

GABRIEL ULIAN

**“EU ANDO EM TERRA ALHEIA, PROCURANDO A MINHA ALDEIA”:
TERRITORIALIZAÇÃO DOS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL**

DOURADOS – 2013

GABRIEL ULIAN

**“EU ANDO EM TERRA ALHEIA, PROCURANDO A MINHA ALDEIA”:
TERRITORIALIZAÇÃO DOS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos finais para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira.

Co-Orientadora: Profa. Dra. Noemia dos Santos Pereira Moura.

DOURADOS – 2013

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

980.41 Ulian, Gabriel.
U39e “Eu ando em terra alheia, procurando a minha aldeia” : territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul / Gabriel Ulian. – Dourados, MS : UFGD, 2013.
128 f.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados.

1. Índios – Brasil. 2. Índios Atikum. 3. Etnogênese Atikum. 4. Toré (Ritual).

GABRIEL ULIAN

**“EU ANDO EM TERRA ALHEIA, PROCURANDO A MINHA ALDEIA”:
TERRITORIALIZAÇÃO DOS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAnt/UFGD

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Jorge Eremites de Oliveira (Dr., UFPel) _____

2º Examinador:

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (Dr., UFMS) _____

3º Examinador:

Eudes Fernando Leite (Dr., UFGD) _____

Aos índios Atikum de Nioaque, com os quais pude aprender a ser “antropologista”, e à nativa Sandra, com quem pude aprender sobre eu mesmo.

AGRADECIMENTOS

Terminada essa dissertação, gostaria de agradecer a algumas pessoas e instituições que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho e para o meu desenvolvimento intelectual nos campos da Antropologia Sociocultural e da História.

Primeiramente, agradeço aos meus pais, José Antônio e Fabiana Ulian, por sempre acreditarem em meus sonhos e por terem me amparado, emocionalmente e materialmente, ao longo dessa jornada, a qual eu não teria conseguido seguir sem os seus conselhos e seu apoio. Agradeço também ao Guilherme e ao Gustavo por representarem para mim a responsabilidade de ser um irmão mais velho, um exemplo a ser seguido, que espero poder continuar honrando.

Aos professores do PPGAnt/UFGD: Antônio Hilário Aguilera Urquiza, Grazielle Acçolini, Levi Marques Pereira, Mário Sá e Simone Becker, obrigado pelas ricas lições. Em especial agradeço ao professor Jorge Eremites de Oliveira, pela orientação desse trabalho e por ser fonte de inspiração nos momentos de desânimo que não foram poucos, e à professora Noemia dos Santos Pereira Moura, pela co-orientação e pelo acolhimento nos momentos de desespero. Agradeço também ao secretário do PPGAnt, Pedro, pela disposição em sempre ajudar.

Expresso também minha gratidão a CAPES pela bolsa de estudos que possibilitou a realização não só dessa pesquisa, mas do curso de Mestrado como um todo.

Aos amigos antropólogos José Henrique Prado, Rafael Lemos de Souza, Lauriene Seraguza, Valdir Aragão, Satine Rodrigues Borges (*in memoriam*) e Diógenes Cariaga por todos os diálogos que tivemos. Meus agradecimentos também à colega Carla Carlage pela digitalização dos diagramas de parentesco presente nessa dissertação e pela sua disponibilidade em sempre ajudar com os mistérios da informática. Ao “Henricão” e ao “Rafa”, tal como ao historiador Valter Monteiro do Carmo, vulgo “Troll”, e ao guitarrista sussurrante Nairon, devo meus agradecimentos por terem me suportado morando sob um

mesmo teto. Um salve também para os *sazonais* e as *gringas* que habitaram o “Centro Avançado de Estudos Antropológicos e Historiográficos”, também conhecido como a casa dos meninos da Antropologia.

Agradeço ainda aos amigos “nativos” Junior Duarte, Fabiane Rocha, Fernando Rodrigues Pinto e Lilian Sarat, por tornarem Dourados uma cidade mais familiar para mim. Ao amigo Luiz Mônaco um “muito obrigado!” por todas as conferências e consultas. Aos amigos da época de graduação, Marcelo Fernandes Brentan, o “Tomate”, Charles Assi, o “Charlie Brown” e Igor Fernando Tim, o “Igão”, aquele abraço!

Não posso deixar de agradecer também aos professores da minha graduação em História, no Campus de Três Lagoas da UFMS, Maria Celma Borges, Vitor Wagner Neto de Oliveira, Lourival dos Santos, Norma Marinovic Doro, Fortunato Pastore e Carlos Ziliani pelo papel que tiveram na minha formação acadêmica. Ao professor Giovani José da Silva agradeço pelas contribuições teóricas e pela minha inserção em meio aos Atikum.

Ao pai Lori e à mãe Lindalva, muito Axé! Que Xangô olhe sempre por nós!

À nativa Sandra os meus agradecimentos mais sinceros por todo o afeto e por ter estado ao meu lado em todos esses momentos. Obrigado também pelas doses de ânimo que permitiram concentrar-me nessa dissertação.

Por fim, mas não de menor importância, agradeço aos índios Atikum de Nioaque por me receberem em seu meio e me mostrarem, na prática, que a cultura é algo vivo e em movimento. Sem eles não haveria motivos para a realização desse trabalho.

“[...] é preciso conhecer, não apenas como as coisas são, mas como elas vieram a ser assim.”

(Franz Boas)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem como foco de investigação o processo de territorialização dos índios Atikum no município de Nioaque, Mato Grosso do Sul, Brasil. Os Atikum tiveram sua etnogênese e foram reconhecidos pelo Estado Nacional durante a década de 1940, reivindicando o usufruto das terras tradicionalmente ocupadas por eles na Serra de Umã, no município de Carnaubeira da Penha, antigo distrito de Floresta, no sertão de Pernambuco. Em meio a esse contexto, o ritual do toré teve importância central para o reconhecimento do grupo, operando até hoje como principal evidenciador da etnicidade Atikum. Segundo dados do Censo demográfico de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o grupo étnico Atikum é composto por 7.499 indivíduos, localizados em sua maioria na Terra Indígena Atikum, a qual foi demarcada e homologada por decreto presidencial na região da Serra do Umã apenas durante os anos de 1990. O grupo abordado neste trabalho deixou essa localidade entre fins da década de 1970 e início da década de 1980, no decorrer de diversos fluxos migratórios. Atualmente se encontram na Terra Indígena Nioaque, terra de usufruto Terena no município sul-mato-grossense de mesmo nome, onde somam pouco mais de 100 pessoas.

Palavras-chave: Atikum; Terra Indígena Nioaque; Toré.

ABSTRACT

This master's thesis has been focused on the territorialization process of the Atikum Indians inhabitants in Nioaque city, state of Mato Grosso do Sul, Brazil. The Atikum Indians had their ethnogenesis and have become officially recognized by the Nation's government in the 1940s when they started demanding the rights of possession of the lands inhabited by them in a place called Umã's Ridge in Carnaubeira da Penha, former county of Floresta, in the far land of Pernambuco state. Among that context, the toré's ritual was of great value for the recognizing process of the group, and so far, it has been the most important factor for the Atikum's ethnicity. According to the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE), the Atikums are nowadays no more than 7.499 people, mostly settled in the Atikum Indian Reserve which was recognized by the constitution as being theirs in the Umã's Ridge only during the 1990s. The group that was being assessed by this thesis left that place at the end of the 1970s and beginning of the 1980s in several migration groups. Nowadays they are living at the Indian Reserve of Nioaque, a Terena's usufruct reserve in a municipal district of Mato Grosso do Sul state with the same name, where summarize few more than 100 people.

Keywords: Atikum Indians; Indian Reserve of Nioaque; Toré's Ritual.

RESUMEN

La presente disertación de maestría tiene como foco de investigación el proceso de territorialización de los indios Atikum en el municipio de Nioaque, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Los Atikum tuvieron su etnogénesis y fueron reconocidos por el Estado Nacional durante la década de 1940, reclamando el usufructo de las tierras tradicionalmente ocupadas por ellos en la Sierra del Umã, en el municipio de Carnaubeira da Penha, antiguo distrito del municipio de Floresta, en el interior del Estado de Pernambuco. En medio de este contexto, el ritual del toré tuvo importancia central para el reconocimiento del grupo, operando hasta hoy como el principal revelador de la etnicidad Atikum. Según los datos del Censo de población de 2010, realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), el grupo étnico Atikum es compuesto por 7.499 individuos, localizados en su mayoría en la Reserva Indígena Atikum, que fue demarcada y aprobada por decreto presidencial en la región de la Sierra del Umã sólo durante los años 1990. El grupo abordado por este trabajo dejó esta localidad entre finales de la década de 1970 y inicio de la década de 1980 en diversos flujos de migración. Actualmente se encuentran en la Reserva Indígena Nioaque, tierra de usufructo Terena en el municipio del estado de Mato Grosso do Sul de mismo nombre, donde suman poco más de 100 personas.

Palabras clave: Indios Atikum; Reserva Indígena Nioaque; Ritual del Toré.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Figura sinalizando a Terra Indígena Atikum/PE.....	21
Figura 2 – Figura sinalizando a Terra Indígena Nioaque/MS.....	22
Figura 3 – Aliano José Vicente.....	64
Figura 4 – Enoc Vicente da Silva.....	66
Figura 5 – Diagrama de parentesco 1 – Antepassados e colaterais de Enoc.....	70
Figura 6 – Diagrama de parentesco 2 – Antepassados e colaterais de Aliano.....	71
Figura 7 – Diagrama de parentesco 3 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Miranda.....	75
Figura 8 – Diagrama de parentesco 4 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Baguinai Pereira.....	76
Figura 9 – Diagrama de parentesco 5 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Merendes Marques.....	77
Figura 10 – Diagrama de parentesco 6 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Marques.....	78
Figura 11 – Casas dos Atikum na Cancha.....	84
Figura 12 – Aliano em frente a uma casa no estilo de construção Atikum.....	85
Figura 13 – Casa mesclando estilos de construção Terena e Atikum.....	86
Figura 14 – Figura indicando áreas de ocupação territorial e influência política das facções Atikum em Nioaque/MS.....	87
Figura 15 – Bananais plantados pelos Atikum.....	88
Figura 16 – Criações de gado dos Atikum.....	89
Figura 17 – Luiza descascando feijão catador.....	91

Figura 18 – Índios Atikum reunidos para apresentação do toré.....	94
Figura 19 – Diagrama representando os movimentos do toré dançado pelos Atikum em Nioaque.....	95
Figura 20 – Índios Atikum dançando o toré.....	95
Figura 21 – Índios Atikum realizando os agradecimentos durante o ritual do toré.....	97

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Contagem da população Atikum em Nioaque, Mato Grosso do Sul.....	82
---	----

LISTA DE SIGLAS

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DF – Distrito Federal

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GPS – Global Position System

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

MS – Mato Grosso do Sul

PE – Pernambuco

PIBIC – Programa Bolsista de Iniciação Científica

PR – Paraná

SESAI – Secretária Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio













TI – Terra Indígena

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

WGS 84 – World Geodetic System of 1984

LISTA DE SÍMBOLOS

	Indivíduo do sexo masculino
	Indivíduo do sexo feminino
	Ego
	Outros indivíduos cujos dados não são relevantes (expressa quantidade)
	Descendência/Ascendência
	Germanidade
	Conjugalidade
	Conjugalidade desfeita
	Falecido
	Terena
	Kinikinau que identifica-se como Terena
	Não Índio

SUMÁRIO

Lista de ilustrações.....	11
Lista de tabelas.....	13
Lista de siglas.....	14
Lista de símbolos.....	15
INTRODUÇÃO.....	18
1. DESCOLONIZANDO A ETNOLOGIA DOS ÍNDIOS DO NORDESTE: COLONIALISMO, TERRITORIALIZAÇÃO, MISTURA E EMERGÊNCIAS ÉTNICAS	
1.1. Considerações iniciais.....	31
1.2. Colonialismo, mistura e emergências étnicas.....	33
1.3. Da “etnologia das perdas e ausências culturais” à “etnologia dos índios misturados”.....	40
1.4. Indianidade e toré entre os índios do Nordeste.....	45
1.5. Considerações finais.....	47
2. A “VIAGEM DA VOLTA” DOS ÍNDIOS DE ATIKUM-UMÃ: OS ATIKUM EM PERNAMBUCO	
2.1. Considerações iniciais.....	49
2.2. Etnogênese e etnicidade Atikum.....	50
2.3. Compadrio e faccionalismo na Serra do Umã.....	55
2.4. Considerações finais.....	60

3. “ANDANDO EM TERRA ALHEIA”: OS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL	
3.1. Considerações iniciais.....	62
3.2. “Nunca vi uma terra tão ingrata quanto a minha”	63
3.3. “Às vezes é melhor mamar na mãe dos outros”	73
3.4. Demografia, organização social e economia.....	80
3.5. O toré dançado pelos Atikum em Nioaque.....	93
3.6. O que diz o toré sobre os Atikum? Etnicidade, história e religiosidade cantadas nas linhas de toré.....	98
3.7. Considerações finais.....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112
APÊNDICE A – Diagrama de parentesco 7 – Descendentes de Aliano.....	116
APÊNDICE B – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 7 – Descendentes de Aliano (Apêndice A).....	117
APÊNDICE C – Diagrama de parentesco 8 – Descendentes de Enoc.....	119
APÊNDICE D – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 8 – Descendentes de Enoc (Apêndice C).....	120
APÊNDICE E – Diagrama de parentesco 9 – Descendentes de Zequinha.....	122
APÊNDICE F – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 9 – Descendentes de Zequinha (Apêndice E).....	123
APÊNDICE G – Diagrama de parentesco 10 – Descendentes de Benisa.....	124
APÊNDICE H – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 10 – Descendentes de Benisa (Apêndice G).....	125

INTRODUÇÃO

“*Eu ando em terra alheia, procurando a minha aldeia*” é o resultado de uma pesquisa que tem como foco de investigação o processo de territorialização dos índios Atikum no município de Nioaque, no sudoeste de Mato Grosso do Sul.

O título do trabalho foi inspirado em trecho de uma *linha de toré* (cantiga) registrada durante trabalhos de campo na Terra Indígena Nioaque, no dia 19 de Abril – Dia do Índio – de 2012¹. Ele expressa, sob o código da tradição oral e da memória social, a trajetória vivenciada pelos Atikum naquela região. Trata-se, pois, de uma trajetória de migrações e de territorialização em um local distante de seu território de origem, em uma “terra alheia” como dizem, precisamente em um território Terena. Do mesmo modo, alguns subitens dos capítulos desta dissertação receberam seus títulos a partir de frases extraídas de narrativas feitas pelos interlocutores.

Neste sentido, cumpre explicar que o grupo indígena Atikum é originário do sertão pernambucano, mais especificamente da região da Serra das Crioulas, complexo de serras dentro do qual está localizada a Serra do Umã. A Serra do Umã, por sua vez, recebeu esse nome em referência a um personagem da cosmologia Atikum: Umã, o “índio mais velho”, pai dos Atikum que povoaram a serra que recebe o mesmo nome. O município mais próximo dessa serra, hoje Terra Indígena Atikum, é Carnaubeira da Penha, antigo distrito do município de Floresta (Grünwald, 1993).

Falantes apenas da língua portuguesa e em geral de pele negra, os Atikum são provenientes da mistura de grupos de diferentes origens étnicas, entre eles afrodescendentes, de modo que fazem parte dos povos indígenas conhecidos na etnologia como “índios misturados”. Marcados por discontinuidades históricas de sua identidade, ou seja, por períodos históricos através dos quais deixaram de manifestar sua etnicidade, são também categorizados como “índios emergentes”. Até a década de 1940, esses sujeitos eram tidos

¹ Ao longo deste trabalho, o termo *reserva indígena*, por vezes citado apenas como *reserva*, é usado como categoria análoga à de *Terra Indígena* (T.I. ou TI), adotada hoje em dia pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

como remanescentes ou descendentes de índios e, portanto, não gozavam de estatuto jurídico diferenciado. Foi a partir da ameaça de perderem seu território, as terras que ocupavam tradicionalmente, devido à invasão de criadores de gado nas mesmas, que passaram a se rearticular em torno de sua identidade indígena e de sua etnicidade (Grünewald, 1993, 2004 e 2006).

Sabendo que havia um órgão do governo realizando a concessão de terras para comunidades indígenas, os Atikum protagonizaram um processo de etnogênese, sendo oficialmente reconhecidos pelo Estado Nacional como povo indígena desde o ano de 1949.

O termo “etnogênese”, recorrido amiúde neste trabalho, foi cunhado por Gerard Sider, em 1976, em oposição ao fenômeno do etnocídio, quando da realização de seus estudos com povos nativos da América do Norte². No entanto, creio que foi Bartolomé (2006) o que mais se dedicou a formulação desse conceito. Esse tema, contudo, será abordado com a devida profundidade no corpo do primeiro capítulo desse trabalho. Por hora, cabe apresentar a definição de Arruti (2006) sobre o termo etnogênese, entendido como um “processo de auto-atribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos” (Arruti, 2006, p.381).

Um elemento central na etnogênese Atikum e no seu reconhecimento pelo órgão indigenista oficial, à época o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi o ritual do toré. Nesse ritual, realizado por diversas etnias indígenas no Nordeste brasileiro, os índios dançam descalços, batendo seus pés no chão segundo o ritmo de maracás. Ao que tudo indica, dessa forma invocam espíritos ancestrais cantando as chamadas “linhas de toré”, cantigas que versam sobre o passado e as tradições do grupo indígena que o realiza.

Esse ritual foi descrito e analisado por Carlos Estevão de Oliveira (1942), primeiramente entre os Fulni-ô³, e em seguida em outros grupos indígenas no Nordeste, o que sugeriu um “padrão cultural” para povos indígenas naquela região. Tal sugestão de “padrão” foi adotada pelo SPI como critério de indianidade e, conseqüentemente, para o reconhecimento da existência de povos indígenas naquela parte do país. Dessa forma, incentivou ainda mais o circuito de trocas culturais entre os grupos que ali existem (Arruti, 2006).

² SIDER, Gerard M. Lumbre indian cultural nationalism and ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, v. 1. 1976.

³ OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da “Gruta do Padre” em Itaparica e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas no Nordeste Brasileiro. *Boletim do Museu Nacional*, 14-17 (1938-1941). Rio de Janeiro. 1942.

Cabe destacar que a prática do toré, generalizada entre os índios do Nordeste, ao passo em que foi imposta pelo órgão indigenista à boa parte desses povos durante seus processos de reconhecimento, foi também reelaborada pelos grupos como marcador de diferenciação étnica frente ao Estado, aos não índios e mesmo em relação a outras etnias praticantes do ritual (Arruti, 2006).

Não sendo mais sabedores do toré naquele momento, os Atikum tiveram de “reaprendê-lo” com os Tuxá, do município de Rodelas, na Bahia, que enviaram alguns índios para a Serra do Umã, que os ensinaram o ritual e viabilizaram seu reconhecimento (Grünewald, 1993 e 2004).

Ainda que tenham sido reconhecidos como índios pelo Estado Nacional no ano de 1949, os Atikum tiveram suas terras na Serra do Umã demarcadas e homologadas por decreto presidencial apenas durante os anos de 1990. Os dados do Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam um total de 7.499 índios da etnia Atikum, sendo que 4.273 residem fora de Terras Indígenas, constituindo oficialmente a 15ª maior população indígena do Brasil fora de suas terras tradicionais. Segundo informações do Instituto Socioambiental (ISA), a Terra Indígena Atikum possui 16.290 hectares dentro dos quais foram localizadas 20 aldeias.⁴

O grupo Atikum de que trata este trabalho deixou aquela localidade entre fins da década de 1970 e início da década de 1980. Isso se deu por meio de diversos fluxos migratórios até se estabelecerem na Terra Indígena Nioaque, onde coabitam com os Terena, e na periferia da cidade sul-mato-grossense de Nioaque. Ao todo somam pouco mais de 100 pessoas que se autodenominam Atikum no município de Nioaque. Segundo dados do IBGE, essa Terra Indígena possui uma área de 3.029 hectares.

Os Terena, por seu turno, constituem um povo indígena cuja língua nativa está vinculada à família Aruak. Somam por volta de 28.000 pessoas segundo dados do Censo de 2010 do IBGE. Em Mato Grosso do Sul estão presentes, sobretudo, nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Dourados, Sidrolândia, Nioaque, Miranda, Terenos e Campo Grande. Também de acordo com dados do Censo de 2010, os Terena são o maior grupo étnico vivendo fora de reservas e terras indígenas no país. De acordo com Azanha e Ladeira (2004), também é possível constatar a presença de famílias Terena em áreas reservadas a outros povos indígenas. Esta situação ocorre nos municípios sul-mato-grossenses de Porto Murtinho (TI Kadiwéu) e Dourados (TI Guarani), assim como no estado de São

⁴ Para maiores informações acessar: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/atikum/print>. Ver também Grünewald (1993, 2004 e 2006).

Paulo, como é o caso da reserva de Tupã (TI Araribá), para onde famílias Terena foram levadas na época do SPI.

As figuras que se seguem, retiradas do *site* da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sucessora do antigo SPI, sinalizam em cor amarela as Terras Indígenas homologadas no Brasil sobre imagens de satélite. As edições feitas em cor vermelha localizam respectivamente a TI Atikum, em Pernambuco (Figura 1), e a TI Nioaque, em Mato Grosso do Sul (Figura 2).

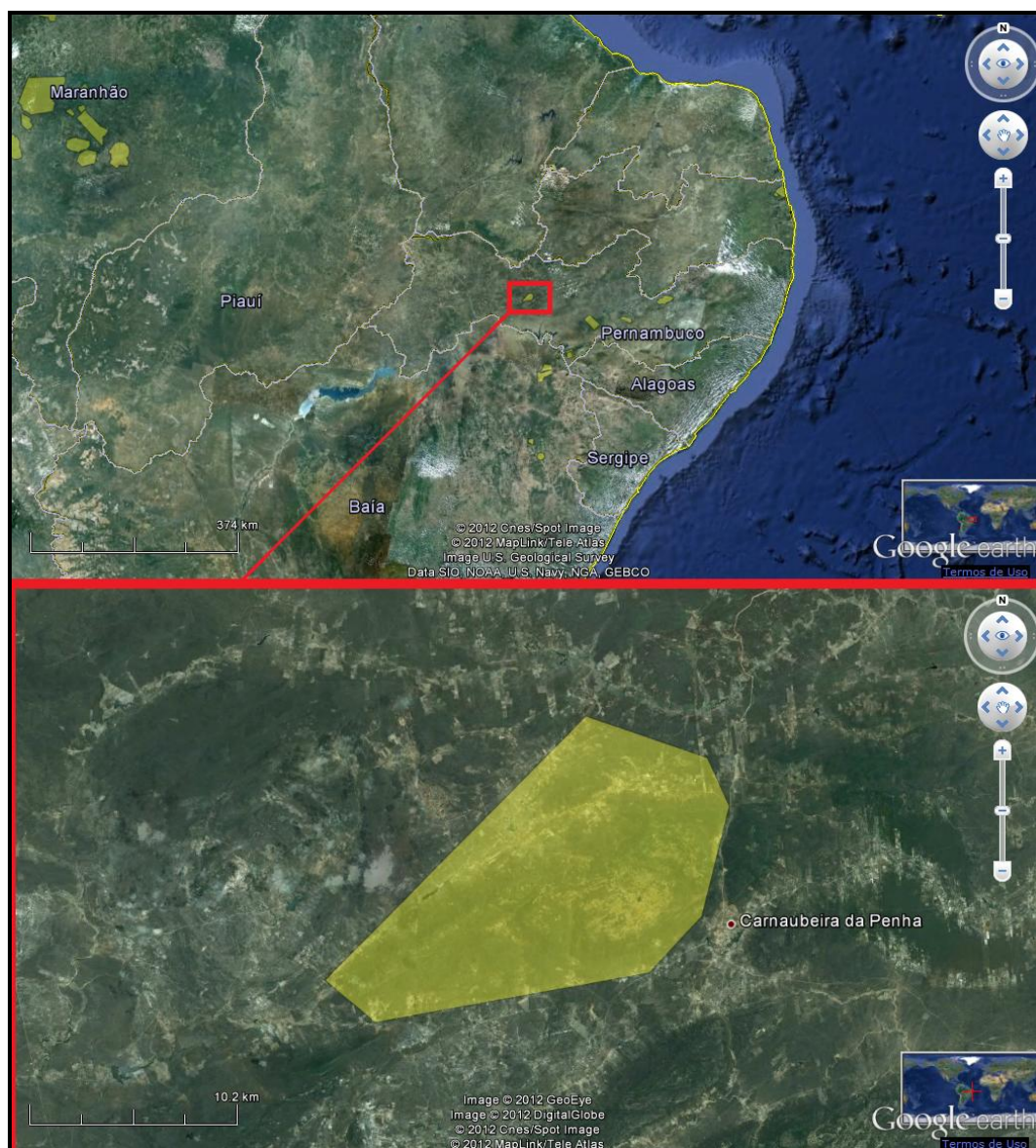


Figura 1 – Figura sinalizando a Terra Indígena Atikum/PE – Fonte: <http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/googleearth.phtml?7114c5d039d5aed4050d940d44cf226f> (Editado pelo autor).

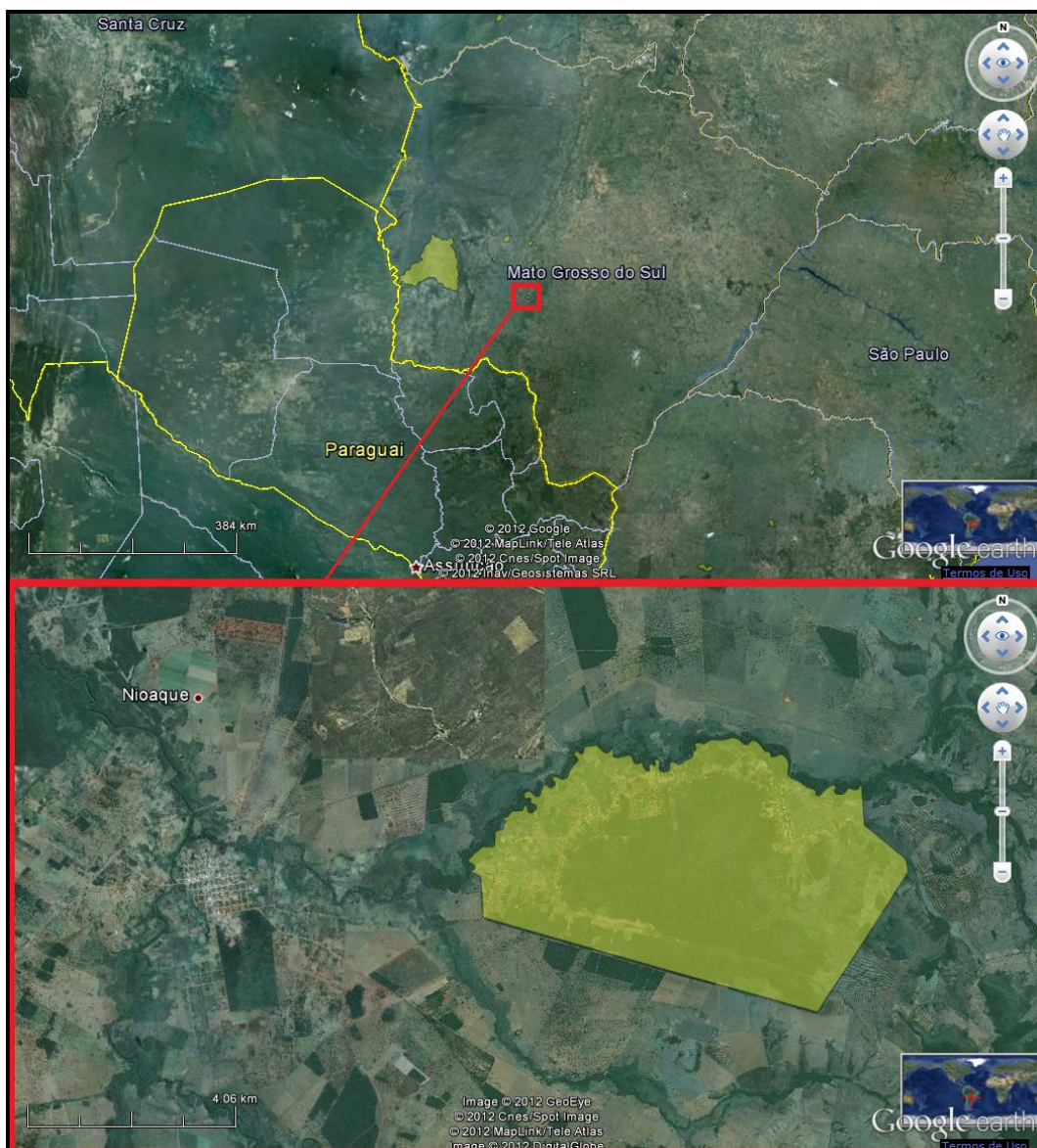


Figura 2 – Figura sinalizando a Terra Indígena Nioaque/MS – Fonte: <http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/googleearth.phtml?f4dec621639f05d7cf46fc1f58982c70> (editado pelo autor).

Feitos os esclarecimentos iniciais, dedico-me a narrar a minha chegada, enquanto pesquisador, aos Atikum que vivem em Nioaque.

Certa vez, durante minha graduação em História, ouvi nos corredores da universidade um ditado que dizia o seguinte: “Os pesquisadores nem sempre escolhem seus objetos de estudo, muitas vezes são escolhidos por eles”. Assim se constituiu a minha relação com os Atikum. Foi em busca dos Terena, a fim de concluir um projeto de Iniciação Científica⁵, que

⁵ Trabalho de Iniciação Científica do PIBIC/CNPq/UFMS, intitulado: “Missões pentecostais entre os índios Terena na cidade de Brasilândia - MS: O estudo de suas práticas sócio-culturais”, desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. Vitor Wagner Neto de Oliveira, no período de Agosto de 2007 a Julho de 2008.

me deparei pela primeira vez com os Atikum. No feriado de carnaval de 2008 acompanhei o Prof. Dr. Giovani José da Silva, na época docente substituto do curso de História do campus de Três Lagoas da UFMS, até a Terra Indígena Nioaque. Na ocasião, o pesquisador foi visitar alguns amigos que fez entre os Atikum quando realizou um estudo com eles, oito anos antes, e eu, informado que lá poderia encontrar as informações que precisava sobre os Terena, aproveitei a carona.

Já naquele momento fascinou-me a história dos índios de pele negra que cruzaram grande parte do território nacional, saindo de Pernambuco e chegando a terras sul-mato-grossenses. Nessa migração, trouxeram para a região sua cultura e uma dança, chamada por eles de toré, cujo som me encantou desde a primeira vez que a ouvi ser cantada e dançada pelos Atikum. Assim, antes mesmo que houvesse uma relação de pesquisa acadêmica com os Atikum, comecei uma relação de amizade com alguns indígenas.

Retornei à Terra Indígena Nioaque, desta vez sozinho, em julho do mesmo ano, ainda em busca de informações com os Terena para a referida pesquisa de Iniciação Científica. Com muito pouca familiaridade com o tema, muito menos ainda com os Terena, e quase nenhuma experiência em pesquisa de campo, fiquei bastante decepcionado com os poucos avanços que consegui. Era uma tarde quente, estava sentado à sombra de uma árvore, entristecido pelos percalços que enfrentava como jovem pesquisador, quando um Atikum, Aliano José Vicente, sentou-se ao meu lado e perguntou o que me afligia. Respondi que minhas pesquisas com os Terena não iam muito bem.

De forma muito solidária ele me respondeu: “Se não estiver dando certo com eles [*os Terena*] os seus trabalhos, e se você quiser, nós [*os Atikum*] podemos te ajudar. A casa está de portas abertas.”

A partir desse momento me empenhei em concluir o relatório, ainda que de maneira bastante parcial, da minha pesquisa com os Terena e, logo em seguida, tratei de elaborar um projeto de Iniciação Científica envolvendo os Atikum. Com esse novo projeto aprovado⁶, retornei a Nioaque para realizar breves trabalhos de campo entre os Atikum, *surveys* de cerca de uma semana, nos meses de agosto de 2009 e 2010.

À medida que fui conhecendo os Atikum e desenvolvendo pesquisa junto ao grupo, optei por não contar suas histórias, mas deixar que eles mesmos as contassem a partir do

⁶ Trabalho de Iniciação Científica do PIBIC/UFMS, intitulado: “As vozes dos Caboclos de Umã: História Oral de Vida dos índios Atikum em Nioaque, Mato Grosso do Sul”, desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. Lourival dos Santos, no período de Agosto de 2009 a Julho de 2010.

registro de narrativas Atikum. Para isso, recorri à história oral de vida⁷ como procedimento de pesquisa, com vistas a criar um arquivo de memória sobre o grupo, assim o fazendo por meio da gravação, transcrição e textualização de entrevistas, constituindo desse modo “documentos orais” (Meihy, 1991 e 2005; Meihy & Holanda, 2007). Aliados aos procedimentos de história oral, busquei realizar observações de cunho antropológico, registradas no decorrer dos meus *surveys*.

Concluí meu curso de graduação em História com uma monografia de história oral de vida sobre os Atikum de Nioaque. Com o trabalho finalizado, restou uma grande relação de amizade com eles e algumas inquietações que a história oral não havia dado conta de elucidar. Por mais que a história oral, tal como Antropologia, demonstre uma forte preocupação com a hermenêutica do sujeito, quer dizer, com a compreensão do *outro*, percebi que o compromisso com a constituição de documentos poderia ser uma postura limitante em certo sentido.

