa determinar a data de fundação da aldeia, mas pressupõe que tenha sido formada a partir dos índios emigrados de Jacuípe e de Barreiros (PE), após o fim da Revolta de Panellas de Miranda ou Guerra dos Cabanos, ocorrida entre os anos de 1831 e 1835 e que tinha como objetivo reconduzir ao trono o Imperador D. Pedro I, que abdicara do seu cargo. A revolta ocorreu em cidades ao norte de Alagoas e ao sul de Pernambuco, envolvendo em suas ações em Pernambuco as cidades de Una, Panelas, Limeira, Água Preta e Santo Antônio, e em Alagoas, Barra Grande, Jacuípe, Palmeira e Porto Calvo.

No arraial de Jacuípe os índios continuaram servos-conscritos sob a chefia do lugar-tenente Cristóvão de Mendonça Arrais, que os organizou, ou seus sucessores o fizeram, numa companhia de Índios, cujo chefe era escolhido pelos grandes proprietários da região, ou por seus prepostos, e quase sempre cabia a um branco-proprietário. No decorrer de um século o aldeamento dos índios Kariri foi transferido para outra margem do rio Jacuípe, e no sítio antigo construiu-se um arraial de brancos e mestiços, que virou povoado e vila. Em 1832 esse aldeamento de índios é um dos pontos de eclosão da guerra dos Cabanos. (LINDOSO, 2000,p. 153)

Lindoso (2000) afirma que existiram dois “momentos” do aldeamento do Jacuípe. O primeiro foi o das “guerras palmarinas”. O segundo, o da guerra dos “cabanos”. Deu-se, assim, a formação de um protocampesinato papa-mel, formado por negros escravos fugidos, e um campesinato Tapuia-Kariri, advindo da aldeia-presídio de Jacuípe. Os indígenas foram desmobilizados através do

perdão governamental, negado aos negros, que radicalizaram a sua participação no movimento cabano. A pressão das forças imperiais, com extermínio em massa e destruição dos arraiais das matas, levou ao deslocamento do camponecização papa-mel, enquanto os indígenas, após a guerra, permaneceram nas terras das aldeias. (LINDOSO, 2000, p.153-154)

Ao mesmo tempo, o processo de formação de aldeamentos mistos Tapuia-Tupi se intensificou nesse período (apesar de precedê-lo), como resultado da implementação das missões religiosas de sertão cujo modelo eram as aldeias catequéticas criadas na Bahia por Manuel da Nóbrega. (LINDOSO, 2000, p.154-155). Oliveira (2004) afirma terem sido os aldeamentos missionários responsáveis por um primeiro *processo de territorialização*<sup>1</sup>, onde os indígenas e as suas famílias, provenientes de aldeias diferentes, eram aglutinados em coletividades sob o controle intenso dos missionários, e, portanto, sob o controle do próprio Estado colonial português. (OLIVEIRA,2004, p.24).

(...) Famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como a lavoura de cana de açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). (OLIVEIRA,2004, p. 24-25)

---

<sup>1</sup> Grifo do autor. Segundo ele, territorialização é definida como o movimento pelo qual um objeto político- administrativo (...), vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 2004, p. 24)

A expansão dos canaviais traz, como consequência, o deslocamento dos indígenas de suas terras. Os indígenas aprisionados em guerras transformaram-se, gradualmente, em índios-servos – conscritos, e, posteriormente, em índios camponeses. Como resultado da expansão gradativa do processo de camponecização dos indígenas, a vida tribal no Vale do Jacuípe arrefeceu, transformando aqueles que lá habitavam em moradores de sítios, povoados e vilas (LINDOSO, 2000, p.155-156.). A desorganização da aldeia-presídio de Jacuípe – decorrente do processo da formação de povoados e vilas – foi, portanto, um dos fatores que contribuíram para formação de novas comunidades indígenas, dispersas no norte de Alagoas.

Apesar de os documentos históricos terem atribuído à Guerra dos Cabanos a formação da comunidade Wassu, relatos orais apontam para uma data anterior: o ano de 1817. O Sr. Jeová, atual cacique da aldeia, afirma:

Meu pai me contou que os índios daqui chegaram em 1817 e ficaram aí, nos cantos das matas. Naquela época, ainda tinha muita mata aqui. Eles não tinha terra, não tinha mata, não tinha onde ficar e se escondiam aqui, porque perderam as terras que tinham pros portugueses, que roubaram os índios. Os antepassado da minha família tão aqui desde aquela época. Aqui ainda tinha bicho, ainda dava pra caçar e pra pescar. Até um tempo atrás ainda dava muito peixe aqui. Hoje, não dá mais peixe no rio, não dá mais nada.<sup>2</sup>

É interessante notar que tal memória é a memória de uma identidade indígena que supõe a “irmandade” entre todos os grupos indígenas. A presença de indígenas antes da Guerra dos Cabanos não fala necessariamente sobre a presença dos Wassu-Cocal, mas sobre indígenas

---

<sup>2</sup> Relato oral que não se encontra gravado, já que estávamos conversando informalmente sobre o assunto.

que já estavam nessas terras em 1817, o que as torna terras indígenas. Assim, a memória coletiva dos Wassu-Cocal assume – como já tinha sido indicado por Pollak (1992, p. 207) que afirma ser a memória essencialmente política – um papel político, de constituição do grupo através da articulação de um território que foi se delineando ao longo do tempo.

Esse discurso reforça a idéia de que houve uma grande dispersão pós-aldeamentos. É interessante notar também que a data de 1817 coincide com o início da Revolução Pernambucana, fato ainda hoje pouco estudado pela historiografia tradicional, mas que pode também ter sido fator de dispersão, já que os índios foram obrigados a fugir da repressão das forças coloniais portuguesas. Além disso, o discurso chama a atenção para a destruição da terra, e, portanto, da própria sobrevivência dos indígenas do Cocal que, sem ter o que pescar, ou caçar, se sedentarizam e acabam por ingressar, gradativamente, no modo de produção monocultor canavieiro. Como afirma Gilberto Freyre (1985)

O monocultor rico do nordeste fez da água dos rios um mictório. Um mictório de caldas fedorentas de suas usinas. E as caldas fedorentas matam os peixes. Envenenam as pescadas. Emporcalham as margens. A calda que as usinas de açúcar lançam todas as safras nas águas dos rios sacrifica cada fim de ano parte considerável da produção de peixes do nordeste. (FREYRE, 1985, p.35)

Desde a perspectiva dos índios, uma das lembranças mais antigas e que reafirmam uma identidade distintiva, como já afirmei no capítulo I, estão ligadas a uma carta de doação assinada por D. Pedro II, no ano de 1846, que determina a área como área indígena em recompensa dos serviços prestados

à Coroa. A memória coletiva dos indígenas aqui não é, no entanto, muito clara. Ora eles atribuem a doação real a serviços prestados em guerras das décadas de 30 e 40, ora atribuem à participação na Guerra do Paraguai. Sobre esta guerra (1865-1870), particularmente, Seu Zuca afirma:

**Entrevistadora:** E esse negócio da Guerra do Paraguai?  
**Entrevistado:** Existiu a Guerra do Paraguai e quem mais cuidava na brigada foram todos os índios do Brasil, foram brigá. Houve um comitê pra todos os índio. Todos os índio de cada tribo... Existia um homem na frente deles, o Capitão Salazar... O homem dizia que ninguém se atravessa na frente dele... Aquele que brigava na frente dele, era difícil que ele escapasse... Sempre sobrava balaço... Tudo brigava a trás dele... Era um home sabido, cheio de razões... Ele fazia um chá que onde a bala batia, não furava. **Entrevistadora:** Que chá era esse? **Entrevistado:** Era segredo dele (rindo)... Quando ele voltava , ele ia prepará aquelas bebida com folha de mato pra fechá as bala. Chegou a época que venceram a guerra, a época de D. Pedro II. Quando voltaram cada um pra sua tribo, aí, o rei perguntou: 'o que é que vocês desejam de mim?' Aí, respondeu os indígena: queremos que o senhor demarque as nossas terra tudinho, de modo que quem mande seja o Rei dos índio. Aí, ele mandou demarcar 4 léguas aqui no nordeste. Deu documentado. (pausa) o nome do home que tomava conta daqui era João Marques Flores. **Entrevistadora:** Era índio? **Entrevistado:** Era índio, era cabôco... **Entrevistadora:** Quem contou essa história pro senhor? **Entrevistado:** Meus avô, que só andava com ele.<sup>3</sup>

Documentos oficiais também indicam a participação dos índios da Aldeia de Jacuípe na Guerra supracitada. Em 10 de janeiro de 1866, o Diretor Parcial da Aldeia de Jacuípe, Sr. José Ignácio de Mendonça, solicita a Diretoria Geral da Província de Alagoas que esta pague aos doze índios “voluntários” e às suas famílias os salários prometidos pela participação na Guerra do Paraguai. Alega que “(...) Estas famílias tem passado as maiores privações p.q. não se podem succorrer com as rendas das terras q. devem ser percebidas um anno depois do aforamento desse arrendamento” (In ANTUNES,1984, p. 138). Lista também o nome dos índios e de suas respectivas famílias:

---

<sup>3</sup> Entrevista realizada em 7 de outubro de 2004.

1. Angello Correia cazado deixou mulher Barbeana Maria da Comsam com 5 filhos todos pequenos
2. Antonio Je. Alves cazado com Joanna Franca da Comsam deixou mulher e uma filha pequena
3. João Ferreira de Barros cazado deixou a mulher Páscoa Maria da Comsam e uma filha pequena
4. Francisco Alvez cazado com Consolhena Maria da Comsam ficou a mulher e uma filha pequena
5. Antonio Je. Belgiá cazado Josefa Maria da Comam ficou a mulher e os seis filhos
6. Floriano Alves das Rosas cazado com Ignácia Maria da Comam ficou a mulher e uma filha pequena
7. Pedro João de Sa deixou dois filhos pequenos
8. Amaro Je deixou quatro irmãos sendo todos menores
9. Mel. Gabriel deixou dois irmãos menores
10. Je do monte uma irmã menor
11. Felipe Neris um filho menor
12. Damião Je. Irmons menores (ANTUNES, 1984, P. 138)

Nota-se, pela semelhança de sobrenomes entre a maior parte dos índios convocados, uma relação de parentesco marcada pelos laços familiares de consangüinidade entre as mulheres destes mesmos indígenas.

Em outro ofício, datado de 10 de março de 1866, o Diretor Geral da Província de Alagoas, Sr. José Roiz Leite Pitanga, comunica ao Presidente da Província de Alagoas, Sr. José Marthins Pereira Alencastro, que muitos índios de Aldeia de Jacuípe prefeririam se alistar no corpo de voluntários de Pernambuco. Solicita ao Presidente que envie o seu pedido para que eles possam marchar como “Voluntários da Pátria”, já que teme que os índios sejam considerados desertores e que por isso, sofram algum tipo de castigo (In ANTUNES, 1984, p. 138-139). É interessante notar que, quando eu conversava com o Sr. Zuca a respeito da participação na Guerra, ele gesticulou, apontando em direção ao município de Novo Lino – localizado logo

após a Aldeia Wassu-Cocal e, portanto, em direção ao Estado de Pernambuco –, e comentou que

Foi de lá que o Capitão Salazar veio (apontando em direção a Novo Lino). Ele chegou aqui e falou: Quem quê trabalhá pro Rei dos branco? Aí, os índio que tavam espalhados por aqui tudo foram tumem. Foi tudo ser herói do Rei! O Capitão Salazar era guerrero, homem forte memo! No caminho, eles acharam a estauta de Nossa Senhora da Conceição, que virou nossa padroeira, nossa santa. Tinha até uma Igrejinha dela, mas destruiu tudo e a santa sumiu. **Entrevistadora:** Quem destruiu tudo? **Entrevistado:** Os fazendero que chegou aqui quebrando tudo.

Sobre a “origem” destas lembranças, Sr. Jeová afirma:

Os mais velhos, os antepassados, e meu pai sabia dessa história todinha. É luta como eles ganharam essas terras. Meu pais me contou que eles ficaram muitas noite escondido nos locá das pedras. Pelo dia tavam nos locá das pedras, e a noite subiam nos paus, armava rede, e na época da guerra eles saía procurando os índios pra levar, e os índios foi quem venceram. No caminho acharam uma santa, a padroeira daqui, que é Nossa Senhora da Conceição.<sup>4</sup>

O depoimento de Dona Maria Máximo, complementa os discursos:

Meus avôres e bisavôres num tinha onde morá. Vivia absoluto dentro das mata. Num tinha nada desmatado. Nós fumo com a nossa demarcação, com a nossa demarcação dada por D. Pedro II, esse pedaço de terra pra nós convive, que meus avores e bizavores que foram convencido na Guerra do Paraguai . **Entrevistadora:** Ah, foi na guerra do Paraguai? **Entrevistada:** É, na Guerra do Paraguai foi um bocado de índio brigá!(...)Nóis num tinha terra pra morá demarcada, né? (...) Nas capoeira chegou-se a oportunidade dos índio vencere a guerra do Paraguai. Eles brigaram, aí vencero, mas já tava quase vencida. Aí, terminaram, chegaram a vortá com vida praí. (...) Na vinda que eles vieram, na ida que eles encontraram uma image na estrada. Num sabia que image era. Era coroadá. Levaram ela pra briga. Vamo levá essa santa, fulano?. Se ela pudé, nós vence e nós vorta. Quando nós vortá, nós faz uma capelinha pra ela (...) Quando chegaram na aldeia, era nossa Senhora da Conceição. Aí eles fizeram uma capelinha pra ela.

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada em 30 de abril de 2005.

O mais provável é que, ao longo do tempo, as sucessivas participações dos indígenas Wassu-Cocal ao lado de tropas leais ao Rei e, depois, a República, bem como as sucessivas frustrações das expectativas quanto à posse da terra, tenham criado um compósito no qual se confirma a idéia de que “as terras são nossas também porque ajudamos nas guerras dos brancos”.

As lembranças deste período são, no entanto, escassas e fragmentadas. Predominam os relatos que afirmam que eram poucos os índios na região, “já que os brancos mataram tudo e roubaram as terras”<sup>5</sup>. Ainda assim, traços de saudosismo e de melancolia podem ser observados. Ao indagar uma criança sobre os desenhos<sup>6</sup> feitos nas paredes da Escola de Artes, localizada na aldeia Cocal, onde se observam índios nus, de cabelos lisos e vivendo em ocas na mata, ela me respondeu:

Meu vô me contou que os índios daqui, quando chegaram, era tudo anssim, peladinho e cheio de mata pra plantar. Esses é nossos antepassado! A gente era tudo anssim! Aí veio os branco e estragou tudo. O povo esqueceu tudo! Mas ele disse que um dia a gente vortá ser anssim, porque é pra nós ser anssim.

Voltar a “ser assim” significa resgatar aquilo que os anos de repressão e de massacres destruíram. Na narrativa dessa criança está cristalizada a noção de uma ancestralidade quase mítica, homogênea e pura. Voltar a ser “índio” remete a um tempo no qual a liberdade se combinava com uma origem em comum. Uma época em que a cor da pele e o tipo de cabelo não diziam “quem

---

<sup>5</sup> Isso me foi dito, de diferentes formas, por diversos indígenas com quem conversei durante o trabalho de campo.

<sup>6</sup> Infelizmente não pude fotografar os desenhos, já que o ambiente conta com pouca luz .

era índio e quem não era”, nas palavras de Seu Severino José da Silva, ou seu João Severo, como é conhecido.

