

Além do que os olhos vêem: reflexões sobre etnia, etnicidade e identidade étnica – os índios Atikum em Mato Grosso do Sul*

Giovani José da Silva**

Resumo: Partindo de considerações teóricas acerca das categorias *etnia*, *identidade étnica* e *etnicidade*, o artigo aborda a situação histórica vivida pelos índios Atikum que, saindo de Pernambuco no início da década de 1980, vieram a se instalar entre os índios Terena, em terras sul-mato-grossenses. Assim, verifica-se o delineamento da emergência desta sociedade indígena em um novo cenário e as fronteiras étnicas estabelecidas no jogo das relações de identidade “nós” *versus* “os outros”.

Palavras-chave: etnia; etnicidade; identidade étnica; índios Atikum.

Abstract: Beginning from the theoretical considerations as to the categories of ethnic group, ethnic identity and ethnicity, the article deals with the historical situation lived out by the Atikum Indians who, leaving Pernambuco at the beginning of the 1980s, established themselves amongst the Terena Indians in South Mato Grosso. Thus, it is possible to outline the emergence of this indigenous society in a new scenario and the ethnic frontiers established in the relationships identity game between “us” *versus* “the others”.

Key-words: ethnic group; ethnicity; ethnic identity; Atikum Indians.

* Trata-se de uma versão modificada do primeiro capítulo e das considerações finais da Monografia de Especialização em Antropologia, intitulada *Da terra seca à condição de índios “terra seca”*: os Atikum em Mato Grosso do Sul, orientada pela Prof^a Dr^a Joana Aparecida Fernandes Silva e defendida em 2000 na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). À orientadora e à Prefeitura Municipal de Porto Murtinho, financiadora da pesquisa, meus agradecimentos.

** Professor Especialista em Antropologia e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/ Campus de Dourados (Linha de Pesquisa História Indígena), sob a orientação do Prof. Dr. Gilson Rodolfo Martins.

Introdução

O texto que segue é parte dos resultados de uma pesquisa, cujo objetivo principal consistiu na investigação antropológica da presença de índios Atikum em Mato Grosso do Sul, fruto de levantamentos bibliográficos e trabalhos de campo realizados entre 1999 e 2000 no âmbito do Curso de Especialização em *Antropologia: Teorias e Métodos*, oferecido pelo Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). O ponto de partida da pesquisa foram indagações a respeito de algumas sociedades indígenas que vêm “emergindo” nos últimos anos em Mato Grosso do Sul. Este é o caso dos Atikum, que, migrando de Pernambuco, no início da década de 1980, e passando pelo interior dos estados de São Paulo e Paraná, instalaram-se na Reserva Indígena de Nioaque, onde vivem índios Terena, em terras sul-mato-grossenses.

Graças aos trabalhos etnográficos de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre os Terena (1976a) e de Darcy Ribeiro, a respeito dos Kadiwéu (1980), as teorias da aculturação e da transfiguração étnica ainda fazem muito sucesso dentro e fora da academia em Mato Grosso do Sul. As idéias, porém, de se qualificar o índio desta região como “urbanizado”, “distribuído”, “aculturado” ou “transfigurado” nunca me pareceram suficientes, uma vez que as relações estabelecidas pelas sociedades indígenas com a sociedade não indígena sul-mato-grossense são muito mais complexas do que essas noções permitem entrever. Não só os Atikum, mas também os Kamba, em Corumbá (Cf. Penteado, 1980) e os Kinikinawa, em Porto Murtinho (Cf. Cardoso de Oliveira, 1976a), vêm “emergindo” nos últimos anos no cenário étnico de Mato Grosso do Sul.

