

## AS VOZES DOS CABOCLOS DE UMÃ: HISTÓRIA ORAL DE VIDA DOS ÍNDIOS ATIKUM EM NIOAQUE, MATO GROSSO DO SUL \*

*ULIAN, Gabriel.\*\**

### *Introdução*

Uma grande quantidade de pesquisas vem sendo produzidas na área de História Indígena em Mato Grosso do Sul, uma vez que para se entender a história de Mato Grosso do Sul é preciso conhecer minimamente as histórias das sociedades indígenas que já viveram e/ou vivem nessa região. Assim, quando me mudei “de mala e cuia” para fazer cursar a graduação nesse Estado naturalmente comecei a me interessar pelas histórias das pessoas que viviam aqui e pouco a pouco fui me envolvendo com as questões indígenas.

Quando do meu ingresso na academia me encontrava desorientado quanto ao tema a que me dedicar como aprendiz de pesquisador, mas como diz um sábio ditado acadêmico: “os pesquisadores nem sempre escolhem seus objetos de estudo, muitas vezes são escolhidos por eles”. Foi assim que decidi pesquisar os índios Atikum. 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, trazendo para cá sua rica cultura e uma dança, chamada por eles de Toré, cujo som já me encantara antes mesmo que eu a ouvisse cantada e dançada pelos Atikum.

Segundo dados do Instituto Sócio Ambiental (ISA), o grupo étnico Atikum, falante apenas da língua portuguesa, é composto 5.852 indivíduos, localizados em sua grande maioria na Área Indígena Atikum, localizada na Serra de Umã, nas proximidades do município de Carnaubeira da Penha, antigo distrito de Floresta, no sertão de Pernambuco, próximo a divisa com o Estado da Bahia.<sup>1</sup> O grupo abordado por este trabalho deixou esta localidade entre fins da década de 1970 e início da década de 1980 em diversos fluxos migratórios e atualmente se encontra na Reserva Indígena de Nioaque, no sudoeste do Estado

---

\*Este artigo foi elaborado a partir dos resultados parciais da pesquisa de Iniciação Científica do PIBIC/UFMS – 2009/2010 desenvolvida sob a orientação do Professor Dr. Lourival dos Santos (DCH/CPTL/UFMS). O mesmo trabalho foi enviado em uma versão reduzida ao 1º Simpósio de História Oral e Memória: Memória da Zona Leste de São Paulo, na EACH/USP sob o título: “Oralidades Atikum no sertão sul-mato-grossense: memória, identidade e cultura.”

\*\*Acadêmico do 7º semestre de História-Licenciatura, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas. Bolsista de Iniciação Científica do PIBIC/UFMS – 2009-2010. Membro do Núcleo de Pesquisa e Estudos sobre Oralidades (NUPEO/UFMS). Contato: [gabrielulian@hotmail.com](mailto:gabrielulian@hotmail.com).

<sup>1</sup>Para maiores informações acessar: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/atikum/print>; Ver também GRÜNEWALD (1993; 1998)

de Mato Grosso do Sul, onde coabitam com os Terena, somando por volta de 90 indivíduos que se identificam como índios Atikum.

O número diminuto de grupo não atenua a relevância da pesquisa, pois suas histórias são ricas para discussão de uma série de temáticas como dinâmica e diversidade cultural; etnicidade/identidade étnica; alteridade, sistema de organização social, dentre outros. Pelo contrário, o número diminuto do grupo, bem como sua situação de relativa instabilidade, uma vez que não possuem terras a eles destinadas em Mato Grosso do Sul, caracterizam a comunidade Atikum de Nioaque como uma comunidade em risco de desagregação. Além do mais não existem trabalhos de amplitude acadêmica que abordem esta comunidade sob uma perspectiva histórica, sendo os poucos trabalhos feitos sobre/com eles trabalhos de caráter antropológico.<sup>2</sup>

Ao passo que fui conhecendo este grupo optei por não contar suas histórias, mas deixar que eles mesmos a contassem, criando um acervo de histórias de vida Atikum. Para isso recorri à História Oral de Vida<sup>3</sup> como procedimento de pesquisa, não para de lhes “dar a voz”, mas de lhes dar ouvidos. Aliados aos procedimentos de História Oral, venho valendo-me de observações de cunho antropológico registradas ao decorrer de um breve trabalho de campo (6 dias) realizado entre os Atikum em agosto de 2009, bem como de anotações feitas em contatos anteriores com o grupo, quando de um trabalho de pesquisa com os índios Terena, na mesma reserva.<sup>4</sup>

Deste modo venho me empenhando em escrever uma Etno-história Atikum baseada sobretudo nas suas histórias e memórias transmitidas pela oralidade. A oralidade, por sua vez, vem possibilitando conhecer suas pejejas cotidianas e suas histórias de superação, que, muitas vezes, passam despercebidos pela historiografia tradicional, feita com documentos escritos e métodos rígidos.

### ***Olhos atentos, gravador à mão e histórias na memória: procedimentos de pesquisa em História Oral e Antropologia***

Antes de adentrar ao trabalho propriamente dito, aos resultados parciais desta pesquisa, acredito que seja relevante tecer uma discussão de cunho metodológico capaz de

---

<sup>2</sup> Ver JOSÈ DA SILVA (2000; 2003; 2005)

<sup>3</sup> Procedimento de pesquisa desenvolvido pelos oralistas do Núcleo de Estudos de História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP).