Os outros índios já disseram que a gente num é índio, porque tem gente de pele escura aqui.

“Voltar a ser assim” implicava também resgatar a terra que tinha sido sua por tão breve período. Em 32 de janeiro de 1854 um documento oficial reafirma mais uma vez a perda das terras e outras agruras:

O trabalho dos Índios, ou seja de agricultura ou indústria, apenas lhes dá para sua subsistência e vestirem pela maior parte muito mal, não havendo contudo aldeia onde os homens ou mulheres andem nus. Acerca de sua civilização, com quanto ainda esteja bem atrasada em algumas aldeias, como Cocal, Urucú e Limoeiro, não se pode dizer que haja decadência, antes algum pequeno melhoramento depois da restauração dos Directores; precisam porem de providencias que os tirem do estado de miséria que domina nas aldeias e a ponha geralmente igual dos outros brasileiros.(...) Outro meio de melhorar as circunstâncias dos índios é demarcar-se as suas terras que se acham usurpadas por intrusos moradores e proprietários de engenhos sem quererem pagar o respectivo arrendamento (...) (In ANTUNES, 1984, p.99)

A situação em que viviam os índios em virtude da dificuldade de acesso à terra e, portanto, de trabalho, bem como o regime de trabalho compulsório nas obras públicas, também pode ser acompanhada no seguinte documento, emitido em 2 de abril de 1854 por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral do Índios:

(...) os indígenas da Aldeia de Cocal desertão das H obras Publicas. Os índios fugitivos que foram capturados são enviados imediatamente à capital como castigo e ‘em serem casados vão prestar um mez de serviços com os outros’, (In ANTUNES, 1984, p.99)

Os conflitos, embora constantes, nem sempre se resolviam através da força. Na continuação desse mesmo episódio da fuga de alguns índios dos serviços públicos prevaleceu um acordo entre o Governo e os índios, baseado no bom senso possível. De fato, quando chegava o “período das chuvas” (a época entre maio e julho no Nordeste), o deslocamento dos índios até a o local das obras era muito penoso. Ao mesmo tempo o Governo não podia dar a impressão que perdia o controle sobre o trabalho dos índios.

Muitos dos índios adoeciam e morriam, o que levou a que várias autoridades públicas intercedessem, sensibilizando o próprio Diretor Geral dos Índios. Assim é que, em 24 de maio de 1854, o mesmo José Pitanga ponderava:

Representam-me os Captams dos índios das Aldeias de Jacuípe e Cocal, para que durante o inverno despense os índios das mencionadas Aldeias de vierem trabalhar nas Hobra Publicas dessa cidade; visto os mãos caminhos, e passagem de Rio que existem daquelas Aldeias a Capital. (...) Assim sendo si for possível diminuir o numero dos trabalhadores durante as chuvas, bom será para que eles tratem também de plantarem suas roças e legumes, suprindo então as duas aldeias, recrutas à cidade( In ANTUNES, 1984, p. 154)

As pretensões dos indígenas – não só os Wassu-Cocal, mas diversos outros grupos da Província e depois Estado de Alagoas – estão alicerçadas não só na lembrança “imemorial” (muito provavelmente da ocupação das terras no início do século XIX, quando lá não existiam outros moradores), mas também na atitude de D. Pedro II que, através do aviso de 22 de maio de 1856,

determinou ao Presidente da Província de Alagoas que o Inspector Geral de Medições

mandasse proceder à demarcação das terras das aldeias dos índios da mesma Província, quer se achassem extinctos, aviventando-se os rumos, fixando-se as marcas, e de novo pelo Aviso de 25 de fevereiro deste anno mandou que fosse a dita demarcação procedida por qualquer Engenheiro ao serviço da província. (In ANTUNES, 1984, p.118)

Evidentemente tal demarcação não avançou. Os indígenas, já submetidos à situação de dependência para com os grandes proprietários das terras em torno, não possuíam mais a mesma capacidade de articulação e enfrentamento, sendo derrotados pelos fazendeiros sucessivamente.

As relações tensas entre os indígenas e os brancos estão presentes em muitos relatos e documentos, e estes últimos quase invariavelmente reproduzem uma versão preconceituosa difundida pelos “brancos”. Assim é que, por exemplo, em 1857, o Diretor Geral das Terras Publicas do Império recebeu um ofício do Diretor Geral das Terras Públicas da Província de Alagoas onde se lê:

Transmitto por copia a V Exa o incluso officio do Inspector Geral das Medições desta província em que se queixa da extorsão e violência dos Índios da Aldeia Cocal no Município de Porto Calvo, que tem a ousadia de continuar no corte de madeiras dentro mesmo do território em que se está demarcando, nada obstante as ordens expedidas pelo Governo Imperial prohibindo ainda mesmo aos licenciados o corte de madeiras nas terras devolutas, quaes são os Avisos no 14 de 15 de outubro de 1855 e n2 de 12 de janeiro deste anno dirigidos por intermédio dessa Repartição ao Exmo Presidente desta Província; e expellir por própria autoridade e força de suas cazas e residencias a proprietarios que tem pelo menos uma posse effectiva e habitual que a lei manda respeitar. (ANTUNES,1984, p.96)

Desta maneira, os indígenas são transformados em ladrões de suas próprias terras. Em 1872 o sistema de aldeamentos é oficialmente extinto, alterando a situação dos Wassu-Cocal e de todos os outros grupos da Província:

O presidente da Província - autorizado pelo Aviso do Ministerio dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas, datado de 17 de junho ultimo, sob o no 3, declara extintos todos os aldeamentos de indios existentes nesta mesma Província, ficando incorporadas às terras de domínio publico as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, na conformidade do Aviso citado, e determina que neste sentido se expeção as necessárias comunicações às autoridades competentes, a fim de se tornar efetiva semelhante providencia. (In ANTUNES, 1984, p.125-126).

Transformando-se em “domínio público”, as terras foram cada vez mais se tornando propriedade de uso particular dos fazendeiros e grandes proprietários. A história contada pelos documentos e narrada oficialmente durante o período que vai da segunda metade do século XIX até os anos setenta (70) do século XX é a história do roubo e da exclusão cometida contra os Wassu - Cocal. Diversos fazendeiros e proprietários de terras “criaram” documentos falsos, que “atestavam” sua propriedade, seja nas comarcas municipais, seja nas regionais .

Os fazendero tudo tinha papel das terras, porque eles tiravam os índio daqui, e fazia os pápeis. Era tudo poderoso demais! Nós, índio, era tudo ignorante. Não tinha cidadania, não sabia lê, nem escrevê ( Seu Zuca)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Relato oral

Este é o período em que, como sabemos, a cana-de-açúcar se expande ainda mais, com todo o seu complexo econômico e cultural invadindo decisivamente o solo massapé roxo tão adequado para seu plantio e presente na maior parte das terras Wassu-Cocal. Os Wassu-Cocal se tornaram crescentemente empregados dos proprietários de canaviais, o que irá gerar uma nova dinâmica entre a população indígena. Boa parte ainda consegue manter tempo e espaço reservado para a sua própria roça, o que poderia defini-los como índios semi-camponeizados.

Ao mesmo tempo, a lógica do complexo econômico e cultural da cana-de-açúcar penetrou o próprio cotidiano e o universo dos Wassu-Cocal, que vêem as questões da propriedade da terra dividirem a comunidade. São comuns, especialmente após a demarcação da Aldeia, as reclamações sobre as extensas propriedades dentro do território indígena que são tratadas como propriedades particulares. Voltarei a essa questão no capítulo III.

A partir do final da década de 70 começa a ocorrer toda uma movimentação em torno do reconhecimento dos Wassu - Cocal como grupo indígena com direito à propriedade de terras. É claro que, em termos macro-sociais, o contexto de esgotamento do Regime Militar instaurado em 1964 e o impulso dado pelos novos movimentos sociais (contra a carestia, pela anistia, as greves dos metalúrgicos do ABC paulista, os estudantes reconstruindo a UNE) ajudou a impulsionar e bastante a luta dos diversos povos indígenas que estão (re) descobrindo suas identidades nesse momento.

Em termos mais circunscritos, no entanto, é a dinâmica dos próprios Wassu-Cocal em seu conflito com a sociedade em torno, bem como a dinâmica do campo indigenista que moldam os termos do (res) surgimento Wassu-Cocal. Não só os índios se tornam mais ativos em sua luta pelas terras (ver o capítulo III), como diversos agentes do governo e da FUNAI, junto com antropólogos, elaboram laudos e pareceres favoráveis às pretensões dos Wassu-Cocal.

Desde 1978, quando Clóvis Antunes “notificou” a existência do grupo, quatro levantamentos fundiários e de delimitação da área dos Wassu-Cocal foram feitos, mas todos esbarraram tanto em dificuldades técnicas quanto de falta de um acordo entre as parte envolvidas. As dificuldades técnicas alegadas estavam ligadas ao fato de inexistirem mapas do município de Joaquim Gomes, o que impossibilitava o trabalho de agrimensura.

Quanto à falta de um acordo, esta era mais complicada e estava diretamente relacionada a causas mais antigas, ligadas às disputas territoriais. Os indígenas não acreditavam mais nas promessas dos “brancos” e dos “governos”, cansados que estavam da espoliação histórica de suas terras e de promessas sucessivas não cumpridas.

Tal clima de desconfiança foi detectado pela antropóloga Jane Beltrão, que esteve entre os Wassu, entre 1979 e 1980, participando de um grupo de estudo preliminar sobre a eleição de área para os Wassu, a fim de ser criada a Reserva indígena do Cocal, de acordo com as instruções da Portaria 670 de 05/02/80 da FUNAI. A antropóloga elaborou relatórios de caráter histórico,

político e cultural, dando conta também da situação quanto ao acesso à saúde e à escola. Além de reconhecer o direito dos Wassu - Cocal à propriedade da terra e relatar sua espoliação histórica, ela dá um retrato vívido do que estava em causa:

É sintomático o surgimento do pregão corrente 'os caboclos estão querendo virar índio', além da denominação à Aldeia Cocal de Sítio Cocal. Afirma-se despididamente que os índios não são índios. Estes argumentos, além de falhos, são eivados de preconceitos e forjados em estereótipos (Relatório, 1980, fl. 7)

O que de mais importante a autora relata, no entanto, é a situação em que se encontravam os Wassu, além de mais um episódio na luta pela demarcação da terra. Quanto ao primeiro ponto,

Não é exagero afirmar que os Wassu, hoje, são posseiros dentro de suas próprias terras e trabalham em canaviais plantados em seu território, na condição de assalariados. Espremidos morro acima, visto que as terras de 'pé de serra' foram confiscadas ilegalmente (Relatório, 1980, fl. 9)

Quanto ao segundo ponto, fica clara a insuficiência da ação da FUNAI nesse momento. Quando o representante da FUNAI encarregado da delimitação da área chegou com a proposta foi grande a frustração. A área era muito menor do que esperavam os índios, não alcançando 1.000 hectares e não contemplando sequer a área do cemitério. Assim se expressou a antropóloga:

Sou obrigada a reconhecer que o órgão tutelar, ao apressar-se enviando um técnico para realizar trabalhos preliminares, cometeu um equívoco, pois a identificação deve ser feita, necessariamente,

por um GT com todo o apoio logístico indispensável, do contrário a FUNAI cai em descrédito junto à comunidade. (op. cit, fl. 13)

O parecer expedido por João Pacheco de Oliveira Filho (MIRAD), José Apoena Soares de Meirelles (FUNAI) e Renato D´Almeida Leoni (MINTER), de 1983, estabelece “o legítimo direito dos índios Wassu às terras que habitam, na área denominada Cocal”. O Parecer foi elaborado no âmbito de uma Portaria Interministerial (002/83) que estabeleceu um Grupo de Trabalho (GT 86) para tratar especificamente da questão da definição dos limites da Área Indígena Wassu - Cocal.

Os autores aceitam a indicação de que a Aldeia Cocal teria surgido entre 1831 e 1835 por ocasião da revolta de Panellas do Miranda. Alguns índios originários de Jacuípe e Barreiros permaneceram em Cocal, região das Alagoas, então Província de Pernambuco.

O mesmo parecer fala também (“conforme documentação existente no Arquivo Público de Alagoas”) da “usurpação das terras dos índios Wassu”. Retratando tal decadência entre 1854 e 1871, a Aldeia teria diminuído sua população de 416 pessoas para 160. O parecer argumenta ainda que cerca de 75% das pessoas que vivem naquelas propriedades (as fazendas nas terras dos Wassu) são indígenas que ali trabalham como assalariados.

Além de estimar o valor das indenizações a serem pagas, o Parecer estima a população indígena em 419 pessoas, e afirma ser o clima na região

de conflito latente, recomendando medidas urgentes com vistas à regularização da área.

Finalmente, em 1986, celebrou-se um acordo entre as partes, e a área dos Wassu-Cocal foi declarada área de ocupação indígena (Governo José Sarney, através do Decreto 93.331, de 02 de outubro). A negociação envolveu os índios, a FUNAI, a prefeitura e a Associação de Plantadores de Cana (ASPLANA). Foram estabelecidos os valores indenizatórios para cada proprietário, os prazos de pagamento e os prazos de desocupação. Mas foi só em 1991, sob o Governo de Fernando Collor de Mello, que foi homologada, através do decreto no 392, de 24 de dezembro, a demarcação administrativa da Área Indígena Wassu-Cocal em Alagoas.

Ainda assim, os conflitos não deixaram de existir, é importante reafirmar. Na realidade, foi a pressão constante da parte dos Wassu - Cocal e seus aliados que permitiu que a demarcação das terras se tornasse uma realidade. É todo um campo de lutas que se articula aqui, em torno das questões indígenas.

### **Capítulo III. Caboclo não é índio: algumas observações sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu- Cocal**

Neste capítulo vou retomar a fala dos Wassu–Cocal, preocupando-me em discutir tópicos tais como o que é ser índio, a luta pela terra e as concepções de tradição e cultura que eles professam. É claro que esses temas estão entrelaçados. A própria noção de “ser índio” é definida, em larga medida, pela posse da terra, que permite, por sua vez, a reprodução de formas de organização social e simbólicas particulares. Mas esse “ser índio” também define relacionalmente frente aos “brancos”, ao “negro”, ao “caboclo” etc.

Aqui é que darei concretude às considerações acerca da dimensão simbólica das lutas sociais e da noção de campo como espaço de lutas; à memória como mecanismo de (re) construção da indianidade, e, finalmente, a noção de cultura e sua reflexividade serão vistas através da fala de alguns Wassu-Cocal.

#### **III. I. Quem é índio?**

Apesar de utilizarem a distinção corrente entre os Indígenas do Nordeste, que costumam se definir como “pontas de rama”, devido aos processos de miscigenação, os Wassu da Aldeia Cocal costumam-se distinguir entre si pelo que chamam de “índios de origem ou principais” e “índios que vieram depois”.