Sobre os Kamba, há um trabalho acadêmico realizado por Yara Penteado, *A condição urbana*, dissertação de Mestrado em Antropologia defendida na Universidade de Brasília em 1980. Já os Kinikinawa foram dados como extintos por Roberto Cardoso de Oliveira, em seus clássicos estudos sobre os Terena de Mato Grosso do Sul (*Ibidem*). Informo, porém, que os Kinikinawa formam hoje uma comunidade de aproximadamente 200 pessoas e vivem na Aldeia São João, Reserva Indígena Kadiwéu, para onde, segundo eles próprios, foram levados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na década de 1930. Falam uma língua da família Aruak e autodenominam-se Kinikinawa, em contraposição a uma identidade Terena impingida a eles através dos tempos. Sobre os Atikum, em Pernambuco, existem os excelentes trabalhos de Rodrigo de Azeredo Grunewald (1993).

Os Atikum desafiam a etnologia clássica, pois diferem muito daquilo que o senso comum denominaria índio “de verdade”. A cor da pele é negra, falam apenas a Língua Portuguesa e o único sinal aparente de sua indianidade constitui-se na realização do ritual do Toré, comum a muitas outras sociedades indígenas nordestinas. No entanto, identificam-se como índios e são identificados pelo órgão indigenista oficial (Fundação Nacional do Índio – o FUNAI) como tais. Para ajudar na compreensão da situação vivida por este grupo, trabalhei com a História Oral que, segundo Gwin Prins, com seus detalhes, sua humanidade, emoções e ceticismo, obriga ao encontro/confronto com o outro e que sem tais recursos, os pesquisadores consomem-se “em um poço de compreensão circunscrito por sua própria cultura” (Prins, in: Burke, 1992). O tratamento dado às entrevistas procurou conexões entre o que foi contado pelos indivíduos, suas histórias de vida, e o que foi observado e sentido empiricamente nas experiências de campo junto aos Atikum e Terena.

Assim, a metodologia empregada na pesquisa, utilizando recursos tanto da História quanto da Antropologia, consistiu, primeiramente, em observação participante (Foote-Whyte, in: Guimarães, 1980, p. 77-86) e, a partir desta, na elaboração de um caderno de campo, escrito sob a forma de diário. Do convívio com o grupo, foram escolhidas algumas pessoas para que, através de seus depoimentos, se construísse uma proposta de Etno-história. Como se trata de um grupo de migrantes, que saiu de Pernambuco no início da década de 1980 e que depois de passar por alguns estados brasileiros instalou-se em Mato Grosso do Sul, impôs-se a necessidade de uma pesquisa bibliográfica que desse conta de quem eram e como viviam os Atikum no Nordeste.

Busquei, então, informações sobre o grupo que vive em Pernambuco. Este contato com os trabalhos acadêmicos sobre os povos indígenas nordestinos apresentou-me a problemática das identidades emergentes e das dificuldades enfrentadas por esses povos em serem reconhecidos como índios, dificuldades “decorrentes da pouca visibilidade das descontinuidades culturais que expressariam a unidade e a distintividade de um povo indígena face à cultura e nação brasileira” (Oliveira, in: Ricardo, 1996). Por essa razão, realizei estudos sobre as categorias identidade, etnia, etnicidade, etnogênese, entre outras, para ajudar-me na resolução dos problemas epistemológicos que a presença dos Atikum em Mato Grosso do Sul impôs.

Segundo João Pacheco de Oliveira Filho (*ibidem*), a maioria dos povos indígenas do Nordeste, entre eles os Atikum de Pernambuco, resulta de um processo de etnogênese verificado principalmente no século

XX. Por essa razão, as categorias etnia, identidade étnica e etnicidade, entre outras, constituem a base das pesquisas que realizei sobre os Atikum em Nioaque. Muito já se debateu e escreveu sobre tais categorias, o que levou alguns estudiosos, como Manuela Carneiro da Cunha (1986), a levantar a possibilidade de ter se esgotado a capacidade criativa dos antropólogos em relação aos estudos de etnicidade. O objetivo do presente texto é, portanto, oferecer o quadro conceitual que possibilitou um melhor acompanhamento da história dos Atikum, quer esta se passe em Pernambuco ou em Mato Grosso do Sul.