<sup>4</sup> 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.

elucidar ao leitor os meios pelos quais foram obtidos os dados e reflexões que serão adiante apresentados.

Como já foi dito a pesquisa vem se utilizando da História Oral de Vida, bem como de observações realizadas em campo, para o seu desenvolvimento. Sendo assim, o primeiro e talvez o mais importante passo na construção deste trabalho foi à conquista do assentimento dos sujeitos em relação à pesquisa e a minha presença entre eles enquanto pesquisador. Tendo vista que o contato com o grupo foi estabelecido antes mesmo do início desta pesquisa, no ano de 2008, quando do desenvolvimento de um trabalho com os índios Terena da mesma área<sup>5</sup>, e que desde meu primeiro contato os Atikum foi construído um bom relacionamento com o grupo esse assentimento foi facilmente obtido.

Contando com a aceitação do grupo utilizei-me procedimentos da História Oral de Vida (NEHO-USP), procedimento baseado na gravação do áudio de entrevistas narrando vivências pessoais, histórias de vida, nas quais não há uma temática que funcione como camisa de força à memória do entrevistado, deixando-se a cargo do colaborador a seleção das experiências a serem narradas. Posteriormente, esse procedimento de pesquisa visa a criação de “documentos orais” por meio da transposição do código oral para o código escrito.

Sob essa perspectiva metodológica, foi necessário definir de três conceitos chaves para a gravação das entrevistas em campo: o de *comunidade de destino*<sup>6</sup>, *colônia*<sup>7</sup> e *rede de colaboradores*<sup>8</sup>. A comunidade de destino em questão é a comunidade Atikum residente na Reserva Indígena de Nioaque, Mato Grosso do Sul. As colônias foram delimitadas pela faixa etária dos colaboradores, sendo a primeira composta pelos índios mais velhos da comunidade, que chegaram a Mato Grosso do Sul já adultos e guardam, ainda, lembranças de vivências pessoais na Serra do Umã, em Pernambuco; a segunda abordou àqueles que chegaram a Nioaque ainda bastante jovens e hoje tem entre 25 e 45 anos de idade; por fim a terceira

---

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> A comunidade de destino refere-se a um grupo de pessoas que vivenciaram eventos coletivos ou vivências psicológicas comuns que lhes emprestem uma identidade cultural. No caso desta pesquisa, a comunidade Atikum residente em Nioaque/MS. (MEIHY; HOLANDA, 2007)

<sup>7</sup> A colônia consiste em uma parcela representativa da comunidade de destino com características próprias que a diferencie da comunidade. Pensado essa pesquisa poderia ser estabelecida uma colônia dos anciões Atikum, que já eram adultos quando de sua saída da Serra do Umã; outra dos homens na faixa etária de 25 a 45 anos, que são aqueles que saíram ainda jovens de Pernambuco, e uma terceira dos Atikum que nasceram já em Mato Grosso do Sul. (*Idem*)

<sup>8</sup> A rede de colaboradores é um grupo que atua organicamente, com laços pessoais bastante fortes, que garantem a homogeneidade necessária para o estabelecimento de comparações do grupo estudado com outros grupos similares, retirando a possibilidade de conclusões individualizadas. É uma subdivisão da colônia, que funciona a partir da indicação de novos colaboradores pelos anteriores, ou seja, quando da gravação de uma entrevista com um indígena será pedido a ele que indique outro que possa também colaborar com o desenvolvimento da pesquisa, formando assim uma rede. (*Idem*)

colônia foi formada pelos Atikum nascidos em Mato Grosso do Sul. A rede de colaboradores, por sua vez, foi construída através da indicação de novos colaboradores pelos já entrevistados.

Deste modo, a rede foi constituída por Seo Aliano Vicente, um ancião Atikum de 60 anos que até o momento tem sido o principal colaborador da pesquisa; seu filho mais velho, Cláudio Aliano Vicente, de 42 anos; e uma de suas netas, Eleni Vicente do Prado, uma jovem de 22 anos.<sup>9</sup> O fato de os três colaboradores da pesquisa pertencerem a um mesmo grupo familiar enriqueceu a pesquisa na medida em que as suas entrevistas se completam e apresentam visões diferentes sobre suas vivências coletivas. Contudo, está por ser feita a realização de entrevistas com outros grupos familiares a fim de que outras visões sejam incorporadas a este trabalho.<sup>10</sup>

Partindo do áudio gravado com esses indígenas, se iniciou a produção de documentos orais por meio do processo de transposição do código oral para o escrito, buscando a valorização do sentido das narrativas, pois:

Adotando o princípio elementar de que existem diferenças entre uma situação (língua falada) e outra (língua escrita), o mais importante na transposição de um discurso para outro é o sentido, que, por sua vez, implica intervenção e desvios capazes de sustentar os critérios decisivos. Por outro ângulo, a incorporação do indizível, do gestual, das emoções e do silêncio convida a uma interferência que tenha como fundamentos a clareza do texto e sua força expressiva. (MEIHY, 2005, p. 195)

Esse processo acima descrito foi realizado em três fases específicas de transposição do código oral para o código escrito: a transcrição do áudio, a textualização e a transcrição.