A gravação das entrevistas, com um aparelho eletrônico mediando a relação entre pesquisador e interlocutor, pareceu-me um tanto incômoda para alguns sujeitos, algo que restringia suas falas, impedindo certas “memórias subterrâneas” de emergirem (Pollak, 1989). Pensei que, talvez, com uma pesquisa de campo um pouco mais duradoura, e com o estabelecimento de relações cotidianas e conversas mais informais com os interlocutores, pudesse conseguir maiores informações sobre a migração do grupo e seu processo de territorialização em Nioaque. Resolvi, então, fazer um curso de mestrado em Antropologia e aprender mais sobre etnografia e etnologia indígena.

Nesta linha de raciocínio, apresento adiante o processo de levantamento dos dados discutidos nesta pesquisa, registrados durante o curso de mestrado em Antropologia. Esses dados são fruto de um trabalho de campo realizado junto aos Atikum em Nioaque, entre 23 de fevereiro e 16 de março de 2012, bem como em outros *surveys*. A maior parte dos trabalhos foi realizada na Terra Indígena Nioaque, atualmente composta pelas aldeias Brejão, Taboquinha, Água Branca e Cabeceira. Apesar de ter transitado pelas quatro aldeias, permaneci sobretudo na aldeia Cabeceira, onde está concentrada a maioria dos Atikum que ali vive.

Também visitei, durante os trabalhos de campo, o bairro Jokey Clube, localizado na periferia da cidade de Nioaque, conhecido entre os locais como “Cancha”. Nesse bairro, de paisagem em certo aspecto rural, reside, de maneira agrupada, uma considerável parte dos

⁷ Procedimento de pesquisa desenvolvido pelos oralistas do Núcleo de Estudos de História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP). Para maiores informações sobre esse procedimento de pesquisa, ver Meihy (1991, 2005) e Meihy & Holanda (2007).

Atikum da região. Pelas informações que obtive, essa parte do grupo reside hoje na cidade devido a conflitos ocorridos quando de sua convivência entre os Terena no interior da reserva.

Durante esta etapa das pesquisas, visitei 36 casas onde residem famílias Atikum. Estão localizadas em três aldeias na reserva indígena (Cabeceira, Brejão e Taboquinha) e no bairro da Cancha. Nessas visitas, foi aplicado um breve questionário de caráter censitário aos moradores e feita a localização georreferenciada de cada casa, através do uso de um aparelho GPS (em graus) no *datum* WGS 84. Contudo, as principais informações obtidas não se encontram nos questionários, mas sim no caderno de campo, instrumento consagrado pelo método etnográfico, no qual foram registradas observações etnográficas e conversas com diversos interlocutores.

A dinâmica com que ocorreu o trabalho de campo é devedora de um *survey* realizado entre os dias 19 e 21 de setembro de 2011, no qual foi feito um levantamento preliminar das genealogias dos Atikum de Nioaque. Este procedimento foi fundamental para o mapeamento dos sujeitos que compõem o grupo, bem como das relações de parentesco (consanguíneas e de afinidade) existentes entre eles. Além disso, realizei outro pequeno *survey* durante as festividades do Dia do Índio, entre os dias 17 e 19 de Abril de 2012, na aldeia Cabeceira, onde registrei a execução da dança/ritual do toré. Por fim, nos meses de setembro e outubro de 2012 houve outros dois períodos de permanência em campo, de respectivamente dez e doze dias, com o propósito de realizar observações complementares, tendo em vista questões pontuadas na banca de qualificação deste trabalho de mestrado.

Uma metodologia bastante explorada em campo foi, com efeito, o processo dialógico entre pesquisador (antropólogo) e interlocutores (indígenas). Dentro desse processo, as conversas tiveram como temas desde as memórias dos Atikum sobre a migração e seu processo de estabelecimento em Nioaque, até os assuntos mais corriqueiros do dia a dia, através dos quais foi possível perceber relações subjacentes às falas.

Os diálogos estabelecidos durante o trabalho de campo não foram gravados a fim de que a presença do gravador, como um mediador de relações, não inibisse os sujeitos. Em vez disso, a escrita diária e sistemática das conversas no caderno de campo foi adotada como forma de registro. O uso do gravador reservou-se para o registro das linhas de toré, que serão analisadas no terceiro capítulo desta dissertação, haja vista a impossibilidade de transcrever a musicalidade das mesmas no caderno de campo.

O registro de diferentes narrativas foi de suma importância para entender os processos de migração e territorialização dos Atikum em Nioaque. Isso foi feito na medida em que as histórias de vida individuais foram agregadas e interligadas no processo de textualização da

pesquisa, tornando possível trilhar a história vivenciada pelo grupo. Nesse sentido, Halbwachs (1990, p. 51) refere-se à memória como uma produção coletiva, de modo que as memórias individuais consistiriam em pontos de vista sobre a memória coletiva. Essa coletividade da memória pôde ser observada em narrativas que apresentaram referências recorrentes a eventos significativos para o processo de territorialização do grupo em Nioaque a partir de diferentes pontos de vista.

Como salienta Alberti (2004), a memória é descontínua e opera através de uma seleção subjetiva de recortes. Ainda que coletiva, é expressa sobre pontos de vista particulares. Em vista disso busquei conversar com diversos interlocutores. Esse processo de conversação com os interlocutores, bem como o uso de tais diálogos na textualização da pesquisa, situa a pesquisa em meio aos modelos de etnografia denominadas por Clifford (2011) como dialógicas e polifônicas. Dialógica porque parte da ideia de uma construção dialogada e colaborada da pesquisa com os interlocutores, que desloca a autoridade etnográfica tão somente do pesquisador também para os pesquisados. Polifônica, pois se vale de diálogos com sujeitos de diferentes grupos (familiares, políticos e faccionais) dentre os sujeitos abordados.

A adoção de um modelo de etnografia dialógico e polifônico vai ao encontro das críticas feitas por Asad (1993) ao conceito de “tradução cultural”, adotado por longa data pela antropologia social britânica. Na postura criticada pelo autor, caberia ao antropólogo o papel de dominar os signos da linguagem nativa a fim de traduzi-los para a cultura acadêmica ocidental. Munido de uma autoridade etnográfica, o antropólogo seria o sujeito capacitado para realizar a tradução cultural.

Conforme ainda Asad (1993), a ideia de tradução cultural, além de subestimar a capacidade dos nativos de se expressarem, acaba por favorecer a criação de uma relação assimétrica e colonialista entre o pesquisador e os interlocutores, entre o tradutor cultural e aqueles cuja cultura será traduzida. Tendo em vista as discussões apresentadas pelo autor, a elaboração de uma etnografia dialógica e polifônica visa caminhar no sentido da descolonização das metodologias da pesquisa antropológica, advogada por Smith (2005). Sob essa ótica, é possível ver os nativos não como o exótico a ser traduzido, mas como sujeitos, se não protagonistas, ao menos colaboradores da construção da pesquisa.

Fabian (1991) também aponta que na pesquisa antropológica o estudo das pessoas, dos grupos e dos movimentos devem ser mais “comunicativos” do que “observativos”. Destaca ainda que isso deve ocorrer no sentido de que haja um processo de compreensão e não de mera descrição e aplicação de uma data teoria.

A utilização de métodos de pesquisa predominantemente dialógicos não significa que a etnografia experiencial, e tampouco a interpretativa, foram postas de lado. Entretanto, ao tratar de processos diacrônicos a dita autoridade experiencial, consagrada pelo método que se convencionou chamar de *observação participante*, pouco pode contribuir, pois limita o pesquisador àquilo que ele pode observar sincronicamente. Assim, parafraseando Clifford (2010, p. 55), essa pesquisa valeu-se de processos experienciais, interpretativos, dialógicos e polifônicos, utilizados de forma alternada e colaborativa, tendo em vista as problemáticas de estudo abordadas.

Essa postura parte da relevância, destacada por Pacheco de Oliveira (2004), da etno-história e/ou antropologia histórica para lançar luz sobre os processos de (re)construção identitária e emergências étnicas. Sobretudo quando se trata de sociedades indígenas que vem de largo contato com a civilização ocidental, acrescido de um passado de constantes migrações e territorializações. Ou seja, baseia-se na importância de se compreender os processos diacrônicos a fim de que o contexto observado sincronicamente não seja tomado como algo natural e espontâneo.

As observações etnográficas foram feitas seguindo os preceitos de Mauss (1993) sobre o método etnográfico. Além desses, as considerações de Cardoso de Oliveira (2000) sobre o trabalho do antropólogo, foram fundamentais para delinear minha postura de antropólogo em campo. Sob essa perspectiva, busquei *olhar, ouvir e escrever*, não como um viajante que os faz inocentemente, mas tendo os sentidos e a cognição domesticados pela reflexão teórica. Assim, cabe salientar, conforme Geertz (1989, p. 15), que a diferença entre o que Gilbert Ryle chamou de “descrição superficial” e “descrição densa” está em não se ater meramente em descrever as práticas dos sujeitos, mas de interpretar os significados por detrás dessas práticas. Nesse sentido:

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (Geertz, 1989, p. 20)

Sob essa perspectiva, outro conceito central para os delineamentos das trajetórias e relações vivenciadas pelos Atikum é que Ginzburg (1991) denominou de “paradigma indiciário”, dentro do qual são construídas trajetórias, constatadas relações e apontados padrões de comportamento por meio do entrecruzamento de indícios conferidos por diferentes narrativas e diferentes práticas observadas.

A pesquisa vale-se também de trechos de entrevistas de história oral de vida (Meihy & Holanda, 2007), realizadas durante pesquisas anteriores. Ao propor um diálogo entre História e Antropologia, tenho intuito de enriquecer a pesquisa, haja a vista a seguinte observação: “As ciências humanas tendem a apresentar resultados mais completos e satisfatórios quando trabalham interdisciplinarmente, de modo a abranger os múltiplos aspectos simultâneos e sucessivos dos fenômenos estudados” (Oliveira, 2001, p.18).

O uso de memórias genealógicas e genealogias também se mostrou bastante frutífero para a compreensão do fenômeno aqui estudado. Para seu estudo, realizei a elaboração de genealogias tal como sistematizado por Rivers (1975). Cabe salientar, contudo, que não foi objetivo dessa pesquisa elucidar sistemas de classificação de parentesco entre os Atikum. O método genealógico foi mais usado para compreender processos sócio-históricos, os quais são diacrônicos e podem ser elucidados, também, pelas relações de parentesco (consanguinidade e afinidade) e para-parentesco (compadrio). Além disso, pelas genealogias foi possível compreender as histórias de vida dos sujeitos e, por extensão, a história do próprio grupo.

Creio que a discussão teórico-metodológica tecida até aqui evidencia o quanto essa pesquisa tem, e certamente não deixará de ter, um caráter parcial, haja vista a impossibilidade de uma reconstrução completa das experiências vividas pelos interlocutores e pelo grupo étnico. Todavia, essa não é a pretensão desse trabalho, que visa antes articular práticas, relações, memórias, indícios e sinais, interpretando-os de modo a compreendê-los em sua dimensão sócio-histórica e cultural. Tenho consciência de que essa interpretação é relativa e não dá conta de responder aos questionamentos levantados e aos que surgirão. Contudo, de acordo com Geertz (1989, p. 41): “A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar a nossa disposição as respostas que os outros deram.”

Cabe ainda explicar que esta dissertação é composta por três capítulos, sendo os dois primeiros bibliográficos e o último etnográfico. Cada um deles está composto de considerações iniciais, desenvolvimento em subcapítulos e considerações finais. Desse modo os capítulos constituem-se em textos relativamente independentes, mas organizados de maneira articulada.

O primeiro capítulo, intitulado *Descolonizando a etnologia dos índios do Nordeste: colonialismo, territorialização, mistura e emergências étnicas*, contém uma discussão histórico-antropológica sobre os chamados “índios misturados” do Nordeste do Brasil. Isso é feito a partir de um viés interpretativo dos conceitos de colonialismo, territorialização, mistura e emergências étnicas. Com vistas a desnaturalizar a mistura étnica dessas populações, em um

primeiro momento é feita a análise de diferentes modelos de colonialismo empreendidos sobre os povos indígenas daquela região. Assim, busco pensar como essas ações coloniais operaram primeiramente, no sentido de gerar uma mistura étnica dessas populações e, mais recentemente, no sentido inverso, de propiciar a diferenciação e a emergência de novas etnias. Para tanto, são utilizados autores como Pacheco de Oliveira (1988, 1999, 2004), Arruti (1997, 2006), Gonzáles Casanova (1995, 2002) e Bartolomé (2006), dentre outros.

A partir dessas análises, tomo então como objeto a própria disciplina, construindo um sucinto estudo de epistemologia acerca dos estudos etnológicos sobre os índios do Nordeste. Sob essa perspectiva, parto do desinteresse de parte do americanismo por essas populações enquanto objeto de estudo para compreender como, por longa data, predominou na antropologia brasileira uma corrente de estudos aqui chamada de “etnologia das perdas e ausências culturais”, caracterizada por abordar essas populações de maneira negativada. Sob a égide das noções de aculturação e assimilação, certos trabalhos de Ribeiro (1970) e Galvão (1979) são um exemplo desse tipo de abordagem em décadas passadas.

Em seguida, penso a constituição da chamada “etnologia dos índios misturados”, de maneira articulada ao contexto histórico que a gerou entre as décadas de 1980 e 1990, tendo como maior expoente o antropólogo João Pacheco de Oliveira.

Por fim, a partir das contribuições de Arruti (2006), realizo uma discussão sobre o ritual do toré entre os índios do Nordeste, na qual vou de encontro com mito da mestiçagem para pensar o toré como uma via para a afirmação étnica em meio aos processos de reconhecimento dos grupos pelo SPI.

O segundo capítulo, intitulado *A “viagem da volta” dos índios de Atikum-Umã: Os Atikum em Pernambuco*, também de cunho bibliográfico, trata dos Atikum da Serra do Umã, em Pernambuco. Fazendo alusão à metáfora proposta por Pacheco de Oliveira (2004) para pensar os processos de etnogêneses de sociedades indígenas no Nordeste, esse capítulo aborda a “viagem da volta” dos caboclos da Serra do Umã à sua indianidade, bem como a (re)elaboração de sua etnicidade a partir do reconhecimento, por parte do Estado Nacional, de sua condição indígena. Em especial, é discutido o sistema de compadrio que opera na Serra do Umã e os faccionalismos gerados em seu âmbito, tomados aqui, como fatores que impulsionaram a migração de famílias Atikum para fora da Serra do Umã. O desenvolvimento do capítulo se dá com base nos escritos de Grünewald (1993, 2004, 2006) sobre os Atikum de Pernambuco, a partir dos quais são esboçados sucintos diálogos com Weber (1979) e Barth (1998) em torno da definição de um grupo étnico.

O terceiro capítulo dessa dissertação, “*Andando em terra alheia*”: *Os Atikum em Mato Grosso do Sul*, por sua vez, é um capítulo etnográfico, o qual se inicia com memórias e histórias dos interlocutores Atikum sobre sua saída da Serra do Umã, em Pernambuco, e suas trajetórias e migrações até chegarem à Terra Indígena Nioaque. Um segundo aspecto abordado nesse capítulo é a territorialização dos Atikum nessa reserva e suas relações com os Terena, grupo majoritário no local. A forma como se relacionam com eles, decisiva para sua permanência em uma área de usufruto exclusivo de outro povo indígena, abre espaço para discutir o faccionalismo existente entre os Atikum de Nioaque, que se dividem em dois grupos: um, bem relacionado com os Terena, que ocupa terras no interior da reserva; outro, que devido a conflitos com lideranças, deixou a área e hoje está localizado na periferia da cidade de Nioaque. Nesse momento também são apresentados dados relativos à demografia e economia Atikum na região.

Cumprido explicar que essa pesquisa, ainda que aborde os processos de territorialização dos Atikum em Nioaque, se deu sobretudo por meio da interlocução e da convivência com a facção que reside dentro da reserva indígena, com a qual pude ter uma inserção mais positiva para a realização da pesquisa.

No capítulo apresento ainda uma descrição etnográfica da prática do toré entre os Atikum de Nioaque, atentando para suas formas e períodos de execução e para os saberes contidos sobre o grupo nas linhas cantadas durante o ritual. Além disso, abordo práticas e saberes do grupo sobre os “Encantos de Luz”, entidades mágicas protetoras do grupo, e outras “ciências de índio”, saberes tradicionais, muitas vezes já esquecidos, mas que possuem papel fundamental para a criação das “fronteiras étnicas” (Barth, 1998) do grupo. Os dados etnográficos apresentados nesse último subcapítulo são postos em diálogo com pesquisas anteriores com o grupo, realizadas por José da Silva (2000, 2003, 2005), bem como com outros estudos sobre os Atikum em Pernambuco (Silva, 2007) e sobre o ritual do toré (Grünewald, 2005).

Para finalizar esta introdução, espero que a presente dissertação contribua para a compreensão da presença dos Atikum em Mato Grosso do Sul, bem como para estimular o desenvolvimento de mais estudos sobre os povos indígenas na região.

1

DESCOLONIZANDO A ETNOLOGIA DOS ÍNDIOS DO NORDESTE: COLONIALISMO, TERRITORIALIZAÇÃO, MISTURA E EMERGÊNCIAS ÉTNICAS

1.1. Considerações iniciais

Os estudos sobre populações indígenas da região Nordeste do Brasil, segundo Pacheco de Oliveira (2004), foram vistos, até fins do século XX, como uma “etnologia menor”. Isso porque abordavam grupos que, devido ao largo contato com as frentes colonizadoras na América Portuguesa e, posteriormente, com os agentes do colonialismo interno no processo de formação do Estado Nacional, apresentariam pouca distintividade cultural em relação à sociedade envolvente. Vistos como culturalmente “misturados”, os índios do Nordeste receberam pouca atenção da Antropologia, ciência cujos cânones acadêmicos, sob a influência do americanismo (estruturalista), privilegiaram estudos de populações culturalmente “distantes” da sociedade envolvente e do pesquisador.

A invisibilidade, ou ao menos a pequena visibilidade reservada aos indígenas do Nordeste pelos estudos etnológicos até fins do século XX, decorre de uma visão negativada da mistura, que busco desconstruir por meio da compreensão dos processos que a geraram. Sendo assim, se para uma antropologia baseada na observação sincrônica de diferenças culturais os “índios misturados” constituem um objeto de pouco interesse teórico, para uma antropologia histórica, preocupada em compreender processos de transformações socioculturais, o contrário vem a ocorrer. Desse modo, acredito que seja necessária uma análise histórica sobre os processos de colonização (colonização europeia e colonialismo interno) vivenciados pelas populações indígenas no Brasil, e, de forma mais intensa pelos índios do Nordeste, por tratar-se da mais antiga frente de colonização, com fins a “*desnaturalizar* a ‘mistura’” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.20).

Partilho o pressuposto de que a colonização se dá sobre e pelo espaço territorial e os respectivos atores sociais nele territorializados. Sendo assim, “a presença colonial [...] instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.22). De tal modo, me proponho a realizar essa discussão histórica e antropológica a partir do fio condutor apresentado por Pacheco de Oliveira (2004), de pensar associadamente as noções de ação colonial e territorialização, enquanto atos políticos produtores de objetos étnicos (no caso a mistura, e posteriormente a diferenciação, étnica e cultural) por meio de “mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.23).

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sócio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Pacheco de Oliveira, 2004, p.22) (destaques no original)

Sob essa perspectiva, de ver os processos de territorialização vivenciados pelas populações indígenas no Nordeste como produto da interação entre as primeiras e agentes do colonialismo, bem como processos produtores de objetos étnicos, faz-se necessário situá-los historicamente, considerando as especificidades de diferentes formas de colonialismo ao longo dos tempos.

Para tanto, torna-se relevante a noção de “situação social”, desenvolvida por Gluckman (1987), a qual pressupõe uma estrutura social, enquanto forma organizacional (no caso a estrutura colonial), que permeia e é composta por todas as instituições da vida social, se tornando, contudo, mais evidente em certos aspectos dessa. Ou seja, serão analisadas nesse capítulo as diferentes formas de colonialismo, enquanto “situações sociais”, no sentido de entender as ações colonialistas como fenômenos que, apesar de globais, operam e evidenciam-se em aspectos e instituições sociais determinadas, que variam historicamente. Pretende-se, desse modo, fugir da rigidez e do caráter totalizante da noção de “situação colonial”, tal como proposta por Balandier (1993), que em muito se assemelha ao conceito de “fato social total”, criado por Mauss (2003), que visa designar elementos que transpassam, em absoluto, toda a vida social.

Tendo como base a noção de “situação social” (Gluckman, 1987), Pacheco de Oliveira (1988) valoriza a diacronia e os processos históricos e propõe a “situação histórica” enquanto

noção “que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição do poder entre diversos atores sociais*” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 57) (destaques no original). Será essa noção, de situação histórica, a adotada nesse trabalho, a fim de que se perceba diacronicamente como diferentes modelos de distribuição do poder, em diferentes formas de colonialismo, geraram seus respectivos processos de territorialização, mistura e construção de identidades étnicas.

Após isso, apresento os estudos etnológicos que por longa data analisaram negativamente a mistura, por estarem pautados em padrões eurocêntricos e cristalizados de distintividade cultural, denominados aqui de “etnologia das perdas e ausências culturais”. Depois volto à atenção ao movimento teórico dentro do qual se insere esse trabalho, chamado aqui “etnologia dos índios misturados”. Esse último, ao valorizar os processos históricos vivenciados por essas populações, busca interpretar as identidades étnicas com fins a descolonizar o olhar antropológico. Por fim, realizo uma discussão sobre o toré em meio aos processos de etnogêneses e reconhecimentos étnicos entre os índios do Nordeste.

Assim, as discussões que serão tecidas ao longo desse capítulo têm inspiração na proposta de Fabian (1991), qual seja, de superar uma postura pragmático-positivista da Antropologia, valorizando a epistemologia em torno do campo de estudo tanto quanto a metodologia utilizada na construção do trabalho. Também em conformidade com o antropólogo, objetiva-se aqui historicizar tanto os fenômenos sociais estudados quanto as abordagens científicas acerca dos mesmos, haja vista a impossibilidade de entendê-los fora de seus contextos processuais.

1.2. Colonialismo, mistura e emergências étnicas

Em linhas gerais, a conquista e a colonização europeias na chamada América Portuguesa empreendeu contra as populações autóctones dois principais mecanismos de dominação: as “guerras justas⁸” para apresamento e escravização indígena, empreendidas pelos colonos e pelo Estado Português; e a catequização, realizada pelas missões e ordens religiosas. As duas formas de controle pretendido sobre as populações indígenas apresentam-se na historiografia como sendo simultaneamente complementares e conflituosas entre si. Desse modo, os conflitos tecidos entre jesuítas e colonos, profundamente discutidos por Monteiro (1994), foram de fundamental importância para delinear a política indigenista das várias hierarquias governamentais nos primeiros séculos da colônia. Nas palavras do referido

⁸ Para maiores referências sobre o conceito de “guerra justa” no contexto da colonização da América Portuguesa ver Monteiro (1994).

autor: “Tanto jesuítas quanto colonos questionavam a legitimidade dos métodos utilizados pelo rival para arrancar os índios de suas aldeias natais, que abrangiam desde a persuasão ou atração pacífica até os meios mais violentos de coação” (Monteiro, 1994, p. 40).

Cabe salientar, porém, que esses questionamentos se restringiam apenas aos métodos utilizados para espoliação das terras e exploração da mão-de-obra desses sujeitos, pois: “Afim de contas, todos – excluindo os índios, é claro – concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas” (Monteiro, 1994, p.41). Ideia que vai ao encontro da afirmativa de Balandier (1993), no seu clássico estudo sobre *A noção de situação colonial*, originalmente publicado em 1955, no qual se lê que: “Seja qual for a doutrina adotada, as relações de dominação e submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial” (Balandier, 1993, p.114).

Todavia, são justamente as peculiaridades de cada método ou doutrina de colonização, tomadas enquanto “situações históricas” (Pacheco de Oliveira, 1988), que se constituem como elementos determinantes para a compreensão de processos de territorialização específicos. Para esclarecer o objeto aqui abordado, merece menção especial os aldeamentos empreendidos pelas missões e ordens religiosas e, posteriormente, as políticas de distribuição – leia-se concentração – de terras promovidas pelo Estado Imperial.

No que se refere a isso, Arruti (2006), aponta que na região Nordeste, no século XVIII, havia “mais de sessenta aldeamentos indígenas, compostos por cerca de 27 nações indígenas e que todos esses aldeamentos foram oficialmente extintos até as vésperas de 1880” (Arruti, 2006, p.385). De acordo com Pacheco de Oliveira (2004, p. 24-25), com a constituição desses aldeamentos ocorre o “primeiro processo de territorialização” pelo qual passam os índios do Nordeste, paralelamente a uma “primeira mistura”, decorrente do ajuntamento de grupos étnicos variados no interior de aldeamentos comuns. Com suas extinções, no século XIX, e um aumento significativo de migrações de colonos brancos para os antigos aldeamentos, bem como de casamentos interétnicos, ocorre o que o mesmo autor chama de “segunda mistura”.

Em seguida, com a promulgação da Lei de Terras de 1850, diminuem nos registros oficiais menções às populações indígenas reduzidas nos antigos aldeamentos. Naquele momento suas terras foram distribuídas, em conformidade com a política da nova lei, entre os “nacionais”. Destaca-se que “as posses de terras de comunidades indígenas têm [ainda] as duas funções que exerceram nas colônias: privar os indígenas de suas terras e convertê-los em peões ou assalariados” (González Casanova, 2002, p.104). Com o abandono dos antigos

aldeamentos e a migração para o trabalho como peões em fazendas e/ou migração para os centros urbanos, ocorre a “terceira mistura” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.26).

O fim dos aldeamentos e a promulgação da Lei de Terras de 1850, acabou por promover o colonialismo interno, empreendido pelos colonos nacionais, enquanto situação histórica produtora dessa terceira mistura. Sobre esse modelo de colonialismo, Leonardi (1996) destaca que os agentes formadores do panorama social da América Portuguesa, e posteriormente do Brasil, foram simultaneamente colonizados e colonizadores no interior de um complexo processo histórico. Esse papel ambíguo de colonizados/colonizadores se mostra presente, sobretudo, na relação entre as elites fundiárias e as sociedades indígenas, seja no tocante à expropriação das terras ou à exploração da força de trabalho. Nesse sentido, o autor afirma que:

A caracterização das relações estabelecidas entre classes dominantes brasileiras e as etnias indígenas como sendo de tipo colonial, por exemplo, pode parecer equivocada para aqueles que abordam o colonialismo de um ângulo apenas nacional (Brasil) e quando muito continental (América Latina). Para esses, se a situação brasileira pós-1822 não contiver todos os elementos que caracterizam anteriormente o colonialismo português, ou espanhol, ela não será de tipo colonial. O que é falso, no meu entender, pois revela uma visão por demais limitada de um fenômeno muito mais longo e complexo, cujas formas variam enormemente ao longo dos séculos, nos vários continentes. (Leonardi, 1996, p.57)

Desse modo, é possível pensar, como propõe González Casanova (2002), as noções de colonialismo e estrutura colonial não apenas como fenômenos internacionais, mas também intranacionais ao passo em que “grupos e classes dominantes das novas nações exerçam papéis semelhantes aos que os antigos colonos exerciam” (González Casanova, 2002, p.86). Essa questão também é abordada na obra *Os condenados da terra*, de Fanon (1968), na qual o autor versa sobre a substituição da exploração colonial pela exploração nativa, rumo a uma luta de classes no interior da Argélia. González Casanova (2002) salienta, entretanto, que:

A estrutura colonial e o colonialismo interno se diferenciam da estrutura de classes porque não são apenas uma relação de domínio e exploração dos trabalhadores pelos proprietários dos bens de produção e seus colaboradores, mas uma relação de domínio e exploração de uma população (com suas diferentes classes, proprietários, trabalhadores) por outra população que também tem suas diferentes classes (proprietários e trabalhadores). (González Casanova, 2002, p.100)

Todavia, cabe destacar, como faz Leonardi (1996), que esse tipo de relação, chamada aqui de colonialismo interno, não se restringe a âmbitos intranacionais na medida em que o colono, ou o empresário contemporâneo, utiliza-se da mão-de-obra nativa para suprir, direta ou indiretamente, as demandas de um mercado externo. Desse modo, o colonizador assume também o papel de colonizado, por estar simultaneamente tendo seu capital absorvido pelo

mercado internacional e explorando terras e mão-de-obra nativa, não importando se seja escrava ou assalariada. Essa situação histórica, por sua vez, insere-se na noção ampla proposta por González Casanova (1995), de colonialismo global, na medida em que o domínio e exploração intranacionais estão articulados a um quadro econômico internacional.

Destarte, o colonialismo interno opera como um *continuum* das formas de dominação colonial empreendidas sobre as populações indígenas após a emancipação política da metrópole, ao longo do período imperial e mesmo após a proclamação da república.

Cabe destacar que os aldeamentos das missões religiosas provocaram um processo de territorialização por um lado homogeneizante e por outro preservacionista. Homogeneizante ao promover a mistura étnica e cultural entre grupos indígenas variados. E preservacionista ao isolar essas populações de um contato intenso e permanente com a população não índia laica. Diferentemente, o colonialismo interno propiciou um contato massivo das populações indígenas desterritorializadas com grupos não indígenas (negros e brancos), produtor de um contexto marcado por nítidas relações de exploração e violência contra as mesmas. Isso culminou em uma mistura que as conduziu a ocultar, ou ao menos a não evidenciar, suas identidades étnicas a fim de evitar a discriminação, e porque não desumanização, características da personalidade colonial.

Com o advento da república, o Estado criou outros mecanismos de controle da população indígena, inspirados em ideais positivistas de intelectuais e militares, como Cândido Rondon. “[...] agora, por razões humanitárias, [os indígenas] não deveriam ser exterminados pela força das armas, mas sim transformados em uma população diretamente controlada pelo Estado através do estabelecimento de um mecanismo tutelar” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.145).

Tal mecanismo tutelar, em uma perspectiva foucaultiana, representa o momento em que o Estado, uma vez consolidado, percebe que na economia do poder é mais lucrativo vigiar do que punir (Foucault, 2010). Foram abandonadas as “guerras justas”, adotadas durante a colonização portuguesa, e que tinham caráter punitivo em relação aos índios que se recusassem a se integrar pacificamente aos aldeamentos religiosos e se tornar “vassalos da coroa”. Em seu lugar o Estado adotou um mecanismo tutelar, de controle burocrático e baseado no estabelecimento de postos indígenas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no interior das reservas.

Criando um órgão institucional responsável pela tutela constante dessas populações, o Estado amplia e potencializa o exercício do poder sobre tais populações, já que “o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação” (Foucault, 2010, p. 175).

Sob esse escopo teórico, o SPI, órgão oficial responsável pela tutela, pode ser encarado como um mecanismo constante de exercício do poder estatal.

Roberto Cardoso de Oliveira (1978), ao abordar o indigenismo e a tutela enquanto uma nova forma de colonialismo, destaca a similitude das relações de tipo patrão-empregado com as relações entre os encarregados dos postos indígenas e os índios. Esse contexto “concorre para o estabelecimento de relações de forma alguma ideais para o índio integrado em economias que, em lugar de estarem voltadas para os interesses de seu próprio grupo tribal, estão orientadas para a satisfação de uma política indigenista – a meu ver – de validade discutível” (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 139).

É possível observar no estabelecimento de chefes e/ou encarregados de postos indígenas do SPI em reservas, citando Balandier (1993, p. 114), que: “o controle político só pode efetuar-se através dos ‘chefes’ e, numa certa medida, pela intermediação das instituições nativas.” Tendo-se em vista, entretanto, que: “freqüentemente a administração transtorna o arranjo dos poderes, cria novos chefes ou chefes investidos de poderes inteiramente novos” (Balandier, 1993, p. 114).

A partir do estabelecimento do indigenismo e da tutela, configurou-se uma nova situação histórica de colonialismo, a qual gerou um “segundo processo de territorialização” entre os índios do Nordeste, baseado na demarcação e assistência de reservas indígenas. Contudo, diferentemente do primeiro processo de territorialização, dirigido pelas missões e ordens religiosas, e do colonialismo interno procedente, “a política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais”, baseados na evidenciação de sinais diacríticos capazes de garantir o reconhecimento dessas populações enquanto grupos indígenas diferenciados frente ao Estado (Pacheco de Oliveira, 2004, p.28).

Se nas situações históricas de catequização dos índios e de colonialismo interno o objeto étnico produzido foi a mistura étnico-cultural, à partir do indigenismo e da tutela é justamente a diferenciação étnica o objeto que passa a ser produzido. Ou seja, a nova forma de colonialismo criada pelo Estado no século XX, configura-se como situação histórica que foi apropriada pelos grupos indígenas enquanto uma via para suas “viagens da volta” a condição de grupos indígenas, marcados por descontinuidades culturais face à sociedade envolvente (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 32-35). Teve início os movimentos de etnogêneses entre os índios do Nordeste, atrelados à reivindicação do reconhecimento étnico e de direitos diferenciados, inclusive os relativos às terras de ocupação tradicional que outrora lhe foram espoliadas.