Uma abordagem teórica: etnia, etnicidade e identidade étnica

Em geral, o termo etnia é empregado nos estudos antropológicos para designar um grupo social que se diferencia de outros grupos por sua especificidade cultural e, em muitos casos, também é usado como sinônimo de grupo étnico. Etnia tem sido um dos termos mais usados nos diversos contextos das Ciências Sociais, notadamente na Antropologia, sem, contudo, ter recebido uma conceituação mais elaborada, sendo constantemente utilizado como qualificador de grupo étnico. Concordando com Nicolas, pode-se afirmar que “uma etnia não é nem uma cultura, nem uma sociedade, mas um composto específico, um equilíbrio mais ou menos instável do cultural e do social” (*apud* Silva, 1986, p. 436).

Já no início deste século, as investigações sobre etnia preocuparam a intelectuais como Max Weber. Em *Economia e Sociedade* (1979), o sociólogo alemão consagrou um capítulo às relações comunitárias étnicas. Discorrendo sobre a raça, o surgimento dos caracteres raciais, a relação com a comunidade política, nacionalidade e prestígio cultural, Weber é enfático ao afirmar que o conceito de étnico “é um termo genérico completamente inoperante para toda investigação rigorosamente exata” (*Ibidem*, p. 342; traduzido). Em outras palavras, por não conseguir enquadrar o conceito de comunidades étnicas em um tipo ideal, categoria de análise tão cara ao seu quadro conceitual, Weber despreza cientificamente o conceito de etnia, bem como o de nação, segundo ele “carregado pela maioria de nós de acentos patéticos” (*Ibidem*, p. 324; traduzido)

Weber irritou-se com o conceito de comunidade étnica, pois, segundo ele, o mesmo “volatiliza-se assim que se tenta limitá-lo com precisão” (*Ibidem*, p. 324; traduzido). Entretanto, sua contribuição, embora ainda pouco comentada, foi fundamental para os estudos posteriores sobre etnicidade. A grande contribuição weberiana consiste na definição dos grupos étnicos a partir da crença subjetiva na origem comum:

grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (*Ibidem*, p. 318; traduzido).

Em Weber, portanto, a identidade étnica constrói-se a partir da diferença.

Para o sociólogo alemão, as comunidades étnicas podem ser formas de organização eficientes para resistência ou conquista de espaços, ou seja, podem ser formas de organização política. Os traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Esta perspectiva, retomada por Clifford Geertz (1978) e Marshall Sahlins (1990), entre outros, percebe a cultura como essencialmente dinâmica e perpetuamente reelaborada. O grupo étnico é, no sentido weberiano, claramente uma construção social, cuja existência, sempre problemática, articula-se, não no isolamento dos indivíduos, mas na comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer as fronteiras étnicas.

Outro autor considerado paradigmático nas questões relativas à etnia, etnicidade e identidade étnica é o escandinavo Fredrik Barth, organizador de um estudo publicado pela primeira vez em 1969 e intitulado *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Na introdução desta obra, hoje considerada clássica, Barth aponta que:

O termo grupo étnico é utilizado geralmente na literatura antropológica [...] para designar uma comunidade que: 1) em grande medida se autopropetua biologicamente; 2) compartilha valores culturais fundamentais realizados manifestadamente em formas culturais; 3) integra um campo de comunicação e interação; 4) conta com membros que se identificam a si mesmos e são identificados por outros e que constituem uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem (Barth, 1976, p. 11; traduzido).

O próprio Barth ao longo do texto mostra os problemas gerados por estas características, afirmando que “tal formulação impede-nos de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humanas” (*Ibidem*, p. 11-12; traduzido). Mais preocupado com o que denomina fronteiras ou limites (*boundaries*) dos grupos étnicos, o autor propõe uma mudança de ênfase nas investigações sobre etnicidade. Discutindo a adequação de se observar os grupos étnicos como “suportes de cultura” ou como tipos de organização social, a grande contribuição de Barth fica por conta de que “o ponto central da pesquisa torna-se

a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (*Ibidem*, p. 17; traduzido).