A transcrição do áudio é quando as palavras ditas, mesmo repetições e palavras sem preso semântico, assim como ruídos, risos, e outras interferências sonoras são registrados de maneira bruta pela língua escrita. Essa é talvez a fase mais árdua e certamente a menos complexa do processo de transposição do código oral para o escrito. Em certos livros de História Oral<sup>11</sup> esse processo é também chamado de “transcrição absoluta”. Aqui, opto simplesmente pelo termo transcrição, se não transcrição bruta, haja vista a impossibilidade de transcrever absolutamente tudo o que é gravado, tais como trechos inaudíveis, ruídos

---

<sup>9</sup> Com esta rede foram gravadas cinco entrevistas que totalizam por volta de 4 horas de gravação, sendo que três destas entrevistas, gravadas com Seo Aliano Vicente, foram fundidas em um único documento oral, uma vez que uma entrevista dá continuidade à outra. O motivo pelo qual elas foram gravadas em três momentos diferentes é que ele assim preferiu por considerar menos cansativo.

<sup>10</sup> Foram gravadas mais duas entrevistas, uma de 27min e outra 51 min., com colaboradores de outros grupos familiares, mas que não foram utilizadas no trabalho por questões técnicas (baixa qualidade do áudio) e por não atenderem aos objetivos da pesquisa, respectivamente.

<sup>11</sup> MEIHY (2005) e MEIHY; HOLANDA (2007).

inidentificáveis, bem como em vista da impossibilidade de se transcrever elementos que o áudio não pode captar: como emoções, expressões faciais, gestos e etc. Desse modo, é justamente em vista do caráter parcial da transcrição, que se fazem necessárias as fases que a procedem.

Posteriormente foi feita a textualização, fase em que são removidas: a fala do entrevistador, as variações lingüísticas, palavras sem preso semântico, sons e ruídos, em favor de um texto mais claro e liso. Segundo Meihy (1991) este “é um estágio mais graduado na feitura de um texto de história oral. [...] Faz parte do momento da textualização, a rearticulação da entrevista de maneira a fazê-la compreensível, literariamente agradável.” (p. 30)

Em seguida foi realizada a transcrição, fase final na criação do documento oral, em que se busca teatralizar a entrevista no sentido de transmitir ao leitor os elementos que a gravação em áudio não pôde captar e que somente aquele que vivenciou as “entre-vistas” é capaz de reportar. De acordo com Meihy (1991):

Esse procedimento implica técnicas sofisticadas que têm como fito trazer o leitor a aura do momento da gravação. Este complexo processo se compromete com a transformação completa da entrevista em escrito a ser lido em outro contexto. [...] O fazer de um novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimentos, se aceita essa condição no lugar de uma cientificidade que seria ainda mais postiça. Com isso, valoriza-se a narrativa enquanto um elemento comunicativo prenhe de sugestões. (p. 30-31)

Contudo, o caráter ficcional acima citado não pode ser mal interpretado como algo falso, mas como o uma recriação ao mesmo tempo seletiva e complementar do momento da entrevista, uma “tradução” do oral para o escrito. Nesse momento “a entrevista é outra e a mesma” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 134). Tratando-se de entrevistas com indígenas busquei, ainda, tornar narrativas cíclicas, regidas pela lógica Atikum, mais coerentes para o pensamento linear e cartesiano dos não-índios, sem, contudo, descaracterizar suas falas.

Em campo não busquei gravar entrevistas individuais, como a maioria dos pesquisadores em História Oral está acostumada: local fechado, silencioso, apenas o pesquisador e o colaborador, mediados pelo aparelho eletrônico que registra a fala. Tal tipo de entrevista é pouco viável com populações indígenas, pois se tratam de sujeitos que detêm lógicas, formas de ver o mundo, bastante distintas da sociedade não-índia, pautadas muito mais pela idéias de comunidade do que pela idéia de indivíduo. Por isso foram realizadas entrevistas coletivas, nas quais houve de fato um entrevistado principal, considerado o porta voz daqueles que assistiram a entrevista e eventualmente intervieram na mesma. O

entrevistado principal teve essas breves intervenções incorporadas a sua narrativa quando da constituição do documento oral.<sup>12</sup>

Além disso, cabe destacar que Halbwachs (1990, p. 51) refere-se à memória como uma produção coletiva de modo que as memórias individuais consistiriam meramente em pontos de vista sobre a memória coletiva. Tal posicionamento teórico privilegia um trabalho de Etno-história por meio da História Oral de Vida no sentido de que as oralidades dos índios Atikum trazem explícita e implicitamente a memória e, por conseguinte, a identidade coletiva do grupo.

Em busca de reforçar os procedimentos acima descritos busquei utilizar recursos de observação antropológicos e etnográficos, sobretudo o da “descrição densa” de tudo o que é observado em campo, a fim de melhor compreender e analisar o que foi ouvido nas entrevistas. Ao dialogar com a antropologia, tenho intuito de enriquecer a pesquisa, pois como demonstra Chauí: “[...] 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.” (*apud* OLIVEIRA, 2001, p.18). Busco, nesse diálogo com antropologia, realizar uma “Etno-história oral” que leve em conta também o que não foi dito, o que foi apenas observado e sentido no trabalho de campo.

