

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Os 'Índios do Descobrimento':
Tradição e Turismo**

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

Rio de Janeiro

1999

1/1.000
100
1/2

FICHA CATALOGRÁFICA

Grünwald, Rodrigo de Azeredo.

**Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo/
Rodrigo de Azeredo Grünwald. Rio de Janeiro: UFRJ/
MN/PPGAS, 1999.**

xvi, 353p.il.

**Tese – Universidade Federal do Rio
de Janeiro, PPGAS.**

- 1. Índios do Brasil. 2. Turismo e Mudança Cultural.**
- 3. Tese (Dout. – UFRJ/MN/PPGAS. I. Título.**

FOLHA DE APROVAÇÃO

OS 'ÍNDIOS DO DESCOBRIMENTO': TRADIÇÃO E TURISMO

Rodrigo de Azeredo Grunewald

Tese submetida à Banca Examinadora como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

Aprovado por:

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (Orientador) — UFRJ

Prof. Dr. Otávio Guilherme C. Alves Velho — UFRJ

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima — UFRJ

Prof. Dr. Stephen Grant Baines — UnB

Prof^a. Dr^a. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho — UFBA

Rio de Janeiro

2000

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos de uma tese pode ser uma tarefa não muito simples, principalmente quando várias pessoas e instituições merecem ser referidas. Com certeza, nem todas chegarão a ser nominalmente mencionadas — embora lembradas em certas ocasiões com gratidão. Muitos, na verdade, contribuíram apontando diretrizes para o curso de Doutorado (Antonio Carlos de Souza Lima), fornecendo cópias de textos, prestando informações ou depoimentos, me hospedando e diversas outras ações obsequiosas, umas mais outras menos relevantes, que deveriam ser registradas em suas especificidades.

Diversas também poderiam ser as maneiras de iniciar os agradecimentos ou de estabelecer uma ordem de entrada das referências. Opto entretanto por uma forma diacrônica que talvez melhor guie minha memória para lembrar daqueles que, de fato, gostaria de citar nesta seção da obra. Assim, escrevo esses agradecimentos em forma de memorial desse tempo em que se realizou meu doutoramento.

Logo após defesa de Dissertação de Mestrado no PPGAS/MN/UFRJ, resolvi arriscar-me imediatamente no curso de Doutorado. Interessado inicialmente pela ampla questão cultural do veraneio, e através de notícias sobre os Pataxó, percebi que poderia desenvolver no litoral do Extremo Sul da Bahia uma pesquisa efetivamente interessante para a área de conhecimento das relações interétnicas e que fosse ao mesmo tempo prazerosa — o que de fato ocorreu devido em larga medida às pessoas que conheci na região e que me acolheram em seus restaurantes, pousadas, bares etc da maneira mais amigável possível, tornando-se algumas inclusive pessoas a quem guardo muita consideração e amizade.

Mas como fazer um projeto sobre os Pataxó e o turismo no litoral do Extremo Sul Baiano, sem sair de Campina Grande e sem conhecimento de bibliografia a respeito?

Wilson Correia de Azevêdo Jr. no Rio de Janeiro e Lucia Arraes Morales em Fortaleza buscaram em bibliotecas referências sobre estudos de turismo, que me ajudaram a confeccionar o primeiro projeto em 1994. Quanto às referências bibliográficas específicas aos Pataxó, agradeço ao pessoal da ANAÍ-BA, e mais especificamente ao José Augusto Laranjeiras Sampaio, o amigo Guga que indicou e enviou o material existente do meu interesse.

De fato, o Guga merece uma menção especial por todo seu acompanhamento desta pesquisa, com interesse, diálogo, dicas de campo, fornecimento de material arquivístico e mais uma diversidade de manifestações positivas que não lembro agora, mas que sem dúvida mereceriam agradecimentos. A começar pelo próprio nome *Guga* (e também os de Maria Rosário Carvalho e Pedro Agostinho da Silva) que na minha primeira visita ao campo, despertava imediatamente uma ótima receptividade por parte dos índios quando citado. A generosidade, enfim, com que Guga tornou disponíveis inúmeros elementos úteis para meu trabalho de campo também é motivo de gratidão — e aqui gostaria de agradecer também às valiosas dicas fornecidas por Maria Rosário Carvalho.

Com textos para elaboração do projeto, este contou já nesse período com o apoio de meu orientador professor Dr. João Pacheco de Oliveira, cuja generosidade intelectual sempre me acompanhou desde a época do Mestrado. Também o incentivo e a confiança que o João depositou em mim durante o curso de Doutorado foi excepcional

e comprovados praticamente no fato de ter me posicionado como professor assistente em uma disciplina por nós ministrada no PPGAS e pela finalização da tese que ficou a

meu cargo e sobre a qual assumo total responsabilidade (apesar de agradecer também ao João pela sua formidável orientação técnica ao finalizar a tese).

A saída para o Rio de Janeiro contou com o apoio da Área de Antropologia do DSA/CH/UFPB e aproveitei para agradecer também à amiga Mércia Rejane Rangel Batista que, além do apoio ao meu trabalho acadêmico, colaborou em muito ao responder por mim na UFPB como minha procuradora, aconselhando e resolvendo diversos assuntos da maneira mais prestativa possível.

Esse momento de saída para o Rio de Janeiro teve também o apoio fundamental de minha mãe Ecila de Azeredo Grunewald, que muito bem soube administrar minha situação residencial e receber minha mudança nesta cidade. Na verdade, Ecila foi muito importante para a realização desta tese na medida em que, além de sempre se dispor a resolver assuntos burocráticos em meu benefício, foi o suporte financeiro essencial à minha estada no Rio e também às minhas viagens a campo, que, como não contaram com apoio de nenhuma outra fonte, só puderam se realizar com a sua colaboração.

A partir desta saída para o Rio, foi fundamental também a cooperação de minha companheira Simone Ramos Cantalice Grunewald, que sempre acompanhou pacientemente todas as fases do doutoramento desde a primeira ida a campo e sempre colaborando no que fosse possível.

Parentes e contraparentes sempre deram também apoio para a realização da tese e cada qual a seu modo. Gostaria de citar os nomes de meu pai José Lino Fabião Grunewald e de meu sogro Francisco das Chagas Cantalice (in memoriam).

No Rio de Janeiro, sou grato a atenção das funcionárias da secretaria (Tânia, Isabel e Vera) e da biblioteca (Cristina, Isabel e Kátia) do PPGAS.

Para a coleta de alguns textos não encontrados no Rio de Janeiro, foram importantes as participações do professor Stephen Baines que me enviou de Brasília um texto que gostaria de ler e se dispôs a ler e comentar meu projeto de Doutorado e, principalmente, de Carsten Belzer que selecionou e enviou de Berlim cópias de números do periódico *Annals of Tourism Research* que me interessavam.

Os membros da banca examinadora no exame de qualificação no PPGAS em 1997 (Otávio Velho e Giralda Seyferth), também contribuíram estabelecendo um debate controverso e que, por isso mesmo, me ajudaram a fixar minhas idéias. Além dos cursos com meu orientador, também os cursados com Otávio Velho e Lygia Sigaud foram importantes para um amadurecimento teórico.

Agradeço no Rio também ao Capitão Raimundo dos Santos Coelho que gentilmente esteve em minha casa numa bela manhã, onde me passou raro material bibliográfico, além de fornecer explicações diversas, inclusive prestando um depoimento gravado em duas horas de fita.

Gostaria de mencionar ainda minha gratidão à Igreja da Barquinha do Rio de Janeiro por ajudar a me libertar de uma certa arrogância agnóstica e promover mudanças positivas e profundas em minha compreensão de uma série de aspectos da vida. Agradeço assim a todos os irmãos desta casa (em especial à minha madrinha e comandante dessa igreja no Rio, Marília Thereza Bandeira de Mello) que sempre me acolheram da melhor maneira e sustentaram os melhores pensamentos para minha vida — o que inclui esta tese.

No litoral do Extremo Sul Baiano, devo antes de tudo agradecer a todo o povo Pataxó pela permissão para a realização da pesquisa e pela maneira simpática e amigável com que me receberam e acolheram em suas aldeias. Individualmente são

vários os pataxós que merecem meus agradecimentos, mas cito aqui apenas os nomes dos líderes José Ferreira e Adalton (e suas famílias) que me hospedaram em suas casas. Além destes, não posso deixar de mencionar também os nomes de Antonio (Arauê) e Pena, Maria e Luis Ferreira, Tururim, Josefa, Ipê, Itambé, Nil etc. Mas todos aqueles índios que me forneceram informações e com quem melhor conversava durante todas as etapas da pesquisa, lembro de todos agradecido e com amizade. A todo o povo Pataxó o meu respeito e admiração.

Embora sem apoio técnico da FUNAI, agradeço também a recepção do chefe de posto Eduardo em Barra Velha. O casal de missionários Hudson e Raisal também foram bastante prestativos.

Nas localidades de Santa Cruz Cabralia e Caraíva, também várias pessoas merecem ser lembradas aqui. Limito-me entretanto a citar os nomes de Roberto e Ricardo da Pousada Atobá (Santa Cruz Cabralia) e Licó do Hotel Mucujê (Ajuda) pelas suas generosas acolhidas. Na Coroa Vermelha, a equipe da Barraca Goiana também merece meus agradecimentos.

No campo, ainda pude contar em certas ocasiões com breve companhia de amigos, cujas estadias muito me alegraram: além do Guga e do Márcio Mascarenhas, que executaram tarefas antropológicas paralelas às minhas e contribuíram para o meu trabalho, Pedro Fernandes Leite da Luz, Wallace de Deus Barbosa e Ricardo Biban (este acompanhado da Cristina, Cláudia e Larissa) passaram encantadores dias de férias no meu lugar de trabalho.

O retorno a Campina Grande contou também com a ajuda de minha sogra Maria do Socorro Ramos Cantalice, bem como da minha mulher Simone que, mais uma vez, foi formidável.

Nesta cidade, sou grato ao Paulo e ao Manoel Neto (trabalho de informática), à coordenação do Mestrado em Sociologia pela impressão de cópias da tese e à diretoria do Centro de Humanidades pela passagem para a defesa da tese no Rio de Janeiro.

O apoio de Sheila Brasileiro a este trabalho também é lembrado, especialmente na fase final quando me abasteceu de mapas que não havia conseguido obter.

Verinha Aragon e Wallace de Deus Barbosa também são lembrados pelas forças que deram ao meu doutoramento e cada qual a sua maneira.

Por fim, Simone, Carolina e Lorena têm acompanhado em casa dia após dia a confecção desta tese e a elas agradeço pela compreensão de minhas ausências.

Campina Grande, dezembro de 1999.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
------------------	---

CAPÍTULO I — IDENTIDADES LOCALIZADAS E FLUXOS

CULTURAIS: EXPERIÊNCIA TURÍSTICA	21
O Turismo e a Autenticidade das Construções Locais	36

CAPÍTULO II — OS PATAXÓ MERIDIONAIS

As Comunidades Pataxó	50
A População Pataxó	76
Barra Velha: de ‘Último Refúgio’ a ‘Aldeia-Mãe’	82

CAPÍTULO III — OS ÍNDIOS DO DESCOBRIMENTO E A

CONSTITUIÇÃO DA COROA VERMELHA	124
O Litoral do Extremo Sul da Bahia do Descobrimento ao seu IV Centenário ..	126
Santa Cruz Cabralia e a Coroa Vermelha Indígena	133
O Caminho da Autenticidade: a Cultura Objetificada	154
A Conquista da Terra	158
A Coroa Vermelha Indígena: Reconhecimento?	167
O Descobrimento como Invenção Social Moderna	
dos Pataxó da Coroa Vermelha	176

CAPÍTULO IV — AS TRADIÇÕES ÉTNICAS PATAXÓ E

AS REPRESENTAÇÕES DE CULTURA	191
A Invenção e a Inversão (Articulação) de Tradição	192
As Construções Culturais da Tradição Pataxó	205
O Artesanato	213
A Língua	235
Os Nomes Indígenas	245
As Danças e as Músicas	250
Representando a Cultura	268
A Autenticidade e a Mercadorização Cultural	273

CAPÍTULO V — O TURISMO E OS PATAXÓ

Os Pataxó da Coroa Vermelha e o Turismo na Região	279
Baianidade Hegemônica	295
O Turismo em Barra Velha e Caraíva	302
O Índio Turístico	307

CONCLUSÃO — O ‘RESGATE’ DA CULTURA PATAXÓ

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	333
---	------------

INTRODUÇÃO

Certa vez um índio pataxó conhecido como Ipê me disse na Coroa Vermelha: “Não pode dar a cultura por terminada, tem que lutar pela tradição indígena. Tem que ter terra para viver como índio”. É esse exatamente o espírito que se manifesta neste exercício: o “trabalho” contínuo de “caçar” a tradição na cultura para estar sempre se renovando como *índio* e se definindo, através disso, como grupo étnico, demarcando seu lugar no mundo, se posicionando enfim. Esta “caça” porém não se limita ao âmbito de uma “cultura Pataxó”, mas extrapola esse limite ao incorporar elementos extraídos do contato com diversos segmentos sociais (que os inserem em amplos fluxos culturais) com quem entram em interação. É face principalmente a uma *experiência turística* que os Pataxó¹ se moldam como índios, ao gerar inclusive tradições a serem exibidas nas arenas estabelecidas por esse fenômeno.

Claro que não se trata de uma reação mecânica aos anseios turísticos, ou seja, a geração de tradições (sua produção cultural), bem como a tese que aqui será estabelecida da gênese/configuração da atual população Pataxó, passa por várias interseções sociais que envolvem muitas situações de conflito — que vejo, seguindo passos de Simmel (1964a) e Gluckman (1987), como normal aos processo de constituição de grupos sociais, e que destaco como forma estruturante da interação social, sendo motor de determinadas relações sociais ou, mais especificamente, força propulsora da atividade política que perpassa a constituição do grupo étnico.

¹ Utilizarei neste trabalho a grafia *Pataxó* com relação à coletividade do grupo étnico pelo seu aspecto convencional. Mas utilizarei também a grafia *pataxós*, quando me referir a indivíduos do grupo.

Aqui vem à tona a última afirmação do Ipê, uma vez que a constituição como grupo indígena requer um território indígena, sempre alcançado através de lutas políticas com diversos agentes também interessados nas terras que disputam.

Mas é o exame, na verdade, dos processos de criação das tradições indígenas² que aparece como foco central deste trabalho, aliado a uma análise da exibição dessas tradições nas arenas turísticas, momento em que, através dessas *tradições inventadas* (Hobsbawm e Ranger, 1984), afirmam sua identidade distintiva de índios Pataxó. Essas tradições que são criadas³ podem ser de diversos tipos, ou recair sobre diversas áreas: ritual (cosmologia), história, artesanal, lingüística etc. O fenômeno de geração de tradições refere-se, no meu entender, à criação de substância histórica ou cultural que vai ser operada pelo grupo criador em sua etnicidade⁴. Trata-se de uma geração de símbolos que vão fornecer substratos étnicos ao grupo e com os quais os membros vão se identificar. Essas tradições aparecem conseqüentemente como sinais diacríticos na etnicidade Pataxó e são, na verdade, construções culturais (chamadas pelos índios de “tradições”) constitutivas de uma “tradição Pataxó”. Em ambas delimitações (acepções) do termo *tradição* no discurso Pataxó, este termo aparece como significando uma *cultura própria* ao grupo étnico, independente de se na sua formação histórica entraram elementos externos, os quais lhes são próprios agora, ou seja, da sua tradição. Além disso, mesmo sendo criadas no presente, essas tradições devem se referir a conjunturas culturais (danças, língua, peças artesanais) ou narrativas históricas

² Sigo mais de perto neste trabalho as considerações teóricas de Jocelyn Linnekin quanto ao aspecto criativo na produção das tradições indígenas.

³ Às vezes, contudo, pode-se entender os processos pelo viés de *atualização da tradição* (Oliveira, 1994b), quando se percebe a “atualização em contextos diferentes de uma mesma forma narrativa na qual estão implícitas crenças e padrões organizativos estritamente similares” (Oliveira, 1994b:98). Ou também pelo seu lado da *inversão da tradição* (Thomas, 1997b).

(Descobrimento do Brasil) passadas para tornar legítimo seu caráter tradicional, de *cultura histórica*. São tradições, portanto, inevitavelmente em mudança.

Em termos metodológicos, sigo perspectiva formulada por Sjöberg (1993) quando sugere — para um exemplo similar aos dos Pataxó — que uma investigação sobre um determinado processo de mudança cultural particular não deve ser visto como autocontido, mas como “um resultado de interação multiplex” entre os índios, a sociedade mais ampla e suas autoridades (Sjöberg, 1993:181). Se esta autora se limita entretanto a uma percepção do encontro das estratégias do Estado e as locais, por meu turno, evocarei em certos momentos toda uma multivocalidade de estratégias em disputa nos processos de construção social não apenas dos territórios, como também das *arenas turísticas*, que estabeleço aqui como aqueles espaços sociais onde ocorrem interações geradas pela atividade turística. De fato, há uma preocupação com os processos de mudança e, principalmente, de “mobilização cultural”, que levaram os Pataxó a criar, inclusive, novas redes de relações, como no caso da emergência da *aldeia turística*. Preocupa-me, segundo ainda orientação de Sjöberg (*ibid.*: 31), situar a visão que os Pataxó têm deles mesmos (bem como a imagem que diversos agentes sociais fazem deles) na arena pública do turismo, onde a produção de seu artesanato (e demais tradições) parece ter se tornado um processo central na reconstrução consciente de sua identidade.

Vale mencionar ainda que estarei sempre levando em consideração que no campo das lutas sociais Pataxó que tem na Coroa Vermelha sua arena privilegiada, assiste-se também a um “jogo entre identidades essencialistas e hibridizadas” (Thomas;

⁴ Deve-se notar que a percepção da criação de uma determinada substância cultural não se opõe a uma postura construtivista, que enxerga os elementos produzidos como sinais diacríticos gerados para a etnicidade.

1994:172). E a formação dessas identidades pode variar situacionalmente de acordo com a constituição específica de cada uma das aldeias Pataxó — embora nesta tese trabalharei quase que exclusivamente com as aldeias de Barra Velha e Coroa Vermelha por serem as que estão em contato direto com o fluxo turístico e, portanto, as aldeias nas quais é mais importante e instrumental a criação das “tradições indígenas”. A metodologia seguida em tal investigação, ao invés de considerar as variações entre as aldeias como um dado cultural preestabelecido, evoca o caráter gerativo de tais variações que proporciona uma conjuntura cultural congruente sobre a qual se procura estabelecer o seu sentido (Barth, 1993).

Embora algum leitor possa visualizar em determinados momentos da tese uma “estrutura da conjuntura” (Sahlins, 1990) em que se destaca “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microssociologia de sua interação” (Sahlins, 1990:15), não tomo como ponto de partida a história estrutural de Sahlins, menos preocupada em “afirmar subjetividade individual do que a importância persistente de categorias simbólicas anteriores para percepções indígenas do contato e respostas conseqüentes” (Thomas, 1997b:36).

Já contra uma etnohistória, Wolf (1982) sustenta que a “história dos nativos” e a “nossa história” são partes de uma mesma história — são componentes de uma “história comum” — e que, portanto, a investigação deve recair sobre como as formas culturais podem mediar os relacionamentos sociais entre populações particulares. Deve-se perceber também que determinadas atividades, em interseção, podem criar nodos e nexos de interação, com desenvolvimento potencial de pontos de institucionalização, no meio de campos relacionais imbricantes (Wolf, 1988). Thomas

(1997a) entretanto alerta que “o ponto a alcançar com relação a enredamento é que histórias podem ser unidas, mas não divididas” (Thomas, 1997a:13). Nesta tese, como ficará claro no seu curso, é com a antropologia histórica deste autor — preocupada tanto com os limites quanto com os efeitos da mudança cultural — que permanecerei mais próximo.

A antropologia que ficará em evidência neste trabalho é inevitavelmente histórica e reflexiva sobre os fluxos culturais que subvertem fronteiras sociais e que atuam nitidamente em “zonas de contato” (Clifford, 1997a) — tais como as arenas turísticas que serão apresentadas — onde, entretanto, se procura afirmar uma cultura distintiva contra as forças históricas em ação. Para Clifford (1997a):

“quando fronteiras⁵ ganham uma centralidade paradoxal, margens, bordas e linhas de comunicação emergem como mapas e histórias complexos. Para dar conta dessas formações, eu me aproximo de concepções emergentes de cultura translocal (não global, ou universal). Em antropologia, por exemplo, novos paradigmas teóricos articulam explicitamente processos locais e globais em modos relacionais, não-teológicos. Velhos termos são complicados — termos tais como ‘aculturação’ (com sua trajetória excessivamente linear: da cultura A para a cultura B) ou ‘sincretismo’ (com sua imagem de dois sistemas claramente obscurecidos). Os novos paradigmas começam com contato histórico, com emaranhado e níveis regional, nacional e transnacional em interseção. Abordagens do contato pressupõem não totalidades socioculturais subsequentemente introduzidas em relação, mas antes

⁵ Borders.

sistemas já constituídos relacionalmente, entrando em novas relações através de processos históricos de deslocamento” (Clifford, 1997a:7)⁶.

Se a noção de “indianidade” (Oliveira, 1988) também é válida nesta tese para se pensar a luta pela terra acionada pelos Pataxó na expectativa de um “regime tutelar”, por outro lado as formas de interação que ocorrem entre os índios e demais atores sociais nas arenas turísticas são de outra ordem que as presentes numa “situação de reserva”. A noção de *regime de índio* vem a se configurar como um instrumento mais útil para se pensar os fenômenos sociais que aqui serão analisados — ou mesmo a atual construção social dos Pataxó.

Esta noção foi enunciada e desenvolvida pela primeira vez em minha dissertação de Mestrado (Grünwald, 1993b) e continua mostrando seu valor heurístico embora aplicada a uma área indígena que não se insere no chamado “nordeste etnográfico”⁷ — e por isso mesmo, por sua generalidade, mostra-se assim um recurso válido para processos de afirmação étnica através da exibição de tradições instrumentalmente produzidas para delimitar as fronteiras do grupo.