Denise Maldí, em *A etnia contra a nação* (1995), observa que

Existem alguns problemas com relação a esses critérios propostos por Barth. O item ‘a’ [1] exclui a migração como um componente de peso na reprodução do grupo. O item ‘b’ [2] requer maiores cuidados [...] [posto que] nenhum elemento cultural - língua, religião, etc. pode ser tomado como critério cristalizado. [...]. O terceiro e o quarto critérios propostos por Barth têm aceitação muito mais ampla. Ambos enfatizam e dão primazia à questão da identidade. E efetivamente, para a antropologia, é o conceito de identidade étnica que tem o maior valor heurístico, tornando-se fundamental na definição de grupo étnico (Maldí, 1995, p. 26; grifos da autora).

Em estudos sobre etnicidade urbana, realizados na década de 1970, Cohen critica a posição de Barth, afirmando que, com tal abordagem, tudo o que se pode fazer é constatar que as categorias étnicas existem. A definição proposta por Cohen, que não discorda inteiramente da proposta por Barth, dá ênfase ao problema da interação e do que chama comportamento normativo dos membros do grupo étnico. Segundo ele,

um grupo étnico pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que: a) participa de alguns padrões de comportamento normativo; e b) faz parte de uma população maior, interagindo com pessoas de outras coletividades dentro de um sistema social global. O termo etnicidade se refere ao grau de conformidade dos membros da coletividade a estas normas de participação no curso de interação social (*apud* Silva, 1986, p. 436).

A etnicidade, portanto, supõe a interação de grupos étnicos em um contexto social comum.

Mas o que vem a ser etnicidade? Esta não é exatamente a mesma coisa que grupo étnico: é, antes, a expressão da condição de membro de um grupo étnico e, portanto, faz parte desse conceito. A noção aparece com mais força teórica à medida que movimentos étnicos demonstram a fragilidade dos conceitos de aculturação, assimilação e transfiguração étnica, especialmente nos contextos em que a identidade étnica é assumida e manipulada. Os grupos étnicos surgindo, então, como grupos de interesses, fazem emergir a eficácia estratégica da etnicidade como base para fazer reivindicações. Logo, a etnicidade tornou-se não só a base para a mobilização dos grupos étnicos, mas também a base para reivindicações políticas e econômicas.

O ponto a ser salientado quanto à questão da etnicidade é que as características culturais ou raciais visíveis, que muitas vezes são arrola-

das como definidoras de um grupo étnico, perderam sua importância conceitual. Daí porque os Atikum são índios mesmo sendo fenotipicamente negros e falantes somente da Língua Portuguesa. E se os membros de um grupo étnico não podem mais ser identificados por traços culturais comuns, por exemplo, não significa que tenham sido absorvidos ou assimilados, porque a cultura comum pode ter sido substituída por outra forma de identificação étnica. É por essa razão que o principal critério para a definição de grupo étnico, nos estudos mais recentes, é a identidade étnica, fundamentada na noção de etnicidade.

Mais recentemente, e partindo das contribuições de Fredrik Barth, os franceses Phillipe Poutignat e Jocelyn Streiff-Fenart (1998) concentraram esforços na problemática específica da etnicidade, qual seja, “a da fixação dos *símbolos identitários* que fundam a crença em uma origem comum” (1998, p. 13; *itálicos no original*). Para tanto, os autores traçaram um vasto painel da produção antropológica sobre o assunto, indo além de uma mera repetição de conceitos já forjados por outros autores. Avançando em relação ao texto de Barth, que, segundo eles, não permite entrever o que é especificamente étnico na oposição entre “*nós*” *versus* “os outros” e nos critérios de pertença que fundam esta oposição, os autores afirmam que, em última instância, a identidade étnica, diferentemente de outras formas de identidade coletiva, é orientada para o passado. Carlos Rodrigues Brandão (1986) auxilia na compreensão desta característica, ao afirmar que

grupos étnicos distinguem-se de outros grupos, por exemplo, de grupos religiosos, na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos, malgrado separação geográfica. Entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem de outros (Brandão, 1986, p. 117).