De acordo com Geertz (1989):

Em antropologia, ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que pode se começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campo, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para um ‘descrição densa’, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle. (p. 15)

Sob essa perspectiva, o antropólogo estadunidense salienta que a diferença entre o que Ryle chamou de “descrição superficial” e “descrição densa” está em não se ater

---

<sup>12</sup> Até o presente momento os documentos orais produzidos não foram devolvidos aos colaboradores para que estes pudessem revisá-los e conceder o assentimento que garante a identificação do sujeito com discurso expresso. Todavia, conto com autorizações orais gravadas em áudio de todos os indígenas entrevistados. Sendo assim, não haverá nesse artigo citações literais dos documentos orais uma vez que estes ainda estão sujeitos a alterações, em vez disso as narrativas serão incorporadas implicitamente, junto a referenciais teóricos, na construção da Etno-história oral dos Atikum, haja vista eventuais alterações requeridas pelos colaboradores tendem a ser pontuais e referentes ao discurso expresso no documento, mas não ao sentido geral, a essência histórica neles apresentada.

meramente em descrever as práticas dos sujeitos, mas de interpretar os significados por de traz dessas práticas. Nesse sentido:

Fazer etnografia é com 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)

Ocorre, assim, uma rica interlocução entre a História Oral e a análise antropológico-etnográfica no sentido de almejar a construção de uma interpretação das memórias e da cultura dos índios Atikum, uma vez que, como salienta Alberti (2004) a memória é descontínua e opera através de uma seleção cultural de recortes descontínuos da memória. Desse modo torna-se oportuno recorrer ao que Ginzburg (1991) denominou de “paradigma indiciário” para a realização desta empreitada, aliando os indícios orais conferidos pelas narrativas, as experiências vividas e as práticas observadas em campo na (re)constituição das histórias de vida desses sujeitos.

Creio que as discussões teórico-metodológicas tecidas até aqui evidenciam o quanto essa pesquisa tem, e certamente não deixará de ter, um caráter francamente parcial, haja vista a impossibilidade de uma reconstrução completa das experiências vividas pelos colaboradores e pelo grupo étnico. Todavia esta não é a pretensão deste trabalho, que visa antes articular essas memórias, indícios e sinais, os interpretando. Tenho consciência de que essa interpretação é relativa e não dará conta de responder aos questionamentos dos leitores deste artigo e tampouco aos meus próprios questionamentos enquanto pesquisador, contudo, de acordo com Geertz (1989): “A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder as nossas questões mais profundas, mas colocar a nossa disposição as respostas que os outros deram.” (p. 41)

### ***Etno-história Atikum: do “surgimento” de uma etnia a migração para terras sul-mato-grossenses<sup>13</sup>***

Os índios Atikum, também chamados de Atikum-Umã se autodenominam “Caboclos da Serra de Umã”, em referência a sua ancestralidade. Umã teria sido “o índio mais velho”, pai dos Atikum 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

---

<sup>13</sup> Todas as referências aos Atikum localizados no sertão nordestino são baseadas nos textos de Rodrigo de Azeredo Grünewald (1993; 1998), antropólogo que se dedicou ao longo da carreira ao estudo da etnia naquela região, ao passo que as referências aos Atikum em Mato Grosso do Sul são baseadas em trabalhos do antropólogo e historiador Giovani José da Silva (2000; 2003; 2005), bem como nas entrevistas realizadas em campo.

de Carnaubeira da Penha, antigo distrito do município de Floresta, em Pernambuco. Como já foi dito etnia soma 5.852 indivíduos<sup>14</sup> que se encontram dispersos em vinte aldeias (ou sítios, como preferem chamar os índios), dentre as quais podem ser citadas: Alto do Umã (sede do posto), Olho d'Água do Padre, Casa de Telha, Jatobá, Samambaia, Sabonete, Lagoa Cercada, Oiticica, Areia dos Pedros, Serra da Lagoinha, Jacaré, Bom Jesus, Baixão, Estreito, Mulungu, Boa Vista e Angico.

As primeiras menções aos índios Atikum em documentos oficiais do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), datam da década de 1940, quando da procura do órgão pela etnia em busca do reconhecimento oficial de suas terras no sertão pernambucano como terras indígenas, devido à insatisfação do grupo com a cobrança de impostos sobre o uso da terra, feita pela prefeitura de Floresta, bem como devido ao fato da área estar, naquele momento, sendo ilegalmente utilizada por fazendeiros e posseiros para a criação de gado. Ao procurarem o SPI de Pernambuco, em Recife, reivindicando a criação de uma reserva indígena lhes foi exigido pelo funcionário do órgão uma exibição do ritual do Toré<sup>15</sup>, que segundo este, atestaria que se tratava de “índios de verdade”.

Despreparados para uma apresentação o grupo recorreu à ajuda dos índios Tuxá, localizados no município de Rodelas, na Bahia, para aprenderem a dança/ritual do Toré. Os Tuxá enviaram oito índios à aldeia Olho d'água do Padre que os ensinaram o ritual pedido. Dançado o Toré, que atestou a identidade indígena segundo os critérios do órgão oficial, deu-se início ao processo que culminou no reconhecimento oficial do grupo enquanto etnia indígena em 1949, data de fundação do posto do SPI nessa aldeia Atikum. 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.

Após aprenderem o Toré, os Atikum passaram a se especializar no ritual e elaboraram, segundo os seus usos e costumes, todo um quadro de saberes específicos e misteriosos 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, foi elaborado pelos Atikum o chamado “regime de índio”, que consiste no ritual de “regimar” o

---

<sup>14</sup> Censo atualizado pela Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) em 2006.