“Regime de índio” é uma categoria nativa Atikum e criada numa “situação histórica” (Oliveira, 1988) diferente da dos Pataxó. No caso dos Atikum do sertão de Pernambuco, houve na década de 40 uma imposição por parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para que os índios que reivindicavam o reconhecimento oficial do seu território indígena dançassem o Toré, tradição que teve que ser atualizada na área com auxílio de índios Tuxá⁸. O Toré e seus elementos rituais conexos passaram

⁶ Todas as citações desta tese extraídas de edições em língua inglesa foram traduzidas por mim.

⁷ Apesar de os grupos indígenas do sul da Bahia e de Minas Gerais apresentarem as mesmas características etnográficas dos índios do sertão nordestino, só em algumas aldeias Pataxó eu visualizo tais semelhanças.

⁸ Para maiores detalhes desse processo ver Grünwald (1993b, 1997 ou 1999b).

assim a se constituir como uma práxis para exibição periódica de sua condição de índios — e a noção de “índio”, entre os Atikum, passou a ser referenciada instrumentalmente em relação aos detentores desse regime inserido, portanto, na sua condição tutelar.

No caso Pataxó, o que se evidencia é a eleição de um *regime de índio* que se constitui a partir da interação social com agentes exteriores à área indígena e à situação histórica de reserva. É a partir de sua inserção em arenas turísticas e face a fluxos translocais que em muito extrapolam a ação disciplinar do órgão tutor — apesar da “representação da cultura” no Dia do Índio, quando exibem suas tradições para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) —, que demarcam suas fronteiras culturais, atualizando⁹ sinais diacríticos através de uma produção cultural na qual tem que se *regimar*. Regime de índio aí é a atualização prática de suas tradições geradas para interação em amplas arenas culturais. É através desse regime de índio que um grupo indígena procura alcançar legitimidade étnica diferencial — e no caso aqui em exposição, foi o órgão tutor que teve que se adaptar ao modo de vida turístico dos Pataxó e seu conseqüente regime de índio, e não o contrário.

Regime de índio, por fim, é uma noção válida para se operar tanto com índios em situação de reserva como com os que atualizam suas tradições em arenas diversas ou sob situações que escapam ao regime tutelar. Se aplicaria também tanto aos índios nordestinos (como no caso dos Atikum), quanto a índios de outras localidades, mas que estejam também envolvidos na atualização prática de suas tradições a fim de

⁹ Atualizar sinais diacríticos (ou tradições) em contextos modernos não exclui o caráter inventivo do processo. É na verdade um movimento de contextualização.

usá-las como sinais diacríticos nas suas interações sociais imediatas e se definindo pragmaticamente assim através desse regime¹⁰.

No caso Pataxó, como mencionado, é o turismo o grande promovedor de um campo social onde fluxos comunicativos entram em evidência e no qual os Pataxó procuram exhibir sua produção cultural. Turismo é um assunto que tem sido pouco trabalhado pela antropologia¹¹, embora crescentes esforços se direcionem para esse tema, uma vez que a chamada “indústria do turismo” é, inegavelmente, uma das mais prósperas do mundo (pós)moderno¹². Nesta tese, portanto, discussões travadas no campo de uma antropologia do turismo¹³ serão evocadas a fim de melhor contextualizar as interações sociais concretas em foco.

Esta tese pôde ser elaborada a partir de várias etapas de trabalho que passo a esmiuçar separadamente.

Num momento inicial — primeiro semestre de 1994 — preparei o projeto “Os Pataxó e a Experiência do Turismo no Litoral do Extremo Sul Baiano” para a seleção do Doutorado no PPGAS/MN, o qual sofreu algumas reformulações em julho de 1997 para sua defesa no exame de qualificação desta instituição. Este projeto tinha por

¹⁰ Essa postura é portanto distinta daquela que estabelece a idéia de “índio regimado” em oposição aos — ou como um segundo momento dos — “índios misturados” (cf. Carvalho, 1994).

¹¹ Em seu *Tourism as the Subject of Doctoral Dissertations*, Jafari e Aaser (1988) arrolam as 157 teses (15 disciplinas) sobre turismo defendidas nos EUA entre 1951 e 1987. Dessas são 25 em antropologia e 7 em sociologia. A primeira em antropologia data de 1973.

¹² A importância do turismo no mundo atual é inegável, basta ver pelos seguintes dados fornecidos pela Organização Mundial do Turismo, para quem o “turismo se converteu num aspecto muito arraigado da nossa cultura no final do século XX”: 625 milhões de pessoas viajaram em 1998, 2,4% a mais que em 1997, depois de um crescimento de 5,5% em 1996. Em 1998, o turismo movimentou 444,7 bilhões de dólares ou 383,4 bilhões de euros. Segundo a EMBRATUR, o faturamento com o turismo no mundo em 1998 teria sido de 3,4 trilhões de dólares, enquanto que no Brasil o faturamento direto e indireto foi de 38 bilhões de dólares, o preenchimento de 5 milhões de empregos, a chegada de 4,8 milhões de turistas estrangeiros e a circulação de 38,2 milhões de turistas domésticos. Porto Seguro (cidade onde os Pataxó se inserem em arenas turísticas), além disso, aparece como a sétima cidade brasileira mais visitada em 1998 por turistas brasileiros.

¹³ Antropologia do turismo, a meu ver, é um rótulo que indica tão somente estudos em antropologia dirigidos para a análise de processos sociais (ou culturais) gerados no âmbito da atividade turística em todas as suas manifestações institucionalizadas ou não.

objeto específico o exame de uma dinâmica cultural inerente a um processo de rearranjo étnico da população Pataxó do Extremo Sul Baiano, que vem gerando novas tradições a serem exibidas como sinais diacríticos na sua etnicidade mediante o íntimo contato desses índios com um sistemático fluxo turístico na região.

Tratava-se, de fato, de um foco inovador sobre os Pataxó, muito pouco observados monograficamente e melhor conhecidos através da atuação política da Associação Nacional de Ação Indigenista da Bahia (ANAI-BA) e dos relatórios de identificação das suas terras indígenas pela FUNAI¹⁴, pois poucos foram os trabalhos acadêmicos que enfocaram os Pataxó, apesar de habitualmente serem apontados pelo senso comum como os índios que Cabral encontrou ao aportar no Brasil. É certo que os Pataxó nunca tiveram grande projeção no campo de ação indigenista brasileiro, não tendo sido objeto de estudos das clássicas etnografias sobre índios do Brasil¹⁵. De fato, existem duas Dissertações de Mestrado que tomaram aspectos da vida Pataxó como objeto de reflexão antropológica: uma é a Dissertação “Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico” de Maria Rosário de Carvalho, defendida em 1977 na UFBA e outra é “Der Lauf des Krebses: Veränderungen in Lebensweise und Orientierung der Pataxo Brasiliens” de Bernhardt F. Bierbaum, apresentada em 1989 na Universidade de Munique¹⁶.

A dissertação de Carvalho (1977) fornece dados históricos e etnográficos importantes quanto aos Pataxó de uma maneira geral, no entanto sua análise recai espe-

¹⁴ E destacando-se em ambos os casos os pareceres do antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio.

¹⁵ Segundo Carvalho (1977), “há um desconhecimento geral pela literatura especializada, da existência de um grupo indígena que se auto-identifica como Pataxó, vivendo nos limites meridionais do município de Porto Seguro. O fato de só muito recentemente se ter atentado para a sua presença, tendo então passado a ser reconhecido pelo órgão competente, explica em grande parte a falta de fontes bibliográficas” (Carvalho, 1977:88-89).

¹⁶ Utilizo para consulta uma versão reduzida datilografada em português (Bierbaum, 1990).

cificamente sobre aspectos da economia na aldeia de Barra Velha, o que não está em foco no presente trabalho.

Na versão resumida de sua dissertação, Bierbaum (1990) trata os Pataxó de uma maneira muito abrangente sem um objeto bem delimitado. Esse autor escreveu também um artigo (Bierbaum, 1989), no qual sobressai um tom essencialmente político ao destacar questões referentes à relação dos índios com o meio ambiente.

Além de Pedro Agostinho da Silva (1981), com preocupações históricas, ecológicas e do contato interétnico dos Pataxós de Barra Velha; Rocha Júnior é, por fim, outro autor que se pôs a escrever sobre os Pataxó. Em um artigo, Rocha Júnior (1987) faz um histórico da região agora ocupada por esses índios desde o “descobrimento”, enfatizando o contato interétnico e a “adaptação” dos mesmos à sociedade envolvente, chegando ao que ele veio a chamar de “índio turístico”. Em um projeto (Rocha Júnior, 1990) para o Mestrado em Comunicação na UFBa — o qual não foi levado adiante —, esse autor estabelece de forma bastante incipiente um objeto circunscrito na relação entre os turistas e os Pataxó da Coroa Vermelha.

Se esses autores (Carvalho, quase que exclusivamente) chegaram a fornecer dados históricos e etnográficos importantes para a elaboração desta tese, suas posturas analíticas, em contrapartida, não foram levadas em consideração na construção de meu objeto de pesquisa. Carvalho (1977), tanto percebendo o contato interétnico sob o prisma econômico quanto sob o ideológico, parece preocupar-se com a “sobrevivência” dos Pataxó num processo de “integração” e “adaptação” a um “sistema maior” e dominador. Bierbaum (1990), ao tratar também da ampla questão do contato interétnico, se apoia recorrentemente no paradigma da aculturação tanto com relação aos índios mais jovens — que, segundo ele, “percebem a sua identidade social e cultural

negativamente” —, quanto no que se refere ao surgimento do turismo que levou o “extremo sul da Bahia” a uma “aculturação numa escala nacional”. Da mesma forma, ao considerar certo faccionalismo evoca a idéia de uma “desintegração” da organização social Pataxó face aos “efeitos” da modernidade. Em seus trabalhos, Rocha Júnior (1987 e 1990) sugere uma ausência de autenticidade no que se refere aos índios, também enquadrados no paradigma aculturativo.

Já o foco do meu projeto de pesquisa recaía sobre a “situação histórica” de uma unidade social composta de índios e brancos no litoral do Extremo Sul Baiano, situação esta que se caracterizaria por uma experiência indígena face ao intenso turismo na região. Por experiência indígena, não me referia exclusivamente à venda do artesanato, e a outras “tradições inventadas¹⁷”, mas a toda uma conjuntura política, econômica e de idéias presente na interação em destaque. A idéia básica era a de fornecer uma interpretação do quadro das relações interétnicas no Extremo Sul Baiano a partir de uma práxis Pataxó.

Afora o processo de constituição do grupo — e uma percepção histórica também da sociedade envolvente no litoral do Extremo Sul Baiano —, lidar com sua etnicidade apenas como uma classificação *nós/eles* montada com a finalidade mesmo de identificação, não me parecia suficiente para dar conta do objeto que estabelecia em toda sua abrangência. Ao salientar a necessidade de se repensar conceitos para lidar com uma conjuntura onde a interação social extrapola em muito qualquer situação de simples dicotomia étnica, ressaltava além disso a escassez de trabalhos acadêmicos destacando o impacto do turismo sobre populações indígenas no Brasil, em especial

¹⁷Referia-me aqui a aspectos de cultura que vem sendo gerados instrumentalmente para servir de sinais diacríticos na etnicidade Pataxó, tais como: *nome indígena*; *palavras no idioma*; *uma língua Pataxó*; *um complexo de danças*.

numa arena turística onde também se pretende comemorar os 500 anos de Brasil. A realização deste projeto pretendia assim preencher uma lacuna que os antropólogos que trabalham com povos indígenas sob o prisma das relações interétnicas estavam deixando em aberto.

Durante a coleta do material etnográfico, algumas hipóteses que norteariam os objetivos do projeto foram corroboradas e outras nem tanto¹⁸. Todos os caminhos propostos foram entretanto investigados e sua justificativa básica continua válida, uma vez que este trabalho me parece fazer avançar o conhecimento quanto ao aspecto da interação criativa de grupos étnicos em amplas arenas sociais onde diversos fluxos culturais circulam simultaneamente. Pensar na geração de tradições em fluxos globalizados de cultura não pode ser visto pela sua inautenticidade, mas são construções sociais legítimas e que posicionam esses atores (e sua fala) no mundo (pós-)moderno.

A primeira ida a campo foi realizada antes mesmo do começo do curso de Doutorado, que se iniciaria em março de 1995. No dia 27 de janeiro deste ano, conversei em Salvador com os antropólogos José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário Carvalho, que me deram “dicas” para o trabalho de campo entre os Pataxó. Financiado pelo INESC / ANAÍ-BA, fiz, entre os dias 29 de janeiro e 6 de fevereiro de 1995, um breve levantamento em seis aldeias Pataxó do Extremo Sul Baiano¹⁹ sobre fome e doenças para a elaboração do Mapa da Fome entre os Povos Indígenas do Brasil (INESC - PETI/MN - ANAÍ/BA, 1995). Nesse momento, o campo se caracterizou por breves excursões às aldeias. Além da aplicação dos questionários fornecidos pelo

¹⁸ Uma hipótese não confirmada em campo, por exemplo, foi a prenoção de que o chamariz patriótico do “local do descobrimento” tivesse impulsionado um turismo orientado por uma “onda nacionalista” e no rastro de idéias do tipo “Brasil: Ame-o ou Deixe-o”.

¹⁹ Mata Medonha, Coroa Vermelha, Barra Velha, Boca da Mata, Trevo do Parque e Águas Belas.

INESC / ANAÍ, iniciei um levantamento referente à minha pesquisa, já questionando os índios sobre pontos específicos a sustentar as minhas hipóteses de trabalho.

Afora este pequeno financiamento para a aplicação deste questionário sobre fome e doenças entre os Pataxó do Extremo Sul, nenhum outro momento da pesquisa recebeu qualquer tipo de apoio financeiro, seja para pesquisas de campo ou para materiais de consumo, serviços de terceiros etc. Todas as demais etapas da pesquisa como da tese de uma maneira geral decorreram exclusivamente de recursos próprios.

As outras etapas de campo foram as seguintes: entre janeiro e fevereiro de 1996, concentrei minhas atividades de pesquisa nas aldeias de Coroa Vermelha e Barra Velha. Em abril de 1996 retornei a estas aldeias a fim de registrar a Semana do Descobrimento, o que incluiu as festividades do Dia do Índio, do Descobrimento²⁰ e da Primeira Missa. Houve teatralizações com atores brancos e indígenas em todas as três comemorações. Entre agosto e setembro de 1997, coletei vários documentos em Salvador e estive novamente em campo nas aldeias de Coroa Vermelha e Barra Velha. Em janeiro de 1998 voltei às aldeias de Coroa Vermelha, Boca da Mata e Barra Velha. No mês de abril do mesmo ano, voltei às aldeias de Coroa Vermelha e Barra Velha e, por fim, visitei estas duas aldeias no início de março de 1999.

Durante todos esses anos, procedi também a uma coleta de material arquivístico no Rio de Janeiro, Salvador, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, embora este trabalho não tenha sido tão exaustivo dado aos levantamentos anteriores realizados por Carvalho principalmente e também Sampaio. Embaraçado entretanto foi o trabalho paralelo de coleta de bibliografia sobre antropologia do turismo, que praticamente não

existe no Brasil. Há apenas alguns exemplares do único periódico regular com publicações em antropologia do turismo *Annals of Tourism Research* na biblioteca da USP, onde estive por duas vezes. Todos os outros números deste jornal me foram enviados de fora do Brasil por conhecidos, que tiveram ainda que enviar os índices preliminarmente para que eu pudesse selecionar os artigos que me interessavam. Como esse tópico é ainda muito pouco estudado no Brasil, resolvi apresentar no exame de qualificação do PPGAS/MN um fichamento sobre todos os tipos de pesquisa realizadas em antropologia sobre turismo, citando seus principais autores. Este levantamento, aliado a um trabalho de campo dividido em diversas fases (e sempre privilegiei os verões: a alta temporada turística quando os índios mais se exibem nessa arena), fez com que a dissertação da tese sofresse um relativo atraso. Também, a grande movimentação Pataxó em suas lutas por terra sempre traziam novidades que foram parcialmente incorporadas neste trabalho²¹. Uma ausência etnográfica deste trabalho, entretanto, são os momentos de ocupações de terra²² que ocorreram entre as fases de ida a campo e que portanto não pude acompanhar. Essas ocupações são importantes porque os índios sempre a fazem acompanhar de demonstrações “tradicionais”, como pinturas corporais, danças etc.

De fato, as pinturas corporais, embora mencionadas no corpo do trabalho, não foram, em campo, examinadas pelo seu histórico, como o fiz no caso dos adornos. Adianto contudo que os usos individuais dessa tradição são variados — muitas vezes confusos — e gerativos como no caso do uso das palavras no idioma, por

²⁰ A comemoração no sítio histórico de Porto Seguro contou com a presença do Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, do Governador da Bahia Antonio Carlos Magalhães, de representantes do Governo de Portugal e foi o momento também do lançamento oficial do Projeto Museu Aberto do Descobrimento (MADE).

²¹ As recentes ocupações territoriais Pataxó não serão abordadas nesta tese.

²² Em especial, a segunda porção da “mata” da Coroa Vermelha e a ocupação da Aldeia Velha.

exemplo. O urucum (regionalmente conhecido por “colorau”) é comum por exemplo em Barra Velha, mas não sei do histórico do seu uso. O jenipapo é também comum na Coroa Vermelha, mas só em janeiro de 1998 o líder Nengo me afirmava que havia aprendido a fazer tinta desta planta em Brasília. Se um melhor exame do histórico das pinturas usadas cerimonialmente é uma ausência etnográfica, isso não impede que a análise das demais tradições sejam suficientes para legitimar as idéias contidas nesta tese — e a própria lembrança dessa informação do Nengo confirma uma idéia básica desta tese: a de que ser índio é um “trabalho”, o de criar uma práxis indígena, um *regime de índio* na aldeia a partir de buscas de elementos culturais dentro e fora dos limites do grupo étnico.

Outra ausência, em se tratando de material cartográfico, é a de apresentação de uma plotagem das aldeias Pataxó do Extremo Sul Baiano, que ajudaria bastante numa visualização da distribuição dos Pataxó na região. Muitas fotografias foram feitas e passadas pela Kodak para CDROM, de maneira a poderem ser facilmente editadas em altíssima qualidade. Esse material, contudo, não coube neste formato de apresentação do trabalho.

No campo, sempre fui muito bem recebido pelos índios, embora a FUNAI local nunca tenha se interessado pelo trabalho. O trabalho de campo nas cidades (Santa Cruz Cabralia ou Porto Seguro) e vila (Caraíva) vizinhas aos índios sempre foi muito proveitoso com interesse das pessoas em me fornecerem informações, documentos etc.

O campo foi realizado, na verdade, tanto entre os índios quanto entre seus vizinhos de Caraíva e Santa Cruz Cabralia. Além disso, entrevistar turistas, guias turísticos, pessoas em viagem de modo geral, donos e funcionários de pousadas,

restaurantes, bares, vendedoras de acarajé, donos de casas noturnas, trocadores de ônibus e motoristas de taxis, e mais uma infinidade de atores foi sempre parte fundamental deste trabalho, pois todos constróem suas interpretações (legitimadoras ou não) sobre as tradições indígenas, seu contato com o turismo, suas ocupações territoriais etc.

Quando em campo na Coroa Vermelha, optava por passar as noites em pousadas de Santa Cruz Cabralia (7 km de distância). Em Barra Velha, alternava algumas noites na aldeia e outras em Caraíva, onde também dormia em pousadas. O íntimo contato com as pessoas de Santa Cruz Cabralia e de Caraíva me facilitou muito a compreensão dos processos de criação das tradições Pataxó, pois me fizeram elaborar importantes perguntas aos índios e me deixava diariamente próximo também dos visitantes-turistas, além dos “nativos”²³. Quando pernoitava em Barra Velha, dormia ora na casa de um líder (cacique), ora na de outro²⁴, ora no posto indígena.

Essa alternância entre coletas de informações com os índios e com seus vizinhos foi muito proveitosa para o objetivo específico deste trabalho de entender as construções culturais indígenas e sua relação com o turismo — embora ambas as partes pudessem achar que eu estivesse mesmo em recreio quando fora das aldeias (afinal supõe-se o antropólogo deve “trabalhar” exclusivamente “com os índios”). Ficou assim claro também que eu não estava ali para uma ação indigenista que levasse os índios a uma aquisição de terra e demais disputas políticas e econômicas: era alguém querendo escrever um livro sobre suas histórias (o que envolvia suas histórias de lutas), tradições

²³ Nativo, em Santa Cruz Cabralia — em toda a região do litoral sul da Bahia —, é uma categoria nativa e não uma utilização antropológica. Considera-se nativo a pessoa que nasceu no (e assim pertence ao) lugar. Secundariamente também, pode-se perceber “os elos entre limitação intelectual e espacial, enquanto suposições que escoram a idéia do nativo” (Appadurai, 1988:38). Por fim, nativos aí não são “criaturas da imaginação antropológica” (ibidem:39), mas termo de uso corrente na região e, me parece, gerado pelos *de fora* que se estabeleceram (comércio ou empresas) na região e aos quais chamo de *locais*.

e cultura — e a importância disso foi por mim justificada uma vez quando afirmei para um líder de Barra Velha que os Pataxó eram vistos como “aculturados” e que um trabalho como o que estava fazendo de entendimento de suas construções culturais poderia ajudar a levar às pessoas no futuro a uma compreensão deles de forma mais positiva ao perceberem sua criatividade através de sua expressão cultural. Isto é, deixariam de ser vistos como passivos elementos de um grande processo de aculturação e passariam a ser percebidos como agentes ativos de sua própria formação cultural. Esta justificativa foi bem recebida pela liderança Pataxó, com uma nítida mistura de surpresa e contentamento.