Isto não significa concordar com a posição defendida por Carneiro da Cunha, de que “comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional” (Carneiro da Cunha, 1986, p. 111). Esta posição nega, ao meu ver, a possibilidade dos processos de etnogênese – entendida aqui como criação de um grupo étnico a partir de um senso de identidade coletiva (Sider *apud* Grünewald, 1993), de reinvenção histórica de um grupo indígena, já que pensa a construção de identidade pelo viés de uma continuidade de realização prática. Segundo Grünewald, no “[...] caso Atikum, é uma tradição oral [o Toré] que, reatualizada praticamente, fornece o traço distintivo para a cons-

trução da identidade.” (Grünewald, 1993, p. 52). Grünewald propõe o conceito de ilusão autóctone para contrapor-se às idéias de continuidade de Carneiro da Cunha, conceito esse que “aponta para a não necessidade de se pensar índios apenas como aborígenes, nativos, autóctones e nem mesmo para aqueles que guardam uma continuidade com esses” (*Ibidem*, 1993, p. 11).

Na identificação de um grupo indígena enquanto tal, e com os Atikum não é diferente, o senso comum recorre aos chamados traços culturais e fenotípicos para estabelecer quem é ou não índio. A cultura e a fenotipia, porém, não ajudam a definir um grupo étnico, ao contrário, tornam muitas vezes confusa a identificação do mesmo, pois, como se viu, seguindo uma linha barthiana, a cultura em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa forma produto deste. Já os traços fenotípicos dão a idéia de que a definição de um grupo étnico pertence à Biologia, relacionando grupo étnico a grupo racial, o que a Antropologia Social já rechaçou formalmente há tempos. Em Barreto Filho lê-se que

para os antropólogos o que conta efetivamente como critério definidor é a auto-identificação étnica, isto é, que uma dada coletividade se auto-identifique como indígena, sendo indígenas todos os indivíduos que são por ela reconhecidos enquanto membros de um grupo étnico determinado (Barreto Filho, 1996, p. 13).

No processo de etnogênese, os membros do grupo étnico geram os próprios sinais diacríticos. Nem sempre, entretanto, é o próprio grupo quem determina os traços culturais a serem utilizados na elaboração de sua etnicidade. Trata-se de uma tentativa de fazer a sua própria história de dentro para fora e, ao mesmo tempo, buscar mover-se além das condições impostas sobre o grupo. Partindo desse pressuposto, afasta-se da perspectiva das teorias da aculturação e da transfiguração étnica. Em *Os índios e a civilização* (1970), por exemplo, Darcy Ribeiro afirma que os índios do Nordeste eram apenas resíduos do que outrora fora uma rica cultura indígena, devastada pela frente de expansão pastoril:

... eis o que restou, no século XX, dos índios do interior do Nordeste, simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios. Pelo menos tão índios quanto seja compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terra, engajados na economia regional (Ribeiro, 1970; grifos do autor).

À força da argumentação dos teóricos da aculturação e da transfiguração étnica sobrepõe-se a noção de etnogênese, que possibilita um melhor entendimento da situação vivida pelos Atikum e por outras sociedades indígenas da atualidade, quer estejam no Nordeste brasileiro ou

não. Este trabalho alinha-se, portanto, com o pressuposto weberiano de que a identidade étnica não é dada/estabelecida e sim uma construção social/situacional. A etnicidade é percebida, então, como uma categoria objetiva de auto-reconhecimento de diferenças, como a demarcação de territórios simbólicos, em que os sinais diacríticos construídos sobrepõem-se àquilo com que se vive e pensa, a própria marca da diferença, pois, segundo Brandão,

as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro; por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser dominado, a tornar-se mais ou menos livre, a poder ou não construir por conta própria o seu mundo de símbolos e, no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a minoria, a raça, o povo. Identidades são mais do que isto, não apenas o produto inevitável da oposição por *contraste*, mas o próprio reconhecimento social da *diferença* (Brandão, 1986, p. 42; *itálicos no original*).