<sup>15</sup> O Toré é um ritual de cunho religioso realizado por diversas etnias indígenas no nordeste brasileiro. Nesse ritual os índios dançam descalços, batendo seus pés no chão segundo o ritmo de tambores e maracás e invocam seus espíritos ancestrais ao cantarem a chamadas linhas de toré, cantigas que evocam o passado e as tradições do grupo indígena que realiza o ritual. 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 fortes batidas de 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”.

sujeito no Toré por meio da utilização de uma planta sagrada, a jurema preta (*Mimosa hostilis Benth*)<sup>16</sup> que tendo a suas casca e raiz maceradas e misturadas à água produz uma bebida sagrada, a “anjucá”. Para os Atikum essa bebida representa o sangue de Jesus e, creio eu, funciona como um lubrificante mágico que proporciona o encontro com os “Encantos de Luz” quando do ritual do Toré.

Cabe destacar que a religiosidade Atikum é essencialmente católica, haja vista que seus ancestrais foram aldeados por jesuítas. Conforme Grünewald (1998) foi Frei Vital de Frescarolo, quem, em 1802, liderou o aldeamento de um grupo denominado Umã, juntamente com índios Xocó, Voupe e Pipian nas proximidades da atual aldeia Olho d’Água do Padre. Entretanto, o aldeamento não vingou e foi posteriormente abandonado pelos jesuítas, transformando-se em um ponto de parada de diversos grupos indígenas que migravam pelo sertão nordestino e também de grupos quilombolas da região. Tal fato propiciou um forte entrecruzamento cultural dos Atikum com outros grupos, o que explica a riqueza e a diversidade interna de sua cultura, bem expressa na coexistência de sua religiosidade marcadamente católica, mas que apresenta características indígenas e afro-brasileiras, na negritude de sua pele e na manutenção da sua identidade indígena.

Por terem sido, em um primeiro momento, aldeados por jesuítas, e posteriormente miscigenados com quilombolas, as atividades produtivas dos Atikum são, também, bastante diversificadas. Dedicam-se, prioritariamente, a agricultura e a criação de animais, sendo a caça e a coleta recursos secundários de sobrevivência. A caça é geralmente feita com o auxílio de cachorros e espingardas, os principais alvos são: tiús, pebas, tatus, preás, tamanduás, caititus e jacus. A domesticação de animais é feita com galinhas, bodes, bovinos, carneiros e porcos. Por fim, a agricultura gira em torno do cultivo de roças de mandioca, fava, milho, feijão, arroz, mamona e algodão. Acrescenta-se a essa lista o cultivo da maconha (*Cannabis sativa*) que, mesmo não sendo um elemento da tradição e da agricultura Atikum é uma cultura significativa para a economia dessa sociedade em Pernambuco, haja vista que os municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta encontram-se no epicentro do chamado “polígono da maconha” do sertão pernambucano.

Destaca-se que o cultivo da maconha, juntamente com a seca, é claro, constituem-se nos fatores que impulsionaram a migração de índios Atikum até Mato Grosso do Sul.

---

<sup>16</sup> As cascas e raiz da árvore da jurema preta (*Mimosa hostilis*) contêm DMT (N,N-dimetiltriptamina) substância altamente alucinógena, presente também na Ayusca, planta da região amazônica. Essa substância foi identificada pela primeira vez em uma planta no Brasil pelo químico pernambucano Gonçalves de Lima, que a chamou de nigerina. (CARNEIRO, 2005, p. 121/157.)

Porém, para falar no cultivo dessa planta é preciso antes tratar das relações de compadrio que operam na Serra do Umã.

Diferentemente do que ocorre com a maioria das etnias indígenas no Brasil, os Atikum tem como principal critério para a união entre os habitantes de uma aldeia o sistema de compadrio<sup>17</sup>, que em diversas situações sobrepõe-se ao de parentesco, chegando inclusive a romper as fronteiras da etnia. Isso propicia o desenvolvimento de faccionalismos no interior do grupo.

Esse sistema de compadrio e os faccionalismos promovem a permanência de lideranças que detêm o poder na Serra do Umã, e são estes os plantadores de maconha, cultura que apesar de ilícita preenche extensas áreas de plantio na Área Indígena Atikum posto que seu plantio é uma atividade muito lucrativa. Essa situação culminou, no início da década de 1980, em conflitos entre a Polícia Federal e as quadrilhas (compostas também por compadres não-índios) de produtores de maconha. Esses conflitos geraram uma onda de violência na Serra e a morte de vários indígenas, alguns desvinculados do plantio da droga, situação que incentivou uma série de pequenos fluxos migratórios de índios Atikum fugindo das secas e da violência gerada pelo tráfico. São esses índios emigrantes, especificamente os que vieram para o Mato Grosso do Sul, e seus descendentes, os sujeitos abordados pela pesquisa.