Além desta introdução, o trabalho está dividido em mais seis capítulos. O primeiro quer mostrar ao leitor que fluxos de cultura globais circulam nas arenas em foco, onde alguns são apropriados, transformados e de onde partem, como contrafluxos, novas sínteses culturais a circular translocalmente. A produção das tradições Pataxó ocorre nesse amplo contexto onde demonstro como é autêntico esse trabalho de criação cultural localizada na globalização. Também a fragmentação das identidades sociais — e indígena — é percebida e contraposta para se perceber a diversidade (heterogeneidade) de agentes culturais individuais (e de grupos) que interagem a partir de suas bagagens e perspectivas no mundo. A idéia contudo não foi a de montar um capítulo instrumental, mas evocar categorias de um debate que orienta, a partir de um posicionamento macroscópico, uma percepção mais ampla dos fluxos culturais contidos nas interações sociais em exame. Espaço especial foi concedido ao turismo, mais importante agente promotor da amplitude de símbolos no fluxo comunicativo dos atores em cena.

²⁴ Durante esses anos de campo, houve três mudanças para a posição de cacique (e vice) em Barra Velha.

O segundo capítulo pretende mostrar a formação histórica e etnológica dos Pataxó e seus territórios (em especial a “aldeia-mãe”). Dividido em três partes, o capítulo começa por estabelecer uma discussão acerca da noção de índio na antropologia e entre os Pataxó. Discute em seguida noções acerca de diásporas e formação de comunidades étnicas e passa em exame, por fim, a constituição da atual população Pataxó.

O terceiro capítulo pretende apresentar a formação histórica da aldeia da Coroa Vermelha, onde os Pataxó se constróem como os *índios do descobrimento* em larga evidência atualmente graças à proximidade das comemorações dos 500 anos de Brasil. É apresentado um histórico da inserção indígena na região desde a chegada de Cabral até a do índio Itambé no início da década de 70. Como se processou os empenhos indígenas pela terra, sua busca por legitimidade, até a conquista definitiva do território. Discute-se também o reconhecimento desta posse e uma autenticidade buscada na experiência turística e, por fim, estabelece a idéia de *índio do descobrimento* como uma invenção social moderna Pataxó.

O quarto capítulo traz à tona os processos de geração das tradições Pataxó e de como essas construções culturais são representadas nas arenas públicas, especialmente na turística. Após discussão teórica que orienta uma leitura da etnografia, esta se apresenta em partes separadas mediante as entradas referentes ao artesanato, à língua, aos nomes indígenas e às danças e músicas. Uma visão então da representação de sua cultura é examinada e, por fim, discute-se o caráter de autenticidade no processo de construção das tradições e de sua exibição, apontando ainda para sua mercadorização²⁵ cultural.

²⁵ Commoditization.

O quinto capítulo mostra as relações dos Pataxó com o fluxo turístico, que, de tão importantes e até mesmo primordiais, levam a concebê-los como *índios turísticos*. Tudo isso, a partir de uma caracterização do fluxo turístico na região do litoral do Extremo Sul Baiano, na Coroa Vermelha (e aí abre-se um espaço para qualificar a *baianidade hegemônica* na região), em Barra Velha e Caraíva. O debate nesse capítulo recai sobre idéias em torno da noção de turismo étnico aplicado ao caso dos índios Pataxó, que mercadorizam sua cultura nas arenas em foco

Por fim, uma breve conclusão deverá fazer uma síntese dos principais pontos adiantados em contribuição científica para esta tese em forma de considerações finais e a partir de um exemplo de criação cultural numa arena onde a mudança cultural ocorre através do relacionamento entre etnicidade e turismo.

Dispensio nesta introdução uma apresentação da distribuição territorial dos Pataxó porque está será bem detalhada no segundo capítulo. Antecipo apenas que os Pataxó constituem um único povo, embora divididos em três áreas etnográficas e apresentando, por vezes, elementos tradicionais diacríticos distintos: os Pataxó Hãhãhã²⁶ do sul da Bahia, os Pataxó do Extremo Sul da Bahia (única área alvo deste trabalho) e os Pataxó de Minas Gerais.

Além disso, vale adiantar que o título da tese se reforça devido à construção social dos Pataxó como *índios do descobrimento* que será analisada no corpo deste trabalho. A idéia de serem os primeiros índios a terem contato com os brancos pode não ser exclusiva dos Pataxó — pois também aparece em discursos de índios Potiguara e, por hipótese, poderia estar presente também entre os Tupiniquim —, mas certamente seu acionamento pelos Pataxó na construção da sua interpretação histórica é

fundamental para ver como pensam historicamente esses índios. E, na verdade, esse momento de virada do milênio e dos 500 anos de Brasil é com certeza um bom momento de reflexão e, quanto aos índios, deve-se tentar perceber uma mudança (refletir sobre) quem eram e quem são, como eram e como são vistos etc.

Acredito que esta tese contribua para um avanço da percepção tanto do que seja a população Pataxó e sua inserção no quadro regional quanto pode fazer avançar o conhecimento antropológico (e das ciências sociais) sobre a ampla questão da geração cultural no embate entre o moderno e o tradicional e sua síntese. É uma contribuição para a temática da mudança cultural que parece extrapolar os limites etnográficos regionais pela sua generalidade.

Acredito inclusive que os elementos aqui contidos que recaiam sobre antropologia do turismo podem dar alguns subsídios a estudantes brasileiros que desconheçam a formação desse objeto antropológico e que tenham interesse nesse novo ramo de investigação desta disciplina.

²⁶ Utilizo a grafia Hãhãhã em detrimento da Hã-hã-hãe seguindo orientação contida na cartilha Lições de Bahetá publicada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

CAPÍTULO I — IDENTIDADES LOCALIZADAS E FLUXOS CULTURAIS: A EXPERIÊNCIA TURÍSTICA

O presente capítulo pretende informar o leitor de uma série de idéias que orientam um entendimento dos fluxos culturais e processos de construção social em curso nas arenas que se destacarão ao longo deste trabalho. Assim, as referências etnográficas entram aqui apenas antecipando tópicos sobre os quais essas idéias se dirigem, mas que serão tratados de forma sistemática ao longo dos demais capítulos.

As tradições geradas pelos Pataxó na construção de uma etnicidade face ao fluxo turístico no litoral do Extremo Sul Baiano são, obviamente, construções localizadas, mas diante de fluxos culturais (e comunicativos, portanto) que em muito extrapolam o regional, e que se caracterizam como translocais ou até transnacionais.

É importante, assim, abrir este trabalho evocando algumas questões de orientação macroscópicas estabelecidas pela globalização, uma vez que as noções de tradição (e sua invenção social), identidade cultural e étnica, etnicidade e turismo, embora localizadas nas arenas em foco, são informadas, muitas vezes, por fluxos de cultura típicos desse fenômeno. Como são noções centrais para esta tese, devem ser primeiro assim apreendidas, fornecendo um pano de fundo para quando emergirem localizadamente no corpo da narrativa dos processos sociais concretos sobre os quais me debruçarei.

Com o advento da globalização como campo de estudos, várias questões começaram a se impor à reflexão antropológica, embora tal campo não tenha se originado dentro da antropologia e se caracterizando essencialmente pelos seus aspectos in-

terdisciplinar ou transdisciplinar. Se o *global* enquanto problema analítico teve como impulso decisivo a noção de “aldeia global” forjada em 1960 por Marshall McLuhan no âmbito da teoria da comunicação e para dar conta de uma então moderna comunicação de massas, o fenômeno da globalização, em contrapartida, encontra seus antecedentes nos trabalhos desenvolvidos a partir da década de 70 por Immanuel Wallerstein, marxista que se debruçava prioritariamente sobre os aspectos econômicos daquilo que chamou de “sistema mundial”. Contudo, só a partir da segunda metade dos anos 80 que questões mais propriamente culturais emergem como centrais nos estudos de globalização, a ponto de gerar uma área de conhecimento chamada de “*cultural studies*” (cf. Robertson, 1992).

No presente capítulo, me atenho mais especificamente em comentar questões que podem ser colocadas pela temática da globalização para a Antropologia e as implicações possíveis de uma abordagem antropológica para o mesmo tema, tomando por base empírica os processos sociais concretos presentes na interação social entre os Pataxó com diversos segmentos no litoral do Extremo Sul Baiano, com atenção especial a questões relativas à construção de identidades sociais, principalmente a dos próprios Pataxó, cuja *autenticidade* se espera promover uma diacrítica com relação aos demais segmentos nas arenas turísticas.

Ao pensar na formação de identidade, Stuart Hall (1991a e 1991b) contextualiza historicamente a globalização em dois momentos. Um primeiro momento seria o colonial, onde uma etnicidade estaria ligada às condições de surgimento de uma cultura nacional e a construção de identidade estaria baseada na percepção de tudo o que os outros são para se representar como aquilo que eles não são. O segundo momento é o presente contexto mundial em que o processo de globalização deve ser

pensado em termos de novas formas ou novos ritmos, onde as identidades sociais não neguem as grandes identidades coletivas (nação, gênero, raça, classe, ou mesmo uma identidade ocidental) estabilizadas e formadas num longo processo histórico que produziu o mundo moderno, uma vez que as mesmas não desapareceram, ainda tendo eficácia e marcando presença. Porém, elas não podem mais ser pensadas de forma homogênea, pois existem diferenças, contradições e segmentações internas que fornecem-lhes um caráter fragmentário fazendo com que elas não operem mais como totalidades.

Em ambos os casos, fica patente a atenção dirigida por Hall a uma política do local (nunca do global), uma vez que o que ele tenta é traçar, pela via da etnicidade, uma questão de posicionamento, que é o que, para ele, o termo etnicidade conota quando se pensa na relação entre o local e o global. Assim, Hall não está distinguindo o local e o global em termos interpretativos, mas pensando em processos localizados que confrontam forças globais, as quais, ocupando posição dominante, tentam incorporar identidades localizadas em posições subalternas. Em foco fica a emergência de novos sujeitos, novas etnicidades, novas comunidades que, freqüentemente através de meios marginalizados, tentam falar de si mesmos contra o mundo anônimo e impessoal das forças globalizadas presentes na diversidade do mundo pós-moderno. A etnicidade aí, seria o lugar ou o espaço necessário a partir do qual as pessoas falam.

Na região²⁷ do litoral do Extremo Sul Baiano pode-se bem perceber emergências de situações identitárias localizadas — não exclusivas aos Pataxó, mas

²⁷A região que aqui considero estende-se do norte do distrito de Santo Antonio (o mais setentrional do município de Santa Cruz Cabrália) até o município de Prado — todos no litoral do estado da Bahia, embora nem todas aldeias Pataxó desses municípios sejam litorâneas.

também a “nativos”, “baianos” etc, como se verá neste e em outros capítulos — onde o processo de globalização flui plenamente há duas décadas.

Até fins da década de 1950, habitavam a região uma escassa população haliêutica, pequenos comerciantes e índios Pataxó. Em 1961, com a criação do Parque Nacional de Monte Pascoal (PNMP), os índios se espalham em aldeias por toda a região citada. No rastro da implantação do Parque, é inaugurada em 1974 a rodovia BR 101, que, ao promover amplo desmatamento, possibilitou a emergência de grandes empreendimentos madeiros (inclusive diversas serrarias e carvoeiros) e pecuários. Porém, o mais importante para minhas considerações, foi a criação de um enorme pólo turístico que atrai periodicamente milhares de visitantes dos mais variados cantos do mundo — embora a maioria seja de brasileiros. Rapidamente emergiram grandes empreendimentos imobiliários, turísticos, redes de restaurantes e de hotelaria etc. Não é difícil de imaginar que, a partir de tais transformações, as antigas redes de relações locais sofreram uma abrupta mudança. A partir do turismo, correntes culturais fluem em direção à região, onde entram em processo de ricocheteamento, gerando novas formas de interações sociais e, principalmente, de identidades sociais a nível local. Além disso, no âmbito desse *fluxo transnacional de cultura*, observa-se que a *organização social do significado é contextual* (Hannerz, 1992) — o que gera, localmente e por parte dos diversos agentes envolvidos, múltiplos olhares (interpretações) para práticas ou fenômenos globais. É assim que, se os Pataxó posicionavam-se antes da criação do Parque e do turismo diante apenas de um “outro relevante”, com as mudanças surgidas na região sua identidade adquire um novo sentido, pois agora estão diante de uma multiplicidade de contextos culturais simultâneos. A interação social (prática e simbólica) passa a ser multifocal — e isso não se limita apenas aos Pataxó, mas também

a todas as identidades sociais geradas e em formação na arena em questão. Como aponta Barth, a partir de processos entrecruzados é gerada a vasta cacofonia de vozes, idéias e interpretações discordantes que coexistem numa civilização complexa: um sistema caracteristicamente modelado e desordenado contendo eventos emergentes e mundos discrepantes, num fluxo gerado por processos identificáveis que são em parte capazes de serem modelados (Barth, 1993).

E o exemplo para o litoral do Extremo Sul Baiano, com todas as formações de novas identidades simultâneas e subseqüentes ali identificadas poderão ser sistematizados ao longo deste trabalho, embora o interesse neste momento, onde se evoca a idéia de uma nova etnicidade (um *novo posicionamento* Pataxó, especialmente), esteja mais voltado para uma apropriação do tratamento diferenciado para lidar com a formação de identidades que Marcus (1991) tem proposto para a abordagem desta questão nos diferentes níveis organizacionais em que tomam forma.

Com relação ao litoral do Extremo Sul Baiano, logo com o início do turismo na região — e com a inauguração da BR 101 —, começa um desenvolvimento dos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, que passa a atrair muitas pessoas de outras regiões — e algumas até mesmo de outros países —, tanto visitantes ou turistas (de vários tipos) quanto comerciantes e empresários que resolveram aplicar seu capital nessas cidades ou mesmo especular com ele na compra de terrenos.

Se aí já começa a delinear-se identidades em interação e sob uma multifocalidade de olhares conjunturais — pois os índios eram vistos diferentemente pela prefeitura, empresários e turistas, estes últimos também entravam no cenário sob as vistas de espectadores com experiências e visões de mundo diferenciadas —, o Pataxó,

nesse momento experimentando sua versão “índio artesanal”, começa a se modelar face a novas expectativas organizacionais e novos fluxos culturais.

Mas tudo isso não me parece conduzir a uma boa apreensão acerca da formação de identidades na região se não se levar em consideração o que acredito ser fundamental para uma reflexão acerca da heterogeneidade dentro de identidades frouxamente estabelecidas de fora. O que quero dizer é que me parece extremamente simplista falar em termos de uma identidade Pataxó, de turista, de empresário etc. Necessário para a construção de identidades sociais específicas (e até mesmo de formação de comunidades) é a bagagem que esses variados atores trazem para a interação, assim como suas perspectivas de atuação nas arenas estabelecidas.

Segundo Marcus (1991), pode-se perceber que a diferença ou diversidade cultural pode surgir aí não de alguma luta local por identidade, mas como função de um processo complexo entre todos os terrenos nos quais a identidade de alguém ou de um grupo qualquer é definida em simultaneidade. Trata-se dos múltiplos fragmentos imbricantes de identidades característicos da modernidade — idéia esta que, nas arenas em cena, permitirá uma percepção dos atores, indígenas ou não, estabelecendo laços identitários por entre blocos mais amplos como grupo étnico, turista, nativo etc. Na verdade, ao se globalizar histórias específicas, pode-se perceber que processos identitários na modernidade podem referir-se, segundo Marcus, a uma “mente sem lar²⁸”. O caso do turismo no litoral baiano bem ilustra tais idéias, pois pessoas que guardam perspectivas comuns podem se unir, mesmo que temporariamente (durante um breve período de veraneio, por exemplo), e formar um grupo social auto-identificado e auto-referente até, independentemente de suas identidades mais amplas como raça, gênero, nacionalidade,

²⁸ Homeless mind.

situação de classe, moradores de um estado, cidade, bairro etc — dessas poderem também ser operadas simultânea e contextualmente. Entre o global e o local, cabe considerar a diversidade na homogeneização, e passar, assim, a atentar não para totalidades, mas arranjar e ordenar textualmente fragmentos, relacionando sistematicamente as partes

entre si, a fim de revelar as conexões lógicas na formação das identidades sociais contemporâneas (Marcus, 1991) que, no meu entender, podem ser estáveis ou instáveis e situacionalmente criadas, tais como as que se constituem principalmente nos verões na região em destaque.

Assim, a noção de globalização (sentido de ocidentalização) como tornando o mundo mais uniforme e padronizado deve ser descartada, uma vez inclusive que a cultura não é algo que flui numa única direção. A partir de considerações sustentadas por Appadurai (1994), penso que tanto os pontos de partida quanto os pontos de destino estão em fluxo cultural e ocorre não um, mas vários processos de globalizações e localizações que não passam necessariamente por grandes centros, mas que podem ocorrer até mesmo entre localidades periféricas. Trata-se de fluxos transnacionais onde elementos culturais são apropriados em outros contextos e “rearrumados” de maneira surpreendentemente distinta da original²⁹ — inclusive, para esse autor, atenção sobre os elementos ainda desarrumados (um referencial não muito ortodoxo) parece poder assumir um valor heurístico quando se pretende pensar situações instáveis e de futuro pouco nítido. Veja, por exemplo, o caso da formação da “aldeia turística” da Coroa Vermelha, quando índios, Marinha, prefeitura, empresários do ramo imobiliário, comerciantes, operadores de turismo etc emergiam como agentes específicos (em termos de bagagens e perspectivas, inclusive) em cujo inter-

²⁹ De fato, várias idéias já foram suscitadas para trazer à tona o caráter incerto dos fluxos culturais (ou comunicativos) globais. Já em 1967, Umberto Eco (1988) evocou a imagem de um canibal com um despertador pendurado no pescoço a fim de salientar a existência de alguém para quem a “mensagem-relógio” significa algo diferente. Se para que efetue-se a comunicação deve haver um código comum tanto à fonte quanto ao destinatário, na totalidade do mundo moderno parece existir lugar para um destinatário que pode atribuir significados diferentes conforme o código que aplica à mensagem. Dessa forma, “quem recebe a mensagem parece ter um resto de liberdade: a de lê-la de modo *diferente*” (Eco, 1988:168). É assim que a ambigüidade encontra-se presente na comunicação de massa, onde a “variabilidade das interpretações é uma lei constante... As mensagens partem das fontes e chegam a situações sociológicas diferenciadas, onde agem códigos diferentes” (ibid.:171).

relacionamento ganharia contorno a situação territorial, comercial, étnica etc da atual aldeia Pataxó e que poderá ser em parte analisada e apresentada no próximo capítulo. Foi, como mencionado na Introdução, o trânsito em campo entre os diversos atores em interação — e vários atônitos sem saber o que seria de fato feito pelo governo daquela área — que me permitiu ter uma noção mais ampla das direções que pretendiam fazer valer na luta simbólica que se travava.

Também, algumas noções instrumentais têm sido elaboradas para trazer à tona fluxos culturais (e políticos) que vão de encontro à noção homogeneizadora da globalização.

Se Hannerz (1991) percebe na globalização um cenário de homogeneização global de cultura que resulta principalmente do fluxo assimétrico de cultura mercantificada³⁰ do centro para a periferia, ressalta, por outro lado, cenários de “corrupção periférica” onde são negadas (na periferia) as transformações originárias do centro. Propõe, por fim, um posicionamento (uma antropologia) *macro* que dê conta da cultura contemporânea (percebida como primariamente um fenômeno de interação na organização social dos significados) na universalidade da globalização. Seria uma alternativa do antropólogo face àqueles cenários, para atingir um nível de generalidade onde os pontos de diferença possam ser reconhecidos com mais clareza. Ao posicionar-se no âmbito periférico, descarta uma abordagem que privilegia uma tendência à “saturação” em prol da tendência à “maturação”, onde as formas culturais metropolitanas são reorganizadas na periferia até que haja uma hibridização. Essa reordenação histórica da cultura na

³⁰ Commodified.

periferia daria surgimento a um cenário de “*creolization*” (creolização³¹) que não apenas rompe com as dicotomias global *versus* local e centro *versus* periferia, mas que é gerativo de novas formas culturais que marcam cada vez mais a diversidade, a heterogeneidade na globalização.

Assim, segundo Hannerz (1992), os relacionamentos de cultura popular entre centro e periferia são assimétricos, mas, ao mesmo tempo, contraditórios e não re- legam à periferia um “papel inteiramente passivo na construção cultural que a cultura popular no cenário de homogeneização global parece sugerir” (Hannerz, 1992:241).

Ao tratar o conceito de “*creole culture*” (cultura creola), como “uma combinação de diversidade, interconexão e inovação, no contexto dos relacionamentos globais centro-periferia”, Hannerz (1996:67) percebe um continuum entre esses dois pólos com uma variedade de mistura entre eles, ou mesmo vários continuuums coexistentes onde emblematizações de distinções através de distribuições culturais descontínuas podem aparecer em forma de etnicidades. Esse é o caso, como será examinado no final do próximo capítulo, daquilo que chamo de *baianidade* — uma construção que emerge, por entre uma variedade de correntes que fluem simultaneamente na mesma região, se distinguindo a partir de emblemas que definirão seus participantes através de certos critérios de pertencimento a uma referência específica.

Na verdade, desde a década de 80 Hannerz vem trabalhando com a idéia de “creolização” (Hannerz, 1987), quando já estabelecia que esta noção sugere um fluxo de cultura transnacional em um contínuo compartilhar de combinações e sínteses diversas com a cultura local. Ele afastava, inclusive, a idéia de uma necessária

³¹ Prefiro a tradução creolização à criouliização pelo fato de esta última expressão apontar, no português do Brasil, para uma direção não exatamente idêntica com a fornecida pela idéia de cultura creola nos EUA, América Central, Caribe e África.

homogeneidade ou coerência para “uma cultura”, apontando a diversidade de experiências e perspectivas entre os membros da sociedade — e, assim, a “organização social de uma cultura complexa” deveria ser vista “como uma rede de relações de perspectivas” (Hannerz, 1987:550).