Aqui na aldeia tem várias família. Tem a Família Honório, a Família Freitas, Família Máximo... Mas a principal mesmo, a da origem só tem duas família: a Máximo e a Honório... Porque ela são da raiz, os primeiro que comandô aqui essa aldeia. (Marcelo "Itagiba")

Eu pertença à família (Maximo) e à família Honório (Honório) principal, família Honório principal e à família Maximo que criou o conjunto que juntou né?(João Severo)

A nossa família tá aqui desde a origem, desde que todo morava na Aldeia Velha. Eu cresci lá...(Leninha, em conversa informal)

Os índios que vieram depois das terras não tavam aqui na luta (pelas terras), só alguns. Eles voltaram quando a luta começou. Outro, quando a FUNAI devolveu as terra. (Seu Jeová)

As terra daqui do Cocal são de direito dos Máximo e dos Honório. Foi eles que chegaram aqui primeiro. Eles tavam aqui. Os outros foram embora pro mundo e não lutaram. (Aílton)

Eu sou índio que veio depois, quando me deram direito as terra.É bom ter dizer que aqui, antes, não tinha índio, não! Era tudo cabôco. Esse negócio de índio é porque o povo que terra. Eu mesmo só digo que sou índio pra te a minha! E depois vem esse pessoal que diz que é original, só porque ta aqui, pra querer mais semente e mais terra que a gente ("X")

Este último depoimento foi colhido informalmente e o indígena cujo relato consta no texto solicitou que seu nome não fosse divulgado, já que achava que "os pessoal num ia gostá disso".

Este indígena, caminhoneiro que diz "conhecer todo o Brasil" e que "saiu da aldeia muito cedo", apesar de não se considerar como tal, interessantemente carregava em seu pescoço um colar com dentes de animais diferentes, como macacos e cavalos. Quando perguntei porque usava o colar, ele disse: "Tem força da mata ,dos ancestrá, dos povo que já tava aqui há muito tempo". Perguntei também sobre quem tinha lhe dado o colar. Ele não quis me dizer o nome , mas afirmou "foi alguém que sabe os segredo das mata, que os pais dele contou pra ele". Sobre a força, ele disse: "é a força do homem que enfrenta bicho". Associa o indígena a sua força , enquanto " homem," à

força do colar, que, por sua vez, vem daqueles que há muito habitavam as matas, os antepassados, e que conheciam os seus segredos. Apesar de afirmar que sua condição de índio está associada ao interesse na obtenção de terras, isto não o torna “menos índio”. Associando a expressão popular “enterrada no umbigo” à idéia de “viagem”, Oliveira afirma que

O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus companheiros mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*. (OLIVEIRA, 2004, p.33)

Seu discurso somente revela a complexidade da situação na qual estão inseridos os índios ressurgentes. Alguns, por habitarem a aldeia durante toda a sua vida (como seu Jeová, Seu Mario, Seu Severino, Seu José e Dona Maria) manifestam sua indianidade através de um discurso marcado pela idéia de ancestralidade. Outros, como X (diga-se, não é o único), constroem a(s) sua(s) identidade(s) indígena(s) de forma pragmática.

Sô índio de origem aqui da terra porque conheço os segredo das mata, das árvore, das planta. Minha bisavó, mãe da minha mãe, era índia e sempre esteve por aqui. Aqui enterrei meu umbigo. Meus parente querem tudo que eu vá pra perto da estrada, mas minha casa é aqui, cheirando mato, colhendo folha.<sup>1</sup>

Eu fui pra São Paulo cedo, cedo... lá tem trabalho, né?  
**Entrevistadora:** Lá você dizia que era índio? **Entrevistado:** Eu, não! Os povo de lá já implica porque sou nordestino...Nem sabia direito desse negócio de ser índio, não! Minha mãe falou pra eu voltar pra tratar da terra. Por isso estou aqui. Lá não tava dando mais, não! Nem sei desse negócio de luta, não! Só to aqui (no fechamento da BR-101) porque todo mundo tá e porque minha casa ainda não está pronta!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Anotações do caderno de campo, em uma conversa com Seu Mario.

<sup>2</sup> Conversa informal com um indígena que também solicitou que seu nome não fosse divulgado

Os índios de “origem” ou “principais” são aqueles que habitavam na aldeia antes do processo de demarcação de terras e que pertencem às famílias Honório e Máximo. Habitam principalmente a Aldeia do Cocal, considerada por eles a aldeia “original” por ter em seu território a Aldeia Velha. Vale ressaltar aqui que, quando os índios se referem à aldeia original, constroem novamente outra distinção: “terra original” e “aldeia original”. A “terra original” é a que foi “roubada pelos brancos”, como costuma afirmar com frequência. A ‘aldeia’ foi o que restou do 57.000 ha de terra doados por D. Pedro II. É interessante notar que as principais lideranças indígenas da Aldeia, tal como o Cacique Jeová e Seu Zuca, pertencem a essas duas famílias, já que o casamento entre integrantes de ambas é muito comum. Como disse diversas vezes Seu Jeová, “... é tudo da mesma família, é tudo irmão enquanto índio”. São os mais velhos, aqueles que carregam a memória da aldeia, que definem, com suas histórias, de modo geral, os que são e os que não são índios.

Mai é assim, se eu tenho setenta ano e você tem quarenta, você num pode sabe mais coisa do que eu, é claro que eu tenho mais conhecimento, né?<sup>3</sup>

Ainda assim, os índios que vêm de fora, são vistos por alguns com certa dose de desconfiança:

A FUNASA não sabe a quantidade de índio que tem aqui, e nem a FUNAI sabe também. Porque tem 459 família, mas tem muita família que não é índio, vivem fingindo que é, num é? **Entrevistadora:** Como é que é isso? **Entrevistado:** Porque os índios mais velho teve alguns que deu morada a não- índio aqui dentro. E tem gente que mora aqui há 30, 40 anos, que pensa que é índio, mas não é! É, na realidade a

---

<sup>3</sup> Entrevista com Seu Jeová em 28 de abril de 2005

gente teve muitas explicações dos mais velhos, que já fez a viagem dele.<sup>4</sup>

Isto porque, para aqueles que a compartilham, a idéia de ser índio está ligada à ancestralidade, em que é de fundamental importância a participação no ritual secreto do ouricuri, sobre que, a propósito, disse Sr. Jeová:

Pra ser índio de verdade, mesmo, tem que ter religião. Se ele não tiver não é considerado mesmo. e a nossa religião tem um segredo, né? Nem o próprio parente que não participa a gente não pode falar, o que a gente fala ou deixa de fazer. **Entrevistadora:** O que é o ouricuri? **Entrevistado:** O ourucuri é uma religião católica. É uma religião que a gente tem muito respeito por ela. É uma religião que é no Brasil inteiro e da qual alcançar mais benção só depende do índio. É se entregar de corpo e alma e respeitar.

Quando perguntei quem tinha ensinado, ele afirmou:

Os nosso antepassado é que tinha toré. Aqui tinha religião só que quando a área foi invadida praticamente eles esqueceram, porque eles num podia nem falar que era índio! Ficaram trabalhando como bóia fria aí pro fazendeiro. Até que um dia a FUNAI voltou a reconhecer a aldeia, né? Daí por diante voltou a tradição de novo... Vamo dizê que ele renasceu a partir deste dia.

Mas, nem entre os habitantes mais antigos de aldeia esta concepção é unânime:

Eu não preciso freqüentar o ourucuri pra ser índia. Eu nasci aqui, nunca saí daqui. Eu sei que sou índia e me sinto índia e não vai ser aqueles que freqüenta o ouricuri que vão dizer que eu não sou.<sup>5</sup>

Tradição de índio é religião. Nós tem uma religião que é fazer visita a nossa padroeira, em cima da Pedra da Torre. Nós tinha uma tradição de sempre fazê festa pra nossa Senhora da Conceição. **Entrevistadora:** Não faz mais? **Entrevistado:** Não, porque esse lugar foi extinto. O pessoal de lá se mudou., Outros morreram. A tradição principal agora é o toré.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Entrevista com Seu Jeová em 28 de abril de 2005

<sup>5</sup> Declaração feita por Lucinha, em depoimento informal colhido em campo.

<sup>6</sup> Entrevista com Sr. Severino Antônio da Silva, em 1 de abril de 2004.

Sobre o toré, afirmam:

A origem é a gente mesmo. Cada um acha bonito uma toada aí canta em outras aldeia. A música tradicional indígena é feita do índio, de cabeça. É que nem estudo: cada um bota a sua toada pra aprendê mais!<sup>7</sup>

O toré é nossa tradição, nossa dança. **Entrevistadora:** E aprenderam com quem? **Entrevistada:** Já é de nascença nossa. **Entrevistadora:** Antes do reconhecimento todo mundo dançava? **Entrevistado:** Desde pequeno nós dançava mode os grande ensinava pra nós. O toré é quase o coco de roda. Só que o coco de roda era pandeiro e ganzá e o toré, não. O toré é na maracá.<sup>8</sup>

Ser ou não ser índio não é, portanto, um atributo essencial que deriva unicamente da descendência “de sangue”. Em sua origem, os Wassu - Cocal se misturaram, ao que tudo indica, para além das “mistura” com os brancos, a negros fugidos.

Dirceu Lindoso (2000), em *A Formação da Alagoas Boreal*, afirma ser o aldeamento Wassu-Cocal o modelo do tipo de formação de aldeias mistas de índio e negros papa-méis no Camaragibe Mirim (ibidem, p.156) No entanto, essa “mistura” é rejeitada por uma boa parte da população.

Durante uma conversa que tive com seu Mário, observei, no altar em sua sala, a imagem de Iemanjá, a Rainha do mar, pelas religiões de cunho afro-brasileiro.

---

<sup>7</sup> Ibidem

<sup>8</sup> Entrevista com Sr. José e D. Maria

Ao indagar Seu Mário a respeito da foto de lemanjá sob o altar, ele me respondeu: “É nossa Senhora!”. Continuei indagando: “Mas o senhor só conhece com esse nome?” Ele me respondeu: “Ué, não! Tem vária nossa Senhora... Da Conceição, das Dô, de Aparecida”. Insisti porque tinha intenção de observar qual era a relação com a imagem de lemanjá, e o que percebi foi uma rejeição nítida a qualquer referência a uma “mistura” com negros. Quando perguntei se tinha tido negro ali, Seu Mário prontamente respondeu que “negro era coisa lá do povo da Serra da Barriga com os índio de lá”.

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica (...) Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica, ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5-6)

“Negar” a outra identidade, no caso dos Wassu – Cocal, a “mistura negra”, não significa necessariamente negar que existiram negros (e ainda existem), mas está diretamente relacionado à luta pela terra.

**Entrevistadora:** Quantos anos o senhor tinha quando começou esse negócio de ser índio aqui? **Entrevistado:** “ah, rapaz faz que nós venha ser reconhecido como índio foi de oitenta e sei pra cá, que a FUNAI reconheceu, mas nós era reconhecido como Caboclo.”<sup>9</sup>

Histórica, cultural e politicamente, o mecanismo de negação à posse das terras passou pela negação de sua “indianidade”. Qualquer proximidade, portanto, com os “negros” ou com os “caboclos”, tem o potencial de diminuir o

---

<sup>9</sup> Entrevista realizada em 28/04/05, com Dona Maria e Seu José

seu estatuto de índios, que tem direito – estes sim, porque habitantes primeiros – à propriedade da terra. Assim, embora os negros possam ser reconhecidos como aliados em várias lutas pela terra, eles são “gente diferente”. No entanto, estas identidades podem ser “manipuladas” de acordo com situações e interesses específicos.

O Cabôco é irmão do índio! Quando eu era solteira meu pai quando o povo perguntava se a gente era índio, meu pai sempre dizia que gente era índio, agora que nós como mais novo não tinha aquele conhecimento né, mas toda nós fomo índio, o caboclo é o mesmo índio criado dentro da mata. (Dona Maria)<sup>10</sup>

(...) o nome da gente primeiro era cabôco safado. **Entrevistadora:** Quem chamava assim? **Entrevistado:** Os coroné tudo! A gente não tinha nome de gente! Nós era índio, mai pra gente, eles não queriam tratar a gente como índio. Queria trará gente como cabôco safado! **Entrevistadora:** Esses coronéis, quem eram? **Entrevistado:** Era os coroné da cana! (Sr. Severino da Silva)<sup>11</sup>

Durante o período em que não possuíam terras, ser denominado “cabôco” era a forma pejorativa com a qual os fazendeiros costumavam chamar a população local, no caso, os Wassu - Cocal. Era também a forma como se autodenominavam os indígenas, já que, “se dissesse que era índio, eles matavam tudo”, como afirmou Dona Maria.

Ainda assim, ser “cabôco” é também ser “irmão na luta”, quando se trata da discussão sobre a retomada das terras e a luta pela ocupação territorial.

Cabôco e índio é mesma coisa. É criado no meio do mato sem energia, sem conhecimento da cidade da capitá, o bicho era índio, toda vida foi criado como índio, até conhecer o conhecimento que nós era índio verdadeiro mesmo. **Entrevistadora:** Aí a FUNAI reconheceu. **Entrevistada:** Reconheceu e tamo hoje com índio

---

<sup>10</sup> Ibidem

<sup>11</sup> Entrevista realizada em 29/04/05

graças a Deus e o nosso nome nós não se arrecusa , graças a Deus do que nós somo.<sup>12</sup>



Foto 2. Seu Mário e seu altar, em sua casa na Aldeia Velha.

### III. II. A luta pela terra

A construção da identidade indígena Wassu-Cocal está intimamente relacionada à luta pela terra. A noção de história e de tempo é marcada pelos conflitos e disputas territoriais. A luta pela terra não se resume à posse desta. A posse da terra traz a possibilidade de formação de uma comunidade étnica tal como já definida por Weber no capítulo I. A formação de uma comunidade étnica, no sentido atribuído por Weber, reflete formas de organização política

---

<sup>12</sup> Ibidem

que ultrapassam a esfera da língua, da raça e de consangüinidade e põe em relevo a capacidade que os indivíduos têm, ao compartilhar crenças comuns, de (re) criar novos costumes e estabelecer novos laços (WEBER, 1994, p. 272).

Não está em jogo aqui a “pureza” ou “proximidade” étnica propriamente, mas a noção subjetiva de que se tornam “irmãos”, “membros da comunidade” aqueles que estão “juntos na luta”. Desta maneira, é no embate político e nos interesses dos agentes neste embate que a noção de comunidade étnica se configura como tal. Portanto, ter ou não descendência indígena torna-se um critério relativo de identificação étnica.

No caso Wassu, a idéia de formação de uma comunidade ganha forma a partir da luta pela terra e pelo reconhecimento da comunidade como comunidade indígena, o que reforça e dá peso ao sentido político atribuído por Weber aos agrupamentos étnicos. A comunidade se forma a partir da atuação desta em um determinado *campo* de relações sociais onde determinados *habitus* podem ser criados e recriados, isto é, servem como instrumentos para dotar de sentido e intencionalidade uma determinada ação.

A luta pela terra redefiniu e reconfigurou a auto-identificação da população local. Suas possíveis origens estão relacionadas à Revolução Pernambucana de 1817 e à Cabanada, naquele mesmo Estado e ao Norte de Alagoas – como já discuti no capítulo II – e à subsequente “dispersão” e reaglutinação de povos indígenas de diferentes características, gerando novas combinações e identidades. Tal diversidade encontrou na luta pela terra um

ponto em comum. Este processo opôs, como é sabido, diversos grupos, que tinham “perdido” sua “identidade” indígena, a uma camada de fazendeiros que ampliou suas propriedades ao longo da segunda metade do século XIX.

Essa é uma realidade comum a muitos povos indígenas do Nordeste que há relativamente pouco tempo vêm se auto-reconhecendo enquanto tais. Vários povos indígenas foram, quando não aniquilados, reduzidos à condição de vaqueiros ou de serviçais desqualificados, escravizados ou semi-escravizados ou aldeados, vivendo estes últimos em verdadeiras aldeias-prisão, como nos fala Dirceu Lindoso (2000).

A memória daqueles com quem pude conversar e entrevistar não discerne muitas coisas sobre aquele período (entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX). Foi o tempo em que eles se tornaram “cabôcos”, isto é, passaram a deixar de ser tratados como índios pelos fazendeiros porque estes não lhes queriam reconhecer o direito a terra.