O grupo étnico encontra sua expressão mais visível a partir da identidade étnica, o que significa a classificação e separação de um grupo de pessoas em um conjunto de categorias definidas em termos de oposição. Os símbolos de identificação variam, podendo ser lingüísticos, raciais, religiosos, etc., mas são sempre usados como critérios de classificação inclusivos e/ou exclusivos. A manipulação da identidade, portanto, envolve a utilização de categorias que incluem ou excluem pessoas e determinam seu comportamento e interação (esta se fazendo em um contexto de relações interétnicas) ao colocar em ação relações de oposição. É o que Cardoso de Oliveira qualificou, notadamente, de identidade contrastiva:

A identidade contrastiva parece constituir-se na essência da identidade étnica, isto é, à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam. E uma identidade que se surge por oposição não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ele se afirma negando a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada (Cardoso de Oliveira, 1976b, p. 5-6; *itálico no original*).

Há, portanto, um dualismo presente na identidade étnica: o fato dela ser uma combinação de fatores externos e internos. As teorias da aculturação e assimilação supunham o desaparecimento dos grupos étnicos, que seriam incorporados, em maior ou menor grau, ao grupo majoritário. Egon Schaden (1969) fala de processos de mudança decorrentes dos contatos entre grupos culturalmente diversos e que a aculturação seria o conjunto de transformações irreversíveis das socie-

dades indígenas em contato com populações não índias. Esses grupos, porém, persistiram, apesar das pressões assimilacionistas. O surgimento da idéia de etnicidade mostrou que é possível explicar e dar conta da importância assumida pelos grupos étnicos nas sociedades contemporâneas. Na verdade, longe de desaparecer, os grupos étnicos são, em uma perspectiva sahlinsiana, capazes de renovação e transformação.

Dessa forma, procuro mostrar que os Atikum, seja os de Pernambuco ou os que se encontram hoje em Mato Grosso do Sul, fazem parte de um grupo étnico não apenas por compartilharem um mesmo modo peculiar de vida, mas também a representação dessa vida social. E que esse grupo, assim como todos os grupos étnicos, possui mecanismos de inclusão ou de exclusão de indivíduos. Analiso, assim, parte de uma comunidade indígena, surgida em uma determinada situação histórica, que migra e, em um primeiro momento, esconde a marca de sua indianidade para, em momento posterior, reafirmá-la como critério diferenciador frente aos não índios e a outros índios, especialmente os Terena.

Refiro-me a situação histórica, pois privilegio o aspecto diacrônico da elaboração da identidade Atikum, apontando para momentos específicos da mesma. Isto não significa uma preocupação com eventos isolados, posto que a situação histórica obriga a pensar em esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais, conforme Oliveira (1998). Ao reunir-se fatos históricos relacionados aos Atikum, busco desvendar um fenômeno cultural historicamente significativo em sua especificidade, já que “apenas uma parte finita da infinita diversidade de fenômenos é significativa” (Weber, in: Cohn, 1982, p. 93-94).

Os conceitos aqui sumariamente expostos foram utilizados sem se acreditar que tais categorias sejam as únicas possíveis. Foram as escolhidas, entretanto, por fazerem parte de um conjunto de estudos atuais que, criticando as teorias da aculturação e da transfiguração étnica, dão conta, a meu ver, satisfatoriamente, da situação vivida por diversos grupos indígenas no Brasil. Feita, portanto, essa discussão preliminar sobre identidade étnica, etnia e etnicidade, concluo apontando o caso específico dos Atikum, índios do Nordeste que, de “remanescentes indígenas”, tornaram-se índios “de verdade” aos olhos do Estado-nacional e conquistaram um espaço territorial, tempos depois abandonado por parte do grupo que decidiu procurar um lugar melhor para viver, no caso Mato Grosso do Sul, onde receberam a alcunha de índios “terra seca”!