A partir de um tal ponto de vista o interesse passa a recair nas interrelações que são criadas — a partir do repertório cultural dos indivíduos — dentro dessas perspectivas fundamentais para se compreender a organização social da cultura (Hannerz, 1989a). Isso me parece claro quando notava em campo, por exemplo, as situações de interação social entre os turistas de Caraíva e os diversos habitantes dessa vila, dos turistas entre si, dos donos de pousadas e bares entre si e com relação aos nativos etc. São todos indivíduos que levam para a interação uma bagagem acumulada nas suas histórias de vida e que, a partir delas, criam perspectivas que se destacam nas interações concretas. Isso é válido para se pensar na construção da localidade de Caraíva bem como na interação com os índios que também têm bagagens e perspectivas e, por isso, a ocorrência de interações diferenciadas de certos índios com turistas — ou habitantes da vila — e vice-versa.

Mas, se pode haver, no fluxo cultural, uma interação criativa entre o transnacional e o indígena, isso se complica onde há um “fluxo cultural em sentido único, entre pessoas cujas perspectivas têm sido moldadas em contextos muito diferentes, em lugares muito distantes um dos outros” (Hannerz, 1989b). As tradições geradas pelos Pataxó, bem como outras criações culturais presentes no litoral do Extremo Sul da Bahia, seguem, majoritariamente, num contra-fluxo, ou seja, da periferia para o centro e não são repartidas pelos membros dos grupos (pessoas engajadas em fazer sua própria síntese) de forma monolítica, mas caracterizam

exemplos de vitalidade cultural que não corroboram apenas o esquema centro-periferia, mas também a existência de fluxos dentro de cada um desses pólos e dentro até mesmo de localidades, onde as culturas devem ser pensadas como “intrinsecamente de origem mista, antes que historicamente pura e homogênea” (Hannerz, 1991:127).

Mas há também uma dimensão de tempo, pois o ponto de vista “creolista” reconhece a história: “Culturas creolas não são produtos instantâneos do presente, mas têm tido algum tempo para se desenvolver e aproximar elas mesmas a pelo menos algum grau de coerência; gerações já têm nascido nelas e tido tempo de trabalhar nelas” (*ibid.*). Esse é bem o caso do artesanato Pataxó, por exemplo, que começou a ser desenvolvido no início da interação com turistas até se tornar uma tradição coesa e delimitadora da fronteira étnica Pataxó, que, informada em certo sentido pelo global em termos de estilos, modo de confecção etc, volta (comercialmente) para ele “creolizada”.

Mas não apenas a creolização, como também a própria noção de “hibridização” (Pieterse, 1995) estabelece a globalização como um referencial para a ampliação e diversificação de “fontes do eu” (perspectiva heterogeneizante), uma vez que evoca a idéia de uma mistura global de diversas formas de organização cultural (é um fator na reorganização de espaços sociais) que podem ser situadas em espaços ou posições híbridas.

Ainda com relação a essa questão da homogeneização *versus* heterogeneização, para Robertson (1995) ela não deveria meramente ser tomada por dado (a não ser, talvez, no sentido de serem duas tendências mutuamente implicativas), mas como objeto empírico relacionado a um processo em andamento no mundo contemporâneo que recai também sobre o relacionamento entre o universal e o particular. Se esse autor

percebe, por um lado, o global, o universal e o homogeneizante, vê, por outro, o local, o particular e o heterogeneizante. Contudo, tais elementos não podem ser enfileirados lado a lado e estaticamente, uma vez que em contextos (situações) específicos podem se interpenetrar aleatoriamente. É assim que evoca a idéia de “*glocalization*” (glocalização) a fim de responder à questão de como e de que forma essas aparentes oposições poderiam ser sintetizadas. Em termos dinâmicos, a idéia é a de perceber a homogeneização e a heterogeneização antes como tendências complementares e interpenetrativas. Ao se debruçar portanto sobre a globalização, Robertson vem tentando transcender tal noção como inevitavelmente em atrito com a idéia de localização. Para ele, globalização envolve a criação e a incorporação da localidade, sendo que o local não deve ser visto como um contraponto do global, mas considerado como um aspecto da globalização (e o inverso é também verdadeiro). Em um tal contexto, pode-se deparar com a construção da diferença no local e a construção da semelhança no global. Diferença e semelhança podem também ser relativizados de forma a adicionar mais duas variáveis a essa listagem de aparentes pares de oposição e a qual deve se mostrar gerativa de quaisquer combinações empiricamente observáveis.

Por fim, gostaria de enfatizar que, apesar de todas essas tentativas de quebra nas citadas dicotomias, elas ainda são referências obrigatórias para se pensar o mundo contemporâneo sob o aspecto da globalização (ou da localização ou da glocalização). Se o global vem produzindo o local (nacional, regional, etc) e processos de globalização produzem particularismos universalistas, tais sínteses, me parece, nem por isso têm sido eficazes num sentido de desconstrução de quadros teóricos dicotômicos — a não ser, talvez, quando se toma por objeto empírico, questões dispostas pela globalização que transcendem fronteiras locais, nacionais etc, tais como epidemias, preservação

ambiental, direito internacional, turismo de massa e assim por diante. Ao se tratar com construções de identidades sociais no litoral do Extremo Sul da Bahia, por exemplo, fica difícil fugir a operações lógicas dicotômicas onde se constata tendências globais atuando em identidades localizadas e demarcadoras de espaços periféricos — embora, muitas vezes, consolide-se elementos de cultura tais como a figura de Bob Marley determinando uma identidade de “baiano maconheiro” através de camisetas vendidas na aldeia da Coroa Vermelha e outros lugares.

Globalização, em suma, não aponta para uma unidade do tipo *nós somos um no mundo* — apesar da noção de interdependência, há uma separação operada na *cultura local*, através da identidade, e por mais que esta seja híbrida. Além disso, uma vez que para Robertson (1995) global e local não se contrapõem — o local está incluído no global —, a globalização, percebida como a compreensão do mundo como um todo, envolve a ligação de localidades: “Mas ela envolve também a ‘invenção’ da localidade, no mesmo sentido geral como a idéia de invenção de tradição (Hobsbawm e Ranger, 1983)³², também como sua ‘imaginação’ (cf. Anderson, 1983)” (Robertson, 1995:35). O autor está se remetendo aí a uma “ideologia do lar³³” em resposta à repetição constante e difusão global.

Lembro aqui que, ao introduzir o seu *Empty Meeting Grounds*, MacCannell (1992) anuncia que os capítulos da obra partem da suposição que as cultu-

³² Por outro lado, Friedman (1994b) sustenta que uma antropologia global não se debruça sobre a invenção de cultura, não estando preocupada com invenções modernas — consideradas “inautênticas” — que se desviam de um “passado verdadeiro em virtude de circunstâncias politicamente motivadas de sua criação” (Friedman, 1994b:12), tais como a evocadas em trabalhos como os de Hobsbawm e Ranger (1984) e Linnekin (1983) — autores que serão neste trabalho fundamentais pela sua instrumentalidade (valor heurístico) para se pensar os processos localizados da produção cultural Pataxó. Mas para Friedman, “em termos sistêmicos globais, invenção e mescla cultural são problemas muito irrelevantes. Toda criação cultural é motivada. E os motivos encontram-se dentro de existências contemporâneas de criar objetos. Invenção está assim fundada em condições históricas e necessariamente em uma continuidade social e existencial. Essa continuidade é sistematicamente abrangida em um discurso submetido em realçar descontinuidade” (Friedman, 1994b:13).

ras do mundo têm sido radicalmente deslocadas e alteradas pelos movimentos dos povos. O autor lê esse deslocamento de forma positiva, percebendo a hibridização radical de culturas como uma precondição para a faculdade de invenção e a criatividade que serão demandadas face à globalização. O turista aí é percebido como um “neo-nômade” que, apesar de reconhecendo fronteiras, sustenta uma consciência desterritorializada — embora a viagem em si possa tornar-se um tipo de homenagem à territorialidade, uma vez que o turista não teria por objetivo se relacionar com outros turistas, mas com os indivíduos sedentários da localidade que visita e que, ao meu ver, se constróem socialmente frente ao afluxo de visitantes estrangeiros.

Em toda essa discussão, gostaria finalmente de ressaltar o turismo como um grande agente promovedor da globalização e suas derivações teóricas, especialmente no que se refere ao problema antropológico das construções de identidades localizadas. Aqui ficará em evidência que os processos de construção cultural Pataxó se fazem na interação social (o que inclui fluxos culturais) com segmentos turísticos e dentro de um fluxo contínuo gerado naquilo que em meu projeto para essa pesquisa chamei de “experiência do turismo”: um fluxo comunicativo presente numa situação histórica marcada pelo contato de diversos segmentos sociais e gerado a partir da criação de um pólo turístico. A *experiência turística* daí decorrente implica na apreensão subjetiva das relações sociais e culturais concretas na arena em visitação e confrontada aos objetivos específicos da viagem.

³³ “Ideology of home”. Também “homelessness”.

O Turismo e a Autenticidade das Construções Locais

Como esta tese não é especificamente em antropologia do turismo, mas pretende estabelecer as relações da etnicidade Pataxó, com a sua produção cultural, frente a uma experiência turística, não cabe aqui diferenciar entre uma abordagem específica aos turistas ou ao turismo, uma vez, inclusive que ambas entrarão em evidência conforme os momentos específicos do trabalho.

Talvez mereça certa atenção a idéia dos impactos do turismo, pois, quanto a isso, Smith (1989) alega que o maior estímulo para o seu desenvolvimento é econômico, uma vez que dinheiro trazido por turistas para área hospedeira gera novos fundos que recirculam através da economia local várias vezes, em “efeito multiplicador”, e beneficiam negócios locais que não são considerados turísticos. Já os efeitos econômicos do turismo sobre indústrias de artes e ofícios merece menção especial, uma vez que o turismo tem servido para regenerar indústrias tradicionais ao prover um mercado alargado para produtos nativos. Isso é extremamente relevante ao se deparar com a produção artesanal Pataxó, criada e desenvolvida a partir da abertura dessa alternativa econômica que se tornou a maior fonte de renda para os índios e estímulo inclusive para a criação de uma aldeia urbana e comercial, a qual visava exclusivamente a atividade da comercialização do artesanato para turistas — algo que, segundo Graburn (1989) é fundamental para a “jornada” turística, na qual souvenirs, como o artesanato Pataxó, são, além de “memórias de experiências” (materializadas), evidências tangíveis de viagem a serem divididos com a família e amigos.

Graburn (1989) sustenta que embora a aparência racional para o turismo possa ter tantas variações como existem turistas, a motivação básica parece ser a

necessidade humana para recreação. Assim, o lazer é um componente da atividade turística, que embora não entre em foco neste trabalho, deve também ser lembrado como pano de fundo para a atividade de atores em interação com os Pataxó, pois as barracas de praia da Coroa Vermelha e o “relaxamento” em Caraíva bem ilustrarão um “estado de espírito” asseverado pelos turistas em questão.

Urry (1990) mostra insatisfação com as teorias inadequadas para se alcançar a “essência” do turismo, que é multifacetado e particularmente ligado a muitos outros elementos sociais e culturais nas sociedades contemporâneas, pois seria “inapropriado pensar que é possível imaginar ‘a teoria do comportamento turístico’”. Em vez disso o que é requerido é uma série de conceitos e argumentos que capturem ambos o que é específico ao turismo e o que é comum ao turismo e certas práticas sociais não-turísticas. O conceito de olhar turístico³⁴ tenta fazer isso...” (*ibid.*:135) — o que é importante quando se percebe que nem todos visitantes de Caraíva, por exemplo, se sentem turistas pelo tipo mesmo de viagem que empreendem e pelas perspectivas que direcionam seus olhares no ato da visitação turística.

Também, há o fato de alguns índios visitarem esporadicamente outras cidades, participando geralmente de eventos onde aproveitam para vender seus artesanatos, quando acabam por passear e conhecer pontos turísticos dessas cidades. Mas e essa visitação a pontos turísticos por parte do índio? Eles na verdade não se sentem turistas objetivamente, embora façam esses passeios e o fazendo como turistas — as sensações da experiência turística são sentidas por eles também subjetivamente, mas como não é o motivo da viagem, preferem não se dizer em turismo, apesar dos passeios.

³⁴ Tourist gaze.

Se os motivos para viajar são muitos — assim como os ideais para um feriado perfeito —, é, a meu ver, a viagem a lazer³⁵ que define a condição de turista do viajante. Acredito que muitos viajantes em férias não se sintam turistas porque não associam as atividades recreativas previstas para a temporada de férias ao lazer, mas a programas no estilo aventura ou coisa parecida. Assim, tanto a idéia de turismo quanto a condição de turista apresentam internamente, ou seja, a partir das concepções dos próprios atores sociais, um componente subjetivo para sua autodefinição como turistas (quem está em turismo). Isso não quer dizer, entretanto, que a partir dos outros agentes com quem entram em contato, sejam monoliticamente pensados ou tratados como turistas, apesar das variações sempre dentro dessa categoria genérica. Os índios Pataxó da Coroa Vermelha, por exemplo, tratam objetivamente seus fregueses sempre como turistas sem se preocupar com as identidades, meio social etc de cada um deles — embora saibam muito bem diferenciar, pelo tipo de transporte usado na visitação a aldeia, por exemplo, tipos de compradores.

MacCannell (1989), que percebe o turismo como um moderno lazer de massa³⁶, nota que é no ato da visitação turística que a representação da sociedade é formulada e refinada, sendo esse mesmo ato o momento de maior intensidade na eficácia das atrações turísticas sobre a consciência turística. Isso se pode perceber pela visitação dos turistas em Caraíva e em Coroa Vermelha por exemplo, que guardam entre si e que levam para os diversos tipos de passeios programados, bagagens e perspectivas culturais que vão promover a experiência turística de fato — incluindo aí apreensão da sociedade (ou cultura local) palco da visitação. Percebo uma consequência existencialista derivar-

³⁵ Tanto no sentido de descanso, quanto nos de descompromisso dos afazeres habituais, período de tempo desocupado, ou seja, livre, para diversão, entretenimento etc.

se daí na medida em que o turismo começa a se configurar também como uma construção ideológica da história, natureza e tradição, construção que teria, segundo MacCannell (1992a) o “poder de remodelar cultura e natureza para suas próprias necessidades”, uma vez tratar-se o turismo de “um solo primário para a produção de novas formas culturais sobre uma base global” (MacCannell, 1992a:1).

Outro ponto que deve ser mencionado aqui é o da autenticidade: questão recorrentemente tratada pela temática da globalização e por vários antropólogos que se debruçam sobre estudos em antropologia do turismo desde o surgimento desses trabalhos. Na minha opinião, apesar de tantos autores preocupados com a questão da autenticidade, esta não merece atenção se, em seu desenvolvimento, acaba por qualificar construções culturais modernas como autênticas ou falsas. Contudo, essa questão da autenticidade é concreta à percepção antropológica, inclusive por se fazer presente na cabeça dos atores sociais. Assim, não me parece tarefa do antropólogo dizer se uma experiência é autêntica ou não, mas, através do discurso dos atores, perceber como é apresentada por eles.

Pôr em foco, como faz MacCannell (1989), um exame da autenticidade na experiência turística, me parece, senão deslocado, pelo menos perigoso, pois se “turistas não gostam de turistas”³⁶ e se muitas vezes o termo *turista* é “usado como um rótulo ridículo para alguém que parece contente com suas experiências obviamente inautênticas” (*ibid.*:91), isso não quer necessariamente dizer que os turistas estão se perguntando sobre a autenticidade de suas experiências, as quais, ao meu ver,

³⁶ O lazer é, para Rojek (1995), um dos bens oferecidos no mercado turístico. A questão aqui me parece ser a carga semântica que se aplica ao termo lazer.

³⁷ Em alguns casos o motivo da viagem pode ser o do encontro com outros turistas que se deslocam para uma determinada localidade num determinado período, como o caso do “agito” de Arraial d’Ajuda ou os jovens solteiros que avançam agora a Caraíva e que têm por objetivo específico se relacionar com os demais visitantes no lugar.

sempre são autênticas, pois são, em si, experiências turísticas — não importando, portanto, se um elemento cultural foi construído exclusivamente para encenação numa arena turística ou se é imemorialmente tradicional e incorporado no mercado turístico como mais uma atração, o que importa é que faz parte daquela experiência.

MacCannell (1989) sugere, baseado em Goffman, a dificuldade para um estrangeiro em romper uma “região de fachada” e penetrar numa “região de fundo” quando diante, por exemplo, de “povos primitivos” expostos aos seus “outros relevantes”. Ora, essa atitude não é, a meu ver, parte da experiência turística, é dever, isso sim, do pesquisador que toma tal interação por objeto de análise. Além disso, pensar que existem experiências turísticas inautênticas, é não perceber a dinâmica de uma sociedade em termos gerativos, isto é, as comunidades (com suas culturas localizadas³⁸), ao se defrontarem com a experiência do turismo, podem se transformar a partir da gênese de novos padrões, permanecendo assim autênticas.

Por seu turno, e ao criticar tese de Boorstin (1964) que, como MacCannell (1989 [1976]), se concentra na inautenticidade presente na experiência turística, Urry (1990) argumenta que parece “incorreto sugerir que a busca por autenticidade é a base para a organização do turismo”, embora uma “procura pelo que tomamos por ser elementos autênticos é um importante componente aqui mas que é apenas porque há em algum sentido um contraste com experiências cotidianas” (*ibid.*:11). O turismo resultaria, para este autor, de uma divisão binária básica entre o ordinário/cotidiano e o extraordinário, dado o fato da “diferença entre o lugar normal de residência/trabalho de alguém e o objeto do olhar turístico” (*ibid.*).

³⁸ Prefiro o uso aqui do termo *localizada* no lugar de *local*, porque este segundo não enfatiza suficientemente o objetivo de construção da localidade.

É de forma análoga que Harkin (1995) argumenta que uma “busca por autenticidade é essencial, se não a todo turismo, pelo menos para suas formas mais prestigiosas” (Harkin, 1995:653), e isso na medida em que o turista seria envolvido num problema de relacionar sua experiência turística com a vida que lhe é familiar, trazendo, assim, à tona “uma dialética de autenticidade e familiaridade da qual o turista, por definição, nunca escapa” (*ibid.*:654). Em foco aí está a idéia de que um processo de apreender diferenciação e pressupor uma perspectiva universal constitui uma dialética. Então, “turismo é um dos vários modos (antropologia é um outro) de discurso sobre o exótico... O conteúdo específico do exótico pode variar, mas ele sempre representa uma alternativa à experiência e ao discurso domésticos...” (*ibid.*:656).

Embora a legitimidade dessa perspectiva dicotômica entre exótico e familiar para enquadrar a questão da autenticidade, essa tese de Harkin acaba por apontar que essa busca por autenticidade característica da experiência turística “reflete a inautenticidade percebida na vida moderna” (*ibid.*:653). Isso não me parece válido dado à sua generalização. Autenticidade só deve entrar em foco quando a atração turística está centrada na cultura. Além disso, a concentração deve ser dirigida aos atores que, se buscam autenticidade em suas experiências, nem por isso consideram seu ponto de partida familiar inautêntico, nem também o ritmo de vida globalizada, autenticamente, no meu parecer, característica de uma época.

Talvez nessa direção Hughes (1995) seja mais generoso ao apontar que, apesar do muito que se tem criticado sobre uma busca por autenticidade no mundo (pós)moderno, a “autenticidade continua a residir nas resistências, escolhas e obrigações que os indivíduos expressam dentro das oportunidades e constrangimentos

providos pelos mercados globalizados e imaginário global para o qual turismo internacional é um crescente contribuidor maior” (Hughes, 1995:800).

Importante para esta tese, por fim, são as relações que se pode estabelecer entre autenticidade e construções localizadas de cultura, história ou tradição. Isso ficará largamente em evidência nos próximos capítulos, quando se discutirá a legitimidade de uma produção cultural Pataxó face primariamente ao contato desses índios com o fluxo turístico no litoral do Extremo Sul Baiano.

De fato, o turista que se desloca para Porto Seguro a fim de “conhecer a história do descobrimento do Brasil no seu lugar de origem”, como diria o Capitão Raimundo dos Santos Coelho, quer ver o que tem por perspectiva ser “o autêntico”, e não invenções de guias turísticos ou de administradores da agência turística municipal. A questão da autenticidade existe, de fato, como perspectiva turística, mas não se apresenta instrumental para o antropólogo nem mesmo para compreender a movimentação dos turistas para os, e nos, lugares de visita — embora o antropólogo, que é quem tem a tarefa de penetrar na “região de fundo”, deva perceber que o turista não está pensando no *índio em creolização*: ele quer ver o *índio autenticamente tradicional*. Isso se tornará mais nítido quando ficar em evidência a procura dos turistas pelos Pataxó na aldeia de Barra Velha, onde esperam ver um “modo de vida indígena”, ou dos turistas em visita à Coroa Vermelha e diante dos “índios do descobrimento”. Adianto que, mesmo na quebra de expectativas dos turistas quanto à autenticidade das construções culturais locais (Pataxó no caso), isso não tira a legitimidade de sua cultura (“inventada”) enquanto autêntica, porque ela foi gerada num contexto não considerado pelos turistas, mas legítimo socialmente — e isso não quer dizer que os turistas, reconhecendo sua experiência como autêntica, legitimem por isso a condição de índios

autênticos dos Pataxó, pois podem reconhecer autenticidade na experiência turística e perceber os índios como o fazem os demais segmentos sociais em interação na região.

Por fim, o global está presente no local e isso não deve ser perdido de vista, principalmente ao se debruçar sobre uma conjuntura social e cultural onde o turismo impõe um ritmo para as construções sociais e culturais locais nitidamente informado pelo fenômeno da globalização. Faz parte da autenticidade das novas formas culturais locais emergentes a admissão de itens globais em seus processos de construção histórico e social.