Sobre o conceito de etnogênese, como já foi dito, o mesmo foi criado por Sider (1976) em oposição ao fenômeno do etnocídio. Pacheco de Oliveira (2004), apesar de ter se valido desse conceito, com certo desconforto, em outro texto (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 107), apresenta certas críticas ao termo. A primeira delas, diz respeito ao termo gerar uma imagem naturalizante do processo, “ligando a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos” (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 30). A segunda refere-se à ideia de que:

Em termos teóricos, a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente. (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 30)

Partindo das críticas a esse conceito, Pacheco de Oliveira (2004) propõe a expressão “viagem da volta” para se referir aos processos de reelaboração étnica dos índios do Nordeste, atentando para os contextos de migrações e territorializações presentes nas histórias dessas populações. O autor ainda destaca que: “A ‘viagem da volta’ não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).” Lembra, contudo, que nesse processo de reelaboração das identidades étnicas “a atualização histórica não anula o sentimento de referência a origem” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.33).

Ambos os conceitos (etnogênese e “viagem da volta”) constituem formas de interpretação particulares de um mesmo fenômeno social, sendo antes complementares do que excludentes entre si. Contudo, opto nesse trabalho por adotar o conceito de etnogênese como viés interpretativo, recorrendo, por vezes, ao bom tom literário da expressão “viagem da volta”, proposta por Pacheco de Oliveira (2004). A opção pelo conceito de etnogênese para pensar o fenômeno em questão parte do fato de o mesmo ser fruto de debates mais longos no âmbito da Antropologia, tal como demonstrado por Bartolomé (2006), bem como devido a esse conceito já ter sido empregado com a devida contextualização do processo histórico de assunção da identidade indígena entre os Atikum (Grünewald, 1993 e 2004).

Assim, cabe mencionar uma definição geral de etnogênese proposta por Bartolomé (2006), na qual eu apenas substituiria a palavra *exclusivo* pela palavra *próprios*, denotando que possa ser um patrimônio apropriado:

De um modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado *exclusivo*, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades

étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. (Bartolomé, 2006, p. 39) (destaques meus)

Ainda usando-se das reflexões desse autor, é válido destacar que:

Em alguns casos, a etnogênese pode ser resultado indireto e não planejado de políticas públicas específicas. [...] Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam, combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benefícios coletivos. Em certas oportunidades isso se deve a desestigmatização da filiação nativa, mas freqüentemente também às novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico. (Bartolomé, 2006, p. 45)

O tipo de fenômeno acima mencionado compreende as particularidades do caso vivenciado pelos Atikum e por várias outras etnias do Nordeste brasileiro. Isso ocorreu quando os grupos realizaram suas etnogêneses paralelamente ao levantamento de suas demandas de reconhecimento pelo Estado e, conseqüentemente, a assistência do órgão tutor, primeiramente o SPI e depois a FUNAI. É interessante notar que, mesmo que decorrentes de uma mesma política estatal, as etnogêneses conduziram os grupos à elaboração de “fronteiras étnicas” (Barth, 1998) particulares.

Esse fenômeno demonstra que, ainda que decorrente de uma ação colonial:

O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face a todo conjunto genérico de ‘índios do Nordeste’ (Pacheco de Oliveira, 2004, p.28)

Esses processos de etnogênese se apresentam de maneira recorrente no Nordeste pela primeira vez nos anos 1920. Naquele momento, o órgão indigenista oficial, por intermédio de Carlos Estevão de Oliveira, reconheceu oficialmente, sob o etnônimo de Fulni-ô, os índios chamados de Carnijó (Arruti, 2006, p. 385). A partir desse evento, uma série de outros grupos indígenas na região passou a apresentar suas demandas de reconhecimento oficial ao Estado, buscando a tutela do SPI, acesso à terra, proteção contra violências várias de grileiros locais e recursos para melhor subsistência. Segundo o autor: “Assim, nos anos 1930, o órgão indigenista reconhecia outros três grupos de ‘remanescentes indígenas’ e, na década seguinte, outros oito” (Arruti, 2006, p. 386).

Conforme o mesmo antropólogo, esse primeiro ciclo de emergências étnicas no Nordeste pode ser compreendido como um circuito de processos de reconhecimento, que teve início na década de 1920 e se estendeu até a década de 1940. Em suas palavras:

Primeiro, foi por meio de suas visitas aos Fulni-ô (AL), realizadas a convite do pe. Damasco, que o antropólogo Carlos Estevão entrou em contato com os Pankararu (PE) e com o Xukuru-Kariri (AL). Os pankararu, por sua vez, mediarão por conta própria o contato do SPI com o Kambiwá (Serra Negra - PE, local de refugio das “guerras justas”) e com os “índios rodélas” (reconhecidos como Tuxá - BA), que, em seguida, fariam eles mesmos a ponte entre o órgão indigenista e os Trucas (PE). (Arruti, 2006, p.386)

Como se verá adiante, no fim deste primeiro ciclo de emergências, os Atikum, integrando esse circuito de reconhecimento étnico por intermédio dos Tuxá, foram reconhecidos pelo Estado no ano de 1949.

Contudo, o fenômeno das emergências étnicas não cessou na década de 1940. Nos anos de 1970 e 1980 o fenômeno se reapresentou em maior escala quantitativa e com mudanças em seu antigo padrão em relação ao primeiro ciclo de etnogêneses. Se alguns casos de emergência étnica ainda mantinham o padrão de três ou quatro décadas atrás, no qual os grupos reivindicavam-se como comunidades indígenas territorializadas em seus antigos aldeamentos, Arruti (2006) constata que outros grupos emergiram sem vínculos territoriais, mas apenas vínculos “genealógicos e rituais com grupos já plenamente legitimados” (Arruti, 2006, p.389). Além desses casos, reconfigurações étnicas de grupos “fracionados por deslocamento territoriais forçados ou em função de rupturas faccionais” (Arruti, 2006, p.389), levaram ao que o autor denomina com um “segundo ciclo de etnogêneses”, gerando novos processos de territorialização, os quais, contudo, transcendem os objetivos desse capítulo.

1.3. Da “etnologia das perdas e ausências culturais” à “etnologia dos índios misturados”

Em meio à conjuntura de dominação política e econômica dessas populações, das quais acabo de tratar, se teceram as trocas culturais, de maneira assimétrica, entre sociedades indígenas e colonizadores, e posteriormente a sociedade nacional. Passados cinco séculos de contato e colonização, os índios do Nordeste encontravam-se com pouca contrastividade cultural em relação à sociedade envolvente, distantes da figura do índio descrita pelos cronistas europeus dos séculos XVI e XVII, criada (e não apenas retratada) pelo colonizador e cristalizada pela sociedade nacional.

Um agravante no que se refere ao interesse da ação indigenista e dos estudos etnológicos sobre esses “índios misturados” é que, em fins do século XX, na Amazônia e no Brasil Central, encontravam-se sociedades indígenas nas quais se observava maiores padrões de diferenciação cultural, de acordo com critérios pautados na imagem que o colonizador criara outrora sobre o indígena. Ou seja, a de um índio fossilizado. Essa imagem do índio cristalizada pelas descrições do colonizador vai ao encontro do que Said (2007) apontou como

uma visão encapsulada do oriente enquanto uma invenção do ocidente. Uma visão que antes de basear-se em observações empíricas, baseia-se nas observações precedentes daqueles que se julgava serem os mais capacitados para fazer tal descrição.

Tendo em vista esse contexto, o desinteresse dos estudos de etnologia sobre os índios do Nordeste, pode ser analisado como uma decorrência da perspectiva de estudos americanistas, na qual:

A história é vista mais como um fator modificador de culturas, como um obstáculo interposto ao conhecimento das estruturas profundas, do que como um fator de articulação e geração de sentido, como um instrumento cognitivo em que se poderia observar as diferentes formas de atualização de uma estrutura. (Pacheco de Oliveira, 1999, p.124)

Estudos ligados a essa tradição, ao pautarem-se em indicadores específicos (língua, rituais, usos e costumes, dentre outros) e delimitarem unidades particulares de investigação, recusaram uma categoria genérica de índio frente ao Estado brasileiro (Pacheco de Oliveira, 1999, p.125). Tal movimento analítico tende a não privilegiar o estudo de grupos como os Xocó, estudados por Arruti (2006), que emergindo em meio ao Estado Nacional, realizou primeiro a assunção de uma “indianidade” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 14) genérica, visível ao órgão indigenista oficial, recorrendo depois à retomada e reelaboração de suas especificidades étnicas.

Mesmo os movimentos de etnogêneses ocorridos entre as décadas de 1920 e 1940, anteriormente mencionados, parecem ter tido pouco reflexo no campo dos estudos etnológicos, que continuaram a privilegiar outros objetos de estudos, ligados as tradições americanistas. Arruti, em outro texto, destaca que no Nordeste das décadas de 1930 e 1940, pesquisadores ligados ao folclorismo levantaram interesse por esses sujeitos os vendo sob a categoria residual de “remanescentes indígenas”. Posteriormente, nas décadas de 1960 e 1970, um novo momento epistemológico analisou a questão vendo-a como exemplos dos processos de “aculturação” e “assimilação” (Arruti, 1997, p.12).

Assim, de forma semelhante ao americanismo, o indigenismo brasileiro, dos anos 1950 a 1970, demonstrou forte desinteresse pelos índios do Nordeste, sobre os quais a produção acadêmica teceu o que se convencionou chamar de “uma etnologia das perdas e ausências culturais” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.14).

Ribeiro (1979), em *Os Índios e a Civilização*, livro dedicado à Rondon, ao tratar dos índios do Nordeste sob a perspectiva da aculturação, desenvolve uma etnologia que tende a ver de maneira negativada o contato dos índios com a civilização, no sentido de que as

mudanças culturais ocorridas levariam os primeiros a uma integração com a sociedade nacional. De tal modo, ao tratar dos Potiguara da costa da Paraíba, assinala que:

[...] não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste; muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide. [...] Mesmo os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação. É o caso das danças e cantos acompanhados pelo *zambé* e pelo *puitã* instrumentos africanos que eles acreditavam serem tipicamente tribais. (Ribeiro, 1970, p.53)

Abordando tais sujeitos com as categorias residuais e integracionistas como as de “remanescentes indígenas” e “índios desajustados”, esse antropólogo e indigenista os vê como sendo “tão índios quanto seja compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terra, engajados na economia regional” (Ribeiro, 1970, p.56 - 57). Apresenta, então, além dos já mencionados Potiguara, uma lista composta por oito grupos étnicos distribuídos em nove diferentes áreas no Nordeste, precedidos pela teleologia de seus desaparecimentos frente ao crescimento urbano e a expansão pastoril. Em suas palavras:

Assim viviam seus últimos dias os remanescentes dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX. Estavam, quase todos, assimilados lingüísticamente, mas conservavam alguns costumes tribais. Viviam ao lado de cidades que cresceram em seus aldeamentos, sem fundir-se com êles. Era o caso da aldeia *Fulni-ô*, frente à cidade de Águas Belas; dos *Xukurú*, e a cidade de Cimbres, ambas em Pernambuco; dos *Xokó*, em frente a cidade de Porto Real do Colégio; do *Wakoná* e a cidade de Palmeira dos Índios, ambas em Alagoas; dos *Tuxá* e a cidade de Rodelas, da Bahia. Outros foram compelidos a abandonar as antigas aldeias, transformadas em vilas, e acoitar-se mais longe, como os *Xukurú*, da Serra de Urubá, em Pernambuco; os *Pankararú*, do Brejo dos Padres, no mesmo Estado; os *Pakaraí*, da Serra da Cacaria e os *Umã*, da Serra do Arapuá, ambos na Bahia. (Ribeiro, 1970, p.56)

Galvão (1979) segue uma tendência bastante parecida à de Darcy Ribeiro em seus *Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil*, o qual foi originalmente apresentado na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro em 1953. Nesse trabalho, afirma que em grupos indígenas de largo contato permanente com a sociedade rural brasileira, o índio age “como elemento receptor simplesmente” posto que a “transmissão de traços segue uma direção, partindo da cultura do caboclo para a do indígena” (Galvão, 1979, p.128).

Sob essa perspectiva etnológica, Pacheco Oliveira (2004) destaca que, o SPI, posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), até as décadas de 1980 e 1990, reproduziu, à sombra dos conceitos de “aculturação” e “assimilação”, os ideais integracionistas do indigenismo rondoniano, só atuando junto aos índios do Nordeste de

maneira esporádica e “respondendo tão somente às demandas mais incisivas que recebia” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.20).

Apenas após um longo processo histórico de luta dos movimentos indígenas e seus aliados, o Estado Nacional passou a reconhecer às populações indígenas o direito à terra, uso da língua, rituais e organização social próprios. O principal marco dessas conquistas é a Constituição Federal de 1988, a partir da qual se tornaram possíveis o reconhecimento jurídico e uma maior organização dos movimentos indígenas frente ao Estado. Esse reconhecimento jurídico, aliado ao segundo ciclo de emergências étnicas, criou um momento fértil para uma mudança epistemológica no estudo desses grupos e para a afirmação da etnologia dos “índios do Nordeste” ou “índios misturados” como campo de pesquisa, elaborando novas abordagens teóricas, consonantes com as demandas apresentadas.

Desse modo, pode-se afirmar que:

A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E foi orientado por essas preocupações teóricas que se constituiu, do início da década de 1990 até hoje, um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e – é importante acrescentar – nos estudos brasileiros sobre contato interétnico. (Pacheco de Oliveira, 2004, p.21)

Partindo dessa perspectiva, num texto seminal para tais estudos, Pacheco de Oliveira (1999), propõe a superação de três teses, consagradas em certos aspectos pelo senso comum, em outros, pela produção etnológica, são elas: 1) a ideia de identidades indígenas naturais e a-históricas; 2) a tese de ocupação territorial imemorial das populações autóctones; 3) a concepção de pureza cultural.

A primeira dessas teses, enxergando em grupos de maior contrastividade cultural e portadores de etnônimos antigos (alguns remontando aos séculos XVI e XVII) os padrões idealizados e cristalizados de indianidade, reproduz um ideal colonialista e etnocêntrico de índio, e assim naturaliza as identidades de forma a negá-las historicidade. Por conseguinte, vê nos grupos cuja emergência étnica é historicamente recente, um objeto desprivilegiado para estudos etnológicos e para ação indigenista. No entanto, é válido lembrar que os grupos sociais possuem, em algum momento da história, sua sociogênese. O fato de ausência de materiais de pesquisa (fontes escritas, vestígios arqueológicos e etc.) que elucidem o processo de etnogênese de grupos portadores de etnônimos mais antigos, não deslegitima os processos recentes de etnogênese, tampouco seus estudos, uma vez que não se pode naturalizar os fenômenos sociais apenas pelo desconhecimento dos processos que os geraram.

A segunda tese diz respeito à relação entre índios e terra. Parte do pressuposto de que para ser legítimo o uso da terra por uma população indígena, esta deve apresentar evidências, a serem investigadas por historiadores, arqueólogos e antropólogos, de uma ocupação imemorial de dado espaço geográfico. Tal tarefa estaria fadada ao insucesso em se tratando dos índios do Nordeste, região em que os processos de colonização foram intensos e de maior profundidade histórica, levando os grupos indígenas a realizarem diversas migrações e diversos processos de territorialização. Contudo, em consonância com o argumento apresentado, a Constituição Federal de 1988 prevê o exercício de uma ocupação tradicional, segundo seus usos e costumes, como critério para identificação de uma Terra Indígena, e não de uma ocupação imemorial. Ao valorizar positivamente os processos socioculturais pelos quais os indígenas ocupam e se apropriam de um dado território, torna-se de menor relevância o tempo de ocupação do mesmo, variando de acordo com os processos históricos específicos a serem investigados.

Por fim, a tese de que para se pesquisar a singularidade de uma cultura indígena, esta deveria ser pensada de um modo *puro*, alheio as influências advindas do colonialismo. Além de ser utópica a ideia de uma sociedade *pura*, isolada de trocas culturais, é pouco frutífero para a Antropologia fechar os olhos à situação colonial, por um lado, ocultando elementos que agem diretamente sobre o objeto de pesquisa, por outro, contribuindo para a perpetuação da dominação colonial ao negá-la ou ignorá-la.

Sob esse escopo teórico, de reconhecer a historicidade dos indígenas e das culturas por eles produzidas, destaca-se que:

É preciso entender que as manifestações simbólicas dos índios atuais estarão 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 ancestrais, constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado. (Pacheco de Oliveira, 1999, p.117)

O exemplo mais ilustrativo de manifestação simbólica e/ou componente cultural compartilhado entre os índios do Nordeste, aos quais Pacheco de Oliveira (1999) se refere na citação acima, é o ritual do toré, dado o fato que o mesmo foi generalizado na região pela atuação do SPI. Desse modo, encaminho a discussão para uma breve análise desse ritual entre os grupos do Nordeste brasileiro, na qual parto do mito da mestiçagem para pensar o toré como uma via para a afirmação étnica entre os índios do Nordeste.

1.4. Indianidade e toré entre os índios do Nordeste

Freyre (2004), em *Casa Grande & Senzala*, fundou, na década de 1930, as bases do ideário da mestiçagem como elemento caracterizador e estruturante da sociedade brasileira. Esse ideário da mestiçagem foi, em certa medida, incorporado pelo Estado Nacional como um elemento fundador da nação brasileira e um discurso mantenedor de sua unidade. Sob a ótica desse discurso, a presença indígena, em certas regiões do país – é o caso do Nordeste – foi “diluída na temática da mestiçagem” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.126).

Refletindo sobre esse ideário integracionista da mestiçagem e pensando os meios utilizados pelo Estado para sua aplicação, Pacheco de Oliveira (1999) compara os censos de 1872 e 1890 e destaca um acentuado crescimento demográfico na categoria de “caboclos” (aumento de 5,7% em relação à população total), paralelamente a um crescimento de menor relevância na categoria de “pardos” (declínio de 4,1% em relação à população total). A hipótese do autor para explicar esse paradoxo, já que, com a abolição da escravidão e um maior influxo de imigrantes brancos para o trabalho nas lavouras, seria previsível um aumento na categoria de “pardos”, é que a união de ex-escravos tenha se dado preferencialmente com indígenas. Isso explicaria o crescimento demográfico na categoria de “caboclos”, a qual passou a englobar os descendentes de indígenas e ex-escravos. Posteriormente, no censo de 1940, a categoria de “caboclos” foi extinta e seus integrantes passaram a serem contabilizados na categoria cromática de “pardos”, independentemente de sua identidade indígena.

Pensando tais censos como instrumentos de afirmação da ideia de mestiçagem e integração dos índios à sociedade nacional, ressalta-se que “a inclusão dos índios como ‘caboclos’ nos censos do século passado e sua substituição por ‘pardos’ neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desaparecimento e insignificância no presente” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.130). Atendendo assim, aos interesses das classes dominantes no tocante a disputas fundiárias.

Partindo dessa análise, o mesmo autor destaca que:

Ao substituir usos e costumes correntes na sociedade brasileira por uma categoria operacional – artificial, arbitrária e de aparência técnico-científica –, na realidade se está inviabilizando o censo como instrumento para uma análise sociológica mais fina e transformando-o em um dócil legitimador do discurso da mestiçagem. (Pacheco de Oliveira, 1999, p.128-129)

Assim, a *mistura* (física e cultural) de grupos indígenas e negros é interpretada como uma degeneração da *pureza* identitária dos índios, que, uma vez *misturados*, deixariam de ser legitimamente índios, para serem pensados com as categorias de “caboclos”, “pardos” e “remanescente indígenas”. Todavia, a ideia de pureza identitária, estando fortemente ligada a

critérios de indianidade marcados pelo contraste cultural, a alteridade em relação à sociedade envolvente, faz uma interpretação equivocada, talvez engessada, do próprio conceito de alteridade.

Por outro lado, é possível considerar que:

Ainda que – ou justamente porque – a alteridade, em si mesma, seja fundadora do empreendimento antropológico, ela costuma se apresentar como um suposto em nossas análises, um objeto dado, mais do que algo sobre o qual se investe como problemática. No entanto, a etnografia das situações de contato, interação, guerra, comércio e diálogo, enfim, das situações de troca e mediação intersocietária e intercultural, nos permite sugerir uma abordagem da alteridade também como artefato, tanto cognitivo quanto social e material. Com isso a alteridade se nos apresentaria não só como evidência, mas também como objeto de produção e negociação social deve ser tomado como problemático. (Arruti, 2006, p.382)

A partir de tal noção de alteridade, inverte-se a interpretação integracionista da mestiçagem na medida em que, no jogo das alteridades, a *mistura* é capaz de gerar *pureza*. Tal é o caso do toré, elemento recorrente nos dois ciclos de etnogêneses no Nordeste.

Esse ritual foi descrito e analisado pelo antropólogo Carlos Estevão, primeiramente entre os Fulni-ô, e em seguida em outros grupos durante o primeiro ciclo de etnogêneses, o que sugeriu um padrão advindo de um circuito de trocas culturais entre os grupos indígenas do Nordeste. Tal sugestão de padrão cultural foi adotada pelo antigo SPI como critério de indianidade para o reconhecimento dos grupos emergentes, incentivando ainda mais o circuito de trocas entre os grupos. Assim:

O Toré desempenha diversos papéis complementares: ao lado do papel de objeto etnológico da legitimação científica da presença do SPI na região, definida a partir dos trabalhos de Carlos Estevão, também desempenha o importante papel de fornecer a mística da etnicidade ou fundamento mítico-ritual do processo de etnogênese. Diretamente articulado a esses dois papéis, o Toré também viria a desempenhar outros dois: de expressão obrigatória da indianidade (para o órgão indigenista) e de máquina de guerra na luta por reconhecimento (para as lideranças indígenas). (Arruti, 2006, p.390)

Cabe destacar que:

O curioso nesse ponto é perceber como a sugestão etnológica operou como uma profecia que se realizou a si mesma: a partir da sugestão do antropólogo sobre a existência de um padrão cultural comum aos grupos da região, o órgão indigenista tornou critério de reconhecimento e, mais, traço que seria generalizado pela sua própria presença. (Arruti, 2006, p.391)

Ao aprenderem e reelaborarem o toré, os grupos indígenas que o fazem realizaram a assunção de uma indianidade, de acordo com os critérios impostos pelo SPI, que remetem a noção de “indianidade” proposta por Pacheco de Oliveira (1988), quando de seus trabalhos

entre o Ticuna, enquanto um modo de ser criado de forma relacional à presença do órgão indigenista. Nas suas palavras:

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI [anteriormente o SPI], apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característicos de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante de cada um. (Pacheco de Oliveira, 1988, p.14) (destaques no original)

Produzido em um complexo jogo de alteridades envolvendo grupos indígenas e negros, missões religiosas e o órgão indigenista, esse ritual foi e vem sendo inventado e reinventado de diferentes formas por grupos sociais distintos no interior de um circuito de trocas culturais. A partir do toré, é possível notar que o contato e as trocas culturais entre agrupamentos sociais, em meio ao processo de mistura, não é algo que os leva fatalmente a mestiçagem, podendo servir de cenário para a produção de novas alteridades e manifestações de etnicidade diferenciadoras e legitimadoras de comunidades étnicas emergentes.

1.5. Considerações finais

A título de conclusão desse capítulo é possível considerar que a invisibilidade dos índios do Nordeste nos estudos etnológicos, configurada no que se chamou aqui de “etnologia das perdas e ausências culturais” é fruto de uma antropologia colonialista, pautada em critérios de distintividade cultural eurocêntricos e cristalizados. Essa perspectiva, além de pouco valorizar os processos históricos vivenciados pelas populações indígenas, teve sua prática pautada antes por preocupações teóricas do que por demandas políticas. Contrariamente a essa postura:

É a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que ocorre aí exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995: 24)⁹: em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia. (Pacheco de Oliveira, 2004, p.18)

⁹ PEIRANO, Mariza H. G. Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia. In: *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

Com as discussões acima tecidas, espero ter elucidado minimamente o delineamento da “etnologia dos índios do Nordeste” ou “índios misturados” enquanto campo de estudo. As páginas aqui escritas não são suficientes para apresentar por completo os processos históricos vivenciados por essas populações, tampouco para realizar um estudo epistemológico profundo sobre a produção etnológica em torno dos índios do Nordeste. Contudo, esse não foi o objetivo deste texto, que visou antes apresentar o panorama teórico da área, base para discussões mais específicas, do que uma revisão ampla e geral dos trabalhos produzidos no referido campo de estudos.

A “VIAGEM DA VOLTA” DOS ÍNDIOS DE ATIKUM-UMÃ: OS ATIKUM EM PERNAMBUCO

2.1. Considerações iniciais

Esse capítulo, de cunho teórico e bibliográfico, visa apresentar os Atikum da Serra do Umã, em Pernambuco, a saber: a história de sua etnogênese, na década de 1940, a (re)elaboração de sua etnicidade e a assunção de uma “indianidade” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 14), por ventura do seu reconhecimento enquanto grupo indígena pelo Estado Nacional.

A partir desse reconhecimento e da sucessiva assistência pelo órgão indigenista (primeiro o SPI e depois a FUNAI), os recursos advindos da tutela e os mecanismos políticos implantados em meio ao grupo configuraram-se como novos elementos dentro de um sistema de alianças políticas, aqui denominado de compadrio, o que veio a gerar, ou ao menos intensificar, disputas faccionais no seio do grupo. Essas disputas serão especialmente enfocadas no segundo momento desse capítulo, posto que elas compõe a “situação histórica”, como proposto por Pacheco de Oliveira (1988), que impulsionou a migração de algumas famílias Atikum para fora da Serra do Umã.

Para tanto, o capítulo baseia-se nos estudos realizados com o grupo por Grünewald (1993, 2004, 2006). Tais trabalhos contam com breves pesquisas de campo (16 dias) realizadas entre janeiro e fevereiro de 1990, haja vista que a violência que marca os conflitos políticos da região acabou por impedir que esse pesquisador realizasse um trabalho de campo mais duradouro. Desse modo, o antropólogo recorreu a diversas outras metodologias para a realização de sua pesquisa, tais como: gravação de entrevistas com índios Atikum que se deslocaram para fora Serra do Umã; entrevistas com funcionários da FUNAI, dentre outros agentes que direta e indiretamente estiveram envolvidos na situação estudada; bem como

análises de diversos documentos da FUNAI, matérias jornalísticas e processos judiciais gerados pelos conflitos estudados.

Nesse sentido, o autor afirma apresentar:

[...] uma amostra de vários *eventos* que, embora ocorridos em diferentes partes da área Atikum – ou mesmo fora dela – e envolvendo diferentes grupos de pessoas, serão interligados pela presença e participação do antropólogo como observador. E através dessas situações, e de seu contraste com outras situações não descritas tentaremos uma apreensão da estrutura – da organização – política entre os Atikum. (Grünwald, 1993, p. 80) (destaques no original)

Segue-se então uma breve narrativa sobre a “viagem da volta” dos caboclos da Serra do Umã à sua etnicidade e à sua indianidade, fazendo alusão à metáfora proposta por Pacheco de Oliveira (2004) para pensar os processos de etnogêneses dos índios do Nordeste. Após essa, uma discussão sobre o sistema de compadrio e os faccionalismos dele decorrentes na Terra Indígena Atikum, em Pernambuco.

2.2. Etnogênese e etnicidade Atikum

Os Atikum, também chamados de Atikum-Umã, se autodenominam “Caboclos da Serra de Umã” e/ou “índios de Atikum-Umã”, em referência à sua ancestralidade. De acordo com as pesquisas de Grünwald (1993), Umã é para os Atikum “o índio mais velho”, pai de Atikum e dos índios que povoaram a aldeia Olho d’Água do Padre (antiga Olho d’Água da Gameleira), principal aldeia Atikum, localizada nas proximidades do que hoje é o município de Carnaubeira da Penha, antigo distrito do município de Floresta, em Pernambuco. A crença em uma ancestralidade comum, um parentesco de origem ligando os Atikum, descendentes de Umã e Atikum, é um dado de grande relevância para pensar a sua constituição como grupo étnico. Tendo em vista isso, se faz pertinente recorrer a Weber (1979), o qual, em seus estudos sobre as comunidades étnicas enquanto comunidades políticas, afirmou que:

La creencia en el parentesco de origen – siendo indiferente que sea o no fundada – puede tener consecuencias importantes, especialmente para la formación de la comunidad política. Llamaremos “grupos étnicos” a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común [...]. (Weber, 1979, p. 318)

Também em referência ao ancestral comum do grupo étnico, Umã, foi nomeada a região povoada por esses índios, a Serra do Umã, atualmente Terra Indígena Atikum. Sob essa perspectiva, é importante lembrar que o processo de etnogênese dos Atikum ocorreu de maneira atrelada ao início do processo de identificação e reconhecimento do direito de uso de suas terras.

Conforme Grunewald (1993), as primeiras menções aos Atikum em documentos oficiais do SPI datam da década de 1940, quando da procura do órgão pelo grupo em busca do reconhecimento de suas terras no sertão pernambucano como terras indígenas. Avisados pelos Tuxá, do município de Rodelas, no estado da Bahia, de que havia um órgão do governo concedendo terras para grupos indígenas, esses caboclos se organizam em torno da memória coletiva de uma ascendência indígena, comum aos habitantes da Serra do Umã. Além dessa memória, os Atikum se articularam em torno de relações de parentesco e para-parentesco, da capacidade de liderança de certos indivíduos, e de historicidades em comum e procuraram o SPI reivindicando seu reconhecimento enquanto grupo indígena e a sucessiva demarcação de suas terras.

A procura pelo órgão ocorreu devido ao descontentamento desses sujeitos com a cobrança de impostos pela prefeitura de Floresta, bem como pela ocupação indevida de suas terras por criadores de gado locais. Para o seu reconhecimento lhes foi exigido pelo funcionário do órgão indigenista uma exibição do ritual do toré. Segundo Raimundo Dantas Carneiro, então funcionário do SPI responsável pela inspeção e reconhecimento do grupo, “eles tinham que saber os passos da dança do índio”, a qual atestaria “a conscientização de que eles eram índios” (Grunewald, 1993, p. 48-49).

Como já foi dito, havia a sugestão de um padrão cultural envolvendo o ritual do toré entre os indígenas do Nordeste, definida a partir dos trabalhos de Carlos Estevão de Oliveira entre o Fulni-ô. Tal sugestão de padrão foi adotada pelo antigo SPI como critério de indianidade para o reconhecimento dos grupos emergentes, incentivando ainda mais o circuito de trocas culturais entre os grupos (Arruti, 2006). Nesse ritual de cunho religioso, realizado por diversas etnias indígenas no Nordeste brasileiro, os índios dançam descalços, batendo seus pés no chão segundo o ritmo de tambores e maracás e, ao que tudo indica, invocam seus espíritos ancestrais ao cantarem as chamadas “linhas de toré”, ou “toantes”, cantigas que evocam o passado e as tradições do grupo indígena que o realiza.

Despreparado para uma execução do ritual os Atikum buscaram a ajuda dos Tuxá para aprenderem a dança/ritual do toré. Recorreram aos Tuxá porque já havia uma rede de relações interétnica, inclusive através de alianças matrimoniais, entre os grupos, a qual foi acionada por ocasião do reconhecimento dos Atikum pelo SPI.

Os Tuxá enviaram oito índios à aldeia Olho d’água do Padre que lá permaneceram por volta de seis meses e os ensinaram o ritual pedido. Assim, ao aprenderem o toré, os Atikum se integram a um circuito de trocas culturais dos índios do Nordeste e realizam a assunção de uma “indianidade” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 14), de acordo com os critérios impostos

pelo SPI. Dançado o toré e atestada a indianidade frente ao órgão indigenista, deu-se início ao processo que culminou no reconhecimento oficial do grupo em 1949, data de fundação do posto do SPI na aldeia Olho d'água do Padre. Suas terras foram delimitadas em 16.290 hectares pelo Ministério da Justiça apenas em agosto de 1993, e homologadas por um decreto presidencial três anos depois (Grünewald, 2004).

Esse episódio da história Atikum revela o papel do órgão indigenista oficial em estabelecer, de fora para dentro, critérios de indianidade, já que nessa ocasião o toré é imposto ao grupo pelo SPI. Contudo, é preciso lembrar que esse fenômeno é um processo de mão dupla, dentro do qual esses indígenas se apropriam do toré e passaram a se valer do ritual como meio para evidenciar sua etnicidade. Além disso, o toré passou a ser o principal fundamento mítico e ritual na luta pelo reconhecimento de seus direitos.

No caso específico dos Atikum esse ritual se utiliza apenas de maracás como instrumentos de percussão e o ritmo da dança é ditado pelo som produzido por batidas dos pés no chão. Os aspectos rituais da dança proporcionam o encontro com os chamados “Encantos de Luz”, ao que tudo indica, através de um transe, geralmente operado por aqueles a quem os índios chamam de “devotos”.

Após aprenderem o toré, passaram a se especializar no ritual e elaboraram todo um quadro de saberes específicos, revestidos de uma aura de mistério, denominado por eles de “ciência de índio”, que marca a especificidade dos Atikum frente outras etnias indígenas no Nordeste que praticam o toré. Além disso, elaboraram o chamado “regime de índio”, que consiste no ritual de “regimar” o sujeito no toré, preferencialmente por meio da utilização da “jurema preta” (*Mimosa hostilis Benth*), planta que tendo a sua casca e raiz maceradas e misturadas à água produz uma bebida sagrada, o “anjucá” (Grünewald, 2004). Para os Atikum essa bebida representa o sangue de Jesus e, creio eu, funciona como um elemento mágico que proporciona o encontro com os “Encantos de Luz” durante o ritual do toré.