Uma clara inflexão na memória do grupo localiza-se em torno das décadas de 50 e 60 do século XX. Nesse momento ocorreu uma maior expansão da lavoura da cana-de-açúcar, o que diminuiu ainda mais o espaço para a lavoura do café, para a criação do gado e para a agricultura familiar – incluindo a dos localizados na atual área Wassu - Cocal. O Senhor José Severino rememora:

E a gente nunca fomo dono dessas terras até hoje! **Entrevistadora:**  
Quer dizer, até o reconhecimento da FUNAI em 1986? **Entrevistado:**  
E fomo dono anteriô. Aí, quando tumada do meu tempo dos meus

avores e bizavores, ai nós ficamo sem as terra. Aí eles começaram a plantar cana, desmatá. Nós tinha toda qualidade de caça nessa mata! Nós tinha guariba, macaco. **Entrevistadora:** Isso seu avô contava para o senhor? **Entrevistado:** Não, isso até eu arcansei. Todo trancado de mato! Ninguém tinha estrada, só era varedo! Num existia estrada pra carro, pra nada! Só era varedo pra andá. Em cinqüenta e cinco ainda tinha tudo isso aqui no mato. (...) **Entrevistadora:**Então destruíram muito rápido, mesmo, né? Quarenta anos...<sup>13</sup>

Seu Zuca, afirma também que

A cana foi prantada assim porque a maioria dos fazendêro tudo era aí de perto. Aí, o pessoal já trabalhava tumem. Saiu índio daqui pra trabaiaá nas fazendas perto. Ia de manhã e voltava à tarde. Então aquilo foi aprendendo e tudo. E assim, outro já arrumava uma semente, uma coisa, já ia prantando tomem. Aí, quando tinham um pouco já aumentando, eles cortava e reprantava de novo. E assim fumos aproximando mais da cana-de-açúca.

Também nesse momento os relatos dão conta de lutas e conflitos sociais intensos a opor a população local – indígena, misturada – aos donos das cada vez mais extensas terras dedicadas ao cultivo da cana.

É como eu acabei de falar, que as nossa terra fomo perdendo ela nas mão dos major dos coronéis. Aí juntava batalhão de cangaceiro e vinha batê nos índios, por poca besteira tomava, algum tinha medo quando via o negócio muito pesado, ai o sitinho que tinha também as veiz, agora agarrava por besteira, aí eles pegava quem tivesse na frente quatro ou cinco e cercava, isso aqui é meu tem que sair daqui eu que comprei, os coitado pra não apanhá saía até corrido perdia a morada<sup>14</sup>.

Os anos 70 e 80 assistem a um novo momento no processo de constituição da identidade Wassu - Cocal. A conjuntura de esgotamento do Regime Militar instaurado em 1964 certamente contribuiu para uma maior

<sup>13</sup> Entrevista realizada em 11/05/2005.

<sup>14</sup> Entrevista realizada em 11/05/2005 com José Severino

abertura nas lutas de povos indígenas (mas também não indígenas: trabalhadores urbanos, camponeses, estudantes etc.), pela demarcação das terras cujo direito de posse pretendiam.

Dois processos parecem convergir aqui. Primeiro, um processo de “ressurgência étnica”, que caracteriza boa parte dos índios do nordeste no momento. Segundo, a atuação de antropólogos e alguns agentes dos órgãos públicos no sentido de legitimar a pretensão de diversos grupos indígenas à terra. É aqui que reencontramos Clóvis Antunes.

Disseram os indígenas que “esse negócio de ser índio” começou quando Clóvis Antunes, antropólogo, chegou na região, no ano de 1978, perguntando se eles sabiam que “aquela terra era terra de índio”.

Esse nome é lembrado por praticamente todos os personagens importantes na luta travada pelos Wassu-Cocal nas décadas de 70 e 80. Clóvis Antunes articulou os Wassu-Cocal, viajou constantemente ao Rio de Janeiro e a Brasília, pressionou a FUNAI, obteve documentos que demonstraram o direito à propriedade – enfim, foi muito ativo. Os Wassu reconhecem esse papel.

Na época da Funai primeiro quem participou que entrou na nossa aldeia foi um senhor chamado doutor Clovis, tomô conhecimento que era uma aldeia que nós tinha envolvida, escondida que ninguém tinha conhecimento. **Entrevistadora:** Ele é que sabia, né? **Entrevistado:** Ele chega, estourou, tem o conhecimento e elevou o conhecimento pra gente em Brasília, em Recife. Aí, peguemo o andamento<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Idem

**Entrevistadora:** O senhor sabe quem foi que disse o que eram os direitos dos índios, quais eram os direitos índios, o senhor lembra?  
**Entrevistado:** O que eles querem dizer do direito do índio. Oi, nós chega (...), chegou o doutor Clovis Antunes aqui, ele a mulher de idade, lá no Cocal. Aí, chegou e começou conversando com o velho meu sogro e José Marcio que era as duas que representava aqui Cocal. José Marcio de Oliveira, Mané Honório e da Silva, que é o pai dela. Aí, pegou dizer como era nosso conhecimento aqui. Aí, contô a mesma história que nós tamo contando. Aí disse: Aí, alguém tem alguma coisa daquela época de cabôco? Aí apresentou-se um pilão e uma espada. Essa espada eu tenho ela<sup>16</sup>

Assim, a aldeia Wassu-Cocal é uma “aldeia escondida”, que, de certa forma, nunca deixou de existir, mas que permaneceu à margem do reconhecimento dos outros. Clóvis Antunes ajuda decisivamente a acionar um processo que concede visibilidade às lutas, às terras e às ações dos Wassu-Cocal.

A consciência do direito à posse das terras é algo, como já argumentei, que jamais desapareceu completamente da memória dos Wassu-Cocal.

**Entrevistadora:** Mas as pessoas tinham conhecimento de que esse conhecimento existia antes do Clovis Antunes?  
**Entrevistado:** Existia é, tinha conhecimento que ele existia.  
**Entrevistadora:** Sabiam disso?  
**Entrevistado:** Sabia, nós tinha conhecimento que foi um tio meu da gente que levou com medo de num ser tumado aqui, que os branco tava tumano as terras e batendo no índios<sup>17</sup>.

Diversos relatos sobre episódios de lutas e conflitos com fazendeiros e proprietários são feitos pelos Wassu-Cocal nesse período. Seu Severino Antônio da Silva se recorda de um desses episódios, ocorrido em 1976:

---

<sup>16</sup> Entrevista com Cacique Jeová, 30/04/2005

<sup>17</sup> Idem

(...) a gente vivia numa área de 139 hectares de terra. Desses 130 hectares, tinha um proprietário por nome de Juvenal Gomes... Foi aí que a gente juntamos com sessenta e uma famílias e falamos para ele o seguinte: “O senhô já tomou toda a terra nossa. Agora, esse pedaço que a gente vive, o senhor não vai tomar conta mais não. Pro senhô toma essas terra o senhô só tem duas saídas: ou o senhor mata a gente, ou a gente mata o senhô! Agora, deixar de graça a gente não deixa mais não.”

A partir de então os conflitos com os proprietários se intensificam, não só individualmente, mas também com a Associação de Plantadores de Cana, a ASPLANA, hegemônica pela principal força econômica e política do Estado. O levantamento fundiário (ANEXO 4), preparado pela FUNAI em 1986, ilustra o potencial de conflitos em torno das terras dos Wassu-Cocal. Os conflitos seguem até 2002 – com períodos de paz – quando o último fazendeiro abandona sua terra, a Fazenda São Pedro.

Esse último episódio de luta contra um fazendeiro nas terras já demarcadas pela FUNAI é narrado com muita dramaticidade pelos Wassu-Cocal. Ambos os lados se acusam de se armar, e os índios afirmam que tiveram que invadir as terras para garantir os seus direitos a ela.

Independente da FUNAI, a gente se aloja dentro com a turma, com duzenta, quinhenta família. Aí, vai retoma aquela terra. Retoma porque se fosse tomá num era da gente, né? Então a gente entra naquela propriedade. Vem a Polícia Federal, vem a FUNAI, vem outro órgão qualquer. A gente pede tumem a Procuradoria Geral. A gente pede que dê apoio e eles tão pronto pra dá apoio pra gente, que eles já sabe que a gente tamo dentro daquela terra que é nossa, só falta a governo pra o bem feito. (Sr. Zuca)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada em 14 novembro de 2004.

Na Medida Cautelar Inominada na Ação de Reivindicação que os advogados e prepostos de Durval Guimarães apresentam contra a União e a FUNAI aparece, além dos argumentos genéricos sobre a falta de provas documentais acerca da propriedade dos índios, a tese de que não se trata de índios, mas de “caboclos”, mestiços que perderam suas características.

Em 1986 a FUNAI reconhece uma área de 2.758,09 hectares para os Wassu-Cocal, e passa a pagar a indenização aos proprietários. Esse processo foi tortuoso e nada pacífico, implicando atritos, invasões, intervenções do Estado, da Polícia Militar etc.

Quanto à negociação articulada entre os indígenas, os fazendeiros e o governo, é importante destacar o papel de Hibes Menino. Vivia-se um impasse entre os 57.000 hectares concedidos aos índios imemorialmente e os menos de mil hectares que o governo conseguia desapropriar junto aos proprietários.

Hibes Menino foi um dos principais “arquitetos” da solução que chegou aos 2.700 hectares, embora, mesmo assim, alguns fazendeiros tenham ficado insatisfeitos – assim como o próprio Hibes angariou inimizades entre os Wassu.

Uma fala de seu Zuca pode servir como uma pista para entendermos a complexidade das articulações e alianças que permitiram o reconhecimento da terra dos Wassu-Cocal, a partir de 1986, pelo Estado brasileiro:

**Entrevistadora:** É um povo de briga! **Entrevistado:** Um povo de briga. E quando tem essas coisa (a invasão e ocupação de terras) vai todo mundo... **Entrevistadora:** Vai todo mundo, é criança, é

mulher e tudo, a, ou a FUNAI ajudou? **Entrevistado:** A Procuradoria, né? Além da procuradoria teve tumem a Fundação Nacional de Saúde, que tumem ajudou com alguma coisa... **Entrevistadora:** a FUNASA? **Entrevistado:** A prefeitura tomem ajudou com alguma coisa. **Entrevistadora:** A prefeitura daqui de Joaquim Gomes? **Entrevistado:** É, o prefeito tomem ajudou com alguma coisa<sup>19</sup>.

Foi nesse contexto que a figura de Hibes Menino pôde se afirmar como a liderança máxima entre os Wassu-Cocal nesse período, embora ela tenha sido fugaz e não de todo destituída de questionamentos

Era filho natural de Serrinha. A gente não tinha conhecimento dele porque ele estudava fora. Hibes era claro da cor e falava bem. Aí o pessoal achava que ele não era índio porque sabia se expressá. O pessoal discriminava ele por causa disso. Pra ele ser recebido em Brasília os índios mais velho foi com ele para dizer que ele era índio. Daí passaram a não discriminá. A primeira vez que ele chegou em Brasília, ele foi recusado. **Entrevistadora:** Foi quando? **Entrevistado:** Foi em 1978. Foi nessa época que a gente começou a conhecê ele. **Entrevistadora:** O que ele foi fazer em Brasília? Quando ele pegô a documentação, ele foi direto do Rio para Brasília. Chegando lá, como ele falava muito bem, os povo não queria aceitá ele como índio. Foi quando ele pediu para alguém fosse lá com ele. **Entrevistadora:** Porque você acha que a FUNAI agiu assim? **Entrevistado:** Principalmente quando tem boa presença e sabe falá... Porque acha que índio só é índio quando ele não fala bem. **Entrevistadora:** Com quem que ele foi lá? **Entrevistado:** Foi lá com ele: Manuel Honório, Paulo Rufino, Antônio Máximo, Jeová e eu<sup>20</sup>.

Vê-se, pelo discurso, que o critério que norteava a FUNAI para a avaliação e reconhecimento de uma liderança indígena ainda se pautava na cor da pele e na busca de traços diacríticos que pudessem comprovar uma pretensa “filiação étnica”. Hibes era claro, bem articulado, portanto “fugia” do estereótipo do “indígena ignorante”.

<sup>19</sup> Entrevista com Seu Zuca em abril de 2005

<sup>20</sup> Anotações do caderno de campo em 1/04/05.

Filho natural de Serrinha, como afirmou Severino Antônio, mas tendo ido muito cedo para Maceió, onde estudou e adquiriu “conhecimento”, Hibes retornou à aldeia e se engajou na luta pela terra. É conhecido por todos os habitantes da aldeia como um grande guerreiro, um homem preocupado com todos e uma figura fundamental para o reconhecimento. Ainda assim, sua figura carrega o peso de algumas controvérsias.

A primeira delas diz respeito ao fato de ser ou não indígena. Seu Jeová é categórico:

É que nós teve pena dele. Logo quando ele chegou ele disse “eu sei que num sô índio. Eu vim pra lutá pra vocês me dá uma parte de terra. Se nós ganhá quero que vocês me dá uma parte da terra pra eu botá meus filho e a minha mulhé e quando eu morre, vocês num mexa nem com a minha mulhé nem com meus filhos.” Aí a gente foi ganhando, ganhando e cedeu mesmo 80 hectares de terra a ele, é onde vive a viúva hoje. Ele mesmo falô da boca dele que ele num era índio e eu tenho prova por causo que o pai dele é primo da minha mãe. Minha mãe também não é índia”.

É interessante notar que, após o reconhecimento da propriedade da terra pelos Wassu-Cocal, a FUNAI se torna, através de seus agentes e seus recursos, bem como sua prerrogativa de nomear o Chefe do Posto da Aldeia, uma força política considerável. Hibes Menino foi não só o primeiro Cacique após o reconhecimento da FUNAI, como também o primeiro Chefe do Posto.

Um Chefe de Posto dificilmente alcança opinião positiva unânime entre seus pares. De um lado essa função permite uma série de benefícios e melhorias, que algumas vezes são interpretadas como “conquista do Chefe”. Por outro lado, a posição de “Chefe de Posto” parece criar, ao menos para um

certo tipo de liderança, alguns constrangimentos para a solidariedade com as causas indígenas. Ou ao menos é dessa forma que Seu Jeová entendeu algumas atitudes de Hibes. Mesmo após a demarcação das terras pela FUNAI, vários conflitos continuaram, como já afirmei. Um deles foi particularmente agudo, porque envolveu a compra e posse de armas de fogo.

**Entrevistadora:** Isso foi quando mais ou menos? **Entrevistado:** Isso foi em 87 por aí, assim. **Entrevistadora:** Já quando a terra, o território já tava demarcado, né? **Entrevistado:** A terra nós tava começando demarcar, né, tirando as divisas, e foi quando nós se preocupou. Como é que nós vamos tirar as divisas dessa terra, se a gente não tem nenhuma arma pra se defendê? Os caras podem atacar a agente, e nós pegou, fumo pra Brasília e conseguimos esse projeto, e quando nós chegou nós fez uma reunião, vamos comprar umas armas pra nos ficarmos muito seguros, aí nós foi, peguemo o carro e fumo pra Arapiraca e compremos 325 mil de arma. (...) Armamo mais de quarenta<sup>21</sup>.