Os Atikum que vivem em Nioaque saíram de Pernambuco entre fins da década de 1970 início da década de 1980, em diversos grupos que deixaram a região em fluxos migratórios irregulares. Em sua viagem de fuga tiveram períodos de permanência nos estados de São Paulo e do Paraná (neste último foram submetidos a condições de trabalho análogas a escravidão), até que chegaram a Mato Grosso do Sul, onde, por um período, trabalharam em fazendas no município de Selvíria, na região do Alto Paraná, e adentraram o Estado passando pela aldeia Terena<sup>18</sup> de Passarinho, Área Indígena Pilade Rebuá, no município de Miranda,

---

<sup>17</sup> O compadrio é um sistema de organização e agrupamento social presente em diversas etnias indígenas, sobretudo as localizadas no nordeste brasileiro, no qual os indivíduos se agrupam a outros segundo critérios de afinidade, troca de favores pessoais e através do batismo de um dos filhos daquele com que se tem afinidade, tornando-se assim compadres. O compadrio, diferente do sistema étnico e de parentesco, dá maiores aberturas para o estabelecimento de relações inter-étnicas, até mesmo com não-índios.

<sup>18</sup> Conforme Azanha e Ladeira (2004), os Terena, grupo étnico de língua Aruak, são oriundos da região do chaco paraguaio, e estão presentes no atual Mato Grosso do Sul desde meados do século XVIII, momento em que migraram da margem oeste para a margem leste do rio Paraguai devido a pressão dos colonizadores espanhóis. Esses indivíduos somam 16 mil em Mato Grosso do Sul (FUNASA, 2001) e estão presentes em várias reservas indígenas no Estado, localizadas nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia e Nioaque. É possível constatar também a presença de famílias Terena nas terras indígenas (TI) sul-mato-grossenses de Porto Murtinho (TI Kadiweu) e Dourados (TI Guarani), assim como em reservas indígenas no Estado de São Paulo, como é o caso da reserva de Tupã (TI Araribá), para onde foram levados por funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para servirem como exemplo de afinco nas práticas agrícolas. (AZANHA; LADEIRA, 2004)

onde lhes foi oferecido apenas moradia e não terra para o trabalho devido à escassez de terra que assolou e ainda assola a o grupo étnico Terena.

Quando estavam alojados em Passarinho, as lideranças Atikum estabeleceram um diálogo com o então cacique Terena da aldeia Água Branca<sup>19</sup>, Nélcio Marques. Nesse diálogo foi acordado que os Atikum poderiam trabalhar em uma área da Reserva Indígena de Nioaque, acima da aldeia Cabeceira, que estava no momento desocupada. A área ocupada pelos Atikum passou então a ser chamada de “Alta Cabeceira” ou “Chácara Atikuns”.

Trata-se de uma área pequena e de solo pouco fértil, segundo os próprios indígenas, mas que tem sido o local de moradia e reprodução física e cultural dos Atikum que estão em Mato Grosso do Sul desde a década de 1980 até os dias atuais. Para sobreviverem no local o grupo buscou adotar o plantio de culturas como arroz, feijão, abóbora, banana e mandioca. Devido à infertilidade do solo têm recorrido cada vez mais à criação de animais, como bovinos, cabritos e galinhas. Além disso, o trabalho nas aldeias vem sendo, desde então, mesclado com o trabalho em fazendas e usinas sucroalcooleiras da região.

Atualmente os Atikum somam por volta de 90 pessoas, localizados na Alta Cabeceira, em aldeias vizinhas e nas áreas urbanas de Nioaque. Não se sabe o paradeiro exato dos Atikum que não permaneceram nessas áreas, mas possivelmente esses devem ter se espalhado por fazendas em Mato Grosso do Sul e nos Estados vizinhos.

Em meio aos Terenas, grupo majoritário na Reserva Indígena, os Atikum foram por muito tempo discriminados por sua pele negra, seus cabelos encaracolados e seu sotaque arrastado, tipicamente nordestino, sendo pejorativamente chamados de “Terra Seca” e sofrendo a acusação de não serem “índios de verdade”, tanto por índios Terena, quanto pela população não-índia de Nioaque que mantinha contato com esses sujeitos dentro e fora da aldeia. Nesse sentido se torna relevante o fato desses indígenas terem perdido sua língua, uma vez a fala da língua portuguesa com sotaque nordestino é um elemento que se constitui como ponto de conflito, quanto ao reconhecimento de sua identidade indígena.

Após fins da década de 1990 a alegação que esses sujeitos não fossem de fato índios diminuiu graças à articulação política do grupo. A discussão atual é que esses não são “tipicamente índios do Mato Grosso do Sul”, e sim “índios do nordeste”. No entanto, parto da premissa de que eles não são uma coisa nem outra. Creio que os Atikum que residem na Serra do Umã sejam índios “no Pernambuco” e o Atikum que residem em Nioaque sejam índios

---

<sup>19</sup> Água branca é uma das principais aldeias da Reserva Indígena de Nioaque, que, além desta, é composta pelas aldeias Cabeceira, Taboquinha e Brejão (atual sede do Posto Indígena da FUNAI).

“no Mato Grosso do Sul”, haja vista que a questão político-geográfica não é um fator determinante para a construção de uma identidade indígena.

Não quero dizer, porém, que após mais de duas décadas no Mato Grosso do Sul a cultura desse grupo não tenham se modificado de maneira distinta a dos Atikum que residem no nordeste, sendo inclusive relevante um estudo comparativo entre os grupos, que possibilite entender as diferenças em suas dinâmicas culturais. No caso dos Atikum abordados pela pesquisa, a não-utilização da jurema nos rituais de Toré, haja vista a ausência da planta em Mato Grosso do Sul, bem como pequenas mudanças no que é dito nas linhas de Toré e nas indumentárias utilizada na realização do ritual demonstram bem isso.