CAPÍTULO II — OS PATAXÓ MERIDIONAIS

Este capítulo pretende estabelecer a gênese/configuração da população indígena Pataxó meridional do Extremo Sul da Bahia, apresentando também sua distribuição espacial em aldeias. Vale, entretanto, começar tecendo algumas considerações acerca da noção de *índio* que recai sobre os Pataxó, aditando-se aí reflexões acerca da idéia de comunidade étnica. Esses me parecem pré-requisitos importantes quando se lida com grupos indígenas estigmatizados pelo senso comum — o que inclui seus vizinhos imediatos — como “caboclos aculturados”.

De fato, parece haver se consolidado uma “categoria estética” de *índio* “infensa à história”, como bem estabelece Oliveira ao apresentar seu “Ensaio em Antropologia Histórica” (Oliveira, 1999b), que pretende “mostrar que uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica”, e colocando-se assim “contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade” (Oliveira, 1999b:8).

Especificamente quanto a uma apreensão do *índio*, vale inicialmente lembrar a perspectiva desenvolvida por Moerman (1965), para quem as classificações (que passam por diferentes níveis lógicos) fornecidas pelos sujeitos da pesquisa é que formariam a chave para se compreender *quem são* os membros de um grupo étnico. Vale acrescentar a isso, uma recusa acerca de uma “discussão sobre a autenticidade de culturas indígenas específicas”, pois, para “construir, por abstração analítica, uma cultura indígena é preciso partir do que pensam, fazem e sentem os seus portadores atuais. Não é possível nem justificado estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o

que é (ou o que deva ser) uma cultura (ou uma cultura indígena específica)” (Oliveira, 1999c:117).

Além disso, se Cunha (1987a), referiu-se a “comunidades indígenas” como “aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido” (Cunha, 1987a:111), aqui, por outro lado, não se sustenta essa noção de continuidade histórica com sociedades pré-colombianas. Isso não parece relevante nem para uma definição de índio (status de índio), nem para se representar as comunidades étnicas. Gallagher (1974) bem já mostrou como, por entre descontinuidades históricas, pode surgir um grupo étnico — e a nova identidade étnica decorrente da etnogênese seria muito mais do que uma reivindicação da ligação direta com um primeiro grupo que habitou a região. Goldstein (1975) vê na etnogênese um processo de formação de alternativa política a partir de categorias (étnicas) a princípio não unidas — o que é significativo quando se examina a formação histórica da atual população Pataxó, hipoteticamente formada a partir de diversas entradas étnicas. Clifford (1988), por fim, salientou que “tribos” nem sempre são “aborígenes”, e podem ser criadas em circunstâncias históricas que mudam.

Também, ao demonstrar como os Atikum do sertão de Pernambuco emergiram como grupo étnico por entre descontinuidades históricas, já chamei a atenção (Grünwald, 1993a; 1993b; 1994; 1997; 1999a; 1999b) para a idéia de *ilusão autóctone*, tentando mostrar que não é necessário pensar os *índios* apenas com relação a populações aborígenes, ou com referência àquelas que guardam continuidade com estas. Mais recentemente, Oliveira (1994a) afirmou, abordando o problema da definição dos territórios indígenas, que a “*única continuidade que talvez possa ser possível sustentar*

é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação". (Oliveira, 1994a:123).

Mas se o antropólogo chega a perceber que grupos indígenas podem não ser contínuos ao longo da história, outros segmentos intelectuais e sociais entretanto parecem fazer questão de recorrer a esse viés para pensar os índios — os quais inclusive pretendem sustentar essa continuidade, mesmo quando sabendo tratar-se de uma continuidade produzida em um discurso moderno.

De fato, se os antropólogos podem prescindir de uma continuidade histórica real e de substância cultural para definir um grupo étnico (dessubstancialização da definição de grupo étnico), os índios Pataxó, entretanto, se apresentam como tais afirmando ter suas próprias tradições e cultura características e que os define, juntamente com a descendência ("o sangue"), fictícia ou real, em sua especificidade étnica.

Mas há também o termo (de tratamento, em especial) *caboclo*, que, entre os Pataxó de Barra Velha e circunvizinhança, se aplica mais recorrentemente a pessoas de ascendência indígena, mas que resolveram ficar fora da aldeia e da tutela da FUNAI. Esses "nativos" dizem respeitar muito os índios, o que parece ser verdade. Já as pessoas de fora que se instalaram comercialmente em Caraíva costumam negar ao índio sua proposta de indianidade.

O dono de uma pousada lembra que antes do "boom turístico", era comum os pataxós também se chamarem e serem chamados pelos brancos de "caboclos". Este informante acredita que foi pelo o propósito de se apresentar, utilitariamente, como índio que os habitantes de Barra Velha voltaram a querer ser "só índio", indicando ainda a hipótese de que o surgimento do turista em Caraíva tenha sido a pedra de toque

para a separação dos “nativos” de Caraíva e para um aumento no sentimento de pertença ao grupo étnico — inclusive pela procura turística do índio. Mas, de uma maneira geral, é válido levantar a hipótese de que com a demarcação de suas terras e diante do nascente turismo nas imediações, os Pataxó incorporaram aquilo que Oliveira (1999a) estabeleceu como “o desafio à ação indigenista” no Nordeste: “*reestabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a ‘mistura’* como única via de sobrevivência e cidadania” (Oliveira, 1999a:18) — e a imagem da “viagem da volta” pode bem ilustrar esse possível movimento (inclusive em termos das diásporas Pataxó que serão mencionadas mais adiante) de reorganização dos Pataxó na sua *terra indígena*.

Mas como essa idéia de *ser índio* é elucubrada pelos atores sociais através da distinção sugerida entre índio e caboclo? Um nativo de Caraíva (Tazinho) afirma que a diferença entre o índio e o caboclo está na “língua”. Já um velho índio Pataxó de Barra Velha diz que está no “sangue”. Um ex-cacique de Barra Velha e que agora trabalha em Caraíva, após um dia de reflexão, disse que ele é muitas vezes chamado de “caboclo”, mas é “índio” e sabe disso porque os pais dele o “fizeram índio” — o caboclo seria aquele que tem o cabelo mais ondulado, “que aí já é mais misturado”. Parece-me que na visão deste informante, a questão do índio passaria pelo *sangue* enquanto a do caboclo pela da *aparência física*.

Índias da Coroa Vermelha, que trabalham na escola indígena como serventes onde também dão “aula da cultura indígena”, chegam a repetir a velha fórmula racial de que “o caboclo é o filho de negro com índio”. Um velho Pataxó na Coroa Vermelha me chama de caboclo como à maioria dos turistas que encontra (diz que chama todo mundo de caboclo), afirmando que entre caboclo e índio não tem diferença:

“o mesmo caboclo é o mesmo índio, porque antigamente quando eu nasci era o tapuio, era do mato, era tapuio, depois botaram caboco e foi mudando que hoje é o índio Pataxó. O índio Pataxó é o mesmo tapuio e é o mesmo caboco, o sangue é um só”.

Caboclo muitas vezes parece estar mais para termo de tratamento — resquício de uma antiga forma etnocêntrica (racista, pejorativa, discriminizadora etc) que parecia ser comum na região para referência aos Pataxó, como se pode perceber de narrativas sobre época do “fogo” quando índios foragidos em fazendas recebiam notícias dos fazendeiros que estavam “acabando com os caboclos” (cf. Oliveira, 1985). Esse tratamento por caboclo parece ter vingado ao ponto de um menino que trabalha em Caraíva referir-se ao tio morador da aldeia como “um caboclo de Barra Velha”. Esse menino não soube depois explicar a diferença entre índio e caboclo acabando por concluir ser “tudo a mesma coisa” — conclusão a que chegou também um nativo de Caraíva que é filho de homem de Barra Velha que resolveu ficar fora da aldeia. Entretanto, muitos índios não gostam de ser chamados de caboclos, embora o citado dono de pousada afirmar que quando conheceu os índios — “muito aculturados” —, eles “não gostavam de ser chamados de índios, só caboclos”. Por fim, pode se observar o uso da auto-referência como caboclo em músicas que são pelos índios consideradas símbolos de sua gente e suas lutas, como se pode extrair, por exemplo, do seguinte trecho: “Eu sou caboclo, Não nego minha natural, A minha aldeia, É o Monte Pascoal”.

De fato, Pataxó é etnia independente do “sangue de índio”. A esposa de um cacique da Barra Velha diz ter ascendência negra além da indígena, o que se poderia verificar pelo seu fenótipo. Fui informado de que a família do líder da Boca da Mata veio da região de Olivença pelo mar depois da 2ª Guerra Mundial e são de índios misturados com negro. Também num local da Barra Velha chamado Lagoinha a

concentração foi de negros. Por fim, os Pataxó também reconhecem miscigenação com brancos e sabem que sua composição indígena vem de índios com diferentes fenótipos. Mas tudo isso não importa — embora casamentos fora da Barra Velha estejam proibidos — se estão unidos sob o etnônimo Pataxó que carregam orgulhosamente, dividindo histórias e crenças étnicas — bagagem esta que os define (e, parece-me, assim traçam seu reconhecimento) como índios Pataxó (e em oposição nitidamente aos que não o são).

Isso me faz lembrar que em um dado período do campo, uma pergunta não me saía da cabeça: como um Pataxó que vem andando por uma estrada por exemplo e encontra outro indivíduo, chega a perceber que este também é Pataxó? Se de acordo com um informante, esse reconhecimento se daria pelo freqüente intercâmbio entre as aldeias e pelo fato de Barra Velha ter sido a “aldeia-mãe”, fui levado a acreditar que, além do parentesco, é na divisão de histórias comuns que eles se reconhecem como pertencentes a um mesmo povo³⁹. Outro informante já prefere reforçar que esse reconhecimento “vem mais pelo parentesco porque as referências ancestrais elas são muito quebradas”.

Certo para a maioria dos pataxós é que os índios foram os primeiros homens na terra⁴⁰. Eles evocam um “mito da natureza”, no qual acredita-se que certos “encantos” (Pai da Mata, Caipora, Sereia, Mãe d’Água etc) seriam parte da natureza e que os acompanhariam na mata, os guiando na floresta e trazendo para eles histórias ou

³⁹Para Despres (1975), grupo étnico seria uma espécie de relação de segunda ordem dentro da existência de categorias étnicas, seria um segundo momento quando o grupo (uma população étnica) marca os seus limites como uma unidade de ação política: um grupo étnico emerge das categorias étnicas como gerando essas unidades de organização política. Aqui está em foco essas categorias étnicas primárias.

remédio que eles chegam a conhecer melhor em sonho ou em realidade mesmo o “mito da natureza”. Apesar dessa pretensa fonte de informação ontogônica, difícil para eles explicar como o índio ou o homem de uma maneira geral surgiu na terra e mesmo como apareceu o povo Pataxó⁴¹.

As Comunidades Pataxó

Antes de abordar as características das comunidades Pataxó, parece-me interessante partir de alusões sobre diásporas em função da história dos deslocamentos Pataxó e alcançar uma discussão sobre comunidades étnicas, suas fronteiras etc.

De início, cabe avisar que não trato aqui com a idéia de diáspora tal como o fazem orientalistas que escrevem a partir da sociedade hospedeira — embora a boa definição de Radhakrishnan (1996) de que “a locação diaspórica é o espaço do hífen que tenta coordenar, dentro de um relacionamento em elaboração, a política de identidade do lugar de origem de alguém com a do lar presente desse alguém” (Radhakrishnan, 1996:xiii).

Quando falo em diáspora com relação aos Pataxó, assumo portanto uma postura em nada auto-reflexiva e indico um movimento social concreto desses índios que, em determinada circunstância histórica, fugiram às pressas de Barra Velha e espalharam-se pelas matas ou fazendas da região. Muitas famílias, se estabeleceram em determinados locais, dando origem a novas aldeias Pataxó. Claro que lidar com a forma-

⁴⁰ Manoel Santana, inclusive, conta uma história (presente nas escrituras sagradas segundo ele) de que “depois do Dilúvio, São Pedro e Jesus voltaram à terra e era tudo capoeira. De repente, andando, eles ouviram vozes conversando. São Pedro pergunta a Jesus: — Mestre, quem são esses que estão conversando? E Jesus responde: — Esses são os índios que nasceram com a erva”. Os índios, portanto (na concepção do informante), seriam os primeiros homens da terra.

⁴¹ Difícil até para um professor de “cultura e língua” na localidade do Pará, aldeia de Barra Velha, que diz que seu avô contava que os índios nasceram da natureza e ele mesmo sempre se pergunta isso: se os índios vieram da natureza ou de outro lugar que não o Brasil.

ção destas comunidades indígenas (aldeias) é uma tarefa complicada, dado que “historicizar na diáspora torna-se duplamente complicado, uma vez que agora temos que tratar com descontinuidade em ambos sentidos, temporal e espacial-locacional” (*ibid.*:xiv). Além disso, tais reconstruções ainda passam pela questão dos múltiplos registros pelos quais a voz fala. Deve-se lembrar que Pataxó em determinado momento passou a ser índio, e depois a índio brasileiro, depois a Pataxó de Barra Velha ou de outras aldeias — o que não é a mesma coisa, pois, ainda segundo Radhakrishnan, deve-se atentar para o olhar do Pataxó que ficou na “aldeia-mãe” e para aquele que saiu para outro lugar onde construiu vida nova e sob o qual recai o estigma da perda de autenticidade.

Vale mencionar também que as aldeias são registradas pelos índios como comunidades, embora se refiram também ao conjunto da “nação Pataxó” como uma comunidade, visto, além do seu caráter *imaginado* (Anderson, 1989), toda uma circulação contínua de pessoas, informação, bens, casamentos etc.

Clifford (1997b) propõe uma abordagem da diáspora como um campo diacriticamente discursivo e onde, ao invés de se apontar traços essenciais, o foco recai nas fronteiras da diáspora, em como ela se define por oposição (Clifford, 1997b:250). Segundo este autor, afirmações tribais ou por parte das populações do Quarto Mundo de “soberania e de ‘primeira nação’⁴²” não retratam histórias de viagem e povoamento, embora essas possam ser parte da experiência histórica indígena. Elas estabelecem continuidade de habitação, aboriginalidade e frequentemente uma conexão ‘natural’ à terra” (*ibid.*:252). Além disso, “populações tribais dispersas, que têm sido despossuídas de

⁴² First-nationhood

suas terras ou que têm deixado reservas reduzidas para encontrar trabalho, podem reivindicar identidades ‘diaspóricas’” (*ibid.*:253).

É difícil pensar nas identidade dos Pataxó que fundaram outras aldeias pelo seu aspecto diaspórico, uma vez que “o sentido de arraigamento na terra é precisamente o que povos diaspóricos perdem” (*ibid.*:254). Se grupos de pataxós se deslocaram e fundaram novas aldeias (comunidades), nem por isso deixaram de se sentir *Pataxó Meridional*, isto é, originários de Barra Velha e matas do Monte Pascoal e afirmar que os novos territórios ocupados sempre foram áreas de circulação indígena no passado. O sentido nessas ocupações parece ser o de *retomada* de terras que seriam deles ancestralmente — e isso se aplica tanto para as recentes ocupações de terra, quanto as que se promoveram entre as décadas de 50 e 70 devido a problemas que serão tematizados na próxima seção e que abalaram a vida na aldeia de Barra Velha. As comunidades Pataxó se formaram assim a partir de diáspora no sentido do movimento de dispersão de sua população de um lugar originário. Mas cabe agora voltar mais especificamente para a noção de comunidade e a caracterização das comunidades Pataxó do Extremo Sul.

Já mencionei que os Pataxó se referem, como um todo (com referência ao conjunto de sua população) enquanto “nação Pataxó”. Certo que este termo (‘nação’) lhes foi inculcido, não tendo partido deles a idéia de se chamarem assim. Não sei ao certo entretanto se tal iniciativa partiu do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da FUNAI ou de que outro agente indigenista⁴³, mas é usado regularmente para se referir

⁴³ Declarações de índios e de pessoas ligadas à ANAI-BA confluem para o fato de essa noção ter sido levada muito provavelmente por algum órgão indigenista, embora eu não descarte a hipótese de encontros com outros índios em Brasília ter fomentado essa idéia.

aos índios de todas as “comunidades Pataxó”, que são as aldeias⁴⁴. Entre 10 e 13 de fevereiro de 1996, participei em Barra Velha do primeiro encontro de todas as aldeias Pataxó da Bahia onde foi escolhido um presidente e um vice-presidente do então em formação Conselho de Caciques Pataxó⁴⁵. Ao se considerar como uma “nação”, os Pataxó colocam-se em paralelo à nação brasileira, , embora incluindo-se nesta e reconhecendo sua dependência ao Estado brasileiro, reforçando, na prática, a própria ideologia do “poder tutelar” (Lima, 1995). Mas, dentro do “espírito antropológico” proposto por Anderson (1989) para a definição de nação, os Pataxó seguramente constituem uma “comunidade política imaginada”. Mas, se é nesse sentido de comunidade política que os Pataxó podem se auto-referir como “nação”, o que dizer então sobre a definição de comunidade?

Primeiramente, o ponto de partida deve ser a clássica posição de Weber (1991) para quem, a comunidade deve ser apreendida enquanto sentida subjetivamente pelos seus membros como uma marca característica comum e enquanto dispensando, dado às crenças subjetivas — como a crença no parentesco de origem — daí decorrentes, o estabelecimento de fronteiras bem delimitadas. Isso está em consonância tanto com o trabalho de Barth (1969) quanto com o de Gluckman (1987), para quem, segundo afirmou Oliveira (1988), a noção de comunidade “não supõe limites espaciais bem delimitados, nem unidades em termos de código de orientação cultural, mas somente que sejam partilhados determinados padrões de interação no comportamento cotidiano dos indivíduos uns para os outros” (Oliveira, 1988:39).

⁴⁴ Inclui-se aí as demais aldeias e não só as do Extremo Sul da Bahia.

⁴⁵ Em tal reunião resolveram tirar o Hãhãhã dos Pataxó do Sul da Bahia para dar maior homogeneidade e, conseqüentemente, força simbólica nas reivindicações. O Conselho teria por objetivo ser procurado quando problemas com caciques nas aldeias. Função de reunir lideranças das aldeias para intervenções etc.

Nesse momento em que o foco da investigação torna-se, de fato, a “fronteira étnica que define o grupo” e não a “substância cultural que ela encerra” (Barth, 1969), é que se deve olhar para o grupo étnico como uma forma de organização social, onde interessa menos o traço cultural atribuído do que a própria característica de auto-atribuição e atribuição por outros: a atenção recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como uma população distinta.

Ainda no que concerne às relações interétnicas, gostaria de ressaltar que não apenas a interação é, em si, um fator gerador de cultura e de limites para cada grupo, como os contatos externos a um grupo são também constitutivos da estrutura desse grupo. No caso dos Pataxó, acredito que cada uma das suas comunidades têm formas culturais próprias de identificação (pertencimento) e de pensar a territorialidade específica de cada aldeia, apesar da etnicidade comum.

No mais, deve-se lembrar também que uma comunidade é uma construção simbólica. Para Cohen (1985):

“cultura — a comunidade como experimentada por seus membros — não consiste em estrutura social ou ‘no fazer’ do comportamento social. Ela é inerente ‘no pensar’ sobre ela. É nesse sentido que podemos falar de comunidade como um construto simbólico antes que estrutural. Ao se procurar compreender o fenômeno da comunidade nós temos que considerar suas relações sociais constituintes como repositórios de significado para seus membros, não como um conjunto de elos mecânicos” (Cohen, 1985:98).

De outro ponto, Bourdieu (1989b) percebe, com relação aos grupos étnicos e sua formação, que os agentes e grupos de agentes são definidos por suas posições relativas no “espaço social”. A partir de um tal quadro, o objeto do pesquisador deve ser a disputa pelo privilégio de impor uma visão das coisas, pois a luta pela imposição de uma visão legítima do mundo (onde se encaixam as lutas a respeito da identidade étnica) é o próprio âmbito da etnicidade (ou é a própria etnicidade) — e é assim que se dá a institucionalização de um grupo étnico, ou seja, pelas “lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (Bourdieu, 1989a:113). Assim, deve se evitar uma percepção *naturalizada* das fronteiras do grupo étnico, uma vez que essas passaram por um processo político de legitimação, quando o grupo passou a ter sua existência conhecida e reconhecida num amplo cenário social.

Isso tudo é muito significativo quando se depara com a grande comunidade (simbólica) que é a “nação Pataxó” e sua formação fracionada em diversas comunidades que emergiram de processos concretos específicos de reconhecimento oficial que o grupo fragmentado passou a reivindicar, ou mesmo impor. Aqui, limito-me a caracterizar cada uma das comunidades Pataxó, mas, a começar da próxima seção, procurarei estabelecer a gênese de sua população total a partir da história do surgimento da aldeia de Barra Velha — a “aldeia-mãe”.

Os chamados Pataxó Hãhãhã do Sul da Bahia contam, como já mencionado, com duas terras indígenas: Nova Vida (município de Camamu) e Caramuru-Paraguassu (municípios de Pau Brasil [aldeia Caramuru], Itaju do Colônia [aldeia Bahetá] e Camacã [aldeia Panelão]). Estas áreas Pataxó não serão tratadas aqui, uma vez não te-

rem sido objeto de investigação e estarem mais separadas dos Pataxó do Extremo Sul em termos de tradições inventadas, estilo de vida e relacionamento com turismo. Vale destacar somente informações do líder Saracura — morador de Coroa Vermelha — de que Caramuru e Barra Velha são as aldeias mais antigas dos Pataxó, que o problema de Caramuru são os fazendeiros e grileiros, que a tradição lá é o Toré e que os Pataxó do Sul e do Extremo Sul “são todos uma coisa só, tudo uma língua só, uma família só, é um povo só”⁴⁶.

Gostaria, antes de passar à exposição das aldeias do Extremo Sul, apresentar⁴⁷ ainda os Pataxó da Fazenda Guarani, município de Carmésia, Minas Gerais. Embora não sejam índios da Bahia, são egressos de Barra Velha e vêm construindo tradições num trabalho análogo — e em permanente diálogo — com os Pataxó do Extremo Sul da Bahia.