Chamando a atenção para a aura de mistério que envolve saberes e práticas como a “ciência de índio”, o “regime de índio” e os “Encantos de Luz”, Grünewald (1993), destaca que:

[...] o segredo nem sempre esconde algo, ele pode simplesmente existir por existir, sendo, sua eficácia, justamente esta: fornecer um mistério em torno da tribo, sobre o qual, independentemente do seu conteúdo, provê uma base para uma separação do tipo *nós/eles* – e é dessa forma que os Atikum se separam dos demais índios portadores da mesma tradição do toré. (Grünewald, 1993, p. 72-73) (destaques no original)

Essa afirmação vai ao encontro da ideia de Barth (1998) de que o que define um grupo étnico, enquanto um tipo organizacional, são suas fronteiras étnicas. Desse modo, um grupo étnico pode ser definido antes pelas fronteiras sociais que separam os membros e os não membros do grupo, do que pela substância cultural que preenche o interior dessas fronteiras. Assim:

É importante reconhecer que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. (Barth, 1998, p. 194)

Nesse sentido, é possível perceber como são atribuídos valores significativos a determinados traços culturais no processo de etnogênese dos Atikum. Sendo falantes apenas da língua portuguesa e não possuindo sinais diacríticos evidentes de sua indianidade, os Atikum valeram-se do toré como elemento cultural que os diferenciava da sociedade envolvente em meio ao seu processo de reconhecimento pelo SPI. Uma vez reconhecidos como grupo indígena, reelaboraram o toré e atribuíram significados particulares a este como forma de diferenciação frente a outros grupos praticantes do mesmo ritual, valendo-se muitas vezes do segredo e do mistério para o estabelecimento e manutenção de suas fronteiras étnicas.

Cabe destacar que se as primeiras referências ao etnônimo Atikum em documentos oficiais datam da década de 1940, quando do reconhecimento do grupo pelo SPI, menções a índios chamados Umã podem ser encontradas em registros bem mais antigos. De acordo com Grünwald (1993), no aldeamento liderado por Frei Vital de Frescarolo, em 1802, foi aldeado o grupo denominado Umã, juntamente com índios Xocó e Voupe nas proximidades da aldeia Olho d'Água da Gameleira, atual Olho d'água do Padre, na Serra do Umã. Com o fim do aldeamento, seis décadas depois, os índios ali aldeados teriam permanecido na região, a qual veio a se tornar ponto de refúgio de outros grupos indígenas e também afrodescendentes devido ao avanço da frente de expansão nacional. Possivelmente decorre daí o fato da pele desses indígenas ser negra. No entanto, a ausência de referências a esse grupo no século XX sugeriu ao autor que esses sujeitos tenham permanecido ocultos, “misturados à população sertaneja e campesina” (Grünwald, 1993, p. 28).

Contudo, cabe destacar a menção de Ribeiro (1970, p.56) a um grupo chamado *Umã*, na Serra do Arapuá, na Bahia. A partir dessa menção é possível deduzir que os chamados índios Umã não tenham permanecido ocultos tão somente em meio à população sertaneja das

redondezas do antigo aldeamento, em Pernambuco, mas que tenham migrado para outras localidades do Nordeste, misturando-se nessas segundas com a população sertaneja e possivelmente com outros grupos indígenas ao longo do século XX.

Grünewald (2004), todavia, não vê nos Atikum um resíduo cultural dos referidos Umãs. Ao opor o conceito de etnogênese ao de aculturação, vê os Atikum antes como um novo grupo étnico, historicamente produzido, do que como reminiscências de um grupo que sobreviveu como pôde ao processo histórico de colonização. Assim, destaca que:

[...] ao se trocar a noção de aculturação pela de etnogênese, pode-se não visualizar grupos que sofreram perdas, mas sim perceber a formação de novos agrupamentos étnicos que foram se construindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso à terra e obter assistência da União. O caso dos índios de Atikum-Umã mostra bem esse processo: eles não são um caso de perdas que um grupo específico sofreu até se tornar resíduo de uma cultura aborígine prévia; ao contrário, trata-se de um agrupamento de pessoas de diversas origens étnicas (índios descendentes de diversos grupos distintos, negros e brancos) que, ameaçadas de perderem seu recurso básico (a terra), resolvem constituir-se em comunidades indígenas e atribuir a si próprios tradições, tais como o órgão tutor exigia para o reconhecimento de reservas indígenas no Nordeste. (Grünewald, 2004, p.140)

Ao analisar esse processo de etnogênese em estreita relação com o Estado e com a necessidade de acesso a terra, o autor não se furta a pensar as relações das mudanças e (re)criações culturais com os processos econômicos e políticos. Não desvincula o simbólico do concreto, o mito da história. Essas relações podem ser observadas nos mitos fundantes do processo de etnogênese do grupo, que mantendo relações simbólicas com o passado por meio de uma memória construída, se é que há alguma memória que não a é, (re)elabora elementos míticos advindos de diferentes grupos, criando pureza através da mistura no jogo de alteridades. Um exemplo dessa relação situa-se na autodenominação dos Atikum, entre eles índios *de* Atikum-Umã. Nas palavras de Grünewald (2004):

Quanto o nome “Atikum”, a primeira referência data da época da “formação da aldeia” (1940), quando, em uma comunicação interna do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o chefe da 4ª Inspeção Regional deste órgão, referindo-se ao posto indígena da Serra do Umã, comenta que o primeiro nome do posto foi Aticum, provavelmente em razão de um grupo com o qual os “Umãs” teriam se mesclado e o qual deveria se chamar “Atikum” ou “Araticum”. Para os índios, por outro lado, Atikum não era uma “tribo”, mas um personagem (epônimo da aldeia) que, para alguns (pois vários não souberam informar nada a respeito, ou diziam apenas se tratar de um índio), era filho de Umã, “o índio mais velho” desse grupo, cujos membros em hipótese alguma se consideram índios Atikum-Umã, mas sempre índios *de* Atikum-Umã. Não há contudo quaisquer lembranças (míticas ou não) acerca desses ancestrais. Voltando ao Atikum, segundo alguns depoimentos, esse foi casado com uma índia *de* Tuxá, tendo o casamento realizado na Pedra do Gentio – o que justifica, segundo os informantes, o fato de os Tuxá terem ajudado

os Atikum a incrementar sua prática no toré por ocasião do reconhecimento oficial desse último grupo por parte do SPI. (Grünewald, 2004, p.144-5) (destaques no original)

Pode-se observar que os mitos fundadores do processo de etnogênese dos Atikum, ou índios *de* Atikum-Umã, se constituem de maneira relacionada com os processos políticos de reconhecimento de sua indianidade, uma vez que o casamento do ancestral mítico Atikum com uma “índia *de* Tuxá” é associado ao intermédio dos Tuxá entre os Atikum e órgão indigenista. Destaca-se que a Pedra do Gentio, local do casamento, é tida como um local sagrado para os Atikum em Pernambuco. Nota-se, ainda, que a positivação da crença na descendência comum de Umã, outro mito ancestral, pai de Atikum, cria em um plano simbólico diacrônico (o do tempo mítico) um parentesco que acaba por estabelecer “fronteiras étnicas” (Barth, 1998) simbolicamente anteriores ao reconhecimento do grupo pelo SPI na década de 1940, uma vez que o parentesco é necessariamente agregador e excludente.

Sob essa perspectiva, pensarei adiante mais profundamente os processos políticos em diálogo com a etnicidade e a indianidade Atikum, em especial o sistema de compadrio que opera na Serra do Umã e os faccionalismos gerados em seu âmbito.

2.3. Compadrio e faccionalismo na Serra do Umã

Emergindo da mistura entre grupos distintos, os Atikum têm como sistema de organização social e aliança política, além das relações de parentesco (consanguíneas e matrimoniais), a associação pelo compadrio. Essa forma de associação é estabelecida entre os sujeitos por meio do ritual de batismo de uma criança, apadrinhada por aquele que se torna compadre de seus pais, bem como através de trocas de favores pessoais entre compadres.

Destaca-se que o compadrio pode operar tanto no sentido de fortalecer alianças étnicas e de parentesco já existentes no interior do grupo, quando no sentido de estabelecer relações sociopolíticas com indivíduos localizados fora das fronteiras do grupo étnico. Assim, o compadrio abre espaço também para a tessitura de alianças políticas com indivíduos de outros grupos étnicos e da sociedade envolvente, as quais, por vezes, sobrepõem as relações de parentesco intra-étnico.

Esse sistema de organização social, por sua vez, possibilita a formação de faccionalismos e disputas políticas entre grupos de compadres, tanto no que se refere à organização política interna à aldeia, quando nas suas relações com a sociedade envolvente e o Estado (Grünewald, 1993).

O trabalho de Grünewald (1993) toma por objeto os conflitos políticos ocorridos na então chamada área indígena Atikum, na Serra do Umã, entre os anos de 1988 e 1991¹⁰. Centra-se no estudo do faccionalismo em torno da disputa pelo controle de recursos administrativos advindos da tutela no *locus* de sua pesquisa, o qual se exacerba no episódio da eleição para cacique durante o ano de 1990, vencida pelo líder Abdon Leonardo da Silva, posteriormente assassinado em vista de tais disputas.

De acordo com Grünewald (1993), a região da Serra do Umã é uma área historicamente marcada pela violência e por disputas políticas entre famílias de fazendeiros. Conforme explica, esse quadro foi intensificado devido ao plantio de maconha (*Cannabis sativa*), inclusive dentro da reserva indígena. Esta situação potencializou o acirramento das disputas faccionais no interior da área, entre uma facção *situacionista* e outra *oposicionista*. A primeira facção, cujo núcleo era composto por diversos membros não indígenas, como administradores da FUNAI e produtores de maconha da região, dominava o controle pelos recursos administrativos e estava diretamente envolvida com o plantio da droga. A segunda facção, por sua vez, aquela na qual o referido autor teve uma inserção mais positiva para sua pesquisa, era composta por sujeitos que estiveram direta e indiretamente ligados ao processo de reconhecimento do grupo pelo Estado, sendo ainda a que demonstrava maiores preocupações em evidenciar a etnicidade e a indianidade do grupo.

O mesmo autor assinala que o faccionalismo na área é oriundo do descontentamento de um grupo opositor quanto às ações do grupo chamado *situacionista*. Essas ações envolvem a apropriação indevida de recursos administrativos da FUNAI, bem como do mandonismo político e de iniciativas coercitivas (por vezes violentas), implicando em:

[...] uma perda progressiva de um senso de *comunidade*, o qual um grupo, liderado por Abdon, vinha tentando resgatar na tentativa de evitar que se alcançasse um estado de cada um por si na região. Daí os alinhamentos políticos se direcionarem para uma forma faccional, com a formação de dois grupos básicos, um – *oposicionista* – tentando mudar a situação vigente, e outro – *situacionista* – tentando mantê-la. Além disso, se identificamos com facilidade o líder do primeiro grupo – facção –, Abdon, por outro lado fica-nos difícil apenas com os dados diretos de campo apontar para o líder da segunda facção, pois esta, ao operar sem legitimidade, não deixa claro sua forma de atuação política em termos organizacionais. (Grünewald, 1993, p. 106) (destaques no original)

¹⁰ Grünewald (1993) utiliza-se do termo Área Indígena, grafado em maiúsculas, em seu trabalho para referir-se à região da Serra do Umã, posto que sua pesquisa antecede a demarcação e homologação do que hoje é a Terra Indígena Atikum, em Pernambuco. Por vezes adotarei o termo “área indígena” para me referir a eventos ocorridos na região antes da demarcação da reserva, tendo em vista a utilização do termo por Grünewald (1993), bem como o fato de alguns interlocutores Atikum em Mato Grosso do Sul se referirem-se dessa forma à região. Contudo, o utilizarei grafado sempre em minúsculas para que o termo não seja erroneamente tomado como categoria jurídica.

Contudo, se por um lado o autor menciona a dificuldade em identificar um líder da facção apontada por ele como situacionista, por outro, um nome merece destaque entre os diversos citados em sua dissertação. Trata-se de Manoel Cirílo da Silva, o “Mané Cirílo”, conhecido pistoleiro da região que passou a viver na Serra do Umã em fins da década de 1960 e, gozando de boas relações com fazendeiros da região, passou a dominar politicamente a localidade e controlar os recursos administrativos do órgão tutelar.

Para pensar esse contexto histórico na região Grünewald (1993) toma a noção de “equilíbrio” enquanto “um estado da estrutura social sobre um determinado período de tempo” (Grünewald, 1993, p. 107). A partir dessa noção o autor analisa o controle e apropriação dos recursos administrativos advindos da tutela, as práticas coercitivas e o envolvimento dos situacionistas com o plantio de maconha, como o estado de “equilíbrio” instaurado na área indígena. Desse modo, o “equilíbrio” das relações sociais e políticas na região veio a ser contestado pelos opositoristas. O conflito se intensifica ainda mais quando da eleição do líder opositorista Abdon para o cargo de cacique, culminando no seu assassinato e no restabelecimento do equilíbrio supracitado. Destaca-se que tal situação dependia de estreitas relações de membros da comunidade com não indígenas da região.

Na realidade, Abdon estava promovendo um *desequilíbrio* numa estrutura em que conviviam simultaneamente e entrecruzadamente vários sistemas como o do tráfico de maconha e o da patronagem e clientelismo, os quais prescindiam dos recursos da FUNAI para a atuação política de determinados agentes. [...] Em xeque ficou um *equilíbrio* da convivência com os não-índios, o *equilíbrio das relações interétnicas*. Abdon, ao tentar fortalecer um *sentido de comunidade*, acabava por prover relacionamentos mais inclusivos, onde os índios se *separam* mais dos brancos. (Grünewald, 1993, p. 140-141) (destaques no original)

Com o assassinato dessa liderança, após esse assumir o cargo de cacique, e conseqüente desmobilização da facção opositorista “os *situacionistas* escolhem um novo cacique e aquele antigo equilíbrio estrutural, onde a comunidade indígena relaciona-se com produtores de maconha e se submete a arbitrariedades administrativas, é restabelecido” (Grünewald, 1993, p. 153) (destaques no original).

Buscando uma melhor compreensão do faccionalismo na área, Grünewald (1993), encaminha-se para reflexões sobre poder e papéis sociais em meio às relações políticas do grupo abordado. Destaca, de acordo com categorias êmicas do grupo, a divisão em duas esferas de poder na política da área indígena: a “parte indígena” (esfera local) e a “parte administrativa” (esfera extralocal). Divisão de poder essa que advinha da relação com a agência de contato, no caso a FUNAI. No que se refere “à ‘parte indígena’, sobressaíam os papéis de cacique, pajé e representantes” (Grünewald, 1993, p. 159). Nessa divisão, ao pajé

caberia a função de realizar uma manutenção da etnicidade do grupo, incentivando e organizando o toré, e ao cacique “representar os índios junto à ‘parte administrativa’ – ou à sociedade nacional de modo mais amplo –, lutando pelos seus direitos constitucionais” (Grünewald, 1993, p. 159).

Com relação à “parte administrativa”, destaca que:

[...] é a figura de chefe de posto indígena quem de fato faz a ponte entre o *local* e o *extralocal*, ocupando uma *posição limítrofe* para ambas as esferas. [...] Dessa forma, o *conflito* que temos em foco se passa no âmbito dessas duas esferas de poder e na sua articulação. (Grünewald, 1993, p. 163-164) (destaques no original)

Em diálogo com esses papéis sociais, está o sistema de compadrio, enquanto forma de estabelecimento de um para-parentesco fluído, baseado na *união* e *consideração*. Destaca-se que “as relações estabelecidas em tal forma de organização política são essencialmente personalizantes” (Grünewald, 1993, p.171). Assim, o estabelecimento de relações de compadrio assimétricas em uma sociedade hierarquizada, em termos de *status* social e político, acaba por gerar relações de patronagem.

Tendo em vista que a hierarquia social e política, no caso dos Atikum, está fortemente relacionada ao controle sobre os recursos administrativos da FUNAI, controlados a partir das relações de compadrio e patronagem, o autor destaca que:

[...] finalmente, podemos ver os padrões mediando o Estado onde este não chega, ou seja, o Estado, inoperante e descentralizado, delega a certos indivíduos atribuições que a ele cabe, decorrendo daí uma concentração excessiva de poder nas mãos de tais indivíduos. (Grünewald, 1993, p.174)

Nesse contexto, o faccionalismo é visto pelo autor como um sistema político inserido na chamada “política transacional”, na qual há “a transmissão de bens e serviços pelos líderes em troca da aceitação de seu poder por parte dos apoiadores que lhe outorgam autoridade” (Salisbury, 1977¹¹ *apud* Grünewald, 1993, p.178). Desse modo, “a relação núcleo/partidário é uma importante variável estrutural, assim como também o é a força relativa do líder, o qual pode não ser necessariamente o elemento da facção que mais detêm status” (Grünewald, 1993, p.180).

Sob essa perspectiva, salienta ainda que:

Em situações de rápida mudança social, facções freqüentemente surgem – ou tornam-se mais claramente definidas – porque a organização faccional é melhor adaptada a competição em situações de mudança do que são os grupos políticos

¹¹ SALISBURY, Richard F. Transational politics: Factions and beyond. In: SILVERMAN, M.; SALISBURY, R. F. (Orgs.). *A house divided? Anthropological studies of factionalism*. Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland. Toronto University Press, 1977.

que são característicos de sociedades estáveis. (Nicholas, 1966¹² *apud* Grünewald, 1993, p.179)

No caso Atikum, a definição das facções apresenta-se no momento coincidente da introdução da maconha no interior da área indígena e o surgimento de Abdon enquanto liderança política opositora.

Após tais apontamentos teóricos sobre o delineamento do faccionalismo abordado, Grünewald (1993), dedica-se a pensar as influências deste sobre outros aspectos da vida social Atikum, como, por exemplo, questões referentes à indianidade, parentesco e compadrio e termina por afirmar que, entre os Atikum:

[...] as categorias de índio, parente e compadre são fluídas; há [no intuito de se descaracterizar membros da facção rival] uma escala hierárquica em termos de uma condição de índio, as pessoas são *mais índias* ou *menos índias* [dependendo da facção a que pertencem e de que facção parte a categorização]; há também a tentativa de negação de parentes distantes caso o mesmo seja de outra facção; por fim, quanto ao compadrio, as pessoas simplesmente deixam de ser compadres – uma vez que o compadrio também pode ser estabelecido pela simples consideração – em caso de não pertencimento a mesma facção – e isso é muito significativo na medida em que consideração e união são pré-requisitos básicos para o estabelecimento do compadrio. (Grünewald, 1993, p.188) (destaques no original)

Observa-se, entretanto, que ainda que a indianidade e o parentesco tome certa fluidez na relação entre determinados indivíduos e as facções políticas, isso não torna as fronteiras étnicas do grupo fluídas. Ou seja, mesmo que um ou outro indivíduo tenha sua identidade étnica questionada e/ou descaracterizada em meio aos conflitos faccionais, as fronteiras étnicas que separam o grupo da sociedade envolvente permanecem. Tal como apontado por Barth (1998): “as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (Barth, 1998, p. 188).

Esse quadro de relações de compadrio e patronagem, em meio a uma política transacional marcada pela coerção violenta, característica à região, possibilitou a um grupo, chamado por Grünewald (1993) de *situacionistas*, valer-se dos papéis políticos impostos pelo órgão tutor e controlar a distribuição de recursos administrativos em favor próprio. Isso, por vezes, ocorria de forma a beneficiar determinados compadres/patrões, os quais muitas vezes não partilhavam elos étnicos com a comunidade, gerando, em alguns momentos, uma desvalorização dos aspectos rituais e da etnicidade do grupo. Situação que passou a caracterizar-se como equilíbrio estrutura social, dada a sua larga continuidade temporal.

¹² NICHOLAS, Ralph W. Segmentary Factional Political Systems. In: SWARTZ, M. J., TUNER, V. W. & TUDEN, A. (Orgs.) *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

Com a introdução da maconha na área indígena, ao que tudo indica, por intermédio dos situacionistas que se beneficiavam com os ganhos advindos desta atividade ilegal, somada ao surgimento de uma liderança oposicionista (o cacique Abdon), estabelece-se um faccionalismo que põem em desequilíbrio a estrutura social. Então desvalidos do controle sobre os recursos administrativos e poderes coercitivos, os oposicionistas valeram-se das manifestações de etnicidade do grupo enquanto meio gerador de um senso de comunidade e da manutenção de suas fronteiras étnicas, na tentativa de enfraquecer o poder político da facção situacionista, uma vez que essa era claramente marcada pela participação de membros externos à comunidade. Evidencia-se com isso o aspecto político em torno da etnicidade.

2.4. Considerações finais

A título de conclusão desse capítulo é possível considerar, como faz Grünewald (1993; 2004), que os Atikum, ainda que não atendam a *representação sobre o índio* partilhada pela maioria da sociedade brasileira, ocupam um *espaço jurídico-político do índio*. O grupo ocupa esse espaço jurídico-político ao se pensar e se representar dessa maneira e, em consequência disso, ser reconhecido e assistido pelo órgão tutelar (primeiramente o SPI e depois a FUNAI). A contradição entre o estatuto jurídico-político de índio que ocupam os Atikum e representação sobre o índio partilhada pela sociedade brasileira, de acordo com Grünewald (1993, 2004), é permeada pelo que esse autor define enquanto *ilusão autóctone*.

A ideia de *ilusão autóctone* refere-se a uma visão essencialmente aculturativa que incorre na falácia de se “pensar em índios apenas com referência aos nativos, aborígenes que se apresentam a nós como exóticos em sua língua, seus trajes, seus costumes” (Grünewald, 1993, p. 52). Tal ideia remete à noção de “encapsulação” apresentada por Said (2007) em seu estudo sobre o orientalismo. De forma parecida como o oriente foi construído como uma invenção do ocidente pelos chamados orientalistas, a representação sobre os índios na sociedade brasileira parece levar em conta muito mais os estereótipos existentes no imaginário coletivo, fruto de descrições colonialistas, do que qualquer observação empírica das realidades sociais, incorrendo assim em uma *ilusão*.

Incutida nas representações sobre o índio que, infelizmente, tem a maioria dos brasileiros, essa *ilusão autóctone* comumente leva ao questionamento do estatuto jurídico e político de índio, não só dos Atikum, mas de vários dos “índios misturados” do Brasil e, sobretudo, do Nordeste. Contudo, graças à articulação étnica e política dos Atikum lhes foi possível serem reconhecidos como grupo indígena pelo Estado Nacional, superando esse tipo de representação a-histórica sobre os índios.

Em virtude do seu reconhecimento enquanto grupo indígena e da assistência do órgão tutelar, lhes foram impostos pelo mesmo, no âmbito político, os papéis de cacique, pajé, e chefe de posto, e no âmbito ritual, a realização do toré, principal manifestação de etnicidade e marca de “indianidade” (Pacheco de Oliveira, 1988, p.14) entre os índios do Nordeste. Ou seja, naquele momento os Atikum passaram por um “processo de territorialização” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.22), enquanto processo de reorganização social, que lhes impôs de forma arbitrária novos papéis políticos a fim de mediar as relações interétnicas e com o Estado.

Nesse processo, Grünewald (1993) destaca que determinados sujeitos passaram a controlar os recursos advindos da tutela em favor de grupos de indivíduos específicos (os chamados *situacionistas*), o que gerou o descontentamento de outros sujeitos (os *oposicionistas*) que se uniram com o objetivo de reorganizar a estrutura social que vinha beneficiando o grupo situacionista. Surge aí o faccionalismo entre os Atikum da Serra do Umã, principal foco de investigação no trabalho que esse autor realizou entre os Atikum de Pernambuco.

Essa situação histórica, de disputas faccionais, advindas da apropriação de grupos de compadres sobre recursos administrativos decorrentes do processo de territorialização dos Atikum em Pernambuco, por sua vez, constitui-se como conjuntura histórica dentro da qual ocorreu migração de vários destes índios para fora da Serra do Umã. Assim, desse ponto passo às discussões sobre migração e a presença dos Atikum em Mato Grosso do Sul.

3

“ANDANDO EM TERRA ALHEIA”: OS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL

3.1. Considerações iniciais

Apesar de residirem em Nioaque desde a década de 1980, a etnologia indígena só voltou sua atenção para a presença Atikum em Mato Grosso do Sul nos fins da década de 1990. O trabalho inaugural sobre o grupo nesse estado foi a monografia de especialização em Antropologia de José da Silva (2000), intitulada *Da Terra Seca à Condição de Índios Terra Seca: Os Atikum em Mato Grosso do Sul*. Essa monografia, por sua vez, resultou na publicação de outros dois artigos (José da Silva, 2003 e 2005) que rediscutem e atualizam os dados etnográficos registrados pelo autor em fins da década de 1990.

Ainda que bastante sucinta, por tratar-se de um trabalho em nível de especialização, a monografia de José da Silva não deve deixar de ser lida, pois foi o primeiro trabalho a dar visibilidade aos Atikum no meio acadêmico. Além disso, o trabalho apresenta grande valor histórico por ter documentado a situação etnográfica do grupo mais de uma década antes do que a dissertação ora apresentada.

Além dos trabalhos de José da Silva (2000, 2003 e 2005) foram publicados alguns artigos de minha autoria e/ou coautoria em Anais de eventos nacionais e internacionais abordando os Atikum em Mato Grosso do Sul. Tais trabalhos foram realizados no âmbito da História, tendo como metodologia a história oral de vida (Ulian, 2010; Ulian & Santos, 2010), bem como da Antropologia (Ulian & Eremites de Oliveira, 2011; Ulian, 2011 e 2012). Dado o seu caráter, tais trabalhos são bastante breves e foram resultados do processo de pesquisa que culminou na textualização dessa dissertação.

Desse modo, o capítulo que se segue consiste no texto que até o momento traz o maior volume, bem como os dados mais atualizados, de informações etnográficas sobre os Atikum em Mato Grosso do Sul. Espero, nas páginas que se seguem, conseguir apresentar da melhor

forma possível o grupo, tornando inteligível para o leitor a territorialização desses sujeitos no estado em seus aspectos diacrônicos e sincrônicos. Anseio ainda, que não demore mais um uma década para que outros trabalhos sejam desenvolvidos com o grupo aqui abordado e que em breve novos dados etnográficos possam ser colocados em diálogo com os que se seguem nas próximas páginas.

3.2. “Nunca vi uma terra tão ingrata quanto a minha”

Os Atikum mais velhos que vivem em Mato Grosso do Sul saíram da Serra do Umã, no estado de Pernambuco, em fluxos migratórios distintos, entre fins da década de 1970 e início dos anos 1980, cruzando parte do território nacional até se estabelecerem em Nioaque. Cada uma das famílias ali existentes possui específicas trajetórias de migração.

Em diversos momentos essas famílias peregrinaram de forma isolada, seguindo seus respectivos caminhos, até voltarem a se organizar coletivamente em torno de um território, ainda que pequeno, cedido a eles para moradia pelos Terena na Terra Indígena Nioaque. Este assunto será devidamente analisado mais adiante neste mesmo capítulo.

Aliano José Vicente, índio Atikum de 63 anos, que hoje reside na aldeia Cabeceira, na Terra Indígena Nioaque, deixou a Serra do Umã pela primeira vez no ano de 1970. Ele afirma que: “No ano de 1970 muita gente saiu de lá da aldeia e eu fui um dos que saíram. Eu saí de lá em uma segunda-feira, por causa dessas dificuldades da seca que dão desânimo na gente.” Na ocasião, Aliano passou oito meses trabalhando na ilha de Cabobró, próximo à divisa do estado de Pernambuco com o da Bahia, e acabou retornando à Serra do Umã. No entanto, permaneceu poucas semanas naquela região e migrou com a família para trabalhar com produção de algodão no município de Goioerê, no interior do estado do Paraná.

A ida de Aliano e sua família para Goioerê se deu através de notícias de um primo seu, José Merciano dos Santos, chamado de Zequinha, que se encontrava naquele local, após ter deixado a Serra do Umã dez anos antes, em 1960, quando tinha 17 anos de idade. Em Goioerê, Zequinha se casou com Aurení Conceição da Silva, índia Atikum que deixou a Serra do Umã junto com seus pais, em 1955, tendo somente três anos de idade. Segundo Zequinha e Aurení, seus pais e suas mães saíram de lá em busca de um lugar melhor para sobreviver, devido às secas, à falta de emprego e de recursos para trabalhar com a terra.

Aliano permaneceu com a sua família no Paraná até 1974, quando retornou à Serra do Umã. Lá ficou por mais três anos, até que em 1977 deixou a região novamente e não mais voltou. Migrou primeiramente para o município de Goioerê, para voltar a trabalhar com a produção de algodão.

Em conversas ocorridas com a jovem Atikum Eleni Vicente do Prado, neta de Aliano, no ano de 2009, a mesma afirmou que no município de Goioerê seus antepassados teriam sido submetidos à situação análoga ao trabalho escravo nas fazendas de algodão. A jovem não vivenciou tal experiência, tendo nascido após isso, mas afirma saber dessa situação a partir do que seus antepassados contaram. Todavia, naquele momento, Aliano e Zequinha, contrariamente, afirmavam que o Paraná “era um lugar muito bom. Chovedor!”

Apenas durante meu trabalho de campo, em 2012, após a consolidação de uma relação de convívio mais íntima com os Atikum, Aliano veio me revelar maiores detalhes sobre o trabalho com algodão nas fazendas do Paraná. Lá eles trabalhavam como “meeiros”, ou seja, dividiam pela metade os lucros da produção com os donos da terra na qual trabalhavam. Contudo, ele afirmou que: “Lá era proibido fazer roças. Nem uma rama de mandioca a gente podia plantar. Só podia plantar algodão.”



Figura 3 – Aliano José Vicente. Fotografia tirada pelo autor em 3 de Março de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

Quando o questionei sobre como eles se alimentavam, uma vez que eram impedidos de fazer roçados, ele me disse que eles tinham que comprar a comida. Segundo Aliano: “Se o sujeito tivesse dinheiro na mão, podia ir com alguém até à cidade e fazer a compra lá. Se não tivesse o dinheiro, comprava numa bolicha [*venda*] que tinha na fazenda mesmo e ficava

devendo para o patrão.” Mais ao longo da conversa, ele disse o seguinte: “Se estivesse devendo para o patrão, não podia ir embora, tinha que esperar a próxima colheita para poder pagar.” Por fim, terminou dizendo: “Tinha uns que às vezes se enrolava pra pagar.”¹³

Cruzando os indícios da fala de Aliano com o que foi dito pela sua neta é possível deduzir que alguns desses sujeitos tenham vivenciado situações de cativo, em vista do sistema de trabalho que por vezes incorria em uma espécie de escravidão por dívida. Uma vez que houve um retorno da família de Aliano para essa localidade duas hipóteses podem ser imaginadas: a primeira é que as condições de vida na Serra do Umã tenham se tornado bastante adversas, ao ponto deles optarem por se sujeitarem a tais relações em vez de permanecer na serra; a segunda é de que Aliano tenha retornado à Goioerê para ajudar seus parentes e compadres a quitar suas dívidas com o fazendeiro trabalhando nas plantações de algodão. Contudo, não obtive informações mais detalhadas sobre esse episódio da história dos Atikum.

A escassez de informações sobre tal evento nas narrativas talvez se dê justamente devido ao fato de tratar-se de um momento bastante traumático na história de vida desses sujeitos. Investigar tais memórias dos interlocutores, muito possivelmente, implique também em reavivar um trauma vivenciado por eles. Essa possibilidade foi levada em conta para tomar-se aqui a opção de traçar as trajetórias de migração dos Atikum sem fazer maiores esclarecimentos sobre seus períodos de permanência no Paraná.

Sendo assim, voltemos à migração desses sujeitos para Nioaque. Em 1980, após três anos em Goioerê, Aliano e seus familiares adentram Mato Grosso do Sul e passam a trabalhar como peões de fazenda no município de Selvíria, na região leste do estado.

Também no ano de 1980, outro grupo familiar, liderado por Enoc, deixou a área indígena Atikum buscando uma aldeia para residir em Mato Grosso do Sul. Assim o fez porque foi avisado por um chefe de posto da FUNAI de que as aldeias desse estado eram bastante férteis e não sofriam com secas. Enoc passou por Selvíria em sua viagem, sabendo que lá se encontrava Aliano, primo e compadre de Enoc, com sua família. Contudo, eles seguem sua jornada em busca de uma aldeia e Aliano permanece com a família em Selvíria.

Enoc e sua família adentraram ao estado passando pela aldeia Terena de Passarinho, na Terra Indígena Pilade Rebuá, município de Miranda, onde lhes foi oferecido apenas moradia e não terra para o trabalho, devido à escassez da mesma no local. Enquanto estava residindo em Passarinho, Enoc estabeleceu um diálogo com o então cacique Terena da aldeia

¹³ Entre os Terena esse mesmo regime de trabalho é conhecido como “sistema de Barracão”, o que indica certas confluências históricas entre os grupos.

Água Branca¹⁴, Nélio Marques. Nesse diálogo foi acordado que os Atikum poderiam trabalhar em uma área da reserva, acima da então aldeia Água Branca, que estava no momento desocupada. No ano 1982 Enoc chega à Terra Indígena Nioaque. Três anos depois foi seguido por Aliano e Zequinha, que, sabendo que seu compadre havia conseguido morada e terras para cultivar numa aldeia indígena, também migraram com suas famílias para o local.



Figura 4 – Enoc Vicente da Silva. Fotografia tirada pelo autor em 5 de Março de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

Entre fins do ano de 1986, após os grupos familiares mencionados já estarem assentados na Terra Indígena Nioaque, ocorre um último fluxo migratório para Mato Grosso do Sul, um tanto quanto distinto dos anteriores. Trata-se da família de Benisa, irmã mais velha

¹⁴ Água Branca é uma das aldeias da Terra Indígena Nioaque, que, além desta, é composta atualmente pelas aldeias Cabeceira, Taboquinha e Brejão (atual sede do Posto Indígena da FUNAI). Todavia, naquele momento a TI Nioaque era dividida apenas em aldeias Brejão e Água Branca, sendo que Brejão englobava o que hoje é Taboquinha e Água Branca englobava o que hoje é Cabeceira.

de Aliano, que deixa a área indígena Atikum após o assassinato de seu marido, Zé Madalena, de três de seus filhos e de um primo.