Conclusão

Engana-se quem pensa que os Atikum saíram de Pernambuco apenas por causa da seca: 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 (Cf. Grunewald, 1993). Os primeiros Atikum a chegarem a Nioaque em meados da década de 1980, passaram primeiro pelos estados de São Paulo e Paraná. Faziam questão de dançar o Toré e “mostrar-se índios” diante dos Terena e dos não índios, pois era comum brincar de Toré em Pernambuco, todos os sábados, até como forma de esquecer as dificuldades provocadas pela falta de água e de alimentos. Essa tradição em Nioaque, entretanto, foi caindo em desuso até chegar ao ponto de não se dançar mais o Toré na área. Hoje, já perceberam que onde estão também não há mais espaço para plantar, não há rios e nem mesmo a possibilidade de colocar em prática o ritual que sustenta a coesão do grupo e opera como sinal diacrítico no jogo das relações identitárias Atikum *versus* não Atikum.

Aqui cabe uma breve reflexão sobre as condições políticas do trabalho de campo do antropólogo, sobre a presença do pesquisador em meio a uma sociedade indígena e os impactos desta presença. Creio que ao entrar em contato com uma realidade diferente da sua, o pesquisador já a modifica e é modificado por ela. Comigo não foi diferente, quando da minha permanência junto aos Atikum e Terena. Havia situações de conflito intersocietário latente e minha inserção em campo colocou muitas vezes em confronto os atores sociais que até então não revelavam claramente suas posições no jogo das relações de identidade e poder.

Os “terra seca”, por exemplo, sabem qual é o seu lugar dentro de um território indígena que não lhes pertence, mas também sabem que uma luta os aguarda. Enquanto estive entre eles ouvi frases como “Nossa terra moço, infelizmente, é na terra dos outros...”, mas também ouvi frases de esperança, tais como “Nós ainda vamo dançá Toré na nossa terra!”. De todas, a que melhor revela a índole desse povo, a meu ver, é a de Aliano, o líder Atikum em Mato Grosso do Sul, falando sobre as perspectivas de se conseguir um pedaço de terra, ainda que pequeno, para sua gente:

Professor, se nós consegui um pedaço de chão, e nem precisa sê grande, não: um pedacinho de terra já tá bom prá quem não tem nada. Proque nós tamo entendendo o que o senhor veio fazê aqui. O senhor veio pra mostrá pras pessoa que não acreditaram que nós era índio que nós sono índio mesmo, nós somos os caboco da Serra do Umã, dançador de Toré. Se nós conseguir, a amizade entre nós é grande, mas se não conseguir a amizade é a mesma...

Referências bibliográficas

- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Sociedades indígenas: diversidade cultural contemporânea no Brasil*. Brasília: FUNAI/ CEDOC, 1996.
- BARTH, Fredrik (org.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976a.
- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976b.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Z. (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *'Regime de Índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- JOSÉ DA SILVA, Giovani. *Da terra seca à condição de índios "terra seca": os Atikum em Mato Grosso do Sul*. 2000. Monografia (Especialização em Antropologia) – Departamento de Antropologia da UFMT, Cuiabá.
- MALDI, Denise. A etnia contra a nação. *Série Antropologia*, Cuiabá, n. 3, 64 p., 1995.
- PENTEADO, Yara M. B. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB, Brasília.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyn. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- RICARDO, Carlos A. (ed.). *Povos indígenas no Brasil - 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- SILVA, Benedicto (coord.). *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1986.
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*. 4. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1979. p. 315-24.
- _____. A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1982.