Logo em seguida, no entanto, em 1988, os Wassu-Cocal foram desarmados num episódio em que Seu Jeová lança dúvidas sobre o comportamento de Hibes Menino:

(...)Era um segredo, gente não pode dizer que usava arma, usa arma em segredo, porque teve uma época ainda que a polícia veio disarmar os índios. **Entrevistadora:** E conseguiu? **Entrevistado:** Conseguiu porque chegaram na surpresa. (...) Eles chegaram aqui 5 da manhã, já tava nas portas. **Entrevistadora:** Quando foi isso? **Entrevistado:** Foi em 88, mais ou menos. **Entrevistadora:** E vocês ficaram sem ter como se defender? **Entrevistado:** Não tinha, não! A pessoa chega de manhã, 5 horas da manhã batendo na porta. As pessoa não esperava! Aí, pensava que já não vinha com um relatório dizendo você tinha essa arma e o cara não podia se negar. **Entrevistadora:** Quem será que contou para a polícia? **Entrevistado:** Foi um índio mesmo! Foi assim houve um desentendimento, né, desse caba que se chamava Hibes, com uns meninos aí, ele ficou com medo dos caras, porque sabia que eles tinham armas, ele foi caladinho e denunciou (...) ele foi um grande guerreiro mas ele era muito complicado. **Entrevistadora:** Porque ele era muito complicado? **Entrevistado:** Ele olhava o lado dele assim, é, gostava de se envolver, assim, com a vida das pessoas e com

<sup>21</sup> Entrevista com Seu Jeová, 30/04/2005.

isso ele arrumava muito inimigo. **Entrevistadora:** Se metia muito na vida dos outros? **Entrevistado:** É, pronto, ele trabalhou na FUNAI, caso que ele se envolvia no setor dos outros, ficava muito de espia, não podia ver nada de errado já tava reclamando, e com isso suspendeu até o pagamento dele.<sup>22</sup>

A memória coletiva só pode se construir, sabemos, à medida que as fissuras e atritos entre as memórias individuais e de grupos forem relegadas a segundo plano (POLLAK, 1989). Nas sociedades complexas, as relações entre o individualismo e tal memória são dinâmicas, existindo boa margem de autonomia por parte do indivíduo.

A (re)construção das identidades Wassu-Cocal conjugou o estabelecimento de uma memória coletiva e de memórias dissonantes sobre vários eventos importantes. Neste sentido, os Wassu-Cocal reconstroem sua identidade de uma forma que conjuga elementos indígenas “originários” com traços oriundos da sociedade nacional.

Os Wassu-Cocal afirmam ter direito a uma área total de cinqüenta e sete mil hectares (57.000 ha), que corresponde a “quatro léguas em quadro”, de acordo com seu Severino Antônio. Este assim descreve o território:

É divisa com Engenho da Lagoa. Do engenho segue em linha reta ao Rancho Frio, segue em linha reta até a Serra do Urubu, dispôs segue em linha até o Riacho Branco e fecha no Engenho da Lagoa.<sup>23</sup>

Nunca é demais enfatizar que o processo de retomada das terras foi violento e marcado por diversos conflitos entre indígenas e donos

<sup>22</sup> Entrevista com Seu Jeová, em 30/04/2005

<sup>23</sup> Entrevista em 01/04/2005.

de fazendas de cana-de-açúcar. Quando perguntei se “alguém de tentou atrapalhar, arrumar confusão”, Seu Severino Antônio prontamente me respondeu:

Pra entrá nas fazenda foi obrigado a chamá a polícia federal. Todos ameaçaram. Eles achavam que a terra era tudo deles. As terras era nossa. As benfeitorias eles receberam. As terras era nossa.  
**Entrevistadora:** Quem eram essa pessoas? Eram de onde?  
**Entrevistado:** Eram os proprietário das fazenda: Luís Alvim, Zezinho Leite, João (?), Luís Fontão, Zé Ribeiro, Abelardo, Zé Pedro, Amaro Batista, Doutora (?)

Se retomarmos a idéia de que esta luta não é só uma luta pela terra, mas por tudo que ela implica (objetivos materiais e simbólicos), podemos lembrar as concepções de Bourdieu (1989) acerca dos campos de poder. Na medida em que não existe uma dominação absoluta de um campo – os dominantes – sobre o outro – os dominados – a possibilidade de reação dos últimos está sempre latente. Como e quando essa reação surgirá, depende de uma série de fatores (políticos, econômicos, culturais) mais amplos, que tornam determinados contextos históricos mais ativos (no sentido da resistência) do que outros.

Na realidade o espaço social é um espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos, quer dizer, subordinados quanto ao seu funcionamento e às suas transformações, de modo mais ou menos firme e mais ou menos direto ao campo de produção econômica: no interior de cada um dos subespaços, os ocupantes das posições dominantes e os ocupantes das posições dominadas estão ininterruptamente envolvidos em lutas de diferentes formas (sem por isso se constituírem necessariamente em grupos antagonistas). (BOURDIEU, 1989, p. 153)

O que venho salientando neste capítulo é que, embora a luta pela propriedade da terra e, portanto, pela possibilidade de (re)construir o modo de vida, a cultura e a identidade Wassu-Cocal (para além da questão da ancestralidade ou da origem do etnônimo) possuam fortes traços de continuidade com as lutas do século XIX e XX, somente a partir do final das décadas de 70 e 80 é que essa luta ganharia em densidade.

Um outro movimento de territorialização ocorre nos anos 70/80, quando chegam ao conhecimento público reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgãos indigenistas nem estavam descritos na literatura etnológica. Era o caso dos Tingui-botó, dos Karapotó, dos Kantaruré, dos Jeripancó, dos Tabepa, dos Wassu, entre outros. (OLIVEIRA, 2004, P.30)

Dos relatos e testemunhos a que tive acesso e que descrevi, alguns indicam a mudança de escala e o amadurecimento das expressões de inconformismo.

Termino esse breve relato da luta pela terra com a paradoxal referência uma reivindicação por casas, prometidas durante a campanha eleitoral de 2002. A própria lógica de constituição de “índios misturados” parece, no entanto, apontar para tal desfecho. De “cabôcos” a índios com terra e direito a voto aglutinam-se formas de resistência aos poderes econômicos e políticos oriundos de uma sociedade excludente, autoritária e profundamente desigual. Os Wassu - Cocal reinventam a(s) sua(s) identidade(s) na luta contra aqueles que negam seus “direitos”.

O episódio a que me refiro foi um dos mais importantes a que pude assistir. Trata-se do fechamento da BR-101, no dia 18 de abril de 2005. Pude participar de parte dos eventos. Tinha ido a campo para participar das comemorações do Dia do Índio, quando fui pega, relativamente de surpresa, pelos acontecimentos. Há alguns dias já se ouvia o rumor de que a estrada poderia ser fechada por conta de promessas não cumpridas pelo Governador do Estado, mas eu não soube de nada mais concreto até o momento em que aconteceu.

Os Wassu - Cocal utilizaram uma estratégia duplamente eficaz. Primeiro se articularam não só a outros grupos indígenas, que transformaram a data de 19 de abril – o “Dia do índio”, comemorado pelo Estado e pela sociedade brasileira – num dia de protestos e reivindicações, mas também os trabalhadores sem terra. Estes faziam manifestações em prol da desapropriação de fazendas improdutivas na mesma região para fins de reforma agrária. Ouvi de um grupo de indígenas que conversava na beira da estrada a seguinte afirmação “Nóis já falamos com eles que nós entende a luta deles, e por isso fechamos combinando pra não dar confusão. Mas falamos pra eles que aquelas terra que eles que são nossas por direito do Rei”.

Segundo, os Wassu-Cocal, utilizaram recursos que permitiram uma maior publicização da luta, através da presença nos meios de comunicação.

No dia 18 de abril, portanto, a BR-101 foi fechada ao trânsito. A BR-101 é, como sabemos, uma estrada federal que corta não só o Estado de Alagoas, mas praticamente todo o país, do Ceará até o Rio Grande do Sul. Em Alagoas, como em todos os Estados que atravessa, a Estrada serve como uma artéria importantíssima de escoamento de trânsito e de mercadorias. O seu fechamento e a interrupção do trânsito são manchete obrigatória nos principais jornais do Estado, bem como garantem inserções nos principais jornais televisivos de abrangência nacional. Os Wassu-Cocal tornaram-se notícia no Jornal Nacional da Rede Globo, além de marcar presença em outros de menor audiência.

Os Wassu - Cocal conseguiram mobilizar o Governo Estadual, a Polícia Militar e a própria FUNAI, impedindo que qualquer veículo transitasse no local. Cobravam do então Governador Ronaldo Lessa as 250 casas que, segundo eles, foram prometidas durante a campanha eleitoral. Além disso, queriam facilidades na obtenção de crédito, junto ao Banco do Nordeste, para compra de sementes e de tratores para a plantação. Alegavam que o projeto para obtenção de verbas corria sem resposta desde 1993. Data desse ano também o relato de seu Severino Antônio sobre um outro fechamento realizado por eles.

Durante dois dias foram realizadas diversas reuniões com autoridades locais e com representantes das instituições acima referidas. As assembléias eram abertas e contavam com a presença de um número grande de indígenas. Somente ao final do segundo dia, após terem conseguido marcar uma

audiência com o Governador, a estrada foi liberada para o tráfego de caminhões e de carros particulares.

O governador veio aqui quando queria se eleger. Prometeu um tanto de coisa. Nossas casa pro povo que tá chegando, dinheiro pra plantá, porque nós é índio e precisa de plantá pra ser índio e pra viver. Cadê tudo? Cadê as casa? Cadê o dinheiro do Banco do Nordeste? Eles tão pensando que só porque nós é índio nós é bobo? Nós num qué atrapalhá ninguém. Nós só que nossas casa. Ele (no caso, Ronaldo Lessa) veio aqui pra ganhá nossos voto e não fez nada pela gente.<sup>24</sup>

Essas reuniões serviram também como veículo para críticas com relação à atuação da FUNAI. Reclamações e denúncias a respeito da distribuição de verbas entre as populações indígenas de Alagoas também permearam os discursos daqueles que lá estavam.

O senhô presidente da Funai, o senhor pensa que só porque é kariri pode dar mais pra eles que pra gente? A gente sabe que o senhô deu dois tratô pra eles. E o nosso, que tá quebrado faz tempo? Pur que dois pra eles e nada pra gente? A gente já foi a Funai, fez ofício, pediu e nada.



Foto 3. Foto realizada durante o fechamento da BR-101 em 18 de abril de 2005

<sup>24</sup> Depoimento de um indígena durante a Reunião realizada no dia 18 de abril de 2005

Aos poucos, e com luta, os Wassu-Cocal conseguiram fazer prevalecer o território de 2.758 ha. que, embora seja pequeno diante de suas necessidades, permite a retomada de algumas de suas opções de vida. O maior problema continua sendo a proletarização - camponeização dos índios, que trabalham majoritariamente nas plantações de cana-de-açúcar, sofrendo as mazelas da exploração e da pobreza.

Também não se pode fechar os olhos aos conflitos que têm se estabelecido entre os próprios indígenas acerca da terra. Ocorre que a noção de propriedade privada e sua mercantilização esteve e está em contato íntimo com os Wassu-Cocal há pelo menos dois séculos. Os próprios índios foram atravessados por tal lógica, uns mais, outros menos.

Infelizmente, alguns índios vêm utilizando poderes pessoais na sua ascensão sobre o grupo para garantir a exploração de terras para seu usufruto pessoal. Quando as terras foram demarcadas e transferidas aos Wassu – Cocal, elas não se tornaram de uso coletivo, mas foram divididas em lotes. Nesse processo, indígenas com maior influência sobre a comunidade acabaram adquirindo vários lotes. Não é incomum, atualmente, que índios empobrecidos (a grande maioria) trabalhem para alguns poucos índios “abastados”.

Em situações de contato, mistura e tensão, os grupos étnicos não podem ser vistos como agrupamentos puros e intocados pela lógica (econômica, política ou cultural) dos outros grupos. Os Wassu-Cocal, em suas

estratégias de ressurgimento, não estão infensos a tais influências, tanto mais se lembrarmos que, nas situações de contato, o lugar e o espaço para a atuação do indivíduo crescem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um povo indígena, sem dúvida, mas com características particulares e distintas. Estes são os Wassu-Cocal. Essa simples frase sintetiza minha intenção de perceber a etnicidade e a cultura dos Wassu, tanto a partir de suas semelhanças com outros povos indígenas do Brasil e do Nordeste, quanto a partir de suas diferenças. É exatamente na confluência entre as tendências à uniformidade e à diferença que se constrói a identidade Wassu-Cocal, ela mesma atravessada por muitas diferenças.

Tanto a sociologia quanto a antropologia clássicas – para ficar apenas nesses dois casos - tendem a homogeneizar, padronizar populações e coletividades que, vistas mais de perto, apresentam notáveis diferenças. O caso dos Wassu - Cocal presta-se notavelmente à compreensão das formas de expressão étnica - e, portanto, de diferenciação - de uma série de populações indígenas (e talvez de populações não-indígenas) na contemporaneidade, atravessadas pela globalização e pela expansão das sociedades capitalistas industriais e pós-industriais.

Por isso, a noção de etnicidade de Barth foi tão importante. Esta noção é, como notei, relacional do princípio ao fim. Os grupos étnicos não são entendidos como portadores de características essenciais e estáveis que os distinguem dos outros grupos, mas como produtores de “fronteiras” que estabelecem distinção entre os “de dentro” e os “de fora”. A manutenção

dessas fronteiras é um processo histórico que só pode ser entendido se conjugarmos as perspectivas sincrônicas e diacrônicas. Foi o que tentei fazer em meu estudo sobre os Wassu-Cocal, indo das fontes e relatos documentais que se referem aos tempos mais antigos até os que definem a situação nos dias de hoje.

Foram fundamentais também a perspectiva histórica e relacional e algumas categorias utilizadas por Oliveira, como “etnogênese” ou “identidades emergentes”. O termo se refere a situações de (re)surgimento de sentimentos de pertencimento étnico, em grupos ou populações antes não identificadas como tal. A identidade de tais grupos não pode ser tida como uma soma de características que permanecem relativamente imutáveis ao longo do tempo. Ao contrário, a reinvenção do grupo é fundamental para sua “permanência”.

Os Wassu-Cocal estão a reinventar suas fronteiras e características desde o século XIX, pelo menos. As pesquisas documentais que fiz e os relatos orais que obtive foram importantes para traçar as diversas formas e relatos através dos quais os Wassu-Cocal reinventam sua história e sua “cultura”, e não para estabelecer os termos de uma história factual conclusiva.

Essas diversas formas e relatos através dos quais os Wassu-Cocal se reinventam estão intimamente relacionadas ao processo de construção da memória social do grupo. Por isso, utilizei algumas contribuições de M. Pollak que considero fundamentais. Assim é que alguns - documentos e/ou relatos orais - falam do “surgimento” do grupo em 1817; outros fazem referência ao

período de 1831-1835 (que acabou sendo a versão “oficial”); outros afirmam que esse “surgimento” ocorreu após a Guerra do Paraguai e outros ainda o situam em 1986, quando o grupo foi reconhecido pelo Estado como tal.

Todas essas versões possuem ancoragem na “verdade da história social” e cultural do grupo, embora a última possa assumir também a perspectiva de um cinismo pragmático que parece não se apresentar de forma pura. Pude notar que o indígena que me apresentou esta última versão – “sou índio dos que vieram depois” (da homologação das terras, para poder obter terras - autora) era um caminhoneiro que dizia “conhecer todo o Brasil” e que “saiu da aldeia muito cedo”. Apesar de não se considerar índio, carregava um colar com dentes de animais, ao qual atribuía a “(...) força da mata, dos ancestrás, dos povo que já tava aqui há muito tempo”.