A partir de diversas conversas mantidas com os interlocutores sobre as trajetórias por eles vivenciadas é possível considerar que os primeiros grupos mencionados deixam a Serra do Umã não devido a rupturas faccionais propriamente ditas, mas devido aos malefícios indiretos que eram causados pelos faccionalismos na região. Ou seja, as primeiras famílias que migraram para Mato Grosso do Sul deixaram a área indígena Atikum por não pertencerem aos grupos então beneficiados pela autoridade em exercício e pelo fato de, em decorrência disso, não terem acesso a terras férteis para agricultura nem aos recursos da FUNAI. Fora isso, o clima de violência que aumentava progressivamente no local os afugentara antes mesmo de atingi-los diretamente.

Diferentemente desses primeiros, a família de Benisa entra em atrito com o grupo de compadres que detinha o poder na Serra do Umã e passa a ser perseguida por pistoleiros das redondezas. Seus integrantes fogem então da região de Carnaubeira da Penha, indo para a capital de Pernambuco, Recife, onde conseguem recursos da FUNAI para irem até Brasília. No Distrito Federal conseguem então recursos para se deslocarem até Nioaque, onde sabiam ter parentes. Contudo, após alguns anos de permanência no interior da aldeia esse último grupo familiar a migrar entra em atrito com a autoridade dos Terena, grupo majoritário na Terra Indígena, e passa a residir agrupado em uma vila na área urbana de Nioaque.

Pensando a violência como fator de expulsão que ocasionou a migração dos Atikum de Nioaque para fora da Serra do Umã, José da Silva (2003) afirma, fundamentado nos trabalhos de Grünewald (1993), que:

Engana-se quem pensa que os Atikum saíram de Pernambuco apenas por causa das secas: suas terras encontram-se encravadas no chamado “Polígono da Maconha”, região de muita violência no sertão nordestino, violência que já gerou muitas mortes entre os índios. (José da Silva, 2003, p. 105)

Nesse trecho de seu artigo, o autor, ainda que não afirme uma relação direta entre o plantio da droga na localidade, e a violência decorrente dessa prática, com as migrações de famílias Atikum para Mato Grosso do Sul, acaba por suggestionar tal relação. Estabelecer uma relação direta entre as migrações para Nioaque e o plantio da droga na Serra do Umã incorre, a meu ver, em um equívoco. Todos os interlocutores com que conversei em Nioaque, até mesmo os do grupo familiar de Benisa, que deixou a serra em 1986, afirmam que sua saída de lá nada teve a ver com o plantio de maconha na região. Segundo os mesmos, até suas respectivas saídas da região ainda não havia o plantio da droga no interior da área indígena,

informação que é plausível, uma vez que os registros de Grünewald (1993) sobre a questão são posteriores ao ano de 1988. Por outro lado, a recorrência e a naturalidade com a qual fazem referências a conflitos armados e assassinatos na Serra do Umã, demonstra que a violência da região era grande e operou como fator que impulsionou a migração desses sujeitos para longe.

Os Atikum mais velhos, como Enoc e Aliano, contam que na Serra do Umã quando um garoto completava 14 anos esse fazia um roçado e vendia a produção. Se o dinheiro fosse suficiente comprava uma arma de imediato, caso contrário fazia outros roçados até ter quantia necessária para obter sua primeira arma. Isso denota que a inserção, ainda que apenas potencial, em um contexto de violência armada ocorria como um rito de passagem dos sujeitos, sobretudo do sexo masculino, para vida adulta. Com isso é possível vislumbrar um clima de violência constante na serra.

Destarte, ao passo em que o plantio de maconha parece não ter sido um fator de expulsão para a migração dos Atikum de Nioaque, operou como um elemento que impediu um possível retorno desses, posto que receberam notícias da violência gerada por essa atividade na Serra do Umã, tal como a do assassinato do cacique Abdon, no início da década de 1990. Aliano, afirmou ter recebido também a notícia da morte de um de seus irmãos, assassinado junto com mais três caboclos por volta do ano de 2002, “mortos pela polícia, enquanto trabalhavam de peão em roças de maconha”. Assim, essa situação se constitui como um fator relevante para a territorialização do grupo no município sul-mato-grossense de Nioaque, na medida em que influenciou esses sujeitos a manterem-se distantes das suas terras na Serra do Umã. Mesmo depois da homologação da Terra Indígena em 1996, optaram por não retornar, pois se sentiam e se sentem afugentados pelas notícias de violência.

Voltando ao conflito que ocasionou a migração da família de Benisa, segundo alguns, esse teve início por causa de um jogo de baralho, segundo outros, por questões passionais envolvendo uma mulher. A informação mais recorrente que obtive com os interlocutores foi que o conflito iniciou-se “entre caboclos”, de modo que “um dos caboclos pagou um pistoleiro para matar o outro”. No caso, a morte encomendada era a de um dos filhos de Benisa. Alguns afirmam que o filho de Benisa em questão, e toda a sua família, não tinha tido problemas diretos com os pistoleiros e os compadres que dominavam a Serra do Umã politicamente, todavia o trabalho foi aceito pelo pistoleiro, pois, como dizem, “amigo de pistoleiro é o dinheiro”.

Quando os pistoleiros “lá de baixo”, ou seja, de fora da Serra do Umã, não índios, subiram a serra para “dar cabo do sujeito” houve um tiroteio entre os pistoleiros e Zé

Madalena, juntamente com seus filhos presentes no momento. No tiroteio morreram Zé Madalena e dois de seus filhos. Do outro lado, afirmam ter sido atingido e morto o “Mané Bicudo”, um conhecido pistoleiro da região. Por ocasião do falecimento desse pistoleiro foi jurada morte a todos os familiares de Benisa que permanecessem na região, o que os obrigou a deixar a serra. Outro filho de Benisa e um primo seu, apelidado de Messias, casado com uma de suas filhas, Maria do Socorro, foram mortos depois do conflito em uma tocaia “à luz do dia”. Enquanto isso, os demais já se organizavam para deixar a região.

Em pesquisas anteriores, Aliano, ao falar sobre sua saída da Serra do Umã, disse em uma entrevista:

O mundo é grande! Veja por onde eu passei e eu ainda não passei em um lugar tão ruim como o que eu nasci e me criei. Depois que eu sai de lá nunca pisei em uma terra ingrata como aquela. Nunca vi uma terra tão ingrata quanto a minha. Toda terra que eu pisei ofereceu delicadeza de uma maneira ou de outra: é com chuva, fartura, ganho, a cidade é perto... Isso que é importante. Porque a gente tem que trabalhar, viver sem trabalhar não tem condições, mas a gente tem que trabalhar e ter alegria. Trabalhar para ter tristeza não é justo... (Entrevista com o Atikum Aliano José Vicente, 2009)

Naquela ocasião, não consegui entender de fato o que o entrevistado queria dizer com sua metáfora acerca da ingratidão da terra. À luz dos dados obtidos durante essa pesquisa arrisco-me a interpretar essa metáfora como uma alusão ao acúmulo da hostilidade geográfica do sertão nordestino com a hostilidade de grupos políticos, detentores do poder coercitivo, que manipulam os recursos da área indígena em benefício próprio. Tanto em seu aspecto agrário – a terra –, quanto em seu aspecto sociopolítico – o território – parecer não haver reciprocidade entre a Serra do Umã e os Atikum que a deixaram. A terra ingrata é aquela que não oferece o alimento como recompensa pelo trabalho. É também aquela que não oferece a paz àqueles que a praticam.

Assim, é possível interpretar esses fatores como a “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 1988) que ocasionou a migração das famílias Atikum que residem em Nioaque, as quais eram prejudicadas pelo modelo de distribuição de poder na Serra do Umã.

Contudo, se esses foram fatores capazes de motivar a migração dessas famílias para fora da Serra do Umã, os mesmos não foram capazes de romper os elos de solidariedade étnica, de compadrio e de parentesco, que possibilitaram a esses sujeitos dar continuidade a sua existência como grupo mesmo longe do seu território de origem. É possível ver adiante, nos diagramas que se seguem, as relações de parentesco existentes entre os patriarcas e matriarcas dos grupos familiares Atikum que migraram para Mato Grosso do Sul, demonstrando os vínculos que mantiveram o grupo unido.

No diagrama de parentesco 1 (Figura 5), o qual teve por ego o Atikum Enoc, é possível observar o vínculo de parentesco entre ele e seus primos Aliano e Benisa. Destaca-se que no caso da relação de parentesco entre Aliano e Enoc essa é ainda reforçada pelo compadrio, como é comum ocorrer entre os Atikum. O compadrio pode operar tanto no sentido de criar novas alianças políticas, como no sentido de reforçar as alianças advindas do parentesco.

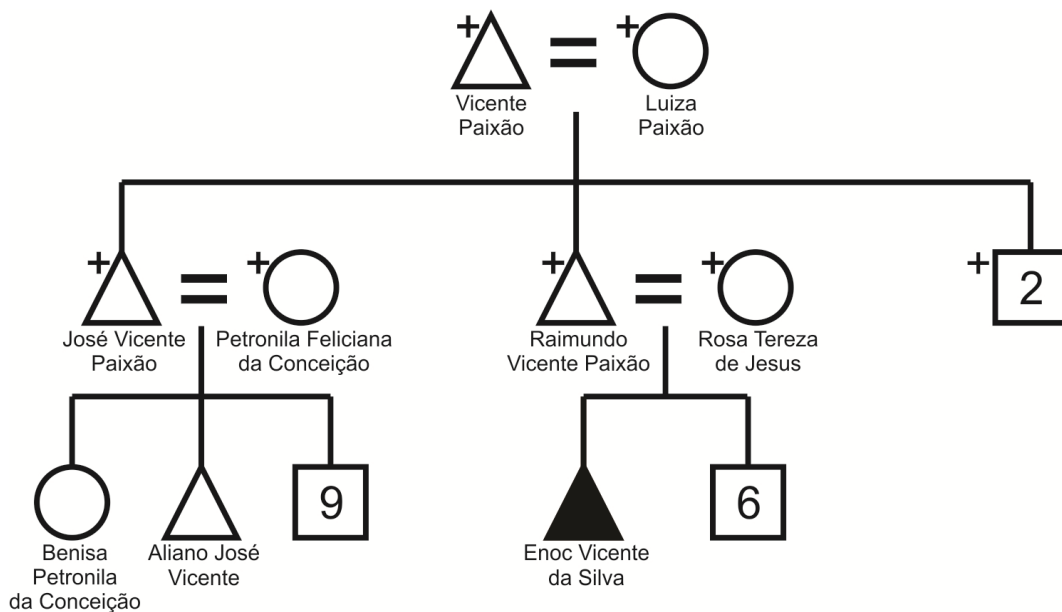


Figura 5 – Diagrama de parentesco 1 – Antepassados e colaterais de Enoc.

Já no diagrama de parentesco 2 (Figura 6), que teve como ego Aliano, observa-se a relação de parentesco deste com sua irmã Benisa, com seu primo e também compadre Zequinha, com sua prima e comadre Neuza – a qual foi por décadas esposa de Enoc – e com o falecido primo Domerciano, apelidado de Messias.

A partir desses diagramas, bem como das narrativas acima expostas, é possível visualizar que os vínculos de parentesco são, por vezes, reforçados pelo compadrio ou por casamentos entre primos cruzados e paralelos. Esses elos de solidariedade não só os levaram a se reagrupar em Nioaque, mas também impediram as famílias de Aliano, Enoc e Zequinha de vislumbrar um possível retorno para a Serra do Umã. Após os episódios violentos ocorridos em 1986, que incluíram a morte de alguns familiares desses Atikum e a morte de um dos pistoleiros, o conflito tomou maiores proporções e passou a ameaçar não só os envolvidos, mas todo o seu grupo político de parentes e compadres. Desse modo, a ameaça de uma violência potencial por parte dos pistoleiros passou a intimidar até mesmo os sujeitos que já havia migrado anos antes para Nioaque

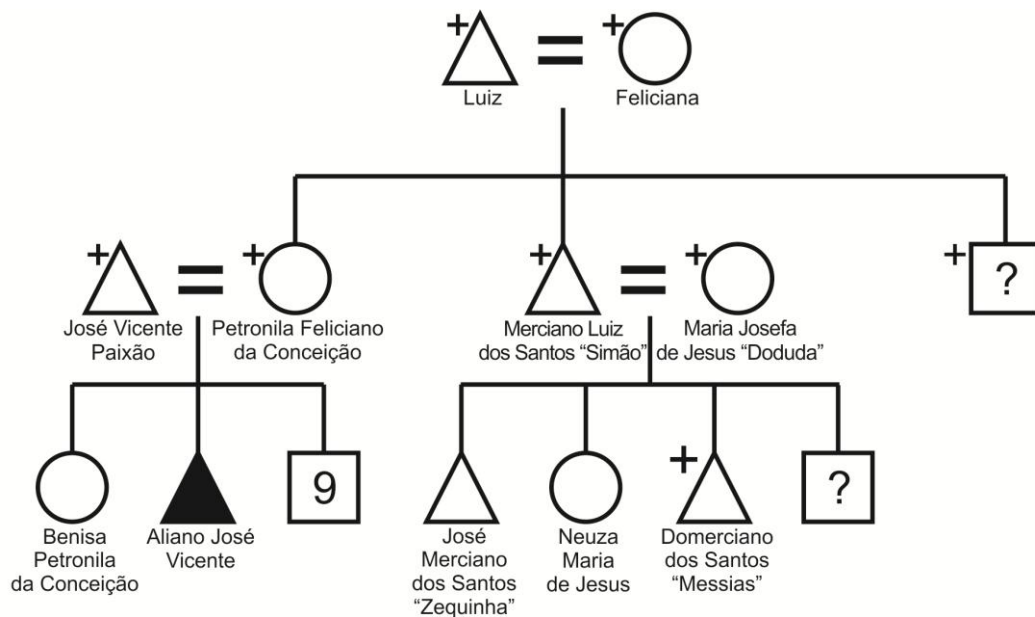


Figura 6 – Diagrama de parentesco 2 – Antepassados e colaterais de Aliano.

Os descendentes de Aliano, Enoc, Zequinha e Benisa estão representados em diagramas de parentesco que se encontram nos apêndices dessa dissertação. Esses grupos familiares encontram-se respectivamente com três, quatro, duas e quatro gerações vivendo em Mato Grosso do Sul. É possível visualizar, também nos apêndices, as datas e locais de nascimento de parte dos indivíduos relacionados nos diagramas, o que gera indícios para traçar as rotas migratórias dos grupos familiares, trazendo, também, outras variáveis traçadas por alguns indivíduos, as quais optei por não abordar nesse estudo, para deter-me com mais afinco nos fluxos migratórios de maior densidade.

É interessante notar que os egos Enoc e Aliano, por meio de suas memórias geracionais, afirmam que seus respectivos avós, representados nos diagramas acima, teriam nascido e vivido na Serra do Umã entre fins do século XIX e início do século XX, antes da etnogênese e do reconhecimento do grupo pelo SPI. Desse modo, é possível traçar linhas de ascendência que ligam indivíduos já nascidos em Mato Grosso do Sul a sujeitos como Vicente e Luiza Paixão, e Luiz e Feliciano.

Essas relações de ascendência remetem a uma origem comum que se estendem, no plano simbólico, aos já mencionados ancestrais míticos Umã e Atikum, permitindo assim que as “fronteiras étnicas” dos Atikum se estendam até Mato Grosso do Sul, já que, como destaca Barth (1998, p. 195), as fronteiras a serem pensadas são fronteiras sociais e não geográficas.

Contudo, talvez essas fronteiras étnicas tomem novas formas em Mato Grosso do Sul. Como já foi dito no início desse trabalho, o grupo étnico Atikum soma um total de 7.499 índios, dos quais 4.273 residem fora de Terras Indígenas, constituindo a 15^a maior população indígena do Brasil fora de reservas (IBGE, 2010). Esse dado quantitativo, somado a todo o contexto de migrações vivenciado por esses sujeitos, do qual busquei tratar brevemente, sugere pensar uma diáspora Atikum. As identidades em diáspora, de acordo com Hall (2009), não devem ser pensadas como um reflexo pálido de uma origem verdadeira, destinado a se esmaecer. “São o resultado de sua própria formação relativamente autônoma” (Hall, 2009, p. 36).

Tomo então, para o caso dos Atikum, as seguintes considerações de Hall (2009) sobre a cultura e a identidade cultural em situações de diáspora:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através de uma cultura, a nos produzir a nós mesmo de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é apenas uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (Hall, 2009, p. 43)

Como foi pensado anteriormente a partir de Barth (1998), em diálogo com Grünewald (1993, 2004), no caso dos Atikum não se pode estabelecer uma relação *direta e objetiva* entre as fronteiras étnicas e as características culturais do grupo. Todavia, não se pode negar o papel das características culturais no processo de manutenção dessas mesmas fronteiras. A situação de diáspora vivenciada pelos Atikum que estão em Nioaque, por sua vez, leva a pensar as formas pelas quais essa cultura a se fazer, típica das situações de diáspora, conforme Hall (2009), opera na manutenção das fronteiras étnicas dos Atikum em Mato Grosso do Sul.

Longe de sua terra de origem, a identidade cultural desses sujeitos referencia-se na memória e no passado na Serra do Umã como forma de manutenção da sua identidade étnica. Contudo, a nova realidade, em outra terra, acaba por fazer com que a identidade cultural dos Atikum que vivem em Nioaque se construa de forma relativamente autônoma à dos que permaneceram na Serra do Umã, como os galhos de uma árvore que se alimentam de sua raiz para crescer e tomar novas formas. Tendo em vista essas questões, dedico-me adiante a pensar a territorialização do grupo em meio aos Terena na Terra Indígena Nioaque, em uma tentativa de melhor entender a formação da identidade Atikum em Mato Grosso do Sul.

3.3. “Às vezes é melhor mamar na mãe dos outros”

Voltando à metáfora, anteriormente citada, da “ingratidão da terra”, na qual Aliano José Vicente afirmou nunca ter visto uma terra tão “íngrata” quanto a sua, se torna relevante citar outra frase desse mesmo interlocutor, na qual esse disse: “Às vezes é melhor mamar na mãe dos outros, se a nossa mãe não tiver o leite para nos oferecer.” Pensando em “mãe” como a terra que garante a subsistência, é possível interpretar nessa frase que os Atikum de Nioaque sentem-se mais bem amparados vivendo em terras dos Terena do que nas suas próprias, no sertão de Pernambuco. Todavia, esse sentimento de amparo vai além da utilidade prática de viver e subsistir materialmente em um território Terena. Adentra dimensões mais profundas da vida social, como o parentesco por afinidade e o compadrio.

Compreender as formas de alianças entre os Atikum e os Terena, e como essas formas contribuíram para a territorialização dos Atikum em um território Terena, é fundamental para entender a presença desses índios em Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, os casamentos interétnicos e a criação de relações de compadrio com o Terena, são elementos de central importância para a compressão desse fenômeno social.

Entretanto, há controvérsias no que se refere à identidade dos índios da Terra Indígena Nioaque, sendo possível que considerável parte dos casamentos interétnicos e das relações de compadrio não ocorram exatamente entre os Atikum e os Terena, mas sim entre os Atikum e os Kinikinau. Segundo alguns interlocutores, a maior parte dos habitantes da reserva, seria, “na verdade” Kinikinau.

De acordo com José da Silva (2005b), os Kinikinau, grupo étnico de língua Aruak, somam por volta de 250 indivíduos que assim se autodenominam em Mato Grosso do Sul, localizados na aldeia São João (TI Kadiwéu) e em diversas aldeias Terena. Esse grupo, devido a sua proximidade linguística e histórica com os Terena, foi por longa data coagido pelo SPI a se autodeclarar Terena. Apenas em fins da década de 1990 os Kinikinau passaram a reivindicar a sua singularidade étnica e a reconquista de parte de seu território tradicional.

Sob essa perspectiva, destaca-se que é com certo receio que os interlocutores Kinikinau assim se identificaram. Em uma conversa com Alzemiرو Marques Pereira, ele afirmou que: “Nós sabemos quem nós somos, conhecemos nossa raiz Kinikinau, mas preferimos ser chamados de Terena, pois a nossa terra é uma terra Terena e nós tememos perder nossos direitos.” Em vista disso, opto por tratar no texto como Terena os indivíduos que assim se identificam perante o Estado e à sociedade envolvente, e, apenas em situações de maior intimidade, revelam, com certa reserva, sua identidade Kinikinau. Também devido a

isso, serão representados nos diagramas que se seguem pela letra T, seguida da letra (K), entre parênteses, os indivíduos que em um primeiro momento identificam-se e são identificados como Terena e, apenas em certas situações revelam-se Kinikinau. Assim, àqueles que apenas afirmam ser Terena será destinada a representação somente pela letra T.

Destaco que com essas representações não tenho o intuito de classificar pessoas, tal como era feito pelos antropólogos colonialistas de fins do século XIX e início do século XX. Viso antes representar as múltiplas formas de identificação dos sujeitos observadas em campo, sem buscar definir de forma rígida o pertencimento dos indivíduos a um ou outro grupo étnico.

Os casamentos entre índios e índias Atikum e Terena na Terra Indígena Nioaque ocorreram sobretudo com as famílias Miranda, Baguinai Pereira, Merendes Marques e Marques. Dessas famílias, apenas os Miranda afirmam-se “Terenas legítimos”, de modo que os demais se dizem Kinikinau em situações de maior intimidade, usando a autodenominação de Terena para as relações com o Estado e a sociedade envolvente.

No diagrama de parentesco 3 (Figura 7), apresentado adiante, são representados os casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Miranda. Destaca-se que o antepassado dessa família, o já falecido Dionísio Miranda, segundo muitos na Terra Indígena Nioaque, era um “benzedor dos bons”. Esse fato é importante para a territorialização do grupo no local, pois indica casamentos, e consecutivas alianças político-sociais, com uma família na qual havia uma liderança religiosa da reserva. Na geração do ego representada no diagrama é possível observar o casamento de Maria da Penha Conceição Vicente e José Aliano Vicente, ambos filhos de Aliano, com um filho e uma filha do benzedor Terena.

Observa-se ainda, na geração posterior a do ego, o casamento de uma neta de Enoc, Edicléia da Silva Marques, já filha de um casamento interétnico que será apresentado adiante, e de Antônio José dos Santos, filho de Zequinha, respectivamente com um neto e uma sobrinha neta de Dionísio Miranda.

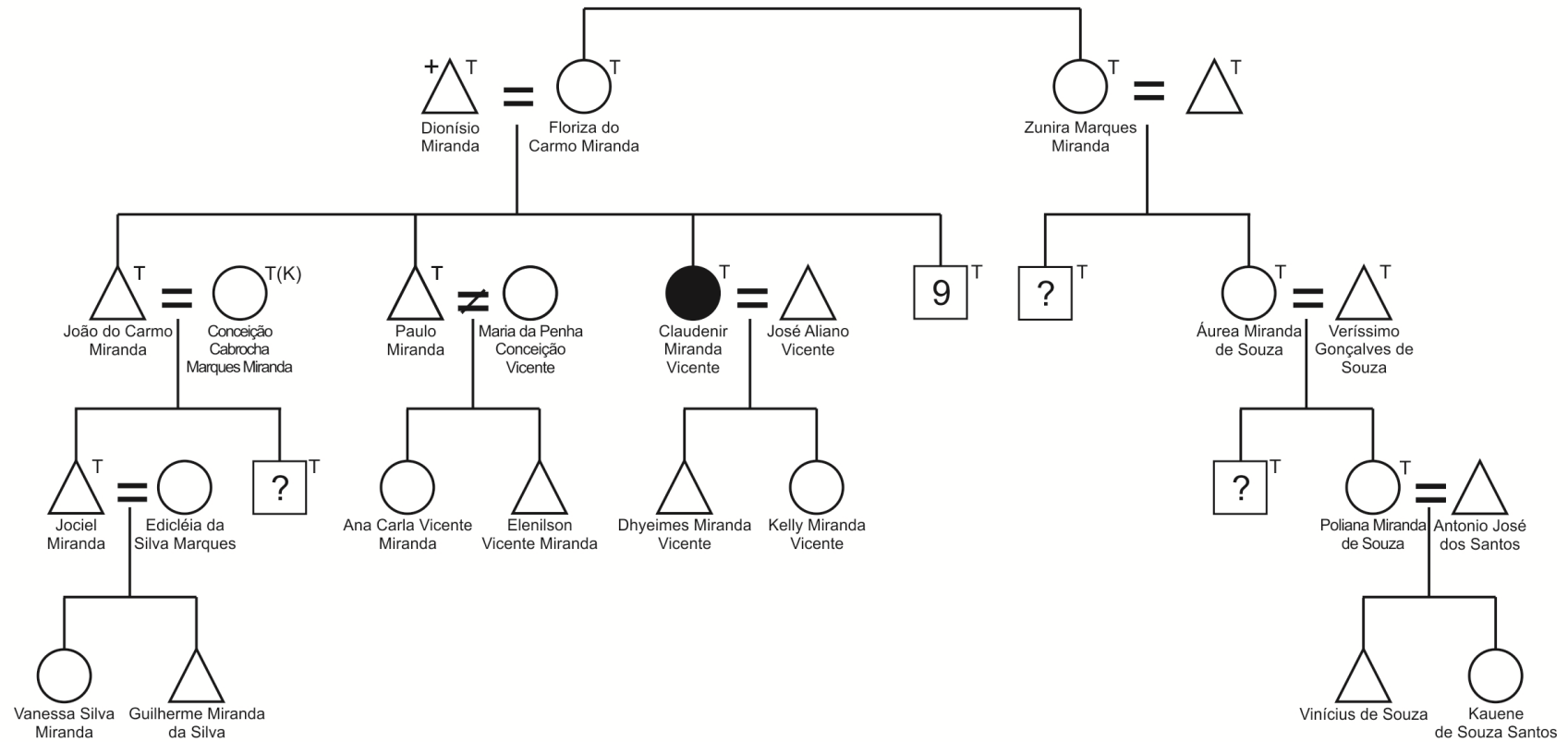


Figura 7 – Diagrama de parentesco 3 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Miranda.

O diagrama de parentesco 4 (Figura 8), que segue abaixo, por sua vez, representa os casamentos de homens Atikum com mulheres Terena da família Baguinai Pereira. O ego desse diagrama foi Alzemiro Marques Pereira, índio Kinikinau que se identifica como Terena, casado com a índia Terena Hermenegilda. Seu Alzemiro, ainda que nunca tenha sido cacique na Terra Indígena, compõe o conselho de lideranças da mesma já a cerca de 20 anos. No diagrama pode ser observado o casamento de duas de suas filhas com dois Atikum, filhos de Aliano.

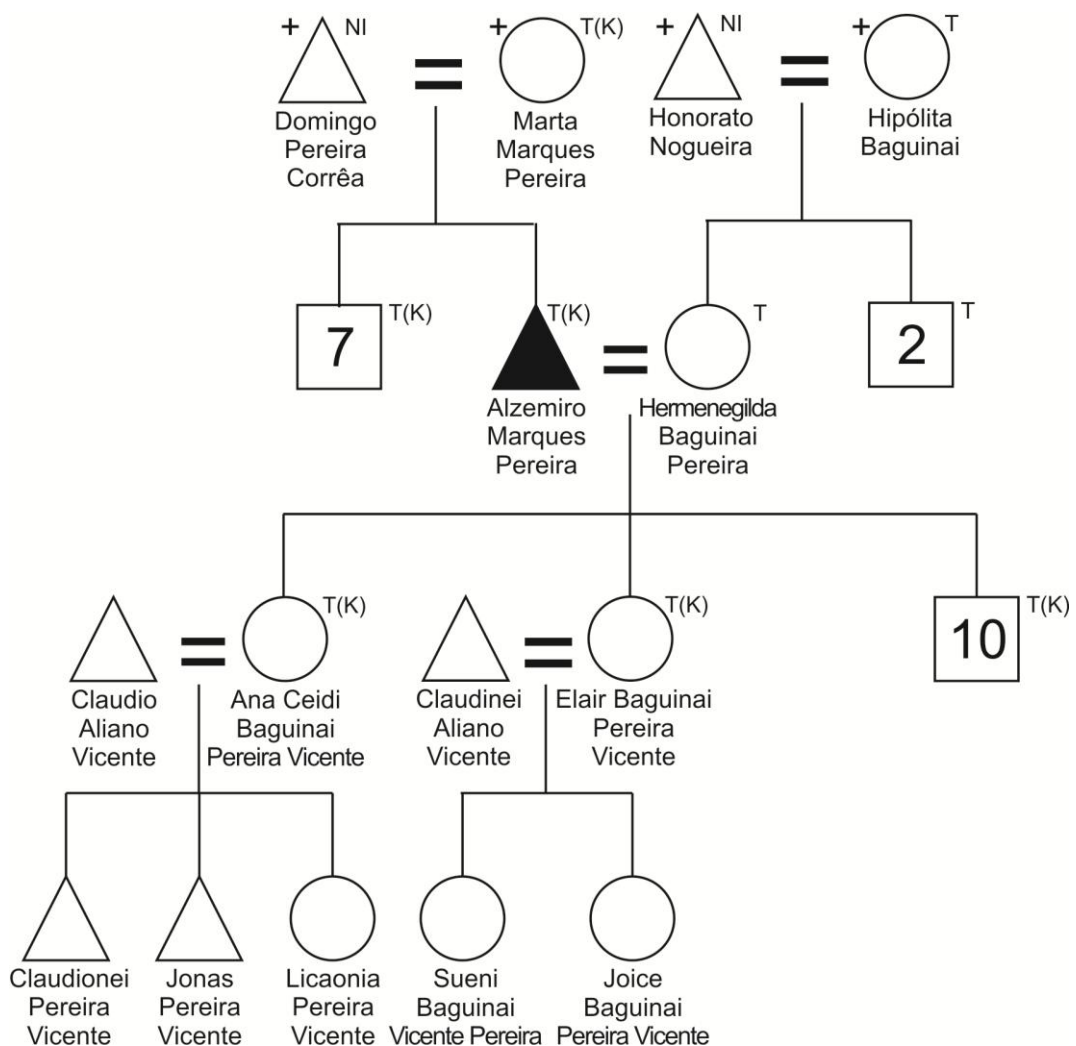


Figura 8 – Diagrama de parentesco 4 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Baguinai Pereira.

Seu Alzemiro nasceu na aldeia Brejão, na Terra Indígena Nioaque, em 1953, e sua esposa nasceu na aldeia Água Branca, na mesma reserva, em 1957. As mães de ambos, no

entanto, nasceram fora da região onde hoje é a reserva indígena, em fazendas no município de Maracaju, Mato Grosso do Sul, tendo depois se mudado para a Terra Indígena e se casado ambas com não índios. Assim, a memória geracional desse interlocutor revela um histórico de mistura e migrações em sua família.

Esse mesmo histórico de mistura e migrações pode ser observado nas memórias geracionais de Anselmo Nunes Marques, ego do diagrama a seguir, nascido na aldeia Água Branca, em 1951, e casado com Nila Merendes Marques, nascida na mesma aldeia, em 1956. Segundo esse, seus pais e sua sogra, todos falecidos, nasceram também em fazendas no município de Maracaju e depois adentraram à Terra Indígena Nioaque. Seu sogro, não índio, representa a mistura étnica nessa família. Dois filhos e uma filha de Seu Anselmo são casados respectivamente com uma filha de Aliano, uma filha de Zequinha e um neto de Benisa.

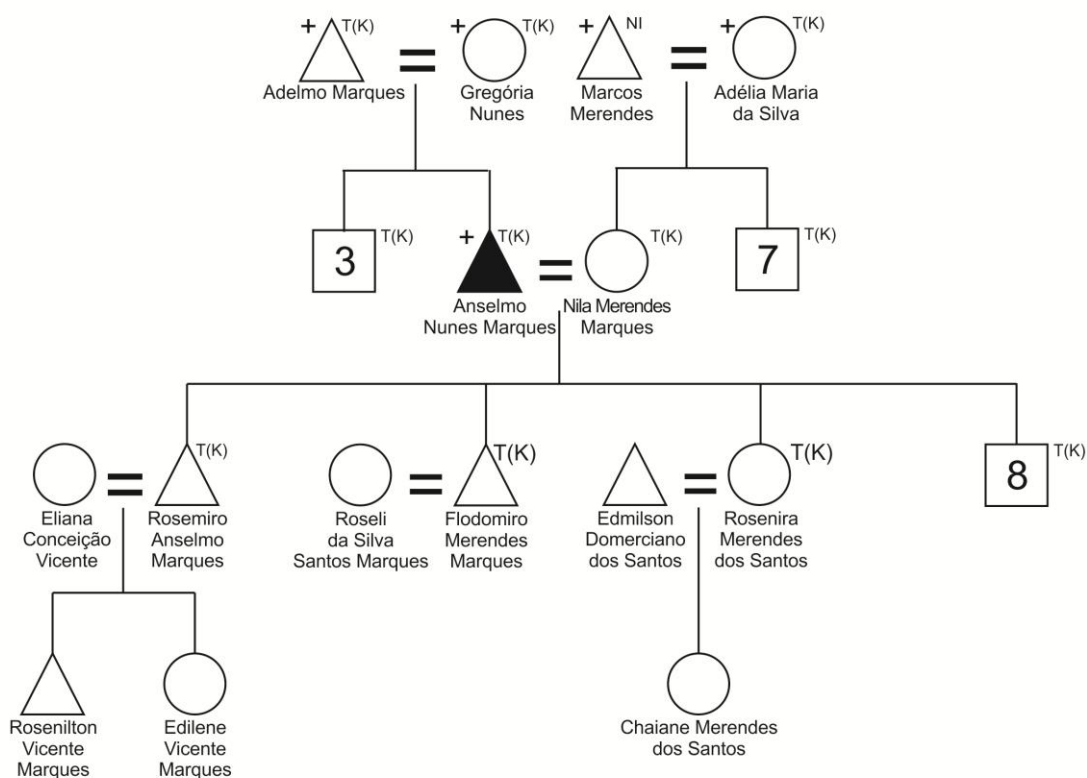


Figura 9 – Diagrama de parentesco 5 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Merendes Marques.