Segundo o Mapa da Fome, a Terra Indígena Fazenda Guarani abrange os municípios de Carmésia, Dolores de Guanhaes e Senhora do Porto. A área, regularizada, tem uma extensão de 3270 ha para uma população de 175 indivíduos (210, segundo ANAI [1999]).

A Fazenda Guarani era uma fazenda do estado de Minas Gerais que foi trocada pela área indígena dos índios Krenak, os quais foram transferidos pra lá compulsoriamente e nunca gostaram nem se adaptaram ao lugar e viviam como se fossem prisioneiros do SPI. Como este órgão já tinha mesmo que prender lá os Krenak, a área começou a ser usada como presídio indígena. Depois que a FUNAI criou seu posto em Barra Velha no início dos anos 70, essa região toda era administrada pela

⁴⁶ Hãhãhã, segundo Saracura, “é porque é um Pataxó mais nervoso, mais violento”.

⁴⁷ Como não pude estar presente nessa aldeia, sigo informações cedidas por José Augusto L. Sampaio em entrevista gravada em sua residência em 22 de agosto de 1997.

delegacia regional da FUNAI que tinha sede em Governador Valadares, então os Pataxó da Bahia começaram a frequentar Valadares até ser criada a sede de Eunápolis em início dos anos 80. Por motivo de brigas internas de faccionalismos, todas as primeiras pessoas que foram pra Carmésia ficaram lá temporariamente e depois voltaram. Quem primeiro foi em definitivo, foi o Manoel em meados dos anos 70 que vivia fora da área indígena de Barra Velha (por isso mesmo ele tem até hoje sua identidade questionada) e que envolveu-se em um crime de assassinato próximo à Caraíva onde ele vivia e se refugiou em Barra Velha onde tinha parentes, mas não foi aceito. A FUNAI resolveu mandá-lo para Carmésia, onde se estabeleceu e está até hoje. Depois foi o Sebastião (Mangangá), que também envolveu-se num assassinato em Barra Velha e fugiu com um irmão para Carmésia. Como o Manoel e o Sebastião tinham grandes famílias extensas, começaram a chamá-las para Carmésia⁴⁸, fazendo com que a área seja formada hoje basicamente por essas duas famílias extensas e mais a de uma terceira pessoa chamada João Terêncio (Baiara) que depois também se mudou para lá. As famílias do Sebastião e do Baiara são de Barra Velha, mas os familiares do Manoel que foram para Carmésia moravam em Caraíva, Itabela e Itamaraju.

Mas interessante é notar as práticas rituais desenvolvidas nesta área. Como nas outras áreas Pataxó, não há a figura do pajé reconhecido pela comunidade. Porém, a partir da mediunidade reconhecida regionalmente da Néti (dava consultas espíritas em sua casa na beira da estrada), o Kanátio começou a revitalizar as práticas rituais com ela, começando a trabalhar num modelo de ritual indígena parecido com o dos índios do Nordeste. Nas palavras de Sampaio:

⁴⁸ Nessa época, além de diversos índios de etnias distintas recolhidos em Carmésia pela FUNAI como punição, moravam na área uns 50 ou 60 Krenak que só saíram de lá em 83 ou 84. Isso fez com que esses pataxós ainda hoje guardem contato estreitos com esses Krenak, inclusive casamentos.

“Então o Kanatio e a Neti elaboraram um ritual indígena legítimo, tradicional, ancestral que é o Auê, o Auê que tem o mesmo nome lá em Barra Velha, só que lá em Carmésia o Auê⁴⁹ tem assim uma espécie de padrão geral que se aproxima do Toré, é secreto, ninguém pode ver, é só dos índios, só que se instalou uma ruptura na comunidade maior do que havia antes porque o pessoal do Manoel começou a chamar o pessoal do Kanatio e da Neti de macumbeiro, catimbozeiro, que eles queriam voltar ao passado, que eles queriam voltar a viver como antigamente no tempo que o índio andava pelado, que hoje em dia isso não era mais admissível, que é um absurdo, que tudo era uma fraude, o pessoal do Manoel começou a denunciar o Kanatio e a Neti como sendo fraudadores de tradições indígenas ou como querendo retroceder a um passado irreversível, isso instaurou conflito na comunidade”.

Por fim, esses Pataxó de Carmésia também tem Barra Velha como a “aldeia-mãe”, vivem da piscicultura, horta e artesanato miúdo (brinco, pulseira, pente, colar) vendido principalmente em Belo Horizonte, seu grande mercado. Estão muito preocupados com a recuperação da língua, uma vez que vivem sendo comparados (e desqualificados pela população em geral diante de) a outros índios de Minas Gerais que falam língua, como os Maxacali, “padrão do índio mineiro”.

Quanto às aldeias do Extremo Sul, de fato há um fluxo populacional entre elas característico do verão — estação do ano (início em novembro e término em abril) que se opõe ao inverno (de maio a outubro). Vale destacar ainda que, apesar da

concordância entre as diversas aldeias Pataxó quanto aos períodos de inverno e verão, estes podem caracterizar-se — e assumir significados diferenciados (há referenciais distintos para justificá-los) — diversamente conforme a aldeia, núcleo de aldeia ou localidade de aldeia. Porém, todas experimentam algum grau de mudança durante o período em que o turismo se apresenta como alternativa econômica. Mas são as aldeias Pataxó⁵⁰:

Coroa Vermelha: a Aldeia Turística. Desde o início de sua construção social em 1972, a Coroa Vermelha caracteriza-se por uma atividade comercial visando o turista, que visita a aldeia principalmente na chamada “alta temporada” de verão. Nessa época⁵¹, como se observou durante a pesquisa, há um grande aumento do fluxo populacional entre as aldeias⁵² Pataxó. Além disso, como todas as aldeias Pataxó nasceram a partir de um único aldeamento⁵³, as relações de parentesco e afinidade entre os Pataxó não se circunscrevem a um ou outro núcleo, mas extrapolam as fronteiras geográficas dos municípios nas quais as aldeias se inserem.

Esse fluxo populacional, respaldado pelas relações primordiais acima citadas, encontra seu centro na aldeia da Coroa Vermelha. Pensando especificamente na variação demográfica, vale lembrar que Bierbaum (1990) apontava, para 1989, um quadro de aproximadamente 200 indivíduos no inverno e 350 no verão. Além disso,

⁴⁹ Apesar dessa informação de Sampaio, vale destacar desde já que o Auê da Coroa Vermelha que está sendo ensinado aos índios pela Nilcéia, foi aprendido diretamente com a Néti e o Kanátio quando aquela índia esteve em Carmésia.

⁵⁰ Vale notar que Sampaio (1994) divide as atuais “Comunidades Pataxó do Baixo Extremo Sul” em: as comunidades do Monte Pascoal, Imbiriba, Coroa Vermelha, Mata Medonha e, por fim, fala também da Associação dos Pataxó sem Terra. E recentemente, vale ressaltar, há um procedimento instaurado na Procuradoria da República na Bahia para revisão de limites da Terra Indígena Barra Velha que reivindica a criação de uma Terra Indígena de Monte Pascoal, local que os índios começaram a ameaçar uma ocupação no início de 1999 e a qual se efetivou em agosto desse mesmo ano.

⁵¹ A “alta temporada” se estende, de fato, de fins de dezembro até logo após o carnaval, embora as atividades de abril também concorram para uma maior circulação de pessoas na aldeia da Coroa Vermelha.

⁵² Por aldeias entendo estabelecimentos territoriais reconhecidos pela FUNAI como de usufruto de determinado grupo étnico.

quando estive na área em fevereiro de 1995, os índios afirmavam que a população àquela temporada estava em torno de 1200 indivíduos, enquanto recenseamento efetuado por uma professora da FUNAI em setembro do mesmo ano estabelecia em 620 o total de habitantes que residiam fixamente em Coroa Vermelha.

Pode-se dizer assim que uma sociabilização entre os Pataxó da Coroa Vermelha é maior no verão e que isso não apenas a nível quantitativo, mas qualitativo também. A aldeia torna-se, no verão, ponto de encontro de pataxós de diversos lugares que ali se *encontram*, discutem a situação geral das aldeias Pataxó (da “nação Pataxó”) e trocam informações. É quando os parentes podem se encontrar, casamentos são tratados, enfim, ali ficam até as comemorações do Dia do Índio (19/4), do Descobrimento do Brasil (22/4) e da Primeira Missa (26/4), quando marcam exteriormente para os demais brasileiros⁵⁴ sua etnicidade no encerramento desse alvoroço de verão e voltam em seguida às suas atividades menos agitadas do inverno.

Assim, a Coroa Vermelha, além de vir crescendo em termos demográficos com migrações permanentes, é o centro receptor de pataxós de diversos locais que para lá afluem temporariamente no verão — caráter migratório este, possibilitado pelo grande afluxo turístico nesta estação, quando as casas de alguns índios ficam abarrotadas de parentes e contraparentes que residem fixamente em outras aldeias, que não são muito visitadas pelos que moram em Coroa Vermelha.

A Terra Indígena da Coroa Vermelha, regularizada (homologada) por decreto de 9 de julho de 1998 (publicado no Diário Oficial da União em 10 de julho de 1998), conta com uma população de 1546 indivíduos (Espírito Santo, 1998) para uma

⁵³Por aldeamento entendo uma reunião populacional em aldeia.

⁵⁴Ser índios não os exclui da qualidade de brasileiros.

extensão de 1493 ha (77 ha na gleba A e 1416 ha na gleba B) e sendo 322 ocupações urbanas (211 cadastradas).

Se a aldeia da Coroa Vermelha divide-se em *praia* (gleba A) e *mata* (gleba B), havendo nesta segunda gleba atividade agrícola, nem por isso sua caracterização mais geral deixa de se referir à atividade comercial diante do fenômeno do turismo. A última parcela de *mata* ocupada deverá ser resguardada visando o desenvolvimento de um “turismo ecológico”⁵⁵. Os residentes na “Invasão” também têm suas atividades relacionadas à atividade turística. Mas somente aquela parte do pontal da Coroa Vermelha que foi inicialmente ocupada em 1972 é a que chamo de *aldeia turística*, na medida em que a vida ali é dedicada inteiramente ao comércio para turistas⁵⁶.

Mas a Coroa Vermelha não pode ser vista como um todo uniforme tanto pelas suas características territoriais quanto pelos significados que os diversos atores sociais atribuem a mesma como um todo ou em suas subdivisões, as quais entre os próprios índios carregam cargas semânticas diferenciadas da mesma forma como cargas semânticas distintas são relacionadas às práticas sociais efetuadas nas mesmas. Por exemplo, para muitos índios residentes na *aldeia turística* a área da *mata* significa um lugar a ser preservado para futura ocupação agrícola ou mesmo para extração da matéria-prima para o artesanato, já outros índios vêem na *mata* apenas um lugar para extrativismo individual (ou a liderança em conjunto, mas nunca como um programa comunitário) de madeira para comercialização. Por fim, as famílias que lá residem, vêem no lugar sua terra de sobrevivência agrícola e moradia fixa. Da mesma forma, a “Invasão Nova” e a *aldeia turística* são vistas sob diversos ângulos pelos próprios

⁵⁵ Na verdade, como ficará claro em capítulo posterior quando forem classificados os tipos de turismo, o que se pretende fazer é um *turismo cultural* ou *étnico*.

índios. Esta última, na verdade, e apesar de todas variáveis semânticas relacionadas com a variação sazonal dos Pataxó, pode ser pensada primariamente pelo seu aspecto artesanal ou pelo turístico. Cabe qualificá-la.

Chamo de *aldeia turística*, em detrimento de outras possíveis qualificações, pelo fato de este núcleo ter sido construído especificamente para venda de artesanato a turistas. Mas por que não aldeia artesanal? Simplesmente porque (e isto será demonstrado mais adiante) outras aldeias Pataxó também se dedicam prioritariamente (e uma delas, exclusivamente) à confecção de artesanato para comercialização⁵⁷. Portanto, a qualificação de artesanal não seria restrita à Coroa Vermelha, mas teria necessariamente que abarcar outras aldeias, em especial a do Trevo do Parque. A construção social da Coroa Vermelha sempre teve em mira a atividade turística — e o turismo, alternadamente, abriu o espaço para uma atividade artesanal⁵⁸, a qual visa especificamente os turistas, pois, de fato, não se vê índios vendendo ou procurando vender artesanato para pessoas que moram nas imediações. O artesanato indígena Pataxó é criado para servir de *souvenir*, pois como mesmo dizem os índios, seu artesanato (na maior parte feito de madeira, consiste de gamelas, arcos e flechas, cocares, pentes, talheres, brincos, colares e pulseiras feitas com sementes etc) é feito para que os turistas que passam por ali levem uma “lembrança do índio”. Além disso, situada junto à cruz onde foi celebrada a primeira missa em solo brasileiro, o local, por si mesmo, já é característico de visitaçaõ turística, tanto que ao redor da *aldeia turística*, encontram-se diversos bares

⁵⁶ Os poucos índios que exercem uma atividade pesqueira, são, antes de tudo, comerciantes de artesanato para turistas.

⁵⁷ Todas as aldeias que produzem artesanato, o fazem para comercialização; a não ser artefatos de uso prático tais como cestas, esteiras etc, que não são comercializados e cuja confecção não se caracteriza pelo seu aspecto econômico — tanto se definido *formalmente* ou *substantivamente* (Polanyi, 1957).

⁵⁸ E além do artesanato, há também o comércio (por parte de índios e não-índios) de comidas e bebidas nesse local de visitaçaõ turística. Interessante também seria investigar esse comércio paralelo e minoritário em todas as suas implicações.

e restaurantes⁵⁹ (cujos nomes costumam fazer referência aos índios ou ao episódio histórico da Primeira Missa) de funcionamento também direcionado ao atendimento a turistas.

Portanto, se há uma grande diversidade de significados atribuídos à Coroa Vermelha e às práticas econômicas ali desenvolvidas por parte dos índios, brancos que trabalham lá também vendendo artesanato, para os turistas, barraqueiros de bebidas (bares e restaurantes), agentes de viagem, agentes municipais, organizações não governamentais (ONGs) ecológicas, empresários do ramo imobiliário, comerciantes locais etc, há uma unanimidade referencial a esse núcleo Pataxó como relacionado ao turismo.

Figura 1: planta da *aldeia turística* da Coroa Vermelha no verão de 1998

1 - Rua de acesso à BR	2 - Posto de saúde indígena	3 - Escola indígena
4 - Ponto de ônibus	5 - Bar	6 - Barraca de branco (farinheiras etc)
7 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	8 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	9 - Barraca de branco (artigos folclóricos)
10 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	11 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	12 - Rua
13 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	14 - Barraca de branco (artigos folclóricos)	15 - Bar de branco
16 - Barraca de branco (colchas, redes etc)	17 - Barraca de índio (artesanato em geral)	18 - Bar de índio
19 - Barraca de praia	20 - Barraca de branco (chapéus, redes etc)	21 - Barraca de índio (lanças, arcos, zarabatanas, ervas etc.)

⁵⁹Aqui me refiro a estabelecimentos de porte empresarial (tipos de transações financeiras envolvidas, emprego de mão de obra assalariada etc).

- 22 - Barraca de índio (gamelas, cocares etc)
25 - Barraca de branco (artigos folclóricos e em palha)
28 - Barraca de índio (lanças, tangas, cocares, bustos de índios em madeira etc)
31 - Barraca de branco (redes, bolsas, artigos folclóricos)
34 - Barraca de menina índia (tangas, flechinhas, cocares etc)
37 - Camelôs indígenas
40 - Pátio da Cruz
43 - Barraca de Acarajé
46 - Barraca de branco (artesanato em geral)
49 - Barraca de praia
52 - Barraca de praia
55 - Barraca de branco (folclórica: máscaras, carrancas, objetos em cerâmica, santos etc)
58 - Barraca de branco (camisetas etc)
61 - Barraca de branco (folclore)
64 - Barraca de coco de índio
67 - Barraca de branco (chinelos, cestas de palha etc)
70 - Barraca fechada
73 - Barraca fechada
76 - Barraca de índio (cocares, gamelas etc)
79 - Barraca de índio (gamelas, tangas etc)
82 - Barraca de índio (berimbaus, gamelas etc)
85 - Barraca fechada
88 - Barraca de branco (artesanato em geral)
91 - Barraca de branco (artigos folclóricos)
94 - Barraca de branco (redes)
97 - Barraca de índio (gamelas, cestas de palha, farinheiras)
100 - Barraca de índio (gamelas, arcos pequenos, lanças, tangas etc)
103 - Barraca de branco
- 23 - Barraca de branco (redes, bolsas de pano etc)
26 - Barraca de branco (camisetas)
29 - Barraca de branco (panos para mesa de jantar)
32 - Barraca de branco (camisetas, berimbaus etc)
35 - Barraca de menina índia (tangas, flechinhas, cocares etc)
38 - Pontal da Coroa Vermelha
41 - Cruz no lugar da Primeira Missa
44 - Barraca de praia
47 - Barraca de branco (artesanato em geral)
50 - Barraca de praia
53 - Barraca de praia
56 - Banheiros
59 - Barraca de branco (camisetas, bonés etc)
62 - Barraca de branco (cangas, camisetas, vestidos)
65 - Barraca para alugar
68 - Barraca de branco (gamelas, berimbaus, farinheiras, colheres etc)
71 - Barraca de índio (gamelas, chinelos, bolsas de palha etc)
74 - Barraca de índio (gamelas, lanças, tangas etc)
77 - Barraca de branco (gamelas e artigos folclóricos)
80 - Barraca de índio (gamelas, berimbaus, chocalhos etc)
83 - Barraca de branco (farinheira, gamelas etc)
86 - Barraca de branco (cangas, gamelas etc)
89 - Barraca de branco (artesanato em geral)
92 - Barraca fechada
95 - Barraca de branco (berimbau, carrancas)
98 - Barraca de índio (gamelas e artigos folclóricos)
101 - Barraca de branco (gamelas, chinelos etc)
104 - Barraca de índio (gamelas,
- 24 - Portal
27 - Barraca de índio (lanças, tangas, cocares, bustos de índios em madeira etc)
30 - Barraca de índio (gamelas, colheres, farinheiras etc)
33 - Barraca de branco (artesanato em geral)
36 - Camelôs indígenas
39 - Escadas de acesso ao pátio da Cruz
42 - Camelôs indígenas
45 - Barraca de branco (artesanato em geral)
48 - Barraca de branco (artesanato em geral)
51 - Barraca de praia
54 - Aluguel da caiaques
57 - Barraca de branco (folclore: máscaras, santos, camisetas, cangas)
60 - Barraca de branco (redes, chapéus de palha etc)
63 - Capela
66 - Caixa d'água
69 - Barraca de branco (artesanato em geral)
72 - Barraca de índio (gamelas, farinheiras, colheres etc)
75 - Barraca de índio (gamelas)
78 - Barraca de índio (gamelas, farinheiras etc)
81 - Barraca de branco (artigos folclóricos nordestinos)
84 - Barraca de branco (chapéus, cestas etc)
87 - Barraca de branco (artesanato em geral)
90 - Barraca de branco (artesanato em geral)
93 - Barraca fechada
96 - Barraca de branco (bolsas de palha, farinheiras etc)
99 - Barraca de branco (redes, colchas)
102 - Barraca de branco (gamelas, farinheira, berimbau)
105 - Barraca de branco

(gamela, artigos folclóricos)	berimbau, tangas, colheres etc)	(gamelas, artigos folclóricos nordestinos)
106 - Barraca de índio (gamela, farinha, palha)	107 - Barraca de branco (sucos e sorvetes)	108 - Barraca de índio (gamelas, lanças, farinha)
109 - Barraca de índio (gamelas, cestas de palha, farinhas)		

Boca da Mata. Segundo Sampaio (1994),

“Após o ‘acordo’ de 1980 e a demarcação de 1981, que ‘transferiram’ aos Pataxó de Barra Velha uma fatia de 8.627 hectares desmembrados do Parque; parte da comunidade, sob a liderança do grupo familiar de Firmo Santana, decidiu retomar o trabalho numa localidade onde anteriormente mantinham roçados, agora situada no extremo oeste da área ‘cedida’, para aí se deslocando e dando origem, à margem direita do córrego cemitério, à nova aldeia de Boca da Mata” (Sampaio, 1994:17).

Mas, como a “partilha” do Parque deixou-lhes sem terrenos planos mais propícios à agricultura tradicional e como “a economia regional vivia ainda o auge da exploração predatória de madeira que a atingira desde os anos sessenta e os Pataxó de Boca da Mata, que implantaram sua nova aldeia sem nenhum apoio oficial, necessitavam de capital para tanto e para a retomada de suas atividades produtivas, para o que, evidentemente, lançaram mão do mercado madeireiro que, de resto, já os assediava desde a notícia do ‘acordo’ FUNAI-IBDF” (*ibid.*).

Segundo o líder Manoel Santana, antes do Parque (década de 1940), tinha Pataxó também em Boca da Mata e que se comunicavam com os de Barra Velha para troca de produtos (de Boca da Mata saía a caça, piaçava, tucum, imbiriba, farinha e trocavam por caranguejo), mas eram “índios mais tolos, sem contato com o branco e

não voltaram” Depois que “fecharam o Parque, os lá de baixo começaram a vir pra cima” (década de 1970). Já em Barra Velha informam que um péssimo chefe de posto que esteve lotado em Barra Velha arrumou uma briga com o cacique José Baraiá, “fez intriga na comunidade” fazendo com que a família Santana fosse direto para Boca da Mata e ficassem muito tempo sem aparecer em Barra Velha. Foi aí que Boca da Mata teria se tornado uma aldeia à parte, pois “antes era tudo uma coisa só”.

Boca da Mata, segundo Manoel Santana, conta com uma população de 128 famílias⁶⁰ e caracteriza-se pela atividade agrícola e produção de “artesanato”⁶¹, atualmente ameaçada devido à prevista escassez de madeira por causa do esgotamento pela extração em massa e pelos constantes incêndios de verão⁶².