De tal modo, se faz pertinente a discussão da questão da configuração da identidade Atikum, paralelamente a sua alteridade em relação a outras etnias, como o Terena e Kinikinau<sup>20</sup>, assim como em relação aos não-índios, que mantêm contatos com os Atikum dentro e fora da aldeia.

#### ***A permanência dos índios “terra seca” no chão molhado de Mato Grosso do Sul: questões sobre dinâmica cultural e identidade étnica***

Partindo da premissa de que a reflexão teórica tem a finalidade de rever e superar o senso comum, darei início a essa reflexão problematizando a relação entre biótipo físico e cultura, tendo em vista que os Atikum foram, em Mato Grosso do Sul, acusados de não serem “índios de verdade” em vista de suas características físicas afro-descendentes, a negritude da pele e os cabelos encaracolados, não seriam traços de um “índio de verdade”, que teria de ter “pele parda, cabelos escorridos e olhos asiáticos”. Todavia, qual a relação entre biótipo e cultura? Segundo Félix Keesing: “não existe correlação significativa entre a distribuição dos caracteres genéticos e a distribuição dos comportamentos culturais.” (*apud* LARAIA, 2009, p. 17). O que ocorre é que “o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo que chamamos de endoculturação” (*Idem*, p. 19-20).

Sendo assim, torna-se claro que a cultura e a identidade dos Atikum não são determinadas pelo seu biótipo. Tampouco o processo de endoculturação as determina, pois se esse processo fosse determinante em relação à cultura e aos costumes, a cultura Atikum teria permanecido estática através das gerações, ao passo que o contrário pôde ser observado. Diferenças nos comportamentos culturais já podem ser observadas na comparação entre um

---

<sup>20</sup> Conforme José da Silva (2005), os Kinikinau, grupo étnico de língua Aruak, somam por volta de 250 indivíduos em Mato Grosso do Sul, localizado na aldeia São João (TI Kadiwéu) e em diversas aldeias Terena. Esse grupo, devido a sua proximidade lingüística e histórica com os Terena, foi por longa data coagido pelo SPI a se auto-declarar 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. (JOSÉ DA SILVA, 2005)

ancião Atikum e seu neto. Isso ocorre, pois: “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 101)

Acerca da dinamicidade dos sistemas culturais Laraia (2009) salienta que:

Existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultado do próprio sistema cultural, e uma segunda que é resultado do contato de um sistema cultural com outro. [...] Este segundo tipo de mudança, além de ser o mais estudado, é o mais atenuante na maior parte das sociedades humanas. É praticamente impossível imaginar a existência de um sistema cultural que seja afetado apenas pela mudança interna. Isso somente seria possível no caso, quase absurdo, de um povo totalmente isolado dos demais. (p. 96)

Entendido que a cultura Atikum não esteve e não está isenta desse processo histórico da dinâmica cultural, decorrente de mudanças internas e do longo contato com sociedades não-indígenas é preciso refletir mais profundamente as motivações específicas dessa dinâmica cultural e da configuração da identidade e da etnicidade Atikum. Porque mantêm, por mais que o tenha (re)aprendido com os Tuxá, o ritual do Toré e não mantiveram a sua língua, por exemplo? Como a identidade Atikum se configura optando por determinados elementos culturais e abrindo mão de outros no decorrer do seu processo de transformação cultural?

De acordo com Carneiro da Cunha (1986):

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*; este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.(p. 99)

A mesma autora complementa sua constatação afirmando que: “a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos deve poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 100)

A questão língua primeira nesse contexto se torna elucidativa, tendo em vista que:

A língua é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência: não é à toa que os grupos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilingüismo dentro de suas fronteiras. No entanto, a língua é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se o consegue, ela

perde sua plasticidade e se petrifica, tornando-se por assim dizer uma língua fóssil, testemunha de estados anteriores. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986: 100)

Tal é o caso dos Atikum em Mato Grosso do Sul, impossibilitados de usar a sua língua primeira como sinal diacrítico optaram por utilizar o Toré, hoje o principal mecanismo evidenciador da etnicidade Atikum, frente à dança do Bate-Pau praticada pelos Terena. É curioso notar que em mais de duas décadas em Mato Grosso do Sul os Atikum nunca buscaram com afincado nenhuma semente ou muda de jurema preta para o fabrico do “anjucá” estando em contato direto com os Terena, grupo indígena que tradicionalmente não faz uso de nenhuma substância alucinógena. Será que se estivessem vivendo em meio a uma etnia amazônica e/ou xinguana o mesmo ocorreria?

Percebe-se, então, que os Atikum vêm produzindo cultura cotidianamente e se afirmando enquanto grupo étnico frente a outros grupos. Ou seja, sua identidade está sendo configurada a partir da alteridade (cultura de contraste) frente aos Terena, Kinikinau e a sociedade não-índia. Sob esse prisma torna-se pertinente refletir sobre o processo pelo qual esses sujeitos recorrem a seu “acervo cultural” para forjar sua cultura da maneira que melhor lhes convém. Assim, partindo do pressuposto de que identidade e memória estão intrinsecamente ligadas, a leitura de Halbwachs (1990) sobre a memória enquanto uma construção social do passado segundo elementos do presente e não como mera conservação do passado vai ao encontro com a idéia de construção e de dinamicidade das culturas, privilegiando a análise dessas por meio da memória expressa na oralidade.