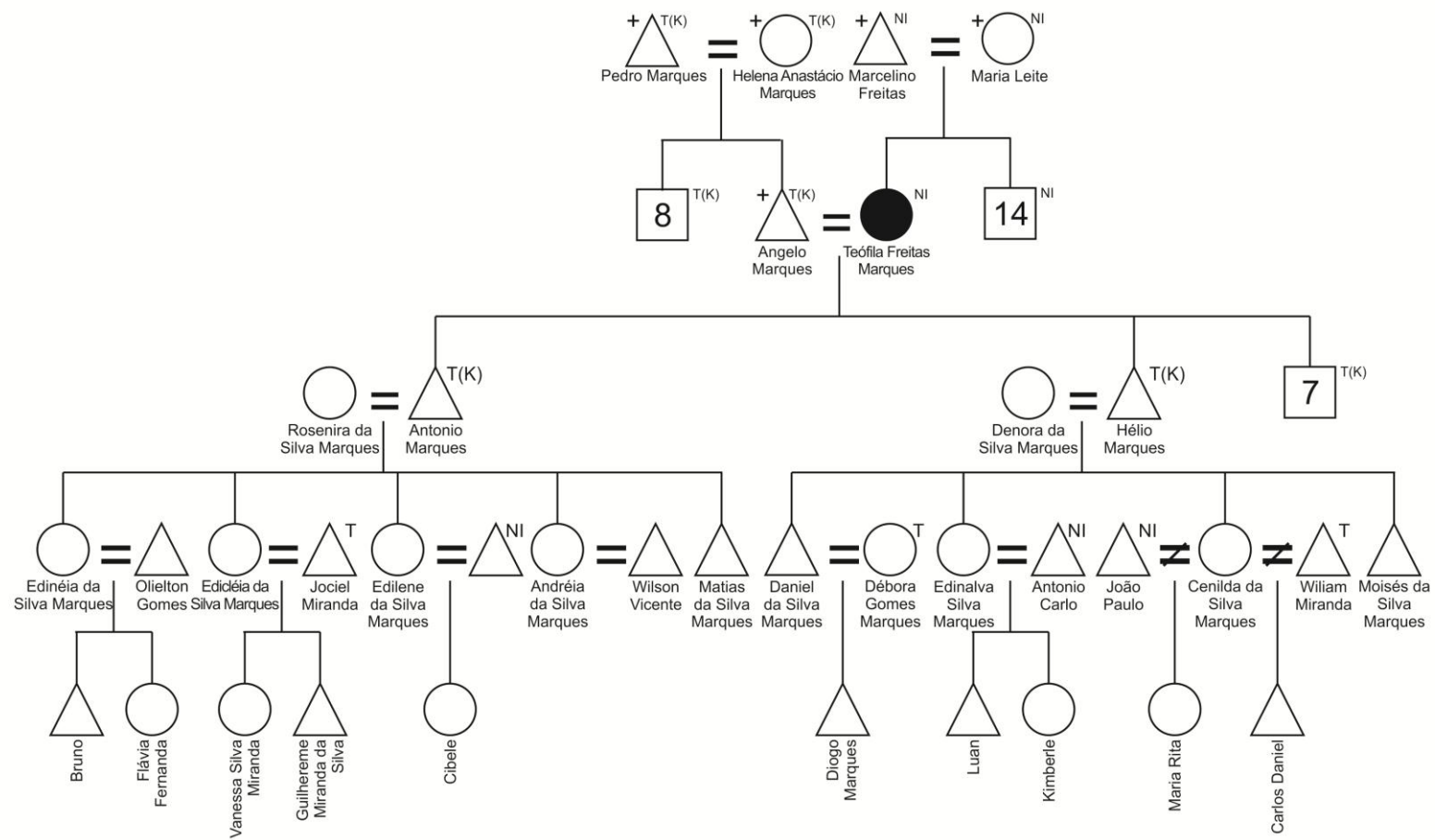


Figura 10 – Diagrama de parentesco 6 – Casamentos de índios(as) Atikum com índios(as) Terena da família Marques.

Por fim, o diagrama de parentesco 6 (Figura 10), apresentado na página anterior, tem como ego Teófila Freitas Marques, não índia, nascida em fazendas na região de Bonito, Mato Grosso do Sul, onde seus pais trabalhavam como peões. Ela reside na aldeia Água Branca, onde é conhecida como “a índia branca”. Teófila é viúva de Ângelo Marques, índio Kinikinau que se identificava como Terena. Segundo ela, Ângelo teria nascido na região que ela chamou de “Corvelo”, tendo morado na aldeia São João (TI Kadiwéu) onde há, conforme José da Silva (2005b), uma considerável concentração de índios Kinikinau, e depois se mudou para a Terra Indígena Nioaque. Os pais do finado Ângelo teriam nascido, segundo a “índia branca”, na região do “Agaxi”, nas proximidades do município de Miranda.

Teófila e Ângelo são pais de Nélio Marques, o cacique que concedeu terras aos Atikum a partir de sua amizade com Enoc, do qual veio a se tornar parente, uma vez que as filhas de Enoc, Rosenira e Denôra, casaram-se com seus irmãos, Antônio e Hélio Marques. Por sua vez, os descendentes desses casamentos casaram-se tanto com índios Terena como com índios Atikum e não índios, tornando ainda mais complexa a mistura étnica.

Ainda que não seja objetivo dessa pesquisa apontar uma presença Kinikinau na Terra Indígena Nioaque, esse dado se torna interessante na medida em que é possível observar os Atikum se relacionando com outro grupo indígena que, especificidades à parte, vivenciou também uma situação histórica de invisibilização de sua identidade étnica. Outro elemento interessante, observado a partir do levantamento de genealogias acima, é que as famílias Terena e/ou Kinikinau com as quais ocorrem os casamentos com índios(as) Atikum são também famílias marcadas pela mistura com não índios. Vê-se, com isso, que mistura e invisibilização étnica são elementos presentes na etno-história dos índios da Terra Indígena Nioaque desde antes da chegada dos Atikum, o que pode ser tomado como um fator relevante para a territorialização desses últimos em seu meio.

Uma situação que pode melhor ilustrar essa hipótese é o episódio da migração de alguns Atikum para o estado de Rondônia, na Terra Indígena Rio Mequéns, onde vivem os Sakurabiat. Sabendo da notícia de um “compadre Atikum em Rondônia” (um irmão de Aliano, que migrou da Serra do Umã para a TI Rio Mequéns), alguns dos Atikum de Nioaque deixaram a aldeia Cabeceira e migraram para a aldeia Rio Mequéns. A migração ocorreu em meados dos anos 1990, mas não houve uma territorialização do grupo no local, de modo que os que mais tardaram a retornar voltaram para a Terra Indígena Nioaque em menos de uma década. Segundo os interlocutores, além de não terem se adaptado bem ao clima e a natureza

amazônica, acabaram não se adaptando também ao convívio com os Sakurabiat da Terra Indígena Rio Mequéns.¹⁵

Os Atikum José Aliano e Jair Vicente afirmam que a dificuldade de convívio se dava porque havia tentativas de convencimento, por parte dos índios Sakurabiat, da adoção de uma língua indígena pelos Atikum, bem como questionamentos e comentários pejorativos acerca da veracidade de seus estatutos de índios. Ou seja, a mistura e a ausência de maiores sinais diacríticos causaram um forte estranhamento aos índios Sakurabiat. Por outro lado, a mistura, o contato interétnico e o histórico de migrações, como demonstrado através das genealogias e memórias genealógicas, foram questões que os Terena puderam compreender e que, se não facilitaram, ao menos não impediram a territorialização dos Atikum em seu meio.

Além disso, outro ponto relevante é que paralelamente aos casamentos são geralmente estabelecidas relações de compadrio com as famílias Terena. Como visto anteriormente, as relações de compadrio parecem ser predominantes nas formas de organização sociopolíticas dos Atikum. Por sua vez, a participação dos Terena nessas relações têm garantido aos Atikum progressivos espaços de atuação dentro do território de usufruto dos Terena, uma vez que se tornaram “quase parentes” através do compadrio (José da Silva, 2000, p.35).

Essas relações de compadrio e os espaços políticos por ela possibilitados foram observadas de maneira recorrente durante o trabalho de campo. Em diversas ocasiões Aliano, atual liderança Atikum em Nioaque, recebia visitas de lideranças Terena para resolver questões pertinentes à comunidade, tais como manutenção das cercas de divisa da aldeia com as fazendas e organização da festa do Dia do Índio, em 19 de Abril. Segundo Enoc, o mesmo ocorria antes com ele, quando era liderança. Também observei jovens Terena, afilhados de padrinhos Atikum, recorrerem a esses para pedir conselhos, favores pessoais e recursos materiais, demonstrando relações de solidariedade recíproca entre os grupos.

Discutidas as formas de relacionamento entre os Atikum e os Terena, dedico-me a pensar outros aspectos da territorialização Atikum em Nioaque, tais como: demografia, organização social e economia do grupo em Nioaque.

3.4. Demografia, organização social e economia

Os dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul (SESAI/MS) apontam um total de 40 índios da etnia Atikum vivendo na Terra Indígena

¹⁵ Para maiores informações sobre os Sakurabiat, ver Galucio (2003), Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/sakurabiat>. (Acesso em 15 de Fevereiro de 2013)

Nioaque¹⁶. Todavia é preciso olhar com certa desconfiança para essa cifra. Primeiramente, porque a referida secretaria não considera em sua contagem os Atikum que residem na periferia da área urbana de Nioaque, os quais representam cerca de metade da população do grupo no estado. Em segundo lugar, é problemática a definição da identidade dos filhos de casamentos interétnicos com os Terena, sendo que muitas vezes a etnia que consta nos registros oficiais não corresponde à autodeclaração étnica dos sujeitos. Não é raro o caso de indivíduos que se autodeclaram Atikum registrados como Terena.

Não só as cifras apresentadas pelo órgão oficial, mas também as apresentadas em etnografias anteriores, são passíveis de problematização. José da Silva (2000) propôs em seu trabalho com os Atikum três situações distintas de contagem populacional, são elas:

Situação A: Conforme pedido dos Atikum, contabilizam-se todos “os que têm sangue Atikum”. Isto incluiria os que estavam afastados da área na ocasião da pesquisa de campo e os filhos de casamentos intersocietários e interétnicos. [...] *Situação B:* Conforme entrevista concedida por Nélio Marques, os Terena consideram Terena filhos de pai Terena (sendo, portanto, patrilineares), ainda que a mãe seja não índia ou de outro grupo indígena. Isto excluiria alguns filhos de casamentos intersocietários entre os Terena e os Atikum, já que a aldeia Cabeceira, onde vivem os Atikum, é dominada pelos Terena. [...] *Situação C:* Respeitando-se a patrilinearidade dos Terena, grupo hegemônico na área, excluindo-se porém os que não estavam residindo na região no momento da pesquisa. (José da Silva, 2000: 33)

No que se refere a essa última situação, cabe lembrar que cerca de metade dos Atikum estão localizados na periferia da área urbana de Nioaque de forma agrupada e coletivamente organizados. Devido a isso, se faz necessário ressaltar que na situação C da contagem são aqui desconsiderados apenas aqueles que deixaram o convívio constante com os parentes e compadres, distanciando-se da vida em comunidade, mas não os da área urbana, posto que esses permanecem vivendo em grupo. Em Mato Grosso do Sul os Atikum ainda não passaram por um processo de territorialização que culminasse na reserva de terras destinadas a eles. Assim, entendo que muitos dos Atikum da área urbana de Nioaque podem ter se estabelecido lá devido à ausência desse processo, o que os obrigaria a conviver com a autoridade de outro grupo étnico no interior da Terra Indígena.

Ainda que certas críticas a essa formas de classificação precisem ser feitas, acredito que seja válido apresentar dados atualizados que levem em consideração as formas adotadas por José da Silva (2000) para a contagem da população Atikum em Nioaque. Dito isso, uma

¹⁶ Informação obtida em: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_ms_sesai_2011.pdf (Acesso em 15 de Novembro de 2012).

tabela, construída com dados obtidos em campo entre os meses de fevereiro e março de 2012, e levando em consideração as três situações supracitadas, configura-se da seguinte maneira:

Tabela 1 – Contagem da população Atikum em Nioaque, Mato Grosso do Sul.

	Situação A	Situação B	Situação C
Total da população Atikum no estado	164	123	107
Nº de famílias nucleares	43	30	28
Nº de homens (inclui crianças)	86	66	55
Nº de mulheres (inclui crianças)	78	57	52

As situações de contagem propostas por José da Silva (2000), ainda que apresentem múltiplas variáveis, acabam por operar com certo mecanicismo, o que por vezes não correspondem às formas de autoidentificação dos sujeitos. Com base no que pude observar em campo, a identificação dos filhos de casamentos intersocietários entre os grupos Atikum e Terena, tem muito mais a ver com o local em que esses se situam no território, estando mais ou menos próximo dos espaços de atuação de um ou de outro grupo, e com as relações que se tecem no cotidiano.

Pode ser mencionado o caso de Rosemiro, um Terena casado com a Atikum Eliana, e seus dois filhos, Rosenilton e Edilene. Respeitando-se a suposta patrilinearidade dos Terena as duas crianças acabam sendo contabilizadas na tabela acima como sendo Terena. No entanto, ambos se consideram e se autoidentificam Atikum, sendo inclusive assíduos praticantes do toré. Um caso contrário a esse é o do Atikum Claudinei, casado com a Terena Elair, e suas duas filhas, contabilizadas na tabela como sendo Atikum, mas que se autodeclararam Terena. Outros casos ainda mais complexos foram observados, sobretudo entre os mais jovens, como o de sujeitos que se consideram simultaneamente Atikum e Terena, ou até mesmo “Terekum” como se apresentaram algumas crianças, para surpresa dos mais velhos.

Como a questão da autodeclaração envolve várias crianças, filhas de casamentos interétnicos, que podem, ao longo de seus crescimentos, passar a optar por se autodeclarar como sendo de um ou de outro grupo, acredito que qualquer tentativa de quantificação exata do grupo étnico em Nioaque incorreria em uma falácia. Desse modo, opto por afirmar que existem aproximadamente, ou pouco mais de, 100 índios Atikum em Nioaque, sem buscar qualquer cifra exata.

O fato, antes mencionado, de cerca da metade da população Atikum do município de Nioaque residir na periferia da cidade não deve ser tomado como um dado leviano, tendo a ver com as formas de organização sociopolítica dos Atikum e com a reprodução de uma estrutura social faccional em Mato Grosso do Sul. Nesse caso, a divisão faccional decorre da forma como diferentes famílias Atikum se relacionaram com a autoridade Terena em seu território.

Nas genealogias levantadas durante os trabalhos de campo entre os Atikum é possível observar que os casamentos interétnicos e as relações de compadrio estabelecidas com os Terena ocorrem sobretudo com as famílias dos patriarcas Aliano, Enoc e Zequinha. Já a família da matriarca Benisa, a última a chegar à Terra Indígena Nioaque e a que vivenciou uma migração motivada por fatores mais conflituosos, não tem essa forma de relacionamento com os Terena. Em geral, os descendentes de Benisa permaneceram na reserva de sua chegada, em 1986, até o ano de 2005, quando saíram do interior dessa e passaram a residir, de maneira agrupada, no bairro Jokey Clube, chamado pelos locais de “Cancha”. O bairro em questão possui uma paisagem que oscila entre o urbano e o rural e é povoado não só por índios Atikum, mas também por índios Terena e não índios.

Em conversas rápidas com alguns moradores do bairro, me foi dito, várias vezes, que os índios que residem na Cancha são geralmente sujeitos que entraram em conflito com as lideranças das aldeias e acabaram por deixar a localidade. Uma das versões a que tive acesso afirma que alguns netos de Benisa desrespeitaram regras do código de conduta Terena dentro da Terra Indígena, como “portar arma de fogo durante bailes”, e acabaram entrando em conflitos, que culminaram em agressões físicas, com filhos de algumas lideranças Terena. Aos jovens Atikum envolvidos no conflito foram impostas penas comunitárias. Eles, recusando cumpri-las, decidiram sair da reserva e teriam sido, então, acompanhados pelos seus familiares.

Por outro lado, os Atikum que residem na Cancha não mencionam o tal conflito, dizem apenas que deixaram a aldeia porque se cansaram de viver em uma terra que não lhes pertencia e temiam ter suas benfeitorias tomadas pelos “reais donos”, os Terena. Como disse Seu Joaquim: “Prefiro viver em um quintal pequeno que seja meu, do que em um mundaréu de terras que é de outros.”

Versões à parte, o fato é que os descendentes de Benisa não gozam das mesmas alianças políticas, estabelecidas por meio dos casamentos e do compadrio, com os Terena, o que tende a não lhes garantir espaços de atuação política no interior da Terra Indígena, podendo ser isso o que motivou sua migração rumo à cidade.

Na fotografia a seguir podem ser observadas as casas de alguns dos Atikum na Cancha à esquerda e ao fundo. A fotografia apresenta ainda a mescla de aspectos rurais e urbanos do bairro. No local coexistem uma disposição urbana das moradias, em ruas e lotes, e elementos de caráter rural, como o plantio de árvores frutíferas em torno das residências, os cercados de madeira e ausência de pavimentação nas ruas.



Figura 11 – Casas dos Atikum na Cancha. Fotografia tirada pelo autor em 9 de Março de 2012, no bairro Jokey Clube da cidade de Nioaque.

Em fevereiro de 2012 pude localizar no interior da Terra Indígena 18 casas habitadas por índios Atikum e, coincidentemente, outras 18 casas na Cancha. Cabe chamar a atenção para o fato de aqueles que permaneceram no interior da reserva parecem ter se mantido mais próximos de sua indianidade e constituem hoje o núcleo que executa e dá continuidade à prática do ritual do toré.

Outro exemplo dessa valorização da indianidade pôde ser observado em algumas casas habitadas pelos Atikum da facção que permaneceu no interior da Terra Indígena. Nas aldeias Cabeceira e Taboquinha foram encontradas pouco menos de uma dezena de casas feitas no estilo de construção Atikum. Esse estilo é chamado por alguns Atikum de “pau a pique”, de

“casas de barro”, ou mesmo “casa de índio”. A fotografia da próxima página mostra um Atikum em frente a uma dessas habitações.

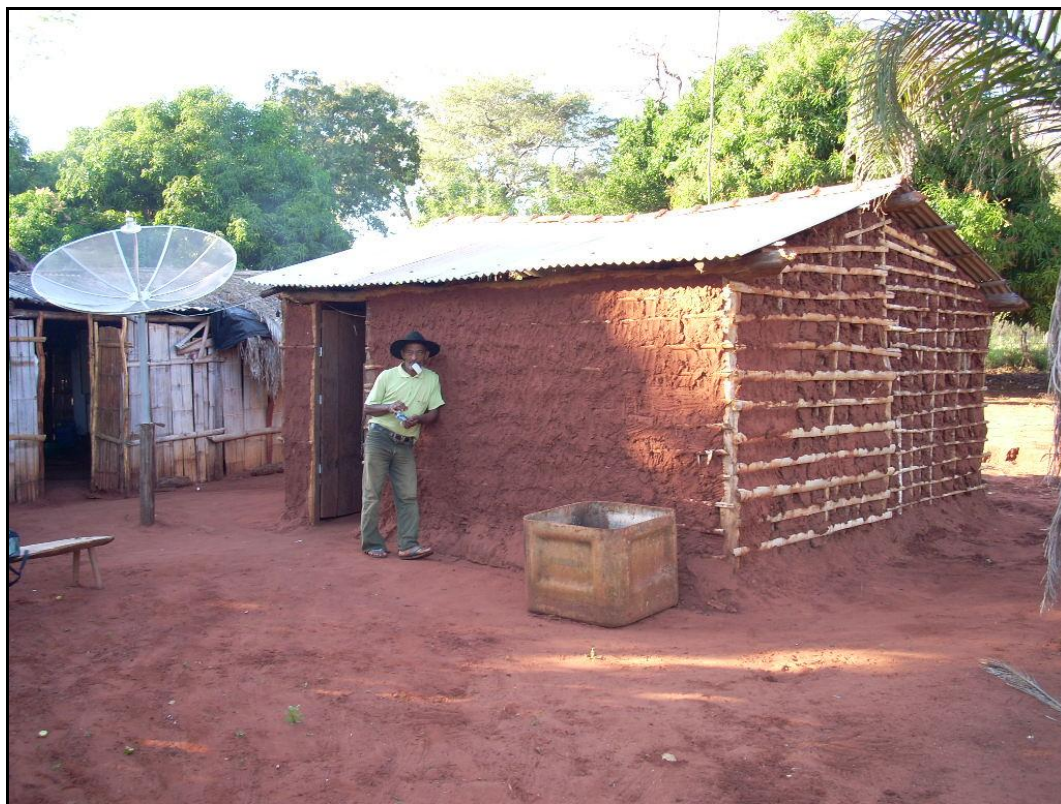


Figura 12 – Aliano em frente a uma casa no estilo de construção Atikum. Fotografia tirada pelo autor em Agosto de 2009, na aldeia Taboquinha, Terra Indígena Nioaque.

A existência dessas casas na localidade não se reduz ao fato de elas serem feitas de materiais mais baratos do que as casas de alvenaria, ou mesmo ao fato de os Atikum dominarem seu processo de construção, dispensando assim a ajuda de terceiros. É preciso olhar para a importância simbólica e identitária desse tipo de construção na reserva de Nioaque. O estilo de habitação opera no local como sinal diacrítico da identidade Atikum. Aquele que vê uma “casa de barro” ou de “pau a pique”, sabe que lá mora um Atikum. Além disso, esse estilo de construção remete à ancestralidade e às tradições da Serra do Umã, servindo como referência para a atualização da identidade Atikum em sua diáspora.

Em campo também foram encontradas casas de alvenaria nas quais existem cômodos e ampliações feitas com essa técnica. Assim é a casa Aliano, que construiu uma cozinha de barro com um fogão à lenha nos fundos da casa de alvenaria. No seguinte trecho de entrevista o interlocutor versa sobre as lembranças advindas desse estilo de construção:

Aqui o que me recorda muito o Nordeste é a minha moradia. Eu sempre cuido para um pedaço de casa de ser desse sistema assim, de barro. Eu gosto desse local da casa. Se eu estou trabalhando aí por fora eu estou no Mato Grosso do Sul, mas quando eu chego e sento aqui, me representa que eu estou na Serra do Umã. A casa de barro representa o meu lugar de origem. Quando eu saí de lá não tinha casa de tijolo e telha, as casas eram todas de barro... Isso era gostoso para gente dormir no tempo do calor rapaz... O chão e as paredes das casas eram de barro, aí nós jogávamos um pouco de água e a casa ficava fria e cheirosa, com cheiro de terra molhada, e a gente dormia gostoso. (Entrevista com o Atikum Aliano José Vicente, 2009)

A importância desse tipo de moradia para atualização da identidade Atikum e para manifestação de sua etnicidade foi notada ainda na mescla entre o estilo de construção Atikum – casas de barro/pau a pique – e o Terena – taquaras abertas. Nos casos de casamentos interétnicos é recorrente a mistura de estilos na construção das habitações. A fotografia abaixo apresenta a casa do Atikum Claudinei, casado com a Terena Elair. Nela é possível ver uma parede feita de taquaras ao lado outra feita de barro. Nesse caso a estrutura da habitação evidencia a etnicidade de ambos os grupos.¹⁷



Figura 13 – Casa mesclando estilos de construção Terena e Atikum. Fotografia tirada pelo autor em 28 de Fevereiro de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

¹⁷ Fotografias de habitações tanto no estilo de construção Atikum, quanto mesclando os estilos Atikum e Terena também podem ser observadas nos anexos do trabalho de José da Silva (2000).

A partir do georeferenciamento de cada casa em GPS (em graus) no *datum* WGS 84, foi possível elaborar uma figura indicando as áreas de ocupação territorial e influência política das facções Atikum em Nioaque. A figura que se segue, retirada do *site* da FUNAI, sinaliza em cor amarela a Terra Indígena Nioaque sobre imagens de satélite. As edições feitas em cor vermelha sinalizam aproximadamente a localização da facção que reside na Cancha, em geral, descendentes de Benisa. Já as edições em cor azul indicam as áreas de maior atuação política dos Atikum que permaneceram no interior da reserva.

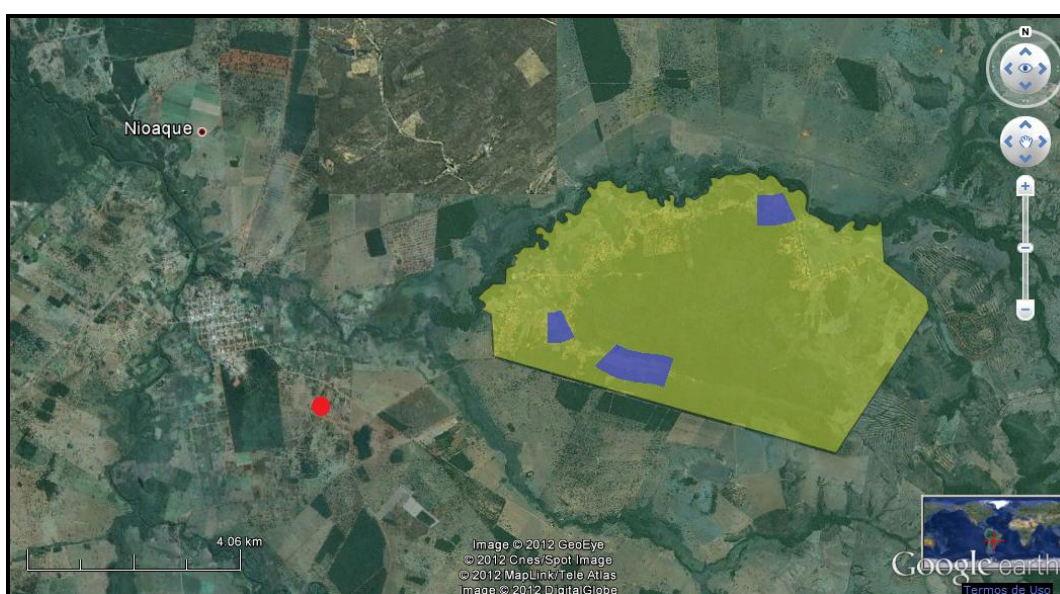


Figura 14 – Figura indicando áreas de ocupação territorial e influência política das facções Atikum em Nioaque/MS – Fonte: <http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/googleearth.phtml?f4dee621639f05d7cf46fc1f58982c70> (editado pelo autor.)

Destaca-se que a figura não visa apresentar uma localização exata dos Atikum no município de Nioaque. Visa antes ilustrar as áreas de atuação política (enquanto lideranças comunitárias) de ambas as facções. Tampouco as áreas destacadas no interior da Terra Indígena referem-se, com qualquer exatidão em termos de proporções, às áreas utilizadas por eles para a agricultura ou pecuária, ainda que essas práticas costumem ocorrer no âmbito das áreas onde esses sujeitos tem maior influência política.

Tendo em vista os dados apresentados sobre a demografia e as formas de organização social dos Atikum em Mato Grosso do Sul, torna-se relevante discutir os aspectos econômicos e produtivos em torno da territorialização do grupo em Nioaque. Como já foi mencionado, um dos principais fatores que impulsionou a migração desses sujeitos para fora de seu local de

origem foi a falta de recursos para subsistência, decorrente tanto das secas na região, quando da concentração de recursos por grupos faccionais privilegiados na área indígena Atikum, em Pernambuco. Desse modo, a sua permanência no município de Nioaque está bastante atrelada às possibilidades produtivas encontradas na localidade.

A Terra Indígena Nioaque abrange uma área de 3.029 hectares e uma população de 1.295 habitantes¹⁸, segundo dados do Censo 2010 do IBGE, distribuída em quatro aldeias: Cabeceira, Água Branca, Taboquinha e Brejão. As terras cedidas aos Atikum no interior da reserva indígena correspondem a pouco menos de 150 hectares. É interessante notar que após a saída dos sujeitos da facção que hoje reside na Cancha, a partir dos anos de 2005 e 2006, a extensão das terras cedidas pelo Terena parece ter aumentado, já que José da Silva (2005, p. 69) afirma que, quando de suas pesquisas, as terras cedidas na aldeia Cabeceira correspondiam a cerca de apenas 70 hectares. Talvez isso tenha ocorrido porque a facção que permaneceu dentro da reserva é mais bem relacionada com a autoridade Terena e beneficiada em maior medida pelas relações de parentesco por afinidade (casamentos) e compadrio.

Para sobreviverem no local, além das aposentadorias e de salários oriundos do trabalho em fazendas e usinas sucroalcooleiras da região, os Atikum dedicam-se ao cultivo dos seguintes gêneros alimentícios: abóbora, arroz, feijão rasteiro, feijão catador, mandioca mansa, milho, banana nanica e banana maçã (destinados tanto ao consumo quanto à venda de excedentes); mamão rosa, limão taiti, limão rosa, limão galego, acerola, manga pera, laranja, poncan, ingá, fruta do conde, amora e goiaba vermelha (produzidos em pequena escala e destinados apenas ao consumo). Abaixo podem ser vistos alguns bananais do grupo.



Figura 15 – Bananais plantados pelos Atikum. Fotografia tirada pelo autor em 27 de Fevereiro de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

¹⁸ A Secretária Especial de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul (SESAI/MS), no entanto, aponta uma população de 1578 indígenas no município de Nioaque. Informação disponível no sítio eletrônico: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/pop_dsei_ms_sesai_2011.pdf (Acesso em 15 de Novembro de 2012)

Anualmente é eleito um gênero alimentício em especial, geralmente aquele cuja produção seja mais rentável, para cultivá-lo em maior escala e vendê-lo para comerciantes da cidade de Nioaque. Destaca-se que o plantio de algodão foi inserido na Terra Indígena Nioaque pelas famílias Atikum que passaram pelo município de Goioerê, no Paraná, onde trabalharam com lavouras dessa planta. Essa produção é dedicada exclusivamente à venda e passou a ser realizada também pelos Terena.

A criação de animais inclui gado nelore, vacas leiteiras, porcos, galinhas e frangos caipiras, bodes e carneiros. Em geral esses animais são destinados ao corte para consumo interno do grupo, salvo o gado nelore, que é produzido para comercialização, sendo bastante eventual o sacrifício de gado para consumo interno. O comércio de gado é feito com fazendeiros vizinhos a partir da venda de bezerros, novilhas e touros. Essa prática de criação e venda de gado também é central na economia dos Terena dessa Terra Indígena. A fotografia abaixo mostra parte da criação de gado nelore de Aliano.



Figura 16 – Criações de gado dos Atikum. Fotografia tirada pelo autor em 27 de Fevereiro de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

A caça é praticada esporadicamente, servindo apenas como recurso complementar na alimentação. As caçadas são realizadas com o auxílio de cachorros e armas de fogo e têm como alvos preferenciais: porcos do mato (nas espécies cateto e queixada), cutias, tatus (nas variedades galinha e peba), capivaras e veados campeiros. A coleta de frutos nativos, por sua vez, é uma atividade geralmente realizada apenas pelas crianças em seus momentos de lazer.

No tocante ao uso do espaço, as famílias de Aliano e de Zequinha, excluindo-se alguns filhos que residem em fazendas, ocupam uma área contínua de pouco mais de 130 hectares na aldeia Cabeceira. Além disso, Cláudio, filho mais velho de Aliano, faz uso de pouco mais 15 hectares na aldeia Brejão, onde reside próximo a seu sogro. Nessas áreas são criadas cerca de

100 cabeças de gado nelore, incluindo bezerros e novilhas jovens, pela família de Aliano e em torno de 30 cabeças pela família de Zequinha.

Diferentemente, no grupo familiar de Enoc, que reside em sua maioria no interior da reserva, e no grupo familiar de Benisa, residente em sua maioria na Cancha, observou-se uma predominância quase absoluta de uma economia baseada nas aposentadorias e nos salários advindos de trabalhos em fazendas e usinas sucroalcooleiras. Entre essas famílias a produção se limita ao plantio de algumas frutas nas proximidades das casas e, apenas do caso da família de Enoc, a uma produção de pouco menos de 3 hectares de feijão catador, feijão rasteiro e mandioca no interior da Terra Indígena Nioaque. No caso da família de Enoc, a pequena produção agrícola deve-se ao fato de que os seus descendentes são em sua maioria mulheres, casadas com homens Terena e inseridas na vida produtiva Terena.

Um último ponto que eu gostaria de discutir acerca das formas de organização social e produção econômica entre os Atikum é a divisão sexual do trabalho no grupo. No que se refere a isso, pude observar que no dia a dia as mulheres ocupam-se de atividades domésticas, tais como zelar pela casa e seus arredores, cozinha, lavar a roupa e etc. Aos homens, cabe o trabalho sistemático no campo, cuidando das lavouras e criações de gado. Além disso, são muitos os casos de homens que trabalham como peões assalariados em fazendas. Entre os Atikum da Cancha isso ocorre com a quase totalidade dos homens.