Por fim, Boca da Mata está vendo sua madeira para artesanato acabar —

⁶⁰Manoel Santana inclui aí todas as famílias situadas entre Boca da Mata e Meio da Mata inclusive. Já em ANAI (1999), como visto, dá-se 162 indivíduos para Meio da Mata e 556 para Boca da Mata em 1998. Por fim, Bierbaum (1990) registrou 349 indivíduos em 1989.

⁶¹ Chama-se “artesanato” em Boca da Mata as peças de madeira em estado bruto. Tira-se a madeira da floresta e dá-se a forma a elas de gamela, cocho etc as quais são compradas no atacado por outros índios e brancos que vão de carros e caminhonetes na aldeia levando-as lotadas de volta para revender as peças para serem beneficiadas em outras localidades (não se beneficia as peças em Boca da Mata) não indígenas e principalmente na aldeia da Coroa Vermelha, para onde registram-se casos de migrações permanentes.

⁶² Há mais tempo, o sustento vinha quase que exclusivamente da mata: cera, piaçava, mel de abelha, madeira (gamela), estopa, tucum, chapéu de palha, panicum etc. Foi com a criação do Parque Nacional, que a “floresta deixou de pertencer ao índio”. Boca da Mata tem um relacionamento complicado com o IBAMA, dado às acusações mútuas quanto ao desmatamento da floresta.

o que pode ocorrer antes mesmo da virada do século. A gamela, segundo um informante, começou em 1990 e até 1994 “só se pegava em Boca da Mata em burro”, quando os carros grandes começaram a entrar na aldeia aumentando em muito o desmatamento que não foi bem aproveitado economicamente pelos índios que chegaram a trocar dez gamelas por um quilo de carne, segundo outro informante.

Águas Belas. Águas Belas é a aldeia mais meridional dos Pataxó e localiza-se no município de Prado. Esta terra indígena foi demarcada em 1998 e seus 1200 ha conta com uma população de 120 indivíduos⁶³ segundo o Mapa da Fome e 100 segundo ANAI (1999), que engloba também a comunidade de Corumbauzinho⁶⁴. Vivem da agricultura (mandioca) e muito raramente produzem artesanato, caçam e pescam.

Conforme reunião que tive em 1995, a aldeia teria sido fundada em 1950, mas eles não teriam vindo de Barra Velha: moravam dentro do limite do Parque Nacional na sua medição de 1945 por Getúlio Vargas e como não reservaram lugar para eles o pai do cacique Sebastião Oliveira e seus quatorze irmãos foram “caçar um lugar para morar e acharam esse lugar” onde abriram uma roça e se instalaram definitivamente e vivendo inicialmente apenas da mandioca e da caça⁶⁵. Águas Belas teria ganho esse nome por causa “da água muito boa e bonita” que os fizeram se estabelecer ali. Além disso, se

⁶³ Doze famílias (todos tios e primos), pelo que me informaram em janeiro de 1995 e 66 indivíduos em 1989 (Bierbaum, 1990).

⁶⁴ A aldeia, ou melhor, o núcleo de Corumbauzinho (55 habitantes em 1989 segundo Bierbaum [1990] e situada no município de Prado) é o único não reconhecido pela FUNAI porque a própria população do local, que vive exclusivamente da agricultura, se dividiu quando questionada se queria ou não se configurar como aldeia sob tutela do citado órgão. Devido a esta divisão, somente os habitantes que quiseram ser considerados índios foram registrados pela FUNAI, porém como fazendo parte da aldeia de Águas Belas. Mais recentemente, os índios aí estabelecidos resolveram se formar como comunidade indígena e a área com 119 indivíduos e de aproximadamente 2000 ha está sub-júdice esperando identificação (ANAI, 1999).

⁶⁵ Hoje, além da mandioca, feijão, milho e abacaxi para consumo da aldeia, fazem artesanato para venda na Coroa Vermelha.

chamam “os Emílios” porque a primeira pessoa que foi para lá foi Maria Emília de Vista Alegre, Monte Pascoal. Antes da chegada da FUNAI, por fim, viviam como se aquilo fosse uma fazenda, pagando imposto e os fazendeiros tomando a terra deles, motivo da procura da FUNAI⁶⁶. Comemoram as festas de São Sebastião (20/1) e Nossa Senhora da Ajuda (15/8), aprenderam Toré com “um velho de Barra Velha” e têm usado “nomes indígenas”.

Imbiriba. Um pouco ao norte de Barra Velha, colado ao povoado de Itaporanga, encontra-se situada a terra indígena de Imbiriba. Esta outra aldeia de Porto Seguro vive basicamente da agricultura⁶⁷ e segundo o Mapa da Fome conta com população de 120 indivíduos⁶⁸ para uma área identificada de 600 ha. Já segundo ANAI (1999), a terra indígena de Imbiriba em 1998 contava com uma população de 99 indivíduos numa terra em identificação com 480 ha demarcados, 113 ha registrados para uma pré-identificação total de 950 ha.

Segundo Sampaio (1994), a “aldeia de Imbiriba originou-se no início do presente século, quando o grupo familiar liderado por Josino Pinto deixou Barra Velha e se instalou nesta localidade, então desabitada, próxima à margem direita do baixo curso do rio do Frade (...)” (Sampaio, 1994:21). E “até meados do século o local permaneceu exclusivo dos ‘Josino’, sendo, a partir de então, procurado por novas famílias indígenas retirantes de Barra Velha” (*ibid.*).

Trevo do Parque. Trevo do Parque (município de Monte Pascoal) é uma terra Pataxó que foi doada por um fazendeiro e situa-se no entroncamento da BR101 com a BR 498

⁶⁶ Hoje sentem-se esquecidos pela FUNAI e têm problemas com o IBAMA que acusam de “corrupto, comprado pelos madeiros e carvoeiros” seus vizinhos.

⁶⁷ Vendem uns poucos colares na parada de Itaporanga da linha de ônibus Porto Seguro-Caraíva.

⁶⁸ Bierbaum (1990) registrava 137 habitantes em 1989.

— pequena estrada que leva à sede do PNMP, onde se localiza também o núcleo conhecido por Guarita⁶⁹. Trevo do Parque conta com 71 indivíduos⁷⁰ para uma área de 1,33 ha (ANAI, 1999). Sua população vive exclusivamente do artesanato (principalmente gamelas) vendido na beira da rodovia BR101. O núcleo Guarita⁷¹ também vive do artesanato (machados, arcos e flechas, facões, colares, lanças etc.) de madeira⁷² vendido aos visitantes junto à sede do IBAMA no PNMP⁷³. São cinco famílias de cinco irmãos: os Brito de Oliveira. Dizem estar por ali há vinte anos e muitos só estão ali no verão, pois no inverno vivem em Itamaraju⁷⁴.

A aldeia caracteriza-se mais como *artesanal* do que *turística*, porque seu artesanato (tido também como um *souvenir*) não visa exclusivamente turistas, mas também caminhoneiros, pessoas que viajam a trabalho etc. Além disso, a aldeia não é ponto de visitação turística (exceto a Guarita, mas mesmo assim de forma não muito expressiva). Por fim, não há migração de seus membros; apenas o cacique Charru⁷⁵, do Trevo do Parque, se desloca em momentos do verão para Prado, onde também vende seu artesanato (aí o objetivo primário centra-se nos turistas). Nessa época do ano, portanto, há uma maior atividade artesanal e econômica na aldeia.

Mata Medonha. Mata Medonha é a terra Pataxó mais setentrional e localizada no distrito de Santo Antônio, município de Santa Cruz Cabralia. A área de 550 ha está homo-

⁶⁹ Gurita, na fala regional.

⁷⁰ Doze famílias ou 45 indivíduos me informaram em janeiro de 1995.

⁷¹ As informações aí foram colhidas no local.

⁷² A madeira é extraída nas fazendas, pois os fazendeiros não se incomodam que eles peguem a madeira e, na mata, o IBAMA não permite e eles respeitam tal proibição.

⁷³ O Parque é aberto à visitação turística entre 8 e 16 horas sendo visitado principalmente entre dezembro e março e entre junho e julho por causa das férias escolares. Muito raro a visita de estrangeiros, pois o foco da visitação é de caráter histórico brasileiro.

⁷⁴ Dois rapazes que não fazem parte do núcleo e moram na estrada afirmam que não trabalham no inverno: só fazem artesanato no verão e guardam o dinheiro para viver no inverno.

⁷⁵ Este cacique vive atualmente na Coroa Vermelha.

logada e conta com uma população de 155⁷⁶, segundo o Mapa da Fome. Vivem basicamente da agricultura, alguma coleta, rara caça e pesca e algum artesanato produzido no verão para venda em Coroa Vermelha⁷⁷.

Segundo Sampaio (1994), “uma única família nuclear, que deixou Barra Velha atemorizada após o ‘fogo de 1951’, deu origem à atual aldeia de Mata Medonha. O isolamento da área, até recentemente com acesso apenas por via fluvial — ... — e marítima, ..., fez com que a família Brito vivesse aí, por quase trinta anos, até o início dos anos oitenta, praticamente sem contatos com seus parentes de Barra Velha e mesmo com os pequenos povoados mais próximos de Santo André, Santo Antônio e Guaiú” (Sampaio, 1994:29-30). Mas, “em 1981, veio ter à Mata Medonha um outro grupo familiar, os Máximo, refugiado de Barra Velha por envolvimento em conflitos com outras famílias. A formação de uma pequena comunidade no local e o receio de perderem as terras fez com que procurassem a FUNAI que, até então, não tinha conhecimento deste pequeno território Pataxó desgarrado” (*ibid.*:30).

Ao me informarem sobre a constituição da aldeia, deu para notar que essa versão de Sampaio é corroborada pelos índios, que tem por idéia agora a preservação da natureza, pois já saiu muita madeira de sua área. Gostam de dançar o Toré na festa de Cosme e Damião (seu padroeiro) e nos aniversários dos índios. Esta dança eles aprenderam com os Pataxó Hãhãhã de Caramuru, que os ensinaram lá mesmo em Mata Medonha. Gostam de se atribuir “nomes indígenas” e usam também “palavras no idioma”.

⁷⁶ Média de 25 famílias, ou cerca de 180 pessoas, segundo me informaram em janeiro de 1995. Já Bierbaum (1990) anunciava 124 indivíduos em 1989. ANAI (1999) considera 143 indivíduos

⁷⁷ De 1995 para 1999 a situação mudou bastante com o acréscimo da população fixa de Coroa Vermelha. Agora é muito rara a produção de artesanato em Mata Medonha.

Aldeia Velha. Aldeia Velha é um recente núcleo Pataxó criado depois da ocupação da Fazenda Santo Amaro em Ajuda (Porto Seguro). Na verdade, essa fazenda foi ocupada duas vezes por índios Pataxó liderados pelo cacique Ipê, então residente na Coroa Vermelha.

A primeira ocupação⁷⁸ da Fazenda Santo Amaro (1275 ha) no município de Porto Seguro e situada a 8 km da estrada que liga Arraial da Ajuda a Trancoso foi realizada em 23 de maio de 1993 por um grupo de quarenta e seis famílias de pataxós desaldeados liderados pelo índio Ipê da Coroa Vermelha que se pretendia cacique desta nova aldeia. A ocupação não foi acatada pelo juiz da comarca de Porto Seguro que deu reintegração de posse aos proprietários da fazenda. Os índios alegavam, para a ocupação, ser ali um antigo território usado pelos Pataxó, como se poderia observar tanto pelos sambaquis encontrados, quanto pelos moradores anteriores aos fazendeiros, todos de famílias de indígenas desaldeados.

Na verdade, segundo o líder Ipê, ele mesmo fez a “pesquisa” das famílias indígenas que moravam na fazenda antes dos brancos, contou trinta e cinco famílias (ou duzentas e trinta e duas pessoas) de “índios desaldeados” (maioria de Juacema e Vale Verde) que já o consideravam cacique antes mesmo da conquista da terra. Ipê conta o seguinte em 1997:

“Lá a gente tem que fazer, lá se dá o nome de Aldeia Velha, o nome já tá feito na idéia da comunidade, porque Aldeia Velha é uma coisa tradicional que já vem de muitos tempos, então aquilo ali já foi fundado por índio mesmo e ainda mora índio hoje lá ainda, que aquela re-

⁷⁸ Esta primeira ocupação contou com o apoio do Grupo de Apoio ao Índio Pataxó (GAIPA) e do CIMI.

gião ali de Vale Verde era tudo indígena e por sinal ainda tem muitos índios ali de Vale Verde⁷⁹ e esse local vai ser o nome de Aldeia Velha, já tá considerado como Aldeia Velha. E lá o que que a gente vamo fazer? Fazer uma aldeia tradicional para manter todos os costumes de índio, dos pataxós e espero que os índios, os outros amigos também se compreende e faça o mesmo trabalho que eu tô fazendo porque isso é um trabalho que foi criado eu tinha uma visão que esses índios desaldeados precisa da terra também pra trabalhar e precisa também de manter os seus costumes, porque lá ele ficar convivendo junto com os homens brancos, eles só vão é perder, vai acabar a cultura deles e vai determinar a vivência deles, e se tem a terra para trabalhar, tem o local deles pra poder manter as tradições deles, e a gente passando as informações que é importante de tradição, eles vão pegar o mesmo ritmo das outras aldeias. O que eu quero é que eles cresça, que eles conhece os direitos deles, que eles compreenda também o que que vem ser índios e que vem ser Pataxós, porque Pataxós é uma nação com as primeiras origens que foi encontrada na região aqui do sul da Bahia por os homens branco, e eu espero que essas origens não acabem, elas sempre vão criar pra toda a vida, desde que vai passando de geração pra geração, tem que ter seus líder fortes pra passar as informações pra eles, porque é o que eu tô mais preocupado é a gente manter essa cultura, é o que eu tô fazendo, a gente sempre senta e tamo em reunião com eles e passando os detalhes do que a gente sabe pra

⁷⁹ Um terra de 1 légua e 1 quadra de extensão em Vale Verde está na mira da ocupação indígena também através do líder Caititu, que já foi cacique em Mata Medonha e agora mora em Arraial d'Ajuda, onde vive do artesanato vendido na praia a turistas. Para uma história de Vale Verde, antigo aldeamento jesuítico de índios, ver Mascarenhas (1998).

eles e também eu quero que eles siga no mesmo ritmo dos Pataxós que já são de aldeias...”

Para isso, segundo Ipê, os índios precisam manter firmeza nas suas tradições. Já havia arrumado uma mulher para ser pajé, além dele de cacique, um vice-cacique e um conselho. Tinha também a idéia de cercar a aldeia para só entrar quem fosse anunciado — o que provocaria curiosidade nas pessoas que passariam a procurar a aldeia, onde também se venderia artesanato (além da produção agrícola e da cerâmica) e se dançaria e os visitantes poderiam conhecer o estilo de vida dos índios. Ipê chegou a me desenhar um croqui de como queria a aldeia.

No primeiro trimestre de 1998, Ipê e seu grupo por fim ocuparam definitivamente a Fazenda Santo Amaro, fundando, com apoio de FUNAI, a Aldeia Velha, área ainda em identificação e com uma população de 199 indivíduos para uma extensão de aproximadamente 2000 ha (ANAI, 1999).

Barra Velha. A “aldeia-mãe” de Barra Velha parece ter sido fundada em 1861 e é a mais importante de todas as aldeias Pataxó, ponto de partida para a formação de todas as demais (do Extremo Sul e também a de Fazenda Guarani) que a reconhecem como a “original”, o lugar dos “troncos”. O território de ocupação Pataxó com sede em Barra Velha originalmente devia ter por limites ao sul o Rio Corumbau, ao norte o Rio Caraíva, a leste o Oceano Atlântico e a oeste o Monte Pascoal. A aldeia marca também o limite meridional do município de Porto Seguro. Conta a Terra Indígena Pataxó de Barra Velha⁸⁰, conforme o Mapa da Fome entre os Povos Indígenas do Brasil (INESC,

⁸⁰ A única do Extremo Sul com Posto Indígena, que deve atender também as outras 6 aldeias.

1995) com uma população de 1500 indivíduos⁸¹ para uma terra regularizada de 8627 ha. Segundo este Mapa, “A implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal subtraiu mais de metade do território e inviabilizou exploração tradicional da terra, provocando o esgotamento das áreas remanescentes, especialmente na aldeia de Boca da Mata. Na faixa costeira, o solo arenoso e o esgotamento dos manguezais por predação externa têm agravado as condições de vida na aldeia de Barra Velha”.

A terra indígena de Barra Velha divide-se em várias localidades. São as mais importantes: Paraíso e Muriam⁸² junto ao mar; Céu e Barra Velha (Rua de Baixo, Rua de Cima⁸³ e sede da FUNAI⁸⁴) logo acima (oeste), Campo do Boi, Porto do Boi, São João de Mina, Pará e Paranho. Meio da Mata e Boca da Mata podem ser consideradas aldeias separadas e com lideranças independentes. Os índios de Barra Velha dizem que, passando por Meio da Mata e indo até Boca da Mata, “é tudo de Barra Velha”. Os de Boca da Mata consideram Meio da Mata como fazendo parte de Boca da Mata e estando dividida de Barra Velha através de um limite fixado pelo Córrego Água Branca.

Em Barra Velha a população vive da venda de artesanato para turistas, agricultura (em especial a mandioca, mas importantíssimos também os sítios de cocos e as roças de abacaxi), pesca, coleta de “mariscos” (caranguejo e ostra no mangue, ouriço, polvo e lagosta nas pedras dos arrecifes) e de frutos (muita mangaba, banana, manga

⁸¹ Os Pataxó de Barra Velha afirmavam em 1995 que sua população total (incluindo Meio da Mata e Boca da Mata) seria de 500 famílias (cada família é uma casa com pai de família). Bierbaum (1990) afirma que em 1989 eram 814 indivíduos só em Barra Velha. O cálculo apresentado pelo Mapa da Fome também inclui Meio da Mata e Boca da Mata para população e extensão. Segundo ANAI (1999) a população total da Terra Indígena de Barra Velha em 1998 era de 1683, estando 965 na aldeia de Barra Velha, 162 em Meio da Mata e 556 em Boca da Mata.

⁸² S 16° 51' 366" e W 39° 08' 642"

⁸³ S 16° 51' 834" e W 39° 09' 061"

⁸⁴ S 16° 51' 796" e W 39° 09' 040"

etc) e alguma caça. O criatório (galinhas, porcos e vacas) é muito insipiente. Em Meio da Mata a população é mais agrícola.

Em Barra Velha, por fim, a variação do ritmo de vida entre inverno e verão deve ser pensada em termos de suas localidades, mas, em breve, pode-se dizer que há um aumento da produção artesanal no verão que altera o ritmo de vida dos índios se comparado ao inverno. Porém, esse aumento quantitativo do ritmo de vida durante a produção artesanal no início do verão não se registra durante a fase de comercialização devido às migrações temporárias para Coroa Vermelha.

Mas se Barra Velha é considerada a “aldeia-mãe” e, portanto, o ponto de origem da atual população Pataxó do Extremo Sul da Bahia e de Minas Gerais, vale, através de sua “história”, evocar a gênese (e configuração) dessa atual população étnica.

Figura 2: aldeia de Barra Velha

A População Pataxó

Como vários outros pataxós, Ipê⁸⁵ diz que “índio foi nome que português botou, que o nome certo é Tapuio” e que eles são falantes do Tupi-Guarani. Mas como isso se os “tapuios” — o gentio bravio do interior — eram inimigos dos Tupi? Na verdade, várias notícias e hipóteses sobre os Pataxó são enunciadas provocando uma incerteza entre os próprios índios sobre alguns aspectos de sua antiga composição étnica. Um arqueólogo que trabalhou na região, informava que a cerâmica encontrada não era Tupi. Uma antropóloga e historiadora dizia aos índios que eles eram um ramo Maxacali, que no passado houve um grande grupo dividido (em termos clânicos) em grupos rituais e que Pataxó significava o grupo da arara pequena. A FUNAI já traz outras informações e mais outros atores sociais, todos opinando e deixando os índios muito confusos sobre si mesmos. Assim, vale qualificar a formação étnica do povo Pataxó através de fontes escritas bem como da memória dos próprios índios.

O que se chama atualmente de Pataxó se beneficiou (territorialmente) da desarticulação Tupiniquim iniciada ainda no século XVI. Isso é válido também para os Pataxó Hãhãhã da região de Olivença no sul da Bahia (*cf.* Paraíso, 1991). Já se examinou no capítulo anterior os deslocamentos realizados pelos Pataxó no passado, mas faz-se necessário aqui dispor de mais dados que cheguem a delimitar a emergência dos Pataxó em Barra Velha.

⁸⁵ Ipê nasceu no rio do Norte nas matas do Monte Pascoal, vizinho do rio do Pongó, córrego do Gato, rio da Capoeira, rio Jambreiro, rio Preto, rio do Cemitério, “tudo deságua no rio Caraíva”. Por todos esses rios espalhavam-se moradores índios — suas casas “eram esparramadas mesmo por dentro da mata”, preferencialmente às margens dos citados rios. Ele e os irmãos foram nascidos no mato e criados a carne de paca, tatu etc ou banana batidinha. Raramente iam à vila de Caraíva, a princípio só para sepultar seus mortos.

Oliveira (1985) lembra que o cacau foi transplantado da floresta amazônica para o sul da Bahia ainda na primeira metade do século XIX e que os Pataxó habitavam um extenso território compreendido entre o rio das Contas e o Jequitinhonha. Sugere também que, ainda em meados do século passado, foi “instalado um quartel de polícia no salto do rio Pardo, para dar proteção às frentes pioneiras do sul da Bahia, o que provocou o seccionamento dos Pataxó em dois grupos. Um se dirigia para o sul do rio Pardo e o outro para o norte. O grupo do norte passou a ser conhecido como Hã-hã-hã⁸⁶” (Oliveira, 1985:7). O grupo do sul, teria assim ido fundar a atual aldeia de Barra Velha⁸⁷.