Aqueles que afirmam se encontrar a “origem” do grupo em 1817, 1831-1835 e após a Guerra do Paraguai estão se referindo a um mesmo processo histórico, a saber, a dispersão de uma série de grupos indígenas do Nordeste de suas situações de “aldeamento”, em que eles eram semi-cativos. Esse processo foi muito complexo e é de difícil mapeamento, uma vez que as fontes documentais e os relatos orais, ora não são precisos o suficiente, ora são contraditórios ou fragmentários.

No processo de dispersão, diversos grupos percorreram dezenas ou centenas de quilômetros, fixando-se em outras terras. Alguns desses grupos (principalmente nos territórios que futuramente iriam constituir os Estados de

Pernambuco e Alagoas) misturaram-se bastante com os negros fugidos dos engenhos de açúcar. É o caso dos Wassu-Cocal, como já registrei. Misturaram-se a ponto de serem conhecidos como os “índios negros”, sendo tratados pejorativamente como “caboclos”.

A identidade dos Wassu-Cocal talvez possa ser descrita, numa tentativa de definição, como uma identidade indígena-cabocla. É que a relação com o “caboclo” é central para o grupo nas suas diversas reinvenções. Num primeiro plano, como pretendo ter demonstrado no capítulo III, afirmar a indianidade é negar a proximidade para com os negros e os caboclos, de forma a ter direito imemorial às terras. Antes de ter suas terras reconhecidas, o grupo era taxado de caboclo (Entrevista realizada em 28/04/05, com Dona Maria e Seu José). Essa é a forma pejorativa com que os fazendeiros se referiam ao grupo na tentativa de desqualificá-los como donos das terras. É a forma com que muitos ainda hoje se referem pejorativamente ao grupo, afirmando ser a identidade indígena um simples estratagema para ter o direito às terras.

Num segundo plano, os negros e caboclos são percebidos como aliados na luta por terra e pela afirmação da identidade de um povo. Exemplar dessa espécie de transmutação étnica que o grupo imagina ter atravessado – pelo menos em um relato que colhi – é a fala de Dona Maria, na mesma entrevista de 28/04/2005, aqui retomada:

O Cabôco é irmão do índio! Quando eu era solteira meu pai quando o povo perguntava se agente era índio, meu pai sempre dizia que gente era índio, agora que nós como mais novo não tinha aquele conhecimento né, mas toda nós fomo índio, o caboclo é o mesmo índio criado dentro do mato.

O reconhecimento do direito à terra em 1986 culmina com o processo acionado inicialmente pelo antropólogo Clóvis Antunes, no final da década de 70. É preciso lembrar que Clóvis Antunes detonou esse processo de ressurgência junto a vários grupos de Alagoas. Ele e diversos antropólogos que trabalharam para a FUNAI – Artur Mendes e Jane Beltrão, entre outros - a partir da década de 80, colaboraram decisivamente para o reconhecimento do grupo e de suas terras.

Os Wassu-Cocal parecem dividir o tempo entre o antes e o depois do reconhecimento do seu direito às terras. Para vários deles tudo se passa como se o direito às terras criasse o grupo, condenado à situação de caboclo quando não as tinha. O reconhecimento por parte das agências do Estado é fundamental para a consolidação de uma identidade própria, e os antropólogos têm um papel importante nisto. Situação bastante propícia e distinta de momentos históricos anteriores, mas que cabe não ver com olhos otimistas em demasia.

Evidentemente, o reconhecimento do grupo a partir do seu direito à terra cria uma dinâmica extremamente positiva na qual a auto-estima se desenvolve, aumentando a capacidade de organização e resistência. Pude perceber tais efeitos em meu trabalho de campo: todas as lutas e combates enfrentados passam a ser entendidos e justificados a partir do reconhecimento do direito às terras e ao nome Wassu (cocal).

Esta reinvenção do passado é resultado, também, de uma percepção mais sutil que os próprios indígenas passam a ter do papel do Estado e das relações complexas que se estabelecem entre este e os outros interesses, como os dos fazendeiros. À medida que se relacionam com a sociedade inclusiva, os indígenas passam a compreender que o Estado é permeável a pressões. Passam a apelar crescentemente para as intervenções do Estado em sua luta contra os fazendeiros, que secularmente usurpam seu direito à terra. Já observei que, do ponto de vista macrossocial, tais reivindicações crescem também à medida que termina o regime militar de 1964 e os movimentos sociais ganham em importância.

O reconhecimento das terras por parte do Estado, por outro lado, não resolve uma série de problemas que também dizem respeito à afirmação de uma identidade e uma cultura próprias. Desde muito cedo a unidade dos diversos povos indígenas do Nordeste esteve ameaçada pela introdução do complexo da cultura da cana-de-açúcar, pela grande propriedade monocultora de uma maneira geral e, mais recentemente, pela criação intensiva de gado.

A economia mercantil e a forma de trabalho assalariado que a cana-de-açúcar demandam entram em conflito com as formas tradicionais de organização das sociedades indígenas localizadas no Nordeste. Com os Wassu-Cocal não foi diferente. Como sempre (quer dizer, desde seu estabelecimento na terras do atual município de Joaquim Gomes nas primeiras décadas do século XIX), tiveram que lidar com tal situação, criando diversas estratégias que foram acionadas ao longo do tempo.

Como a identidade do grupo está fortemente ligada ao sentimento de pertencimento a uma terra determinada, este permanece sendo um problema agudo. As principais lutas dos Wassu-Cocal foram e são contra os fazendeiros e arrendatários que lhes negaram e lhes negam o direito à terra. Trabalhando em grandes plantações – como boa parte deles faz – ou na criação de gado, eles encontram suas fronteiras étnicas ameaçadas.

Numa dinâmica interessante, tudo indica que a expansão e a transformação da cultura de cana-de-açúcar e do gado vêm, dentre outras variáveis, intensificando as manifestações de afirmação étnica e de pertencimento grupal. A amplificação de suas manifestações - pelo direito à terra, por mais verbas para a aldeia, pelo direito a casas populares etc.) – através dos vários canais da mídia (jornais, rádio e televisão principalmente), mostra que os Wassu Cocal já perceberam e incorporaram manifestações performáticas importantes das culturas contemporâneas.

A possibilidade de manutenção de fronteiras étnicas e culturais por parte dos Wassu-Cocal está diretamente ligada à capacidade que o grupo tem de absorver os traços e dinâmicas da sociedade regional e nacional mais ampla e integrá-los, transmutando-os, a outros elementos, autóctones.

Seguindo a perspectiva que adotei, também a cultura dos Wassu-Cocal é plástica e flexível, transformando-se e sofrendo, de quando em quando, mutações. O Toré, a dança ritual característica de boa parte dos índios do

nordeste se mantém, ainda que com características próprias. A estrutura política do grupo ainda contém um cacique, um pajé e um conselho tribal, composto por doze pessoas. Esse conselho é escolhido pelo próprio cacique, o que tem gerado alguns conflitos e tensões.

Tais funções, embora conservem nominalmente a mesma estrutura, sofreram mudanças importantes. Um olhar treinado pelo interpretativismo de Geertz, pela sociologia dos campos do poder de Bourdieu e pelo interacionismo de Goffman não se deixa perder na superfície dos padrões e normas culturais que supostamente se mantêm inalterados ao longo do tempo.

No seu processo de afirmação histórica, os Wassu-Cocal tiveram que lutar contra os fazendeiros e se aproximaram dos grupos de negros fugidos da escravidão. Lutaram, resistiram, mestiçaram-se, sofreram derrotas e conquistaram vitórias. Tiveram que lidar com uma sociedade cada vez mais penetrada pela economia mercantil e pelo trabalho assalariado, que capturou a imensa maioria dos índios.

A cultura Wassu-Cocal não é, portanto, uma soma de traços e manifestações padronizadas que se mantém inalterada desde que diversos grupos (ao que tudo indica vindos de Jacuípe, entre 1831 e 1835) chegaram às terras do atual município de Joaquim Gomes. Antes, ela é um compósito de várias influências: indígenas, negras, brancas, etc.

Diversos povos indígenas no Nordeste mantinham contato entre si antes da chegada dos portugueses e, depois da chegada destes, aumentaram esta circulação. O sistema de aldeamento preconizava a “mistura” de vários grupos indígenas como uma forma de controle dos próprios índios, garantindo, ao mesmo tempo, o trabalho semi-cativo para a Coroa e/ou Igreja. Sua derrocada, no terço final do século XIX, permitiu que o intercâmbio entre os grupos aumentasse e que diversos grupos migrassem para terras com as quais antes não possuíam relação. Em diversos contextos, índios de diferentes agrupamentos passaram a conviver juntos, mesclando e misturando as antigas etnias.

O contato com os negros também foi intenso e diversificado. Negros de diversas origens (yoruba, angola, moçambiques) fugiam para as matas e, quando em grupo suficiente, construía estruturas de sobrevivência e resistência, os quilombos. Mas um número muito difícil de quantificar de negros sozinhos ou pequenos grupos foram aceitos por comunidades indígenas, como cônjuges, ou como trabalhadores braçais ou rituais.

Por último, o contato com a sociedade regional e nacional em expansão. É evidente a importância dessa inter-relação. Os Wassu - Cocal com quem lidei – bem como uma série de grupos indígenas de Alagoas e Pernambuco – são profundamente influenciados pela dinâmica da sociedade regional. Esta teve como função primordial gerar, através da monocultura do açúcar, lucros para o Império Português e, posteriormente, para os plantadores da cana. Praticamente toda a organização econômica e política desses dois Estados

girava, até a algumas décadas em torno da cana. Pernambuco expandiu sua base industrial nas últimas décadas, mas em Alagoas o quadro permanece quase inalterado.

Tendo retiradas às bases para o exercício de seu modo de vida “tradicional” – uma vez que a propriedade sobre as terras permanece em grande medida nominal, já que os índios não tem condições de cultivá-las – os Wassu-Cocal têm entrado em contato com uma série de agentes e intermediadores dos interesses da sociedade regional e nacional em expansão: plantadores de cana ou, mais recentemente, fazendeiros de gado ou, ainda, comerciantes, agentes do Estado etc. É toda uma complexa situação de contato que vem se desdobrando há quase dois séculos, na qual os Wassu-Cocal se tornam também vaqueiros, peões da cana-de-açúcar, agentes administrativos (lembremos o caso de Hibes Menino, Chefe do Posto da Aldeia), empregadas domésticas, vendedores de frutas e legumes na beira das estradas, etc.

Para além de toda esta diversidade, os Wassu-Cocal vêm mantendo suas fronteiras demarcadas, tanto em relação aos outros povos indígenas, quanto em relação ao Estado e à sociedade nacional mais ampla. Eles nunca foram uma coisa só. Talvez seja esta a razão de sua permanência como “povo indígena”. Talvez seja a motivação para continuar lutando.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANTUNES, Clóvis. *Índios de Alagoas - Documentário*. Maceió: SUBSECOM, 1983.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

*ATLAS das Terras Indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ, 1993.

BARTH, Frederik. Teorias da Etnicidade e Grupos étnicos e suas fronteiras. Em: Poutigrat, Philippe e Streiff- Jenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BHABA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BECKER, Howard . *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.  
\_\_\_\_\_. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO, Flamarion Cyro. O Trabalho na Colônia. Em: Linhares, Maria Yedda (org.), *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 2000

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: Da cultura residual mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 97-112, 1986

DENZIN, N., Lincoln.(1994) Introduction: Entering the field of Qualitative Research. Em: *Handbook of qualitative research*. California: Thousand Oaks/ SAGE publications

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. 2 de outubro de 1986, p.14922, Seção I  
 \_\_\_\_\_ . 24 de dezembro de 1991, 30556, Seção I

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, Recife:FUNDARPE, 1985.

FUNAI.Relatório “Os Wassú, ou a resistência secular dos caboclos do Cocal”, de Jane Beltrão, 21 de maio de 1980

\_\_\_\_\_ *Ata da Reunião do GT 88.118/83*

\_\_\_\_\_ *Portaria no 1647, de 5 de junho de 1984*

\_\_\_\_\_ *Levramento fundiário, Julho/1984*

\_\_\_\_\_ *Memorial descritivo de delimitação, 03 de dezembro de 1985*

\_\_\_\_\_ *Relação dos ocupantes não-índios, No 1554/1985*

\_\_\_\_\_ *Relatório de viagem à Área Indígena Wassú- cocal, de Arthur Mendes*

\_\_\_\_\_ *Relação da população não-índio residente na área indígena Wassú-Cocal, Março/1986*

\_\_\_\_\_ *Parecer no 109/ Coord.GT/86*

\_\_\_\_\_ *Ação de reivindicação no 15875, proposta por Durval Guimarães Filho, em 7 de agosto de 1987*

FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_ *Do ponto – de vista do nativo(mimeo.)* Tradução de Fernando Rosa Ribeiro

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Petrópolis/ Vozes, 1983.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

\_\_\_\_\_. *Etnogênese e regime de índio na Serra de Umã*. In: Oliveira, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

LINDOSO, Dirceu. *Formação de Alagoas Boreal*. Maceió-São Paulo: Catavento, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero/ MCT/CNPq, 1988

\_\_\_\_\_. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: Oliveira, João Pacheco de. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 13-42, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. *Os caminhos da Aldeia...Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais*. Recife. 157f. Dissertação de Mestrado em Antropologia: Universidade Federal de Pernambuco, 1993.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em Saúde*. São Paulo- Rio de Janeiro: HUCITEC-ABRASCO, 1998.

POLLAK, M. *Memória, esquecimento e silêncio*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 2(3) 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_. *Memória e identidade social*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 5(10) 200-212, 1992.

POUTIGRAT, PHILIPPE E STREIFF- JENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

RANGER, T.; HOBBSBAWN, E. (orgs.) *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

RIBEIRO, D. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall D. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)*. Rio de Janeiro: Mana 3(1): 41- 73, 1997.

\_\_\_\_\_. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)*. Ob. cit. p. 103-150.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. I, Brasília: UNB, 1994.

# ANEXOS

# ANEXO 1

## 1º ENCONTRO DE ORGANIZAÇÃO E INTERCÂMBIO DA MULHER INDÍGENA DO NORDESTE

*Maceió-AL, de 24 a 26 de Outubro de 2003.*

### Declaração Indígena das Alagoas

Nós mulheres indígenas do Nordeste do Brasil, **XUCURU-KARIRI, FUNI-Ô, TINGUI-BOTÓ, KARAPOTÓ, PANKARARU, KATOQUIM, KALANKÓ, KIRIRI, KAIMBÉ, KARIRI-XOCÓ, XOCÓ, KAPINAWÁ, KARUAZU, WASSU-COCAL, GERIPANKÓ, PANKARU, PATAXÓ, ATIKUM, KANINDÉ, JENIPAPO, PANKARÉ, XUCURU**, e nossos convidados indígenas de outros Estados brasileiros dos povos: **MAKUXI, BAKAIRI, PARESÍ, TERENA, KAIWÁ e KAIGANG** primeiros habitantes e detentores da história na formação desse País, agradecemos ao Grande Criador, “Dedullá”, porque 500 anos depois da chegada do primeiro colonizador, nós mulheres indígenas, mães, filhas e companheiras responsáveis pelo núcleo da vida, pelas primeiras palavras, pelos primeiros ensinamentos como o amor à Terra, a língua e as tradições, realizamos o **1º Encontro de Organização e Intercâmbio da Mulher Indígena do Nordeste**, nessas terras ancestrais denominada de Alagoas.

A mulher indígena, violentada e desrespeitada, discriminada como valor humano, porém, nunca mais permitirá que essas violações se repitam no presente e no futuro, pois esse futuro depende da própria mulher e sua sensibilidade como mãe, sagrada como a mãe Terra.

Com 200 participantes, vozes que foram caladas em nome de um desenvolvimento que nos empobreceu e nos tornou incapazes como povos originais e soberanos declaram:

1. Diante do massacre de mais de mil civilizações e povos, o Brasil de quase 200 milhões de habitantes possui uma dívida histórica com os Povos Indígenas do Nordeste, principalmente as mulheres indígenas;
2. Diante do assassinato de nossos líderes, que tombaram injustamente diante das armas dos invasores, na luta pelas nossas terras tradicionais;
3. Diante da redução drástica das nossas terras que negam aos nossos Povos o direito à vida, terras essas ainda na sua grande maioria ocupadas por posseiros;
4. Diante da fome, da desnutrição e da miséria enfrentada pelos Povos Indígenas do Nordeste;
5. Diante da falta de compromissos do Estado Brasileiro e do atual governo em cumprir com direitos históricos e memoriais garantidos pela Constituição Brasileira;
6. Diante da falta de ações que implantem políticas públicas inclusivas na educação, na saúde, na preservação da biodiversidade, na proteção e

- resgate das nossas culturas e na segurança alimentar dos nossos Povos;
7. Diante do desrespeito e roubo dos nossos conhecimentos tradicionais;
  8. Diante do preconceito, discriminação, intolerância e a todos os tipos de violências sofridas pelos Povos Indígenas do Nordeste, em especial as Mulheres Indígenas;

Recomendamos: (Exigimos):

## **NA EDUCAÇÃO**

1. Audiência com o Governador do Estado e Secretário do Estado da Educação para discutir a implementação do que consta neste documento final.
2. Elaboração de políticas de educação escolar indígena específica e diferenciada com a participação das comunidades indígenas.
3. Criar vaga para representantes indígenas no Conselho Estadual de Educação-CEE e no FUNDEF.
4. Criar vagas nas Coordenadorias Regionais de Educação, com representante indígena nessas coordenações.
5. Criar um Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena.
6. Regulamentar a Resolução nº 3/99-CNE, no Estado de Alagoas, com a participação e elaboração dos professores indígenas e suas comunidades.
7. Realizar um concurso público específico e diferenciado para os professores indígenas e demais profissionais da área de educação escolar indígena.
8. Executar o programa da Merenda Escolar Indígena, conforme a deliberação do MEC para os povos indígenas.
9. Criar programa de edificações que atenda às diversas realidades para construções, ampliação e reformas das escolas indígenas, ou seja, que as comunidades apresente os seus projetos de construção.
10. Criar programas específicos e diferenciados de formação inicial e continuados em nível de magistério e ensino superior.
11. Criar programas de transporte escolar para o deslocamento dos alunos indígenas fora da aldeia.
12. Implantação do ensino fundamental e ensino médio nas aldeias indígenas.
13. Incluir o estudo da linguagem tradicional dos povos nas escolas indígenas.
14. Elaboração do Plano Estadual de Educação, com a participação dos professores indígenas, organizações indígenas, comunidades e demais lideranças, atendendo à Lei 10.172/PNE.
15. Garantir o processo de elaboração do Projeto Político Pedagógico (PPP), específico dos povos indígenas, assegurando recursos financeiros para a realização dos encontros pedagógicos.
16. Implantar programas de educação profissional de acordo com a necessidade de cada povo.

17. Cumprimento da Constituição Federal quanto ao direito a terra, para se ter uma educação de qualidade, visando a sustentabilidade econômica dos povos.
18. Viabilizar recursos financeiros para realização de Encontro de Pajés e Caciques do Nordeste em 2004.
19. Criar programas específicos e diferenciados para atender a mulheres indígenas, valorizando seu papel social na comunidade indígena.
20. Que o Estado promova política de atendimento aos estudantes indígenas nas Universidades.
21. Criar vaga para profissional indígena da educação, indicado pelas comunidades indígenas no Programa Diversidade na Universalidade.
22. Discutir junto as universidades federais à criação de núcleos de formação de professores indígenas.
23. Discutir com a FUNAI e o MEC o programa de bolsas de estudos e demais benefícios para atender o ensino superior aos estudantes indígenas.
24. O não cumprimento dessas reivindicações acima resultará em uma audiência pública no Ministério Público Federal.

## **NA SAÚDE**

1. Fazer cumprir com as deliberações da IIIª Conferência Nacional de Saúde, realizada em 2001, pelo Governo Federal/FUNASA, cumprindo determinação da pós Conferência do Nordeste, em Caruaru-PE.
2. Realizar a Conferência de Saúde Indígena da Nordeste.
3. Implantar programas de combate à desnutrição e fome nas comunidades indígenas.
4. Revitalizar, valorizar e proteger os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas.
5. Incluir os povos indígenas no programas sociais do Governo Federal.
6. Curso de capacitação para as parteiras nas comunidades indígenas.
7. Garantir a formação de Agente de Saúde indígena, criando programas de formação profissional para melhoria do atendimento a saúde indígena.
8. Fortalecer a campanha de vacinação das comunidades indígenas.
9. Fortalecer as campanhas de prevenção (Câncer, Dsts, Aids, Diabetes, preventivo e outros).
10. Implantação de programa de combate às drogas nas comunidades indígenas.
11. Criar um centro de atendimento para mulher e garantir o seu parto, com a criação da Casa Maternal.
12. Garantir o atendimento à saúde do índio em todo Território Nacional.

## **DIREITOS SOCIAIS**

1. Apoiar o trabalho das mulheres e lideranças com cursos que promovam a auto-estima, valorização da mulher, revitalização e o fortalecimento da cultura.

2. Valorizar o trabalho artesanal e comercialização dos mesmos.
3. Participação das organizações indígenas nas esferas federal, estadual e municipal nas decisões e deliberações de políticas públicas e sociais.
4. Criar e garantir linhas de crédito específicas para os povos indígenas nas agências de fomentos.

### **TERRAS INDÍGENAS**

1. Demarcação, homologação e ampliação das terras indígenas em caráter de urgência, conforme a Constituição Federal.
2. Garantir no orçamento da União recursos para indenização e desintração de terras indígenas.
3. Que o atual governo não adote a política de redução de terras indígenas, que viola os direitos indígenas constantes no Art. 231 da Constituição Federal.
4. Que a FUNAI crie grupos de trabalho de reconhecimento e identificação de terras tradicionais indígenas no Nordeste.

### **POLÍTICAS PARTIDÁRIAS**

1. Discutir a criação de um partido político específico dos povos indígenas.
2. Discutir critérios de compromisso com o povo indígena das candidaturas indígenas para as próximas eleições.

### **VIOLÊNCIA**

1. Formar grupos de trabalho para orientar e conscientizar as comunidades indígenas.
2. Realizar encontros, seminários, oficinas e palestras para trabalhar a problemática nas comunidades indígenas dos seguintes temas: violência, alcoolismo, drogas e direitos indígenas.

Maceió, 26 de outubro de 2003.

Assinamos:

## **ANEXO 2**

### **I CONFERÊNCIA REGIONAL DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE E LESTE RELATÓRIO DE SÍNTESE DOS GRUPOS DE TRABALHO**

#### **INTRODUÇÃO**

As regiões Nordeste e Leste brasileira são habitadas por cerca de cinquenta povos, com população aproximada de cem mil pessoas, que vivem nas áreas do semi-árido, agreste e mata atlântica. Os povos indígenas enfrentam problemas que foram acumulados ao longo da colonização dos pais, iniciada nessa região.

Durante os cinco séculos invasão do Estado brasileiro, Nos povos indígenas fomos vítimas de guerras, perseguições, mortes, estupros das mulheres indígenas e roubos de nossas terras. Muitas dessas ações criminosas foram frutos da atuação direta dos Estado, junto com o poder econômico das oligarquias do coronelismo. Apesar desses problemas, permanecemos defendendo nossas terras e nossas identidades culturais. Nem a invisibilidade que fomos submetidos e nem mesmo a decretação de nossa extinção pelo Estado conseguiram o extermínio de nossos povos. Pelo contrário, continuamos contribuindo para o fortalecimento da identidade nacional, representando uma significativa diversidade sócio-cultural e oferecemos importantes contribuições para o patrimônio cultural e histórico brasileiro.

Estamos dispostos e lutando para reverter o quadro social, político e econômico que trazem tanto transtorno para nossas comunidades. Destacamos que muitos problemas que hoje enfrentamos são decorrentes da herança deixada pelo período colonial, bem como de políticas indígenas que tiveram como objetivo principal atender ao poder público e as forças econômicas em detrimento dos povos indígenas. Do mesmo modo, a

desarticulação e disputa entre os órgãos públicos, que vem acontecendo na atualidade agravam esses problemas e comprometem as futuras gerações.

Queremos que esse quadro seja revertido e que a administração pública obedeça os princípios da moralidade, transparência e eficiência determinada pela Constituição Federal. Isso implica na reforma do Estado e em mudanças significativas na política indigenista.

Dessa forma, os povos indígenas do nordeste e leste, através de seus representantes, presentes na 1ª Conferência Regional dos Povos Indígenas do Nordeste e Leste, promovida pela Fundação Nacional do Índio, no total de 170 (cento e setenta) lideranças, decidem pela criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), que consolide todas as ações referentes aos povos indígenas.

O ministério teria a seguinte composição: Conselho Superior de Política Indigenista, Ouvidoria Indígena Nacional; contaria também com unidades administrativas que tratariam, a partir das particularidades regionais, a questão fundiária, a saúde, a educação, o desenvolvimento sustentável, os assuntos internacionais, a subsistência e cultura; assessoria parlamentar e jurídica; contando com poder de polícia para assegurar integridade dos povos e de seus territórios, sendo que o órgão executor da presente política seria a Fundação Nacional do Índio- Funai. O objetivo do ministério acima descrito seria implementar e viabilizar as políticas indígenas, de acordo com os aspectos a seguir :

- Desvincular a FUNAI do Ministério da Justiça, vinculando-a ao Ministério dos Povos Indígenas;
- Destinar as ações de saúde e educação para o MPI, retirando-as do Ministério da Saúde e do Ministério da Educação;
- Criação do Departamento de Assuntos Fundiários;
- Criação de um Departamento Geral de Planejamento Comunitário (DGPC);
- Setor Habitacional (conveniar com os Ministérios das Cidades);
- Promover relações internacionais (Embaixada Internacional), buscando cooperação, inclusive captação de recursos externos;
- Departamento de atividades produtivas;

- Setor de artesanato indígena;
- Departamento de transportes;
- Departamento ambiental;
- Ouvidoria Indígena
- Conselho Indígena que seja paritário e deliberativo para referendar a indicação do ministério, bem como fiscalizar sua gestão;
- Criação de conselho nacional e regional, de lideranças indígenas;
- Departamento de relações interinstitucionais;
- Assessoria Jurídica;
- Assessoria de comunicação;
- Departamento de Esportes
- Departamento para as questões de gênero

A presente assembléia determinou que o titular do ministério fosse um (a) índio.

### **Encaminhamentos**

Alem da proposta, de ordem estrutural, apresentada acima, entendemos que são importantes as seguintes reivindicações que encontram respaldo aos direitos reconhecidos aos povos indígenas:

### **I - QUESTAO FUNDIARIA**

1. Consideramos importante o cumprimento dos direitos determinados na atual legislação. Desta forma, de acordo com o artigo 231 e o artigo 129 da Constituição Federal de 1988, que determinam, respectivamente, os direitos territoriais dos povos indígenas e estabelece a competência do Ministério Público Federal, que sejam cumpridos os prazos estipulados no artigo 2º, do Decreto 1775/96, principalmente aquele que trata da emissão da Portaria Declaratória de responsabilidade do ministro da justiça. Solicitamos à presidência da república que trate com a maior urgência das homologações das terras indígenas, que estão no aguardo de sua chancela;

2. Ressaltamos que os problemas de terras continuam afetando nossos povos. E fundamental que o governo adote medidas urgentes para regularizar as terras, promovendo sua demarcação, homologação, desinstituição e ampliação das terras indígenas.
3. Ressaltamos também que é necessário buscar formas alternativas de aquisição de terras, seja através de desapropriação para fins de utilidade pública e interesse social ou ainda através de outras medidas administrativas pertinentes ao poder público, para garantir o acesso à terra para os povos que foram afastados de seus territórios originários.

## **II - EDUCAÇÃO INDÍGENA**

1. Que sejam dadas condições para a formação de professores indígenas nas universidades, através de ações afirmativas, e sejam criadas universidades através de parcerias com as instituições públicas de ensino superior. Ex: FUNAI/UNB.
2. Também buscar incentivos junto às escolas técnicas para a formação de profissionais indígenas voltados para realidade de seus povos, priorizando as necessidades culturais dos mesmos, ou seja, dos povos indígenas;
3. Criação de escolas por aldeia com equipamento adequado: computador, telefone, internet, TV, vídeo, parabólica, biblioteca com livros indígenas e outros;
4. Capacitação dos professores índios a nível superior;
5. Concursos públicos específicos e diferenciados para efetivar os humanos necessários para o bom funcionamento da educação indígena para os indígenas;
6. Qualificação dos profissionais de acordo com a aprovação das comunidades;
7. Garantir o transporte às escolas melhorando também o acesso com a reforma das estradas;
8. Escolas com Secretárias(os) para trabalhos administrativos;
9. Construção de Creches com formação pedagógica;
10. Apoiar o ensino pré-escolar, como forma de garantir a educação infantil;

11. Criação da categoria escola e professor indígena;
12. aos alunos;
13. Extensão de cursos para professores índios para trabalhar em qualquer instituição não se restringindo às indígenas;
14. Construção e reforma das escolas indígenas em terras indígenas e naquela ainda não reconhecidas e demarcadas;
15. Transporte adequado para os estudantes indígenas;
16. Bolsas de estudos para nível médio, superior e pós-graduação;
17. Garantir bolsas de estudo para os indígenas no exterior;

### **III - SAÚDE**

1. Médico para trabalhar 5 (cinco) dias da semana durante 30 dias e aos finais de semana o médico exercer plantão, cumprindo a carga horária;
2. Saneamento básico especialmente em territórios não demarcados e em fase de estudos antropológicos;
3. Construção de poços artesianos, cisternas, barragens;
4. Tratamento de água adequado;
5. Prioridade de ter um motorista índio na área indígena bem como automóveis adequados principalmente em caso de emergência (primeiros socorros);
6. Medicamentos necessários para atendimento nas aldeias solicitados pelos médicos e que não sejam genéricos e similares;
7. Assistente Social e Psicólogo para atendimento especial e combate às drogas, alcoolismo etc;
8. Realização extensiva de campanhas para prevenção de DST/AIDS com materiais adequados e linguagem coerente;
9. Acompanhamento do AIS (Agente Indígena de Saúde) ou da auxiliar de enfermeira para os pacientes em trânsito da comunidade;
10. Propor a criação de uma ouvidoria no âmbito regional para atender as queixas da comunidade;
11. Material de higiene para cada setor de saúde;
12. A distribuição de remédios farmacêuticos por índio;

13. A retirada dos funcionários que trabalham com a nação indígena que não se adaptam ao trabalho;
14. A implantação do controle social que a FUNASA nunca exerceu; “A reivindicação dos conselheiros nunca é respeitada, pois nunca executa as ações de saúde”;
15. Fazer um planejamento anual para cada aldeia indiana;
16. Fiscalização das ações da FUNASA;
17. Capacitar os índios com relação à parte jurídica;
18. Que as farmácias existentes nas aldeias sejam supridas de acordo com as necessidades e estejam funcionando em horário integral;
19. Realização do Censo Indígena a cada 2 (dois) anos pelo IBGE;
20. Equipe Multidisciplinar de saúde indígena, como responsabilidade do Gesto Federal;
21. Assistência Odontológica;
22. Implementar e reconhecer a convenção 169 OIT, quanto a auto-identificação dos povos indígenas;
23. Criação de um cartão unificado para indígena com atendimento diferenciado;
24. Criação da Farmácia Fototerápica;
25. Transporte adequado para os agentes comunitários (moto, bicicleta, cavalo, etc)
26. Reconhecimento do agente de saúde como categoria;
27. Aquisição de rádio amador, telefone, internet, etc. onde não houver meios de comunicação;
28. Ser calculado o recurso incluindo todos os índios (aldeiados, na cidade e com as terras não reconhecidas oficialmente pela união);
29. Assistência ao índio desde o nascimento até sua morte, independente da maneira desta e da localidade em que ele esteja respeitando seus costumes e tradições;
30. Aquisição de unidade móvel de saúde
31. Participação das lideranças indígenas nas reuniões com a FUNASA, na tomada de decisões;
32. Implantação dos Distritos de Saúde Indígena (DSEI), em todos os estados;

33. Fornecer alimentação adequada para os índios internos nos CASAIS e seus acompanhantes;
34. Pólo Base de saúde regional com atendimento 24 horas;
35. Participação indígena nos Conselhos de Saúde;
36. Contratação de Secretário Administrativo para o atendimento nos Pólos Base de saúde;
37. Recursos financeiros para exames e cirurgias;
38. Capacitar as parteiras indígenas no resgate da cultura (Chás, orações e partos caseiros).

### **III – MEIO AMBIENTE E ATIVIDADES PRODUTIVAS**

1. Recuperação de áreas degradadas, como rios e entorno de áreas indígenas;
2. Preservação e reflorestamento da Mata Atlântica;
3. Criar setor de fomento de guardas florestais;
4. Garantir proteção à biodiversidade;
5. Fomento agrícola para os povos indígenas;
6. Promoção da auto-sustentação.

Por fim, nos representantes dos povos indígenas do nordeste e leste, reunidos nesta conferência, ocasião em que discutimos amplamente os problemas que nos afetam, concluímos que a desarticulação entre os órgãos públicos vem gerando graves prejuízos a nossas comunidades. Assim, faz-se necessário adotar uma nova política indigenista que promova a participação dos povos indígenas, em todas as instâncias que tratam dos nossos direitos e interesses.

Obs: Para finalizar as discussões propostas na presente Assembléia, torna-se importante informar que uma série de tópicos proposto pelas comunidades indígenas no Nordeste e Leste não foram incluídas no documento final por serem medidas que, apesar de reivindicadas pelas comunidades, já deveriam

ser desenvolvidas de acordo com direitos atuais reconhecidos em benefícios dos povos indígenas.

**Ser desenvolvidas de acordo com direitos atuais reconhecidos em benefício dos povos indígenas.**

Todavia, entendemos que o fato da Assembléia ter citado tais sugestões e fator indicativo da ineficiência das atuais agencias do estado que deveriam por em prática tais ações. Desta forma, em Assembléia decidimos lista tais ações e solicitar que o Ministério Público Federal interesse das situações indicadas pelas comunidades indígenas e tome medida cabíveis no sentido de garantir os direitos dos povos indígenas que estão sendo atendidos em as disposições constitucionais e legais.

Maceio – AL, 17 de dezembro de 2004

# ANEXO 3

## ROTEIRO PARA A REALIZAÇÃO DE ENTREVISTAS ETNOGRÁFICAS

### 1. Objetivos:

1. Desenvolver um roteiro de questões que esteja de acordo com os padrões locais de interação e obter informações sobre:

1.1 A construção de identidade como um sistema de representação coletiva (permitindo que os agentes se reconheçam enquanto índios e se diferenciem dos outros índios e não- índios).

1.2 O processo de reconhecimento oficial da comunidade através da percepção do significado deste para os indígenas.

1.3 O significado para os atores do modelo estatal de assistência às populações indígenas, através de órgãos tais como FUNAI e FUNASA.

1.4 O processo de demarcação e homologação das terras indígenas como um elemento de análise para a construção de uma identidade diferenciada.

### 2. Perguntas etnográficas:

“(…) Questões e respostas são elementos separados no pensamento humano. No estudo de outras culturas isto, freqüentemente, conduz a distorções.(…) O etnógrafo é comprometido com um conjunto de respostas. Precisa saber a que questão as pessoas estão respondendo com seus atos. O etnógrafo precisa saber que questões são naturalizadas porque elas são coisas que “todos sabem” sem pensar... A tarefa do antropólogo é descobrir questões que estabeleçam relações entre as entidades que são conceitualmente dotadas de sentido para as pessoas que está investigando” (Spradley, James P. 1979. Orlando, Florida: Harcourt Brace Jovanovich, ,Inc. Pp. 83-84)

Referem-se às questões que são elaboradas a partir das respostas dos informantes. Portanto, devem ser criadas e modificadas durante o decorrer do trabalho de campo tendo em vista os objetivos propostos. Desta forma, pretende-se:

2.1. Questioná-los a respeito de suas práticas culturais, religiosas, relações de parentesco e relações interétnicas, entendidas enquanto práticas constitutivas de um domínio cultural de afirmação de uma identidade wassu- cocal.

2.2. Registrar questões formuladas no cotidiano a respeito de como os informantes se identificam enquanto “ índios”.

### **3. Perguntas descritivas:**

As questões serão elaboradas de acordo com os informantes abordados, tais como lideranças locais e/ ou funcionários dos órgãos públicos de contato direto com as populações indígenas.

**3.1 Questões amplas:** simula uma experiência sobre construção de identidades, relacionando a um cenário cultural específico

Ex.: Você pode me dizer como é ser índio aqui em Alagoas?

### **3.2 Questões restritas:**

Exemplos :

1. Você poderia me descrever diferenças entre você e os outros índios de outros lugares que você conhece?

2. Você acha que a sua vida mudou depois de ser reconhecido como índio?

3. ( Em caso afirmativo) O que mudou?

4. ( Em caso negativo) Por quê não mudou?

**3.3 Questões sobre exemplos:** Ex.: Você poderia me dizer uma outra diferença que você vê entre os índios e os brancos?

**3.4 Questões sobre experiência:** EX.: Vc estava lá na época do reconhecimento? Foi consultado?

**3.5 Questões de língua nativa:** como os informantes designam determinadas práticas rituais, como o ritual do Ouricuri.

Ex. O que significa Ouricuri?

**3.6 Questões de língua direta:** questões que digam respeito ao modo como os informantes designam em seus cotidianos os não-índios residentes na comunidade. Como você se refere aos que não são índios mas residem aqui? E aqueles que não residem aqui, tem algum jeito diferente de você dizer?

**3.7 Questões sobre interações hipotéticas:** são questões que objetivam “criar uma interação hipotética entre o seu informante e outra pessoa com quem ele se relaciona para indagar acerca de respostas a diferentes situações” (Idem).

### **3 Perguntas estruturais:**

**4.1. Questões de verificação:** questões sobre práticas rituais que poderiam contribuir para a afirmação de uma “identidade wassu- cocal”.

**4.2. Questões sobre termos** tem por objetivo perceber como expressões criadas por brancos foram “incorporadas” à linguagem cotidiana.

Exemplos:

1. Aqui na comunidade é costume chamar as crianças de “cabôcos” ?
2. Você costuma chamar?
3. E seus pais e avós, também chamavam?
4. Todas as crianças que vivem aqui são chamadas assim?

### **5. Estudo de caso coletivo:**

A trajetória de Hibes Menino, não índio que se declara índio e assume papel fundamental no processo de reconhecimento oficial da tribo, será analisado enquanto um evento singular que pode trazer subsídios para a análise da construção de identidades coletivas. Minha preocupação residiu em perceber o universo de simbolismos que norteiam o imaginário coletivo do primeiro cacique da tribo pós- reconhecimento oficial.

Ex:

1. Você já ouviu falar de Hibes Menino?
2. Chegou a conhecê-lo?
5. Já lhe contaram alguma história sobre ele?
6. Como ele apareceu aqui?
7. Para se tornar índio, ele consultou alguém daqui, pediu algum tipo de autorização a alguém?
8. Existe algum parente dele aqui?
9. Como ele ajudou na época do reconhecimento ?
10. Depois do reconhecimento, ele continuou morando aqui?
11. Era alguém importante aqui na comunidade?
12. Ele tinha algum contato maior com alguém do “governo”?
13. Por que foi assassinado?

## **6. Roteiro:**

1. Local da entrevista:
2. Sexo
3. Idade
4. Tem filhos?
5. Tem parentes vivos residindo nesta comunidade?
6. Qual é a família que você pertence?
7. Existem outras pessoas de sua família morando em outros locais próximos daqui?
8. Você ou sua família tem terras aqui? Qual é o tamanho, juntado a terra de todo mundo?

9. Você trabalha com que?
- 10.( Se trabalha na terra) O que você planta? Vive dessa plantação? O que sobra para o seu próprio consumo e o de sua família?
- 11.( Se funcionário da Funai/ Funesa) Como você conseguiu esse emprego? Você teve que fazer algum curso, estudar alguma coisa para conseguir esse trabalho? Há quanto tempo você trabalha? O que você faz ocupando essa função? Você poderia me descrever como é o seu dia como funcionário?
- 12.Quando não está trabalhando, o que costuma fazer?
- 13.As pessoas desta comunidade, de modo geral, trabalham aqui ou se deslocam para outras cidades?
- 14.Quantos anos você tinha na época em que se começou esse negócio de ser índio/a, o reconhecimento da tribo pela Funai?
- 15.Você teve alguma participação nisso? O que você fez? Algum parente seu fez parte também? Quem?
- 16.Você lembra se veio alguém da Funai aqui? Quem eram as pessoas?
17. Elas chegaram aqui sozinhas, tinha alguém daqui com elas?
- 18.Você chegou a conversar com alguém que veio da Funai? Teve gente da cidade que ajudou?
- 19.Tinham pessoas que não eram “do governo”, mas ajudaram?
- 20.Alguém de fora tentou atrapalhar, arrumar confusão? Quem? Eram de onde?
- 21.Os antropólogos conversaram com você? Você viu se tinha alguém com quem eles conversavam mais?
- 22.Você poderia contar para mim como foi o processo todo? Demorou muito, aconteceram brigas, etc....?
- 23.E a Funai, o que tem feito aqui na comunidade?
- 24.Vem gente da Funai com frequência ? Para fazer o que ?
- 25.Você acha que a Funai ajuda em alguma coisa? Em que a Funai ajuda? Em que atrapalha?
- 26.Como você vê o processo de demarcação de terras? Todas estão demarcadas? O que você sabe sobre isso? Alguém daqui costuma trazer alguma informação? Quem? E tem alguém de fora que costuma vir aqui para conversar sobre isso?

27. O que quer dizer “wassu cocal”? Porque vocês colocaram esse nome?
28. Você poderia me contar como apareceram os índios daqui?
29. Você conhece algum índio de outro lugar no nordeste? Quem? De que tribo? Como conheceu?
30. Você costuma visitar outras tribos? Costuma participar de festas? Quais?
31. O que você acha que existe nas tribos que você conhece que é igual ao que acontece aqui?
32. Tem alguma coisa que você acha que é diferente aqui ( com relação a índios de outros lugares)?
33. Qual a comemoração ou festa mais importante para vocês aqui? Quando acontece?
34. (Em caso afirmativo) Há quanto tempo vocês comemoram? Por quê?
35. Essa festa só tem aqui?
36. ( No caso de resposta negativa) É igual ao que acontece em ..... ou tem alguma coisa que é diferente?
37. Seus pais eram índios?
38. Existem pessoas na sua família que não são índios?
39. Que histórias seus pais contam e/ ou contaram para você a respeito dos seus ancestrais( avós, bisavós,etc.)?

## ANEXO 4

### RELAÇÃO DA POPULAÇÃO NÃO-INDÍGENA RESIDENTE NA ÁREA INDÍGENA WASSÚ-COCAL. 1986

INTERESSADOS	DENOMINAÇÃO DO IMÓVEL	Área (há)	Proprietário e parentes		Assalariado	
			Fam	Pessoas	Fam	Pessoas
Abelardo Cavalcante Lins	Fazenda Nossa Sra. De Fátima	55	-	-	5	23
Amaro de Araújo Barros	Fazenda Ipê	15	1	5	10	80
Amaro de Araújo Barros	Fazenda Belo Monte	142,4000	-	-	17	95
Amaro de Araújo Barros	Fazenda Torre	256,6800	-	-	8	45
Durval Guimarães Filho	Fazenda São Pedro	514	-	-	24	150
Edson Pedro da Silva	Fazenda Cocal	10	1	4	-	-
Everaldo de Barros	Sítio do Meio	10	-	-	1	4
Fernando Camelo Rodrigues	Fazenda Canãa	15	-	-	2	5
Floraci Simplicio da Silva	Est. Padre Cícero	14,5000	6	33	-	-
Genival Agostinho dos Santos	Fazenda São José	15	-	-	2	8
Hermê Maia Gomes	Fazenda 3 Manos	247	-	-	11	75
João Borba Gouveia	Fazenda Nossa	28	-	-	1	3

	Sra. De Fátima						
João Sebastião de lima	Fazenda São José	1	1	11	-	-	
José Bezerra de Araújo	Fazenda Sta Tercília	4,5000	1	6	-	-	
José Florêncio da Silva	Fazenda Ipê	40,1500	2	10	5	24	
José luiz da Silva	Fazenda Boa Vista e Sítio Serrinha	47,5000	2	8	3	17	
José Marques dos Santos	Sítio São José	1	4	29	-	-	
José Pedro dos Santos	Fazenda Bom Sucesso	55	1	3	6	33	
Leocádia Marques Lins	Fazenda Itabira	1	1	3	-	-	
Luiz Alves Nicácio	Fazenda Rancho Vermelho	80	-	-	1	5	
Luiz Braga Fontam	Fazenda Rancho Alegre	36	-	-	1	10	
Luiz de França Alvim Soares	Fazenda Gereba	154	-	-	20	85	
Luiz de França Alvim Soares	Fazenda Sta Helena	160	-	-	1	10	
Luiz Ronaldo de Medeiros Costa	Granja Padre Cícero	11	-	-	1	3	
Manoel Cícero da Silva	Sítio Santa Helena	08	3	13	-	-	
Manoel Ciríaco Neto	Fazenda Santa Paula	63,2400	-	-	4	19	
Nilton Tenório Cavalcante	Fazenda Recanto	43,5500	-	-	3	14	
Nivaldo João de Souza	Fazenda Cocal	3	1	10	-	-	
Osman Pedrosa Navarro	Fazenda	100	-	-	7	31	

	Jambinho I e II					
Usina Alegria s/a	Fazenda Itabira	100	-	-	-	-
Vicente Luna Marinho	Chácara Itabira	10	3	15	-	-

Levantamento da situação fundiária e da população não –indígena residente na área Wassu-Cocal, realizado pela FUNAI, através de sua Superintendência de Assuntos Fundiários, em 4 de setembro de 1986. Existe um total geral de 160 famílias e 889 pessoas na área. Dessas, 75% são remanescentes indígenas.