Contudo, essa divisão de tarefas observada à primeira vista não pode ser tomada como algo absoluto. Algumas criações, como a de frangos e galinhas, são de responsabilidade quase que exclusiva das mulheres. Elas também participam ativamente da colheita de frutos e gêneros alimentícios plantados para o consumo e para a venda.

A colheita do algodão, em especial, representa o momento de maior colaboração feminina. Segundo os Atikum, o algodão é uma planta que deve ser colhida sem demoras, sob o risco de o sol e a chuva comprometerem a produção. Devido a isso, durante a colheita do algodão, algumas atividades domésticas são deixadas de lado e as mulheres são mobilizadas para a colheita junto com os homens. Até mesmo as crianças que já tenham capacidade física para esse trabalho são mobilizadas nesse momento. Como disse Claudio: “A mulher é boa na colheita do algodão porque não pode apertar muito o algodão. Se apertar muito estraga. Às vezes o homem é desleixado, tem a mão pesada, e acaba apertando demais. A mulher tem mais cuidado.”

As mulheres também são responsáveis por beneficiar certos alimentos após a sua colheita. São elas que descascam as mandiocas colhidas pelos homens, que debulham o milho e tiram os feijões de suas vagens. Na fotografia abaixo, Luiza, esposa de Aliano, pode ser

vista tirando o feijão catador de suas vagens para cozinhá-los no almoço. Luiza é conhecida cozinheira nas regiões circunvizinhas da aldeia Cabeceira.



Figura 17 – Luiza descascando feijão catador. Fotografia tirada pelo autor em 4 de Março de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque.

A participação das mulheres Atikum na organização sociopolítica do grupo também é bastante ativa. Contudo, essa foi uma questão que tive maiores dificuldades de observar. Durante a principal etapa do meu trabalho de campo, entre fevereiro e março de 2012, bem como nos *surveys* anteriores, pareceu-me que essa organização sociopolítica era totalmente dirigida pelos homens. Além do fato de os cargos de liderança na aldeia Cabeceira cedidos aos Atikum serem ocupados por homens, podia observar sempre esses discutindo as questões de caráter político e econômico envolvendo o grupo.

Era comum ver, em frente à casa de Aliano, pequenas reuniões políticas para tratar do posicionamento dos Atikum quanto: às pautas das reuniões de liderança da aldeia; à distribuição de recursos públicos para o plantio; à busca por uma terra de usufruto do grupo em Mato Grosso do Sul; à política eleitoral de Nioaque; divergências entre as facções; problemas financeiros de alguns compadres, dentre outros assuntos. Nesses momentos, enquanto os homens discutiam, expunham suas opiniões, pediam orientações e tomavam

decisões, as mulheres mantinham-se na cozinha da casa, e iam à frente apenas para servir café aos homens.

A depender do prolongamento da conversa era levado primeiro um café, depois tereré, após a isso bolachas, por vezes um bolo, uma pipoca, novamente outro café. Depois de levarem o café, retornavam com os copos, voltando após alguns minutos para buscar os copos sujos. Transitavam com frequência pelo espaço das discussões políticas sem fazer demasiadas interrupções e expondo suas opiniões apenas de maneira muito breve e sem gerar discordâncias.

Esse quadro me levou a pensar, equivocadamente, que as decisões políticas eram tomadas exclusivamente pelos homens. Apenas após questionamentos recebidos na banca de qualificação desse trabalho quanto a isso, retornei a campo, desta vez com minha noiva, Sandra Ceschin Fioravanti, no intuito de conseguir maior inserção entre as mulheres. Minha ida a campo acompanhado de minha noiva ocorreu no mês de setembro de 2012, às vésperas das eleições municipais.

Em meio às eleições municipais era frequente o movimento de candidatos aos cargos de vereador e prefeito do município de Nioaque nas aldeias da Terra Indígena. Vários deles visitaram a casa de Aliano, no intuito de conseguir votos do grupo. Essas visitas suscitavam depois várias conversas entre os Atikum sobre a política eleitoral da cidade. Tanto durante as visitas, quanto durante as conversas entre os índios, as mulheres nos empanturravam com café, tereré, leite, bolachas, pipoca, pão e bolo. Sandra, por sua vez, estava inserida em meio às mulheres, permanecendo na cozinha e indo com elas até a área em frente da casa para nos servir café e comida.

Ao anoitecer, gentilmente Aliano nos ofereceu uma cama de casal para que pudessemos repousar. Após jantarmos, fomos eu e Sandra nos deitar no quarto que haviam nos oferecido. No quarto, eu a questioneei sobre o que as mulheres Atikum conversavam enquanto estavam na cozinha. Minha noiva, e naquele momento auxiliar etnográfica, respondeu-me que enquanto cozinhavam as mulheres falavam de forma veemente sobre a política eleitoral da cidade de Nioaque. Disse ainda ter escutado frases do tipo: “Vou dizer ao Claudinei que o candidato fulano de tal não é bom. Vou falar para ele votar em cicrano”, ou então “Também vou falar para o Zé Louro votar nesse daí.”

Percebi então que ao mesmo tempo em que os homens se articulavam politicamente em frente da casa, as mulheres também o faziam na cozinha. As recorrentes idas das mulheres à frente da casa com café e comida, antes de ter o objetivo de alimentar seus maridos, visava monitorar os rumos da conversa e levar informações até a cozinha. Dessa maneira homens e

mulheres se articulavam politicamente em espaços separados durante o dia. Antes de dormir, tal como eu e Sandra conversamos e trocamos informações sobre o que ocorreu durante o dia, é certo que os homens e mulheres Atikum também devem fazê-lo. O que, num primeiro momento, me parecia uma relação de subordinação política das mulheres do grupo aos seus maridos, revelou-se como um sistema articulado de decisões tomadas entre os casais.

As atividades produtivas mencionadas anteriormente, bem como as formas de organização sociopolítica dos Atikum, têm possibilitado a esses se reproduzirem fisicamente no município de Nioaque e buscarem progressivos espaços de atuação política. Por sua vez, a reprodução física permite também uma reprodução cultural do grupo em Mato Grosso do Sul. Do mesmo modo, a ampliação de espaços de atuação política, permite a legitimação de sua etnicidade. Sob essa perspectiva, será discutido adiante o ritual do toré, principal manifestação de sua etnicidade.

3.5. O toré dançado pelos Atikum em Nioaque

Entre os Atikum de Nioaque, tal como entre os de Pernambuco, há dois tipos de toré: os torés públicos, realizados geralmente em datas festivas, como o dia 19 de Abril, Dia do Índio; e os torés privados, realizados cotidianamente no seio dos grupos familiares, com o objetivo de manter viva a tradição e ensiná-la aos mais jovens. As diferenças mais aparentes entre essas duas ocasiões são o número de participantes e o tipo de vestimentas usadas. Ao passo que nos torés privados os índios apenas pegam seus maracás e dançam o ritual com sua família, vestidos como no seu cotidiano, nos torés públicos compõem o ritual um número maior de pessoas (entre 15 e 30), de diversos grupos familiares, todos “fardados”, como dizem os Atikum, com seus penachos e saíotes de palha de buriti, a fim de evidenciar para os visitantes a sua indianidade.

Em ambos os casos o ritual do toré é executado com os índios dançando geralmente descalços, batendo os pés no chão e chacoalhando maracás em ritmo harmonizado. Os índios dançadores de toré se movimentam em filas no terreiro. Um “puxador de linha”, chamado também de “enfrentante”, é aquele quem determina qual é a “linha de toré” a ser cantada, e vai à frente cantando e dirigindo os demais. Às crianças é permitida e incentivada a participação, o que garante o aprendizado e perpetuação dessa tradição entre os Atikum, mesmo longe de seu território de origem.

A foto a seguir os apresenta “fardados” para a execução de um toré público, por ocasião das festividades do Dia do Índio.



Figura 18 – Índios Atikum reunidos para apresentação do toré. Fotografia tirada pelo autor em 19 de Abril de 2012, na aldeia Brejão, Terra Indígena Nioaque, por ocasião das festividades do Dia do Índio.

Os participantes são chamados também de “torezeiros”. Com esses enfileirados, o enfrente do toré começa a cantar, dançar e puxar a fila de modo a realizar, no primeiro momento do ritual, um movimento circular que inicia a formação de uma espiral pela fila de torezeiros que caminha em sentido interno. No segundo momento da performance, antes que a fila de participantes não encontre mais espaço para a continuidade da dança em seu movimento espiral para dentro de si, o puxador de linha faz um movimento de volta, o qual inicia o terceiro momento da dança. Neste, a fila movimentar-se de maneira circular, formando uma espiral que segue para fora. Por fim, no quarto e último momento da dança, o puxador de linha sinaliza o término da mesma chacoalhando seu maracá em um ritmo específico e puxando a fila dos torezeiros não mais para fora ou para dentro, mas no sentido de encontrar o fim da mesma e formar um círculo com os participantes.

O diagrama adiante tenta ilustrar os sentidos desses movimentos e sua ordem de execução:

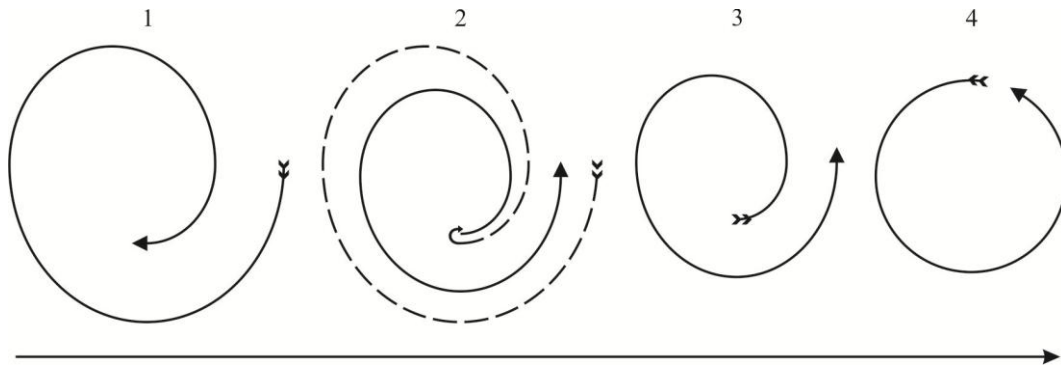


Figura 19 – Diagrama representando os movimentos do toré dançado pelos Atikum em Nioaque.

Na fotografia abaixo podem ser observados os últimos movimentos do terceiro momento do ritual, quando a espiral já começa a se desfazer.



Figura 20 – Índios Atikum dançando o toré. Fotografia tirada pelo autor em 19 de Abril de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, por ocasião das festividades do Dia do Índio.

Observa-se o “enfrentante”, Aliano, à frente da fila, conduzindo os demais “torezeiros”, fardados durante um toré público. Nota-se que os participantes que não estão fardados encontram-se no final da fila, como se houve uma ordem de importância entre

àqueles que estão valorizando em maior ou menor medida suas tradições e, assim, evidenciando a etnicidade do grupo.

Essa sequência de movimento é realizada de forma harmoniosa e, ao término de sua realização, com os participantes reunidos em círculo no centro do terreiro, agitando seus maracás para o alto, são proferidos pelo puxador de linha os seguintes agradecimentos (sobre os quais farei maiores esclarecimentos logo adiante):

Viva Deus!

Viva os Encantos de Luz

Viva os índios que estão dançando!

Viva os índios que não estão dançando!

Viva os nossos caciques!

Viva o nosso chefe!

Viva as nossas visitas!

Na fotografia que se segue, podem ser observados os tozeiros reunidos em círculo, chacoalhando os seus maracás para o alto, enquanto proferem os agradecimentos mencionados acima.

Nesse momento, a cada entidade saudada pelo puxador de linha é dito um “viva!” em coro pelos demais tozeiros. Destaca-se que esse momento de agradecimento não representa o término do ritual do toré, mas apenas o fechamento de um ciclo. Para que o toré esteja encerrado na ocasião é preciso que seja cantada e dançada a seguinte linha para o “fechamento do terreiro”.

Esse cruzeiro é de Deus e é de Nossa Senhora (2x)

Adeus meu cruzeiro, nós já vamos-se embora (2x)

Fique com Deus que eu vou com Jesus (2x)

Na glória de Deus e da virgem Maria, Amém (2x)

Hêi hêi hêi, ô hêina hêi áh (2x)

Ô hêina hêina, hêi áh (2x)

(pisadas)

(Bis)



Figura 21 – Índios Atikum realizando os agradecimentos durante o ritual do toré. Fotografia tirada pelo autor em 19 de Abril de 2012, na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, por ocasião das festividades do Dia do Índio.

Entre os Atikum de Nioaque, pude observar que o toré, sobretudo os torés públicos, possuem um papel bastante importante para a organização sociopolítica do grupo. Uma vez que vivem em uma reserva dominada por outro grupo indígena, ou fora de reservas indígenas, os Atikum de Nioaque não possuem os papéis sociais de cacique e pajé. Desse modo, acumulam-se em torno do enfrentante do toré os papéis de liderar politicamente o grupo, o que é feito através do cargo de liderança comunitária, já que os Terena permitem que eles ocupem alguns desses cargos, bem como de organizar o toré e evidenciar a etnicidade do grupo.

Desde que iniciei meus contatos com os Atikum a liderança de Aliano é evidente e tem sido ele o enfrentante do toré nesses últimos anos. Até meados dos anos 1990, esse papel era ocupado por Enoc, o primeiro a chegar à Terra Indígena Nioaque e a melhor se associar com os Terena. Contudo, parece-me que esse papel de liderança foi aos poucos passando para a figura de Aliano.

Na pessoa de Aliano, pude observar também uma liderança religiosa, ou espiritual, exercida pela prática e pelos saberes acerca do toré. Certa vez, perguntei a ele se ele era o pajé

Atikum em Mato Grosso do Sul e ele me respondeu que não. Disse ser um homem de muita fé, que achava o toré e a “ciência de índio” muito importantes, mas que ele não era pajé. Contudo, nas relações cotidianas observa-se que é ele o maior detentor dos saberes sobre o toré, os “Encantos de Luz” e a “ciência de índio”, ainda que não tenha sido observada a prática de benzimentos ou outras práticas mágicas por parte de sua pessoa.

Numa outra ocasião, cheguei à sua casa e o vi cortando o cabelo de um de seus filhos. Então lhe perguntei se ele havia virado barbeiro. Ele respondeu que não, sorriu, e continuou cortando o cabelo de seu filho. Percebi então a possibilidade de um sujeito exercer certas atividades, geralmente realizadas por determinada categoria social, sem que necessariamente tenha que se autoatribuir um rótulo daquela categoria social. Do mesmo modo que é possível para ele cortar o cabelo de seu filho sem se identificar e ser identificado como barbeiro, é possível também exercer certas atividades, geralmente exercidas por um pajé, sem se identificar ou ser identificado como tal. Assim, Aliano tem assumido o papel de organizar o toré no âmbito público e perpetuar os saberes em torno desse no âmbito privado.

Desse modo, encaminho-me para o último momento desse trabalho, no qual farei uma discussão dos saberes acerca do toré, a partir da análise do que é dito nas linhas de toré cantadas durante o ritual.

3.6. O que diz o toré sobre os Atikum? Etnicidade, história e religiosidade cantadas nas linhas de toré

Esse subcapítulo visa analisar, através de métodos de pesquisa dialógicos, os significados contidos sobre os Atikum nas linhas de toré cantadas durante o ritual. É comum ouvir entre os interlocutores discursos sobre a importância do toré e dos saberes nele contidos para o grupo. Falam da importância de “manter viva nossa tradição”, “não deixar o toré acabar”, e também de que eles sempre estão prontos para “mostrar o toré para os visitantes”. Dizem-se sabedores do toré por essa ser sua “tradição de origem”. Afirmam ainda que o toré faz parte da “ciência do índio”, ainda que de maneira recorrente digam terem se esquecido de aspectos dessa “ciência”, “que ficou com aqueles pajés antigos”.

As linhas de toré são cantigas que versam sobre episódios e personagem da história Atikum e tem por objetivo evidenciar a etnicidade do grupo. Algumas linhas, em especial, são cantadas “para chamar os Encantos de Luz”, permeadas de propósitos espirituais, sobre os quais pouco falam os índios, e que geralmente reservam-se aos torés privados. Nesse sentido, cabe lembrar a importância destacada por Grünewald (1993), sobre o segredo enquanto mecanismo de separação entre os Atikum e os não Atikum.

Opto aqui por transcrever as linhas tal como elas foram gravadas, transcrevendo repetições e também trechos que não necessariamente contribuem para as análises tecidas. Faço essa opção no texto tendo em vista que o mesmo pode vir a ser tomado como um arquivo de memória Atikum, tanto por esses sujeitos como por outros pesquisadores, no qual se encontraram as linhas de toré em sua completude. Assim, creio que caiba apresentar primeiramente a linha da qual advém o título dessa dissertação, que versa sobre a trajetória de constantes migrações e a situação de diáspora vivenciada por esses sujeitos:

Ô meu caboclo índio
O que é que anda fazendo aqui? (2x)
Eu ando em terra alheia
Procurando a minha aldeia (2x)
Ô hêina hêina, hêina hêi ah
Ô hêina hêina, hêina hêi ôah (2x)
(pisadas)
(Bis)

Nota-se que na linha de toré acima as categorias “caboclo” e “índio” se sobrepõe. Em outras linhas que se seguirão também será possível perceber a recorrência da palavra caboclo. Em campo observei que os Atikum de Nioaque identificam-se entre si tanto como “índios” e/ou “índios Atikum”, quanto como “caboclos” e/ou “caboclos da Serra do Umã”. Essa identificação de caboclo e índio também foi observada por José da Silva (2000), entre os Atikum em Nioaque, e por Grünwald (1993), em Pernambuco, onde “os Atikum se identificam como índios ou caboclos em oposição aos brancos ou civilizados através do toré” (Grünwald, 1993, p. 70). Vivendo em um contexto em que não há outro grupo indígena que se identifique dessa forma, os Atikum de Nioaque usam tal denominação como marcador étnico em Mato Grosso do Sul.

A questão das migrações e processos de territorialização pelo qual passaram esses índios que “andam em terra alheia, procurando sua aldeia” pode ser observada também na seguinte linha, a qual faz referência à chegada desses sujeitos em uma “nova aldeia”:

Eu cheguei agora
Nessa nova aldeia (2x)
Vem do meu reinado
Foi Deus que mandou (2x)

Ô áh diáh, hêi áh
Ô diáh áh, hêi ôah (2x)
Ô diáh, ô diáh áh hêi ôah (2x)
(pisadas)
(Bis)

Além do histórico de migrações, diáspora e territorializações, as linhas de toré cantadas pelos Atikum trazem também referências a personagens e episódios da etnogênese do grupo. A linha abaixo, segundo Aliano, fala de Mané Bezerra, a principal liderança da Serra do Umã a lutar pelo reconhecimento do grupo pelo SPI, na década de 1940, e pelo sucessivo reconhecimento de suas terras como Terras Indígenas. Nessa linha Mané Bezerra é recebe o título de “Mané Maior”:

Mané Maior
Ele vem do pé da serra (2x)
Ele vem trunfando
Ele vem vencendo guerra (2x)
(pisadas)
(Bis)

Enoc também traz na memória algumas lembranças sobre esse personagem da história Atikum. Segundo esse, Mané Bezerra era um “caboclo grande, com a voz grossa, que quando falava estrondava tudo, igual a um trovão”. Assim, no toré e nas memórias de alguns Atikum, Mané Bezerra é levado do *status* de personagem histórico ao de herói mítico.

Em ocasião da etnogênese e de reconhecimento desses índios, o ancestral mítico que dá nome ao grupo, Atikum, também é aclamado no toré. Na linha abaixo os índios fazem referência à alegria do ancestral mítico ao vê-los “em cima da serra”, ou seja, ocupando suas terras tradicionais por conta do seu reconhecimento enquanto grupo indígena:

O meu Atikum está muito alegre (2x)
De ver seus índios em cima da serra (2x)
Ô hêina, hênia, hôu áh
Hêina, hênia, áh (3x)
(pisadas)

Outras linhas de toré fazem referências à vida religiosa, geralmente a elementos cuja origem advém do catolicismo, tal como a que se segue, que trás referências a Deus, a fé e a ideia de pecado:

Mas a corrente dos meus índios são de Deus (2x)

Trabalha meus irmão com fé em Deus (2x)

Intrupica mas não cai (1x)

Ô que povo mal (2x)

Pecador da terra, meus irmão (1x)

Só paga bem é com mal (1x)

Ô que povo mal (2x)

(pisadas)

(Bis)

Já essa outra linha faz referência ao símbolo da cruz e a Virgem Maria:

Na frente do meu reinado

Tem uma torre, tem um guia (2x)

Ô dum lado tem um cruzeiro

E do outro a Virgem Maria (2x)

Hêina, hêi áh

Ô hêina, hêi áh

Ô hêina hêina, hêi áh

Ô hêina, hêi áh (2x)

(pisadas)

(Bis)

Novamente, na linha que segue, podem ser vistas referências a Deus e Maria Santíssima, outra forma de tratamento para com a Virgem Maria, que é a “mãe de Jesus e mãe de Deus”, segundo Aliano.

Naêh naêh naôh

Naêh naêh naáh (2x)

Hêina hêina hêi naôh

Hêina hêina hêi áh (2x)

Louvado seja Deus

E nossa mãe Maria Santíssima (2x)

Seja com vossos poder

Ela arreda o mal (2x)

(pisadas)

(Bis)

Por fim, essa última linha a fazer referências à vida religiosa fala de Santa Terezinha, a “rainha e padroeira dos índios”:

Trabalha os índios para Deus nos ajudar (2x)

Ô minha Santa

Ô Terezinha

Ô minha Santa ela é rainha dos índios (2x)

(Bis)

Acerca dessas referências a vida religiosa, cabe destacar que nas pesquisas de Grünewald (1993) entre os Atikum de Pernambuco, o autor notou que “o cotidiano dos habitantes da Serra do Umã estava repleto de imagens católicas sem, no entanto, haver qualquer tipo de atividade regular direcionada aos cultos de tal religião” (Grünewald, 1993, p. 66). “Em Nioaque, foi notado um cotidiano semelhante, havendo, como também há em Pernambuco, o hábito de se batizar e crismar as crianças (daí decorrendo as já citadas relações de compadrio)” (José da Silva, 2000, p. 46). José da Silva (2000) ainda aponta que, apesar de não se demonstrarem fechados a influência de outras religiões, os Atikum revelaram simpatia pelo catolicismo.

A alusão a imagens do universo católico nas linhas de toré pode ser interpretada como fruto do processo de territorialização que diversos grupos indígenas do Nordeste vivenciaram nos aldeamentos religiosos, o qual cabe lembrar, é sempre uma via de mão dupla, na qual os índios atribuem novos significados a elementos advindos do contato, apontando, por exemplo, Santa Terezinha como a “rainha dos índios”.

Outro elemento presente nas linhas é a “jurema”, que, como já foi mencionado, trata-se de uma bebida extraída da planta do mesmo nome e utilizada em Pernambuco durante os rituais. A jurema, de acordo com Laila Rosa (2009), consiste em:

[...] um termo polissêmico que designa um complexo que contempla desde a árvore, a bebida mágico-sagrada feita com as partes de sua casca e entrecasca, a entidade cabocla de nome homônimo e, por fim, o próprio culto religioso como um todo. (Rosa, 2009, p. 175-176)

Desse modo, é possível observar nas linhas de toré dos Atikum diferentes formas de tratamento à jurema. Nessa primeira, uma referência à jurema enquanto culto religioso, já que nela se chama o “mestre” para “dar força *na jurema*”:

Meu chapéu de palha
Ô meu maço de pena (2x)
Vou mandar chamar meu mestre
Pra dar força na jurema (2x)
(Bis)

Já essa linha, trata da jurema enquanto planta:

Olha a folha da jurema que o vento vai levando (2x)
E vai levando, e vai levando
E os caboclo acompanhando (2x)
Ái áh diáh, hêi áh
Ô diáh áh, hêi áh (3x)
(pisadas)
(Bis)

Novamente, há referência à jurema enquanto culto, ou “trabalho”, no sentido de trabalho espiritual:

Olha quem passou na porta
Que aqui dentro não parou (2x)
Aqui só entra quem falar
Que o trabalho é juremá (2x)
Ái áh diáh, hêi áh
Ô diáh áh, hêi áh (3x)
(pisadas)
(Bis)

Essa outra linha, por sua vez, faz referência à jurema enquanto bebida:

Ô malungo, ô malunguinho
O que anda fazendo aqui (2x)
Eu só vim beber jurema

Folgar o meu oricuri (2x)
Ô hêina hêi, ô hêina hôa
Ô hêi áh, ô diáh, ô naôh áh (2x)
(pisadas)
(Bis)

Segundo alguns interlocutores, o anjúca, bebida sagrada feita da jurema, representa o sangue de Cristo. Em Nioaque, os Atikum não consomem jurema, pois afirmam que a planta da qual se extrai o anjúca não existe na região. Observa-se, contudo, o consumo de bebida alcoólica, geralmente vinho ou cachaça, durante os torés privados, do qual se pode deduzir que se a jurema possibilita o contato com os Encantos de Luz, é possível que a bebida alcoólica também o faça.

Na linha de toré supracitada merece menção especial o personagem Malunguinho, que segundo Grünewald (2005, p.19), foi líder do quilombo de Catucá, “que também abrigava índios”, o que alude à mistura com grupos étnicos afrodescendentes. Em nota, o mesmo autor, entretanto, define Malunguinho como um “herói negro que baixa nos terreiros dos tores indígenas do sertão (muito comum entre os Atikum) como entidade de força das matas” (Grünewald, 2005, p. 35).

O termo “baixar”, apresentado pelo autor, vai ao encontro com o que os Atikum de Nioaque expressam quando dizem “chamar os Encantos de Luz”, sugerindo a ideia de um transe e/ou possessão durante o ritual do toré, em especial nos privados. Muito vaga e rapidamente os Atikum de Nioaque dizem que os Encantos de Luz são entidades ancestrais, de índios que “já não existem mais”, e que após a morte tornaram-se “Encantos de Luz”, “se encantaram”. Para pensar melhor essa questão, cabe retomar aos agradecimentos ditos ao final de cada linha de toré, os quais apresentam indícios para refletir sobre os Encantos de Luz. Nesses agradecimentos são ditas as seguintes palavras:

Viva Deus!
Viva os Encantos de Luz
Viva os índios que estão dançando!
Viva os índios que não estão dançando!
Viva os nossos caciques!
Viva o nosso chefe!
Viva as nossas visitas!

Observa-se que nos agradecimentos há uma hierarquia, na qual em primeiro lugar está Deus, depois os Encantos de Luz e assim subsequentemente, numa espécie de ordem de importância. Os agradecimentos referem-se primeiro a Deus, entidade do plano do sagrado e imaterial, em seguida aos Encantos de Luz, e após, aos indivíduos do plano mundano e material: primeiro “os índios que estão dançando”, ou seja, os próprios Atikum, em seguida os demais índios, os postos de liderança e os visitantes (não índios). Desse modo, os Encantos de Luz encontram-se em um ponto do *continuum* dos agradecimentos localizados entre o sagrado e profano, entre o imaterial e o material, o que vai ao encontro com a ideia de “um índio que morreu e se encantou”, deixando o plano mundano e elevando-se ao sagrado.

Os Encantos de Luz, chamados entre os Atikum de Pernambuco também de “encantados” ou apenas “encantos”, de acordo com Geórgia da Silva (2007, p. 35) podem ser personagens da história do grupo que foram mitizados, tornado-se entidades espirituais. Esse processo de mitização, ou “encantamento”, pode ser bem observado na figura de Mané Bezerra, o “Mané Maior” da linha de toré citada na página 100.

Nas pesquisas de campo realizadas, notei certa reserva e/ou insegurança por parte dos indígenas em revelar o que seriam os tais Encantos de Luz. O mesmo foi notado por José da Silva (2000). Essa áurea de mistério produzida e a reserva dos indígenas em falar podem ser aqui analisadas como o estabelecimento de uma fronteira de separação entre os que são e os que não são Atikum. Assim, os conhecimentos sobre os Encantos de Luz, fazendo parte da “ciência de índio”, constituem saberes específicos que só podem ser inteiramente conhecidos por aqueles que pertencem ao grupo, o que consolida suas “fronteiras étnicas” (Barth, 1998).

Sob essa perspectiva, encerro esse subcapítulo com uma linha de toré cantada pelos Atikum em resposta àqueles que questionam sua indianidade:

Desgola a cabaça
Ô espalha semente (2x)
Encurta essa língua
Que fala mal da gente (2x)
Hêi hêi hêi, ô hêina hêi áh (2x)
Ô hêina hêina, hêi áh
Ô hêina hêina, hêi ôah
(pisadas)
(Bis)

Na linha, a expressão “desgola cabaça/espalha semente” refere-se ao arrebentar dos maracás, que por vezes se quebram após muito serem utilizados na prática do toré, espalhando as sementes que se encontravam dentro da cabaça pelo chão. Assim, “encurta a língua” dos que, baseados em uma “ilusão autóctone” (Grünwald, 1993), questionam a legitimidade da identidade indígena dos Atikum, pois lhes evidencia, através da prática do toré, a sua etnicidade.

3.7. Considerações Finais

Atualmente os Atikum somam por volta de 100 pessoas, localizados na aldeia Cabeceira, em aldeias vizinhas e na área urbana de Nioaque. Não se sabe o paradeiro exato dos que não permaneceram nesses locais, mas possivelmente esses devem ter se espalhado por fazendas e nas periferias urbanas em Mato Grosso do Sul e nos estados vizinhos.

Em meio aos Terena, grupo majoritário na Terra Indígena Nioaque, os Atikum foram, por muito tempo, discriminados por sua pele negra, seus cabelos encaracolados e seu sotaque tipicamente nordestino. Por alguns anos foram pejorativamente chamados de “Terra Seca” e por vezes sofreram a acusação de não serem “índios de verdade”, tanto pelos Terena, quanto pela população não índia de Nioaque que mantinha contato com esses sujeitos dentro e fora da aldeia (José da Silva, 2000). Nesse sentido, se torna relevante o fato desses indígenas não possuírem uma língua distinta, sendo falantes apenas da língua portuguesa, com típico sotaque nordestino, e de possuírem características fenotípicas negroides (decorrentes da mistura com afrodescendentes), elementos que se constituem como pontos de conflito quanto ao reconhecimento de sua identidade indígena.

Em fins da década de 1990 a alegação de que esses sujeitos não fossem de fato índios diminuiu graças à articulação política do grupo. A discussão atual é que esses não são “índios do Mato Grosso do Sul”, e sim “índios do Nordeste”. No entanto, creio que essa afirmação é equivocada tendo em vista os diversos aspectos apresentados acerca dos processos de territorialização e apropriação do território pelos Atikum no estado.

Após mais de duas décadas na região a cultura desse grupo parece ter se modificado de maneira distinta da dos Atikum que residem no Nordeste, sendo inclusive relevante um estudo comparativo entre os grupos, que possibilite entender as diferenças em suas reconfigurações étnicas a partir dos respectivos processos de territorialização. No caso dos sujeitos abordados por essa pesquisa, a aparente não utilização da jurema preta (*Mimosa hostilis Benth*) nos rituais de toré, haja vista a suposta ausência da planta na região, bem como

uma diminuição na frequência de realização do ritual, demonstram mudanças advindas da territorialização desses sujeitos em Mato Grosso do Sul.

Não só as práticas rituais do grupo em Nioaque, mas também as formas de organização social e até mesmo as características fenotípicas, frutos da mistura com os Terena, já parecem caminhar em um sentido diverso do que a literatura antropológica apresenta sobre os Atikum em Pernambuco. De fato não era de se esperar que a manutenção das fronteiras étnicas que definem o grupo em Nioaque apenas reproduzissem as de Pernambuco, posto que, como aponta Hall (2009), a situação de diáspora implica em um novo fazer-se da identidade cultural, ainda que baseado em uma tradição. Desse modo, “vivendo em terra alheia”, os Atikum de Nioaque constroem a si mesmos e a sua identidade étnica e cultural em um jogo de alteridades, valendo-se referências e memórias sobre a Serra do Umã, mas sem que isso implique em uma nostalgia de seu território de origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul mescla diacronia e sincronia em um processo ainda em curso, sobre o qual é possível tecer algumas considerações finais.

No âmbito da história dos índios do Nordeste, as primeiras formas de colonialismo empreendidas sobre essas populações aconteceram desde a América Portuguesa até o início da República: apressamento pelas “guerras-justas”, catequização e colonialismo interno, por exemplo. Disso resultou no surgimento dos índios misturados enquanto objeto de estudo.

Em tempos mais recentes, após a adoção da tutela imposta nos tempos do antigo SPI, o objeto étnico produzido foi justamente o contrário: a diferenciação étnica e cultural. Isso ocorreu quando havia uma preocupação do SPI em demarcar discontinuidades culturais entre os povos assistidos pelo órgão e a sociedade envolvente. Tal contexto abriu espaço para a retomada de diferenciações e reelaboração de fronteiras étnicas, especialmente por parte dos grupos indígenas que protagonizaram processos de etnogêneses na região.

Tais processos, por sua vez, ocorreram em dois momentos principais: o primeiro entre as décadas de 1920 e 1940, e o segundo entre as décadas de 1970 e 1980. Em ambos os momentos, o ritual do toré teve papel central nos processos de etnogênese e reconhecimento étnico pelo Estado. Em muitos casos chegou a ser imposto pelo SPI como sinal diacrítico de indianidade, motivo pelo qual o toré foi reapropriado pelos grupos indígenas e passando a operar como elemento mítico fundador de muitos processos de etnogênese. Serviu, portanto, como instrumento de luta dos povos para afirmação étnica e reivindicação de direitos diferenciados frente ao Estado.