Isso demonstra ainda a riqueza dessa dinamicidade e vai de encontro com a falsa idéia que uma comunidade tradicional, seja indígena ou não, para ser identificada como tal, tem que conservar sua cultura e suas memórias de forma estática e se fechar hermeticamente para as mudanças históricas.

### *Algumas considerações*

Nesse artigo, tive o intuito de apresentar os resultados parciais de uma pesquisa na qual há muito a se fazer e que não será concluída tão brevemente, até porque, de acordo com Proust (2008), as ciências humanas, diferentemente de determinadas ciências exatas e/ou naturais, não tem por objetivo desenvolver explicações deterministas sobre os fenômenos sociais, mas busca compreendê-los. Essa compreensão é inesgotável, uma vez que tem como objeto de estudo o homem e sua complexidade como ser, necessitando assim de um esforço intelectual constante e contínuo para alcançar resultados progressivamente profundos, mas que jamais deixarão de ser relativos.

Contudo, o que foi refletido até o momento revela uma série de constatações, tal como a fertilidade do diálogo entre a História Oral Vida e Antropologia para o desenvolvimento de estudos em Etno-história por meio das oralidades, uma vez que estas ao expressarem a memória expressam também à cultura e a identidade coletiva do colaborador da pesquisa. Além disso, as narrativas Atikum, aliadas a observações antropológicas, foram capazes de elucidar os meios pelos quais opera a cultura e a construção das identidades e da etnicidade, evidenciando a dinamicidade cultural e o papel do contraste cultural na construção histórica do “ser Atikum”, tecida na complexa relação entre “nós” e “os outros”.

Espero que com essas reflexões tenha sido possível superar a idéia, infelizmente predominante na sociedade, de que existam pré-requisitos físicos e/ou sociais para identidade indígena: traços físicos específicos, nudez, uma língua própria, dentre outros elementos a-históricos a serem protegidos em um relicário do contato com outras culturas, ou então desaparecem de fato quando do avanço de uma cultura dominante sobre a dominada. Um equívoco, já que a cultura, por meio da etnicidade, opera de forma “residual, mas irreduzível” no contato entre os grupos humanos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986)

Contato esse que ocorre por vezes pacificamente e amorosamente, como em casos de casamentos inter-societários; por vezes através da violência e da dominação física; e em outros casos, arrisco-me a dizer na maioria deles, mesclando guerra e paz tanto no campo físico e material como cultural, tal como ocorreu com os Atikum, que mesmo sendo recebidos pacificamente pelos Terena, que lhes cederam terras para morada e trabalho, enfrentaram uma guerra no campo cultural ao serem chamados de “Terras Seca” e em certos momentos acusados de não serem de fato indígenas. Felizmente os caboclos Atikum vêm superando isso, evidenciando sua etnicidade pelo ritual do Toré, se reproduzindo física e culturalmente, e pouco a pouco se enraizando em Mato Grosso do Sul, contudo, sem perder a referência de sua ancestralidade na Serra do Umã. Ao fazerem isto, estão indiretamente revendo os conceitos de cultura e etnicidade, tarefa que muitos pesquisadores não seriam capazes de fazer, não fossem as vivências desses caboclos índios e de tantos outros sujeitos que na verdade são os reis protagonistas dos saberes acadêmicos em História e Antropologia.

### **Referências**

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

AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Elisa. “Terena”. 2004. *In: Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*. Disponível em:

<http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm.>; acessado às 13h 30min no dia 26 de janeiro de 2008.

CARNEIRO, Henrique. **Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas: Histórias e curiosidades sobre drogas e bebidas**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível". *In:* \_\_\_\_\_ . **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Cultura Ltda, 1989.

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

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Atikum. *In:* **Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil**. 1998. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/atikum/print>; acessado às 18h 49min em 26/04/2009.

\_\_\_\_\_. **"Regime de índio" e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993. 238 p. (Dissertação de Mestrado).

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

JOSÉ DA SILVA, Giovani. 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.

\_\_\_\_\_. **Da Terra Seca à Condição de Índios Terra Seca: Os Atikum em Mato Grosso do Sul**. Cuiabá, Departamento de Antropologia da UFMT, 2000. (Trabalho de Monografia).

\_\_\_\_\_. Kinikinau. *In:* **Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil**. 2005. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/print>; acessado às 15h 40min no dia 26 de janeiro de 2008

\_\_\_\_\_. Terra seca à vista: os Atikum em Mato Grosso do Sul. *In:* SALOMON, M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M.. (Org.). **Processos de territorialização: entre a História e a Antropologia**. 1º ed. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2005, p. 55-80.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 23º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

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.

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

PRADO, Eleni Vicente do. **Histórias de vida**. Reserva Indígena de Nioaque/MS, 2009. (Documento Oral).

PROUST, Antoine. **Doze lições sobre História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VICENTE, Aliano. **Histórias de vida**. Reserva Indígena de Nioaque/MS, 2009. (Documento Oral).

VICENTE, Cláudio Aliano. **Histórias de vida**. Reserva Indígena de Nioaque/MS, 2009. (Documento Oral).