A classificação de uma família lingüística Pataxó é muito incerta. Se alguns autores incluíram os Pataxó no grupo Jê dos Maxacali, outros os colocaram como uma categoria independente e em pé de igualdade com os Maxacali. Alguns encontraram vocabulários Pataxó e Maxacali muito semelhantes, outros, muito diferentes (*cf.* Mason, 1950:296-297). Também no texto de Métraux e Nimuendajú (1946) se discute o possível inter-relacionamento entre as possíveis famílias lingüísticas Maxacali, Pataxó e Malali. Para Loukotka (*cf.* Métraux e Nimuendajú, 1946) os Pataxó constituíam família lingüística isolada. Urban (1998), por fim, alega que no “caso do Macro-Jê (incluindo Kamakã, Maxacali, Botocudo, Pataxó, Puri, Kariri, Ofaié, Jeikó, Rikbaktsá, Guató e, possivelmente, Bororo e Fulniô)”, fica difícil saber das filiações genéticas (Urban, 1998:90).

Figura 3: distribuição das línguas Macro-Jê

⁸⁶ Oliveira lembra que o sertanista Telésforo Martins Fontes contactou os índios em batalha com plantadores de cacau no sul da Bahia em 1934, abrindo assim caminho para a criação das reservas de “Caramuru e Catarina Paraguaçu, que receberam os remanescentes de outros grupos da região como os botocudo, kamakã, tupiniquim, menian, kariri, sapuyá e bachá” (Oliveira, 1985:7).

⁸⁷ Essa informação não é tão fácil de confirmar, como ficará em evidência mais adiante quando for examinada a formação de Barra Velha.

Mas, em trabalho de identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha do início de 1971 (Silva, 1974 — *apud* Silva, 1981), chegou-se à conclusão — após confrontação de material lingüístico obtido em campo (vocabulário com total de 120 formas) com outras fontes — que se tratavam de línguas diversas, mas filiadas a um mesmo tronco. Já um especialista a quem enviaram o material informou se tratar de língua maxacali (Silva, 1981:127-128).

Paraíso (1994), que investigou todas as referências lingüísticas (bem como territoriais) sobre os Pataxó, sustenta por fim que Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni seriam subgrupos (grupos rituais, clãs por exemplo) de uma mesma nação, a saber a Tikmu'un.

Já mencionei uma relação dos Pataxó com outros grupos no passado e é importante destacar sua inserção (e vizinhança) lingüística, mas principalmente sua aproximação dos Maxacali porque muito já se discutiu sobre um possível pertencimento de um ao outro — muitas vezes pensado somente pela continuidade de relacionamento e empréstimo lingüístico recente (da etnicidade atual). Certo é que o “idioma Pataxó” que os índios apresentam é composto de uma estrutura gramatical portuguesa e léxico Maxacali, Tupi e outras palavras de origem incerta. Não há também ocorrência de palavras de uma língua falada pelos antigos Pataxó tais como as compiladas, por exemplo, por Wied-Neuwied. Além disso, os Pataxó não se valem amplamente do vocabulário tradicional que compõe a cartilha Bahetá⁸⁸. Por fim, os índios usam palavras diferentes para referir-se a uma mesma coisa não por sofisticação lingüística, mas por confusão mesmo. Cunha (1987b) lembra que Pedro Agostinho relatou que

⁸⁸ Lições de Bahetá. Sobre a Língua Pataxó Hãhãhã. Comissão Pró-índio de São Paulo.

Pataxó do sul da Bahia enviaram membros para “aprenderem maxacali em Minas Gerais para se afirmarem como índios” (Cunha, 1987b:101).

Os poucos Pataxó que corroboram essa ida a Maxacali e a conseqüente aprendizagem da língua, afirmam entretanto que isso não foi proposital visando ostentação de idioma, mas decorrência de a área Maxacali ter servido de refúgio para alguns índios que se deslocaram para lá por ocasião do “fogo de 51” em Barra Velha e atritos posteriores com o IBDF.

Segundo Tururim (o mais conhecido líder Pataxó):

“aqui antigamente existia pataxós, maxacalis, aimorés, tinha botocudo, esses quatro viviam tudo embolado, tudo era junto, então daí uns sabiam um idioma outros sabiam outro, o maxacali sabia o dele, então existiu o pataxó encostado no maxacali e lá eles aprenderam a língua do maxacali e também eles aprenderam a parte do pataxó”.

Esse estreito contato, segundo Tururim, é bem anterior ao “fogo de 51”, quando ele já tinha quinze anos. Foi quando ele era criança que pataxós andaram muito com machacalis e, devido à conturbada história dos Pataxó, “muitas línguas do pataxó, muitos perderam, que sabe mais é a língua dos maxacalis, que teve esses índios que tiveram lá também, acompanhando, que foram conhecer o maxacali⁸⁹”. Por fim, segundo Tururim e Arauê, haveria diferenciações entre uma língua pataxó e outra maxacali, que não foram percebidas pelo branco que “confundiu tudo”.

Na verdade, o que aqui importa é que os Pataxó são falantes do português e valem-se de um vocabulário indígena em construção para interagir principalmente com turistas. Descobrir qual exatamente é sua origem étnica não é tarefa principal deste trabalho. Mas, a fim de enriquecer uma ilustração sobre as origens da população

Pataxó, vale tentar alcançar uma compreensão da importância da aldeia de Barra Velha — base de sua população atual — para os índios Pataxó.

Barra Velha: de ‘Último Refúgio’ a ‘Aldeia-Mãe’

Desnecessário explicar que quando Oliveira (1985) colocou ‘Último Refúgio’ no título de seu livro, referia-se ao local onde os Pataxó há muito guerreando, fugindo, brigando pelas matas da Bahia e Minas Gerais encontraram certa paz (refúgio) a partir do início da expansão do ciclo cacauero no começo da segunda metade do século passado.

Há duas maneiras para se abordar uma história da aldeia de Barra Velha: uma é lidando com os documentos sobre ela e outra reconstituindo sua memória social. Com relação à parte documental (arquivística), seguirei de perto tese de Carvalho (1977), que parece ter esgotado material a respeito — embora utilize também documentação suplementar que coletei no Museu do Índio (Rio de Janeiro). A abordagem da tradição oral, está baseada principalmente em dados por mim coletados, aditados pelos recolhidos por Oliveira (1985).

Na verdade, ao debruçar-me mais especificamente sobre aspectos da história Pataxó, não me deterei apenas aos dados arquivísticos e bibliográficos, há de incorporar-se à análise também o método genealógico elaborado por Foucault (1990), que trata do “acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais ... Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-

⁸⁹ Alguns pataxós tiveram na área Maxacali de fato em anos recentes e alguns têm até relações com pes-

los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (Foucault,1990:171). Minha intenção é penetrar na discursividade local, ativar “os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (*ibid.*:172). Entra em cena aqui, portanto, a memória social do grupo, e, penso, a história oral é o melhor método de lidar com tal tipo de memória, pois a tradição oral é o próprio suporte da memória social (Vansina,1965). Entretanto, há que se levar em conta também as considerações de Radhakrishnan (1996) acerca da dupla dificuldade de uma historiografia na diáspora⁹⁰ (numa deslocação que pode gerar uma reflexividade em torno da autenticidade⁹¹), quando a voz fala a partir de múltiplos registros e múltiplas valências.

Gupta (1994) lembra, por sua vez, o fato de que noções de tempo são construídas diferentemente em diversos contextos culturais chamando a atenção para a dicotomia temporal linear e cíclica. Para os objetivos deste trabalho, o que vale é evocar uma preocupação com a narrativa de informantes que vivem uma ciclicidade (agrícola, turística etc), mas têm que prestar informações linearmente onde até recriam uma ciclicidade como a representada em danças que vem sendo criadas (Pirapora, por exemplo) para encenação em datas específicas e produzindo assim novos ciclos culturais⁹² na aldeia.

Por fim, quero admitir que não é meu objetivo estabelecer exatamente uma genealogia dos índios de Barra Velha. Na verdade, ao pensar no passado — e no presente — desta aldeia, o que tenho em mente é a história de um “campo social” e sua representação. Como aponta Bourdieu (1989b), todas as formas de identidade coletiva

soas de lá, mas isso será examinado no próximo capítulo.

⁹⁰Não se deve esquecer que os Pataxó passaram por uma diáspora na década de 50, quando “a aldeia acabou” (o que, inclusive deu origem a outras aldeias Pataxó), tendo sido reconstruída anos mais tarde.

reconhecida “são produto de uma longa e lenta elaboração coletiva” que o grupo tenta exibir de forma *naturalizada*, a fim de se legitimar. Assim, é necessário o “trabalho histórico” de reconstituição das “divisões sociais e a visão dessas divisões” (Bourdieu, 1989b:156-157).

Mas quanto aos Pataxó, Bierbaum (1990) cita a seguinte informação como parte de uma suposta “mitologia Pataxó” que refere-se ao decisivo momento de sua história que foi o do estabelecimento da aldeia de Barra Velha (“a mãe de todas as aldeias”):

“Na época os índios andavam de lá pra cá: foram da mata pela praia e da praia pela mata. Sempre andando. Aí aconteceu um dia, que um índio atirou uma flecha de lá do Monte Pascoal ao céu. Foi lá pra cima. Caiu perto do mar. Todos os índios foram pra lá, criando a aldeia. E ainda hoje tem um céu na aldeia: tem um lugar lá, chamado céu’.” (apud. Bierbaum, 1990:1).

O que é interessante aqui é que nenhum informante de nenhuma aldeia⁹³ que percorri conhece essa história, afirmando que deve tratar-se de “invenção” do autor.

Carvalho (1977) informa que a primeira notícia sobre a região da Barra Velha de hoje (e adjacências, suponho) provém de um ofício do Governador Francisco da Cunha Menezes para o Visconde de Anadia, em 1805 e que cita a remoção de índios de canaviais onde hoje é Barra Velha para a Villa do Prado para se aproveitarem de melhor comércio e civilizarem. Na mesma memória está registrada a presença, num sítio

⁹¹Penso inclusive em quando os pataxós começam a ser considerados (e se considerar) índios brasileiros.

⁹²Época de certos peixes, frutas etc.

⁹³E perguntei sobre esse mito a cerca de umas vinte pessoas.

na Villa N. Snr. Da Purificação com o nome de Prado, de índios moradores plantadores de árvores de espinho. A autora, embora sem indicação da identidade desses índios, sugere seu deslocamento para o sul, por resolução administrativa, com o objetivo de se quebrar isolamento, civilizá-los bem como tentativa de centralização das tribos vizinhas e segurança para a população (Carvalho, 1977:66-67). Pode-se supor também o interesse econômico na cana-de-açúcar. Certo mesmo é que índios estavam habitando local onde hoje é Barra Velha.

Em 1808, Navarro registra⁹⁴ a grande decadência da Vila do Prado (inclusive fazendas) em consequência dos ataques contínuos dos índios Pataxós e Botocudos, e que já havia índios (Comonachó, Bacumim, Machacari, Pataxó e Botocudo) em contato com os brancos na região desde 1786. Por fim, quanto à presença Pataxó em toda a região no início do século XIX, já se evocou dados fornecidos por Wied-Neuwied em capítulo anterior, restando acrescentar, através de dados compilados por Carvalho, que ainda no século XVIII (1773) há notícias de contatos com índios no Rio São Mateus, provavelmente os Pataxós meridionais e os Botocudos que parece já ter contato pacífico com fazendeiros na vila de Alcobaça.

Mascarenhas (1998), ao tratar de Vale Verde (entre Arraial d'Ajuda e Trancoso), diz que aí “foi uma aldeia fundada por jesuítas, no século XVI, e denominava-se Aldeia do Espírito Santo dos Índios, vulgarmente conhecida por Aldeia Patatiba” (Mascarenhas, 1998). Lembra que Vale Verde torna-se vila (Villa Verde) em 1762, logo após a expulsão dos jesuítas, quando moravam 400 índios nessa aldeia — supostamente mongoió e botocudo, embora provável também a presença tupinaki (e é de se levar em

⁹⁴ Acredito que é essa a primeira vez que o etnônimo Pataxó é registrado.

consideração também a presença sempre constante nas matas da região dos botocudos e também dos pataxós). Na década de 20 do século XIX, Vila Verde abarcava a mão-de-obra indígena que foi escasseando paralelamente à decadência da vila de tal forma a que, na década de 1880, os índios só fossem encontrados nas matas, restando ali apenas “mamelucos” que eram “produção do princípio de criação da Villa” (*ibid.*). Se esses índios foram aldeados tão perto de Barra Velha e saíram desse aldeamento em meados do século passado, me pergunto por que não poderiam pelo menos alguns terem ido ocupar essa localidade paralelamente (conjuntamente com) aos índios oriundos do Prado? De fato, Mascarenhas informa em comunicação pessoal que os nomes de família mais característicos dessa população indígena no século passado seriam os Palmas, Patativa e Santos, este último nome muito comum também em Barra Velha. Por fim, Mascarenhas conta que dona Dió, idosa senhora de Vale Verde que se diz Pataxó e que estava na frente da ocupação da Fazenda Santo Amaro — reconhecida agora como Aldeia Velha — conta que no “fogo de 51”, índios da Barra Velha (“aquela aldeia ao lado de Caraíva”) andaram por Vale Verde procurando parentes para asilo⁹⁵.

Carvalho evoca outros episódios envolvendo pataxós e brancos, bem como informações datadas e com datações hipotéticas sobre o início do contato amistoso entre pataxós e regionais, da onde sugiro se pensar de forma mais genérica a virada dos séculos XVIII para o XIX como o característico dessa situação histórica, na qual, como lembra Carvalho, os maxacalis — já habituados ao convívio pacífico — agiam como mediadores no contato, ajudando assim na pacificação de vários bandos principalmente entre os anos de 1807 e 1813 e ocasionando assim a ocorrência de

⁹⁵ Vale o aditamento que o índio Caititu, que já foi cacique em Mata Medonha, quer fazer uma aldeia em Vale Verde.

pataxós na Vila do Prado ainda em 1857 — o que apoiaria a hipótese de ter esta vila funcionado como local de aldeamento para as tribos vizinhas (Carvalho, 1977:73-75).

Apesar dessas e de outras notícias dos Pataxó fornecidas por Carvalho para o período e para a região (Prado, em especial)⁹⁶, parece que na localidade exata onde se situa Barra Velha atualmente não havia qualquer habitação indígena. Conforme mostra Carvalho:

“... graças a um outro ofício do Diretor Geral dos Índios (...) dirigido ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, Visconde de Mont’Alegre, apresentando a relação das aldeias da província, fica-se sabendo que ainda em 1851 havia na vila do Prado ‘hordas de indígenas bravos, que algumas vezes tem saído com ânimo de fazerem hostilidades, e raras vezes saem sem fazer mal’. E que não há, nesse documento, qualquer referência a aldeia de índios no local onde está situada Barra Velha atualmente, como também não parecia haver em 1816, se levarmos em consideração que nessa época a foz do Corumbau era em frente ao local onde hoje se localiza a aldeia, ..., e que tendo passado por aí Wied-Neuwied, nenhuma menção fez à presença de índios, afirmando que as margens do Corumbau ‘eram somente freqüentadas, no momento, por garças, alguns maçaricos e gaivotas (Larus), já que os Aimorés, ou Botocudos, tinham expulso os habitantes com os seus feros ataques’ (...). Mais adiante, porém, no vilarejo de Cramimoã (hoje Caraíva), recebeu dos índios locais notícias dos Pataxó que viveriam nas florestas vizinhas, aonde os primeiros iam bus-

⁹⁶ “Variada situação de contato dos Pataxó com os regionais já no século XIX — uns bandos em contato intermitente, outros mais resistentes a tais contatos, e ainda outros hostis” (Carvalho, 1977:76).

car os arcos e flechas que utilizavam nas caçadas, trocando-os por facas, por serem 'raras e extremamente caras, nas costa, a pólvora e as balas' (...)" (Carvalho, 1977:75-76).

Carvalho também aponta que em 1844 há notícias de “índios selvagens” assaltando plantações e matando pessoas em Prado o que ocasionou o envio de um destacamento da Guarda Nacional da Bahia para Prado a pedido de seus moradores. Informa também da carência de missionários em 1851 e da transferência, em 1857 ao que parece, de índios de Prado para Alcobaça, quando o Reverendo Prefeito dos Missionários Capuchinhos e outro sacerdote se dirigiram para Prado e de lá para um sítio chamado Lage, de onde voltaram sem ver índios, que teriam, cansados de esperar, partido para as matas (do Prado) onde mantinham roças.

Em 1861, falando à Assembléia Provincial, o Presidente Antonio da Costa Pinto “trata da criação de uma aldeia de índios no Rio Corumbau, e informa que em torno da vila do Prado”:

“há centenas de famílias, ora nas brenhas, e ora na referida vila, sem caráter hostil é verdade, mas persistente em seus costumes selváticos. Estes índios vão pescar constantemente no rio — Corumbau — em cujas margens armam ranchos, onde moram, até que terminada a pesca e a salga, se retiram para as matas”” (apud Carvalho, 1977:79-80).

A 25 de abril de 1861, “o Diretor Geral dos Índios dirige-se ao Presidente da Província concordando com a opinião do Vigário Capitular quanto ao estabeleci-

mento de uma aldeia às margens do Corumbau” (*ibid.*:80) e sugerindo a vinda de padres capuchinhos para a “difícil missão da catequese”.

Ainda conforme Carvalho, “tudo faz crer que a aldeia planejada para ser estabelecida às margens do Corumbau seja a atual aldeia de Barra Velha” (*ibid.*:82) — hipótese já levantada por Agostinho que comparou carta da Diretoria de Hidrografia e Navegação de 1943, corrigida em 1963, com a mesma carta corrigida até 1971 e constatou o deslocamento da foz do Corumbau para o sul. Tese que se confirma ao se debruçar sobre “a descrição da costa pelo Capitão-Mor de Porto Seguro em 1805 (...), que a foz do Corumbau era frente ao sítio onde se localiza a aldeia” (*ibid.*:82) e principalmente sobre os depoimentos dos índios moradores de Barra Velha, que afirmam que o nome Barra Velha para a aldeia foi dado por eles devido à mudança da barra do rio Corumbau para o sul (uns 6 km). Por fim, em 1892, “falando de Trancoso, ..., Vianna (...) cita os ‘arraiais de Itaquena, Caraivamenuan, os mais florescentes, e Cachoeira, S. Simão e Barra Velha, perto de Caraivamenuan’. Conclui-se, assim, que por essa época já se dera o deslocamento da foz do rio Corumbau, passando a aldeia a chamar-se pelo nome atual” (*ibid.*:83).

Mas Barra Velha era também chamada de Bom Jardim, nome este, segundo o líder Adalton e sua mulher Eliam, dado pelos padres por causa dos perfumados jasmims ao lado da lagoa, e que até os dias atuais existem brancos que chamam a aldeia de Bom Jardim — e sempre foram somente os brancos que a chamaram assim (padres, agentes da Fundação Nacional de Saúde [FNS] etc). Arauê também informa que a aldeia era chamada de Bom Jardim⁹⁷ (nome dado pelos padres por causa dos jasmims) e só depois virou Barra Velha por causa da mudança da Barra para Corumbau. A barra

era onde agora é o mangue, tem até a Pedra Grande, que seria como que arrecifes e que agora está dentro do mangue — local “onde o avião caiu”⁹⁸).

Assim, parece não restar dúvidas quanto à conclusão de Carvalho de que a atual Barra Velha é a antiga Bom Jardim que é “a mesma aldeia criada em 1861 para reunir os índios que viviam em volta da vila do Prado” (*ibid.*). Problema seria precisar a identidade étnica desses índios, embora pareça o mais correto supor que não se trata de apenas uma etnia — tese que é confirmada, pelo menos para a composição atual da aldeia, pelos índios de Barra Velha, como se extrai das seguintes informações.

Segundo o líder Adalton, Pataxó seria uma palavra em Tupi (pois eles mesmos se chamavam por um outro nome parecido) e significaria “os chegantes no mar” — isto é, os que vêm do interior (mata) para contato com região praieira. Essa declaração com relação aos índios de antigamente foi reforçada em reunião com o próprio Adalton, com Joel Braz e Arauê que confirmam que Barra Velha foi realmente formada por muitos índios (Camacã, Maxacali, Pataxó, Botocudo, Tupiniquim) que se juntaram onde hoje é Barra Velha, o que bastaria atestar pelo simples exame do fenótipo das famílias da aldeia⁹⁹, como pelo “jeito de falar dos antigos dessas famílias que era muito diferente”.

⁹⁷ Penina e Arauê lembram música que os índios sempre cantam e que destaca o “tempo” que a aldeia se chamava Bom Jardim: “No Bom Jardim nós pede licença, no Bom Jardim nós queremos ramiar...”.

⁹⁸ O avião depois levantou vôo novamente. Talvez se trate da visita do Gago Coutinho à aldeia em 1939.

⁹⁹ As próprias famílias desses três informantes teriam inclusive cada uma características fenotípicas diferentes.

A principal família de Barra Velha é a Ferreira, que segundo Tururim e José Baraiá, é a “única nativa” de lá e que recebeu esse nome porque faziam machados de ferro ou pedra. Entretanto afirma-se também que a família dos Santos¹⁰⁰ também é de Barra Velha, como se observaria pelo próprio nome do Luis Capitão (Luis Ferreira dos Santos). A família Braz morava nas matas do Monte Pascoal e estava sempre em contato com os “parentes” de Barra Velha, até que na década de 40, com a demarcação do PNMP, vários foram buscar um novo local para morar e fundaram Águas Belas e outros se instalaram na Barra Velha, onde participaram ativamente na reconstrução da aldeia depois do *fogo*, tornando-se a segunda principal família desta aldeia.

Quanto à família Nascimento, há duas interpretações possíveis. Para uns, é também uma família nativa de Barra Velha e que no “fogo” foi se refugiar no Rio dos Frades e depois voltaram alguns para Barra Velha, permanecendo outros dispersos pela região de Trancoso. Para outros, essa família era de Trancoso (habitava entre o Rio dos Frades