A etnologia produzida sobre esses povos do Nordeste favoreceu uma guinada epistemológica na antropologia brasileira: de uma *etnologia das perdas e ausências culturais* para a *etnologia dos índios misturados*. Essa reorientação foi marcada pelo abandono de categorias residuais e integracionistas, como a noção de aculturação, em prol da adoção das teorias da etnicidade e de contribuições da antropologia pós-colonialista.

Sob esta perspectiva, ao analisar a “viagem da volta” dos Atikum da Serra do Umã, em Pernambuco, especialmente a sua etnicidade e indianidade, nota-se que a existência de um complexo processo que envolve a elaboração e a manutenção das fronteiras étnicas do grupo. Neste contexto, merece destaque o sistema de compadrio que opera no grupo e os faccionalismos criados na região, os quais devem ser analisados enquanto situação histórica que marca a migração de alguns deles para longe de seu território de origem.

No que se refere ao processo de territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul, nota-se a existência de histórias e memórias indígenas sobre suas saídas da Serra do Umã e suas trajetórias de migração até chegarem a Nioaque. Após isso, houve o estabelecimento de várias formas de aliança com os Terena que ali vivem. Esta situação é observada a partir da análise de genealogias que mapeiam os casamentos interétnicos entre os grupos, possibilitando aos Atikum conquistarem progressivos espaços de atuação em um território dominado politicamente pelos Terena. Disso também resultou em faccionalismos locais.

Em todo este contexto, o ritual do toré tem sido importante para a manutenção da diferenciação étnica dos Atikum na reserva indígena Nioaque, bem como a sua afirmação identitária “em uma terra alheia”.

Tendo em vista essas discussões, torna-se possível considerar que os Atikum em Mato Grosso do Sul se constituem como um grupo étnico já distinto dos Atikum da Serra do Umã. Embora estejam culturalmente vinculados a esses últimos, eles compartilham memórias de experiências e trajetórias coletivas peculiares. Segundo entrevistas realizadas com alguns interlocutores, o grupo que se encontra no estado deixou a Serra do Umã antes da demarcação da Terra Indígena Atikum, em 1993. Assim, é possível pensar que quando de sua chegada a Mato Grosso do Sul o grupo em questão não se encontrava plenamente territorializado na área reivindicada em Pernambuco.

Outra constatação interessante é que o grupo abordado parece ter iniciado, por motivações parecidas e no mesmo momento histórico em que ocorria o segundo ciclo de etnogêneses no Nordeste (décadas de 1970 e 1980), sua territorialização em Mato Grosso do Sul. Neste segundo ciclo de emergências étnicas, muitos grupos surgidos a partir de rupturas faccionais e/ou deslocamentos territoriais levantaram suas demandas de reconhecimento sem vínculos territoriais com os antigos aldeamentos, pautados apenas em vínculos genealógicos e rituais com outros grupos já legitimados frente ao Estado, conforme estudado por outros autores. Dessa forma tem sido possível pensar uma segunda etnogênese Atikum em Mato Grosso do Sul, decorrente da migração e territorialização desses sujeitos em Nioaque. Por este motivo busco pensar os Atikum em Mato Grosso do Sul não apenas como uma fração

deslocada dos Atikum da Serra do Umã, mas como um novo grupo social, surgido a partir de um primeiro.

Desse modo, se um passado comum liga os dois grupos, o que dizer do presente ou mesmo do futuro desses grupos? Em que medida o meio geográfico sul-mato-grossense, as relações com os Terena e com as questões indígenas regionais têm possibilitado aos sujeitos abordados reelaborar sua cultura de forma específica, distinta da do grupo do qual vieram? A partir de tais questionamentos, creio que sejam necessárias pesquisas com os Atikum de Nioaque que visem refletir sobre a “dimensão utópica e projetiva (e não apenas política) presente na construção do fenômeno da etnicidade” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.118), com fins a poder afirmar ou não um novo processo de etnogênese Atikum.

Por outro lado, a “territorialização”, enquanto um “processo de reorganização social” (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 22), pode ser observada nos Atikum em Mato Grosso do Sul na elaboração de novas formas de identificação e interação étnicas, bem como em formas reelaboradas de organização sociopolítica, de atividades produtivas e práticas rituais.

Esta consideração é relevante porque recentemente os Atikum tem enfrentado uma batalha no campo burocrático e jurídico para a aquisição de terras a serem transformadas em uma reserva para o grupo em Mato Grosso do Sul. A ação, envolvendo a Procuradoria da República, o Ministério Público Federal e a FUNAI, encontra-se em curso. Enquanto isso, o grupo aguarda ansiosamente a conquista de uma terra para seu usufruto exclusivo. Tal medida de reservamento de terras poderá gerar um novo processo de territorialização desses sujeitos, alterando sua rede de relações com os Terena e as suas formas de organização sociopolítica, mas isso seria outro assunto a ser investigado.

Por fim, cumpre fazer alguns apontamentos para pesquisas futuras com o grupo acerca de questões que não pude abordar nesse trabalho. Acredito que seria relevante, como dito antes, fazer uma pesquisa comparativa entre os grupos localizados na Serra do Umã e em Nioaque. Em específico, seria muito frutífera a interlocução com parentes e compadres do grupo que vive no Nordeste, com vistas a investigar, sob o ponto de vista dos que permaneceram, a saída desses sujeitos da Serra do Umã. Além disso, caberia realizar uma pesquisa mais aprofundada sobre o processo de territorialização dos Atikum que estão localizados na periferia da cidade de Nioaque, pensando a dimensão da vida urbana entre eles.

Após a saída desses sujeitos da Serra do Umã, várias questões permanecem pouco esclarecidas no tocante as suas trajetórias de migração, sobretudo a que se refere à permanência desses sujeitos no município de Goioerê, no estado do Paraná, e às relações de trabalho vivenciadas por eles nas lavouras de algodão da região. Do mesmo modo, a migração

de alguns dos Atikum de Nioaque para o estado de Rondônia ainda é uma questão a ser investigada. Creio que caberia explorar melhor suas memórias sobre essas migrações.

Além disso, os saberes sobre “a ciência de índio”, as práticas de benzimento e os saberes medicinais tradicionais, abordados por Silva (2007) entre os Atikum de Pernambuco, poderiam ser mais bem investigado em Nioaque. Nesse aspecto, uma boa inserção entre as mulheres poderá contribuir largamente para estudar tais questões. A realização dessas pesquisas, talvez em um futuro próximo, por pesquisadores Atikum seria ainda mais frutífera, haja vista a existência de uma tendência da atuação de indígenas como pesquisadores de seus próprios grupos, no sentido de descolonizar as metodologias da pesquisa antropológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar – Textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. A Emergência dos ‘Remanescentes’: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*. Rio de Janeiro, n. 2, v. 3, p. 7-38, 1997.

_____. A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 381-426.

ASAD, Talal. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Elisa. Terena. In: *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2004. Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm>. Acesso em 26 jan. 2008.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão de Paula Monteiro. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 3, p. 107-131, 1993.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART, J. (Orgs.) *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-227.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, n. 12, v. 1, p.39-68, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora UnB, 1978.

_____. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

FABIAN, Johannes. *Time and the work in Anthropology: critical essays 1971-1991*. Chur (Switzerland): Harwood Academic Publishers GmbH, 1991.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49^o ed. São Paulo: Editora Global, 2004.

GALUCIO, Ana Vilacy. Sakurabiat. In: *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2003. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/sakurabiat>. Acesso em 15 fev. 2013.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1^a ed. 13^a reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global Editora, 1987.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *O colonialismo global e a democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Tradução de Ana Carla Lacerda. Introdução de Marcos Roitman Rosenmann. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: LPP; Buenos Aires: CLACSO, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *"Regime de índio" e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

_____. Etnogênese e "regime de índio" na Serra do Umã. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2^o ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p 139-174.

_____. As múltiplas incertezas do Toré. In:_____. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/ Massangana, 2005, p. 13-38.

_____. Atikum. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2006. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/atikum/print>. Acesso em 26 abr. 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas - resultado do universo*. Rio de Janeiro, p. 1-245, 2010.

JOSÉ DA SILVA, Giovani. *Da Terra Seca à Condição de Índios Terra Seca: Os Atikum em Mato Grosso do Sul*. Monografia (Especialização em Antropologia) – Departamento de Antropologia – UFMT, Cuiabá, 2000.

_____. Além do que os olhos vêem: reflexões sobre etnia, etnicidade e identidade étnica – os índios Atikum em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, v. 5, p. 95-106, 2003.

_____. Terra seca à vista: os Atikum em Mato Grosso do Sul. In: SALOMON, M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M. (Orgs.). *Processos de territorialização: entre a História e a Antropologia*. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2005, p. 55-80.

_____. Kinikinau. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2005b. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/print>. Acesso em 26 jan. 2008.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre Arvores e Esquecimentos: História Social nos Sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

MAUSS, Marcel. *Manual de etnografia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de Morte Kaiowá: História Oral de Vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. *Manual de História Oral*. 5º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, Paulo de Sales. Caminhos de Construção da Pesquisa em Ciências Humanas. In: _____. (Org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. 2ºed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 2001.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “O Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

_____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2º ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIVERS, William H. El método genealógico de investigación antropológica. In: LLOBERA,

José R. (Org.). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1975.

ROSA, Laila. Juremeiras e Bruxas: as donas de uma ciência 'ilegítima'. *Caminhos*, Goiânia, v.7, n. 2, p. 175-201, 2009.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SECRETARIA ESPECIAL DE SAUDE ÍNDÍGENA - SESAI. Disponível em http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_ms_sesai_2011.pdf. Acesso em 15 nov. 2012.

SIDER, Gerard. Identity as History: Ethnohistory, Etnogenesis and Etnocide in the Southeastern United States. *Identities*, Malaysia, v. 1, n. 1, p. 109-122, 1994.

SILVA, Georgia da. “Chama os Atikum que eles desatam já”: Práticas terapêuticas, sabedoria e poder. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2007.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. 8ª imp. London, Zed Books Ltd; Dunedin, University of Otago Press. 2005.

ULIAN, Gabriel. As vozes dos Caboclos de Umã: História Oral de Vida dos índios Atikum em Nioaque, Mato Grosso do Sul. In: *Anais do X Encontro de História de Mato Grosso do Sul, Simpósio Internacional de História e XIII Semana de História da UFMS/CPTL*. Três Lagoas: UFMS/CPTL, 2010. p. 660-676. (CD-ROM)

_____. Os Atikum em Mato Grosso do Sul e a problemática dos índios misturados: a construção de um objeto de pesquisa. In: *Anais da XIV Semana de História e II Simpósio Internacional de História*. Três Lagoas: UFMS/CPTL, 2011. p. 121-139. (CD-ROM)

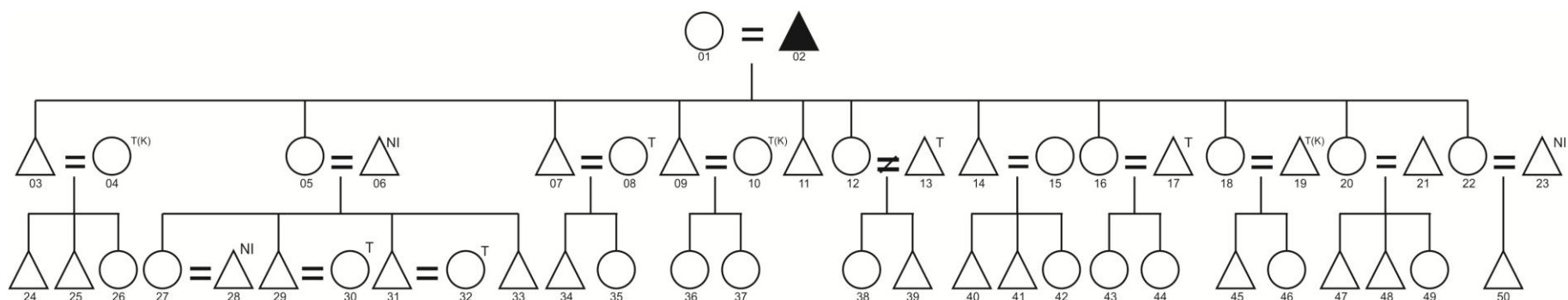
_____. Os passos dos Caboclos de Atikum-Umã: Etno-história dos índios Atikum de Nioaque, Mato Grosso do Sul. In: *Anais do II CIAEE – Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-história*. Dourados: UFGD, 2012. (CD-ROM)

ULIAN, Gabriel; SANTOS, Lourival dos. Oralidades Atikum no sertão sul-mato-grossense: memória, identidade e cultura. In: *Trabalhos completos do 1º Simpósio de História Oral e Memória: Memória da Zona Leste de São Paulo*. São Paulo: GEPHOM/USP Leste, 2010. p.402-413. (CD-ROM)

ULIAN, Gabriel; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. As vozes e os cantos dos Caboclos de Umã: Etno-história dos índios Atikum em Nioaque, Mato Grosso do Sul. In: *Anais da III Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2011. (CD-ROM)

WEBER, Max. *Economia y sociedad*. 4ª ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1979.

APÊNDICE A – Diagrama de parentesco 7 – Descendentes de Aliano

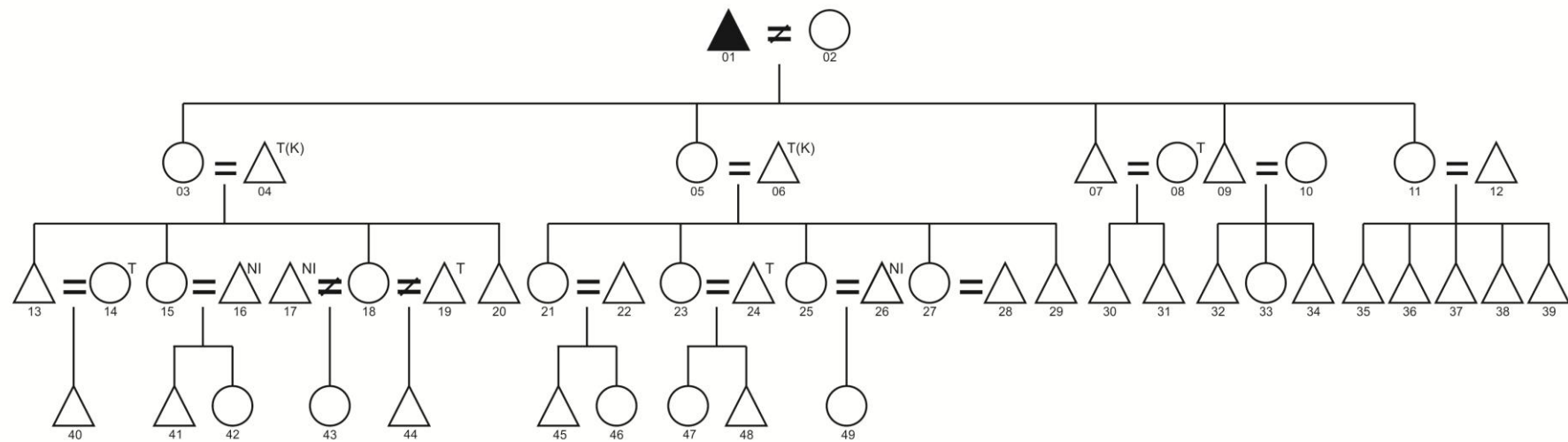


APÊNDICE B – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 7 – Descendentes de Aliano (Apêndice A)

N° no Diagrama	Nome	Ano de Nascimento	Local de Nascimento
1.	Luiza Conceição Vicente	1947	Serra do Umã/PE
2.	Aliano José Vicente	1949	Serra do Umã/PE
3.	Cláudio Aliano Vicente	1964	Serra do Umã/PE
4.	Ana Ceide Baguinai Pereira Vicente	1966	Nioaque/MS
5.	Maria do Carmo Conceição Vicente	1967	Serra do Umã/PE
6.	Durval Felício do Prado	1957	---
7.	José Aliano Vicente	1969	Serra do Umã/PE
8.	Claudenir Miranda Vicente	1969	Nioaque/MS
9.	Claudinei Aliano Vicente	1972	Goioerê/PR
10.	Elair Baguinai Pereira Vicente	1981	Nioaque/MS
11.	João Aliano Vicente	1973	Goioerê/PR
12.	Maria da Penha Conceição Vicente	---	---
13.	Paulo Miranda	---	---
14.	Jair Aliano Vicente	1977	Serra do Umã/PE
15.	Antônia Maria de Jesus Vicente	1978	Serra do Umã/PE
16.	Maria Aparecida Conceição Vicente	---	---
17.	José Aparecido dos Santos	---	---
18.	Eliana Conceição Vicente	1980	Serra do Umã/PE
19.	Rosemiro Anselmo Marques	1975	Nioaque/MS
20.	Ana Lúcia Conceição Vicente	---	---
21.	João José dos Santos	---	---
22.	Marinalva Conceição Vicente	---	---
23.	Carlos Pastore	---	---
24.	Claudioney Pereira Vicente	1992	Nioaque/MS
25.	Jonas Pereira Vicente	1993	Nioaque/MS
26.	Licaônia Pereira Vicente	1997	Nioaque/MS
27.	Eleni Vicente do Prado	---	---
28.	Daniel	---	---
29.	Eliano Vicente do Prado	---	---
30.	Carolina Gomes	---	---
31.	Edivaldo Vicente do Prado	1990	Nioaque/MS
32.	Regiane Gomes	1995	Nioaque/MS
33.	Eliei Vicente do Prado	2007	Nioaque/MS
34.	Dhyeimes Miranda Vicente	1991	Nioaque/MS
35.	Kelly Miranda Vicente	1993	Nioaque/MS
36.	Sueni Baguinai Vicente Pereira	1998	Nioaque/MS
37.	Joice Baguinai Vicente Pereira	1999	Nioaque/MS
38.	Ana Carla Vicente Miranda	---	---

39.	Elenilson Vicente Miranda	---	---
40.	Jenilson de Jesus Vicente	1995	Pimenta Bueno/RO
41.	Jeilson de Jesus Vicente	1998	Nioaque/MS
42.	Aline de Jesus Vicente	2004	Nioaque/MS
43.	Mariele Vicente dos Santos	---	---
44.	Graciele Vicente dos Santos	---	---
45.	Rosenilton Vicente Marques	1999	Nioaque/MS
46.	Edilene Vicente Marques	2003	Chupinguaia/RO
47.	Jonicleiton Vicente dos Santos	---	---
48.	Jonicleber Vicente dos Santos	---	---
49.	Cleicle Conceição Vicente dos Santos	---	---
50.	Carlos Vicente Pastore Jr.	2003	Aquidauana/MS

APÊNDICE C – Diagrama de parentesco 8 – Descendentes de Enoc

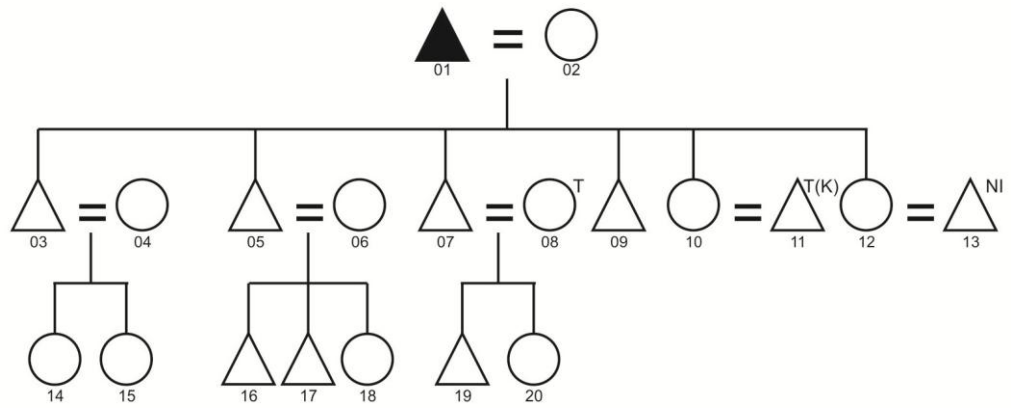


APÊNDICE D – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 8 – Descendentes de Enoc (Apêndice C)

N° no Diagrama	Nome	Ano de Nascimento	Local de Nascimento
1.	Enoc Vicente da Silva	1941	Serra do Umã/PE
2.	Neuza Maria de Jesus	1948	Serra do Umã/PE
3.	Denora da Silva Marques	1970	Serra do Umã/PE
4.	Hélio Marques	1961	Nioaque/MS
5.	Rosemira da Silva Marques	1970	Serra do Umã/PE
6.	Antônio Marques	1957	Nioaque/MS
7.	João Enoc da Silva	1973	Serra do Umã/PE
8.	Luciana Marques da Silva	1976	Nioaque/MS
9.	Carlos André da Silva	1977	Serra do Umã/PE
10.	Jocilene da Silva	1981	Serra do Umã/PE
11.	Marlene Neuza da Silva e Silva	1975	Serra do Umã/PE
12.	Aparecido Manoel da Silva	1971	Serra do Umã/PE
13.	Daniel da Silva Marques	---	---
14.	Débora Gomes Marques	---	---
15.	Edinalva Silva Marques	---	---
16.	Antônio Carlo	---	---
17.	João Paulo	---	---
18.	Clenilda da Silva Marques	1991	Nioaque/MS
19.	Wilian Miranda	---	---
20.	Moisés da Silva Marques	1993	Nioaque/MS
21.	Edinéia da Silva Marques	---	---
22.	Olienton Gomes	---	---
23.	Edicléia da Silva Marques	1991	Nioaque/MS
24.	Jociel Marques Miranda	1983	Nioaque/MS
25.	Edilene da Silva Marques	---	---
26.	-----	---	---
27.	Andréia da Silva Marques	1993	Nioaque/MS
28.	Wilson Vicente da Silva	1991	Aporé/GO
29.	Matias da Silva Marques	1994	Nioaque/MS
30.	Oclécio Marques da Silva	1994	Nioaque/MS
31.	Euclides Marques da Silva	1996	Nioaque/MS
32.	Adailton da Silva	1999	Nioaque/MS
33.	Adaiane da Silva	1999	Nioaque/MS
34.	Adeilton da Silva	2002	Nioaque/MS
35.	Aldenir da Silva e Silva	1993	Nioaque/MS
36.	Aldecir da Silva e Silva	1994	Nioaque/MS
37.	Aldair da Silva e Silva	1995	Nioaque/MS
38.	Aldeilson Manoel da Silva	1999	Nioaque/MS

39.	Adriano Emídio Manoel da Silva	2005	Nioaque/MS
40.	Diogo Marques	---	---
41.	Luan	---	---
42.	Kimberle	---	---
43.	Maria Rita Marques	2007	Nioaque/MS
44.	Carlos Daniel Marques	2010	Nioaque/MS
45.	Bruno	---	---
46.	Flávia Fernanda	---	---
47.	Vanessa Silva Miranda	2006	Nioaque/MS
48.	Guilherme Miranda da Silva	2009	Nioaque/MS
49.	Cibele	---	---

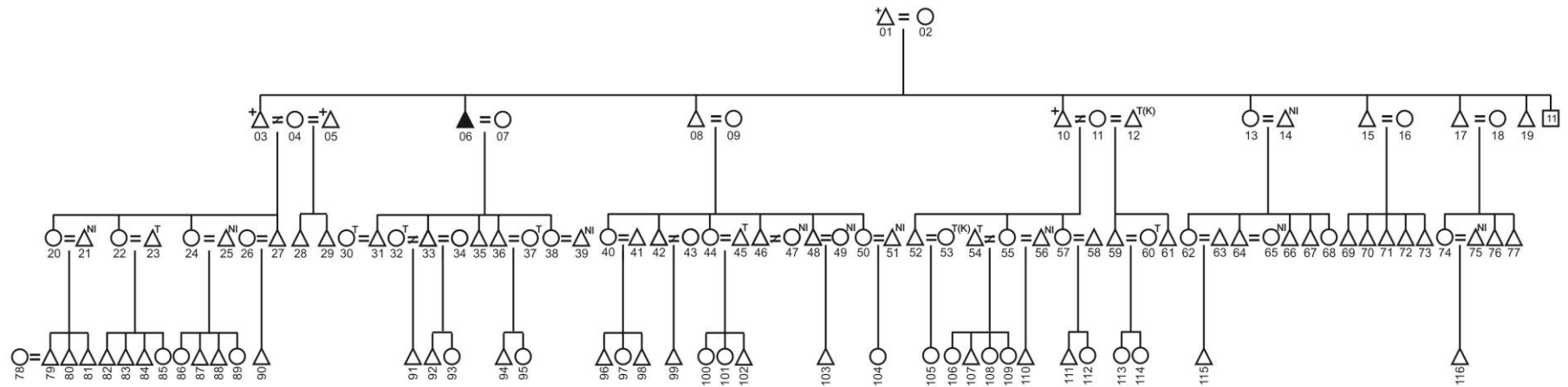
APÊNDICE E – Diagrama de parentesco 9 – Descendentes de Zequinha



APÊNDICE F – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 9 – Descendentes de Zequinha (Apêndice E)

N° no Diagrama	Nome	Ano de Nascimento	Local de Nascimento
1.	José Merciano dos Santos “Zequinha”	1953	Serra do Umã/PE
2.	Aureni Conceição da Silva Santos	1958	Serra do Umã/PE
3.	José Aparecido dos Santos	---	---
4.	Maria Aparecida Conceição Vicente	---	---
5.	João José dos Santos	---	---
6.	Ana Lúcia Conceição Vicente	---	---
7.	Antônio José dos Santos	1980	Goioerê/PR
8.	Poliana Miranda de Souza	1990	Nioaque/MS
9.	Adelmo José dos Santos	1982	Selvíria/MS
10.	Roseli da Silva Santos Marques	1983	Selvíria/MS
11.	Flodomiro Merendes Marques	1978	Nioaque/MS
12.	Rosália Conceição da Silva Santos	---	---
13.	Valério	---	---
14.	Mariele Vicente dos Santos	---	---
15.	Graciele Vicente dos Santos	---	---
16.	Jonicleiton Vicente dos Santos	---	---
17.	Jonicleber Vicente dos Santos	---	---
18.	Cleicleide Conceição Vicente dos Santos	---	---
19.	Vinícius de Souza	2006	Nioaque/MS
20.	Kauene de Souza Santos	2010	Nioaque/MS

APÊNDICE G – Diagrama de parentesco 10 – Descendentes de Benisa



APÊNDICE H – Tabela listando os indivíduos representados no diagrama de parentesco 10 – Descendentes de Benisa (Apêndice G)

N° no Diagrama	Nome	Ano de Nascimento	Local de Nascimento
1.	Manoel Antônio da Silva “Zé Madalena”	---	Serra do Umã/PE
2.	Benisa Petronila da Conceição	1930	Serra do Umã/PE
3.	Emídio Manoel da Silva	---	Serra do Umã/PE
4.	Maria Antônia da Silva	1950	Serra do Umã/PE
5.	Expedito Domingos de Souza	---	Serra do Umã/PE
6.	Joaquim Manoel da Silva	1958	Serra do Umã/PE
7.	Maria de Lourdes da Silva	1963	Serra do Umã/PE
8.	Amadeus Manoel da Silva	1965	Serra do Umã/PE
9.	Porcina Sá da Silva	1961	Serra do Umã/PE
10.	Domerciano dos Santos “Messias”	---	Serra do Umã/PE
11.	Maria do Socorro dos Santos	1960	Serra do Umã/PE
12.	Luiz Marques Rólas	1968	Bodoquena/MS
13.	Genilda Benisa da Silva	---	---
14.	João Santos Aragão	---	---
15.	Aparecido Manoel da Silva	1971	Serra do Umã/PE
16.	Marlene Neuza da Silva e Silva	1975	Serra do Umã/PE
17.	Aparício Manoel da Silva	1970	Serra do Umã/PE
18.	Cenice Conceição Silva	1973	Goioerê/PR
19.	Cazuza Manoel da Silva	---	---
20.	Maria Aparecida de Jesus	---	---
21.	Jorge Dias Amorim	---	---
22.	Aurineide de Jesus	---	---
23.	Leonel Marques	---	---
24.	Maria da Penha de Jesus	---	---
25.	Rosinaldo Santos Aragão	---	---
26.	Pedro Emídio Filho	1982	Serra do Umã/PE
27.	Rosilda Silva Aragão Emídio	1988	Nioaque/MS
28.	Sandro Expedito Filho	1986	Carnaubeira da Penha/PE
29.	Marciano Expedito de Souza	1991	Carnaubeira da Penha/PE
30.	Maria Isabel Gomes Marques	1987	Nioaque/MS
31.	João Joaquim da Silva	1980	Serra do Umã/PE
32.	Eva Marques	---	---
33.	Dogival Joaquim da Silva	---	---
34.	Maria Aparecida dos Santos	---	---
35.	Lourival Joaquim da Silva	1984	Serra do Umã/PE

36.	Edilson Joaquim da Silva	1987	Selvíria/MS
37.	Silvanilda Marques	1986	Nioaque/MS
38.	Edileusa Maria da Silva	1994	Nioaque/MS
39.	Carlos Aparecido dos Santos	---	---
40.	Jocilene da Silva	1981	Serra do Umã/PE
41.	Carlos André da Silva	1977	Serra do Umã/PE
42.	Jeniclécio Bezerra da Silva	1986	Santa Maria da Vitória/BA
43.	Josicléia	---	---
44.	Marilene da Silva Marques	1983	Serra do Umã/PE
45.	Urbano Marques	1971	Nioaque/MS
46.	Cleiciano Bezerra da Silva	1988	Aporé/GO
47.	Edinéia	---	---
48.	Cleicianilton Bezerra da Silva	1990	Nioaque/MS
49.	Juliana Nogueira	1995	Nioaque/MS
50.	Maria Inês Sá da Silva	1994	Nioaque/MS
51.	Elielson Zaratín	---	---
52.	Edimilson Domerciano dos Santos	1980	Selvíria/MS
53.	Rosenira Merendes dos Santos	1980	Nioaque/MS
54.	Ildo Marques	---	---
55.	Zilma Maria dos Santos	---	---
56.	Sebastião dos Santos	---	---
57.	Maria Aparecida dos Santos	---	---
58.	Dogival Joaquim dos Santos	---	---
59.	Rael dos Santos	---	---
60.	-----	---	---
61.	Laocionio dos Santos Marques	1991	Nioaque/MS
62.	Rosilda Silva Aragão Emídio	1988	Nioaque/MS
63.	Pedro Emídio Filho	1982	Serra do Umã/PE
64.	Manuel Messias Silva Aragão	1990	Nioaque/MS
65.	Giovana Alves Barbosa Aragão	---	---
66.	Maurício Silva Aragão	---	---
67.	Mauri Silva Aragão	---	---
68.	Rociane Silva Aragão	---	---
69.	Aldenir da Silva e Silva	1993	Nioaque/MS
70.	Aldecir da Silva e Silva	1994	Nioaque/MS
71.	Aldair da Silva e Silva	1995	Nioaque/MS
72.	Aldeilson Manoel da Silva	1999	Nioaque/MS
73.	Adriano Emídio Manoel da Silva	2005	Nioaque/MS
74.	Cleiciane Conceição Silva	1993	Nioaque/MS
75.	Sebastião Aparecido Soares da Silva	1984	Jardim/MS
76.	César Aparício da Silva	1996	Dois Irmãos do

			Buriti/MS
77.	Celso Aparício da Silva	2000	Nioaque/MS
78.	-----	---	---
79.	Gilvan de Jesus Dias	---	---
80.	Gilmar de Jesus Dias	---	---
81.	Gilberto de Jesus Amorim	---	---
82.	Leovani de Jesus Marques	---	---
83.	Leonildo de Jesus Marques	---	---
84.	-----	---	---
85.	-----	---	---
86.	Rafaela de Jesus Aragão	---	---
87.	Rafael de Jesus Aragão	---	---
88.	Ronaldo de Jesus Aragão	---	---
89.	Maria Clara de Jesus Aragão	---	---
90.	Pedro Henrique Emídio Aragão	2010	Nioaque/MS
91.	Maikon Marques da Silva	---	---
92.	David Renato Santos da Silva	---	---
93.	Cleidiane Santos da Silva	---	---
94.	Eric Edilson Marques da Silva	---	---
95.	Susana Marques da Silva	---	---
96.	Adailton da Silva	1999	Nioaque/MS
97.	Adaiane da Silva	1999	Nioaque/MS
98.	Adeilton da Silva	2002	Nioaque/MS
99.	Juniorclécio	---	---
100.	Marileide da Silva Marques	2000	Nioaque/MS
101.	Lorraine da Silva Marques	2002	Nioaque/MS
102.	Luanderson da Silva Marques	2009	Nioaque/MS
103.	Felipe da Silva	---	---
104.	Luaira Zaratina da Silva	---	---
105.	Chaiane Merendes dos Santos	2005	Nioaque/MS
106.	Gisele Santos da Silva	1996	Nioaque/MS
107.	Gilmar Santos da Silva	1997	Nioaque/MS
108.	Gisiane Santos da Silva	2000	Nioaque/MS
109.	Agna Maria dos Santos	2002	Nioaque/MS
110.	Gabriel dos Santos	---	---
111.	Eric Edilson Marques da Silva	2005	Nioaque/MS
112.	Cleidiane Santos da Silva	---	---
113.	-----	---	---
114.	-----	---	---
115.	Pedro Henrique Emídio Aragão	2010	Nioaque/MS
116.	Rian da Silva	2010	Nioaque/MS

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 24 de Maio de 2013.

Gabriel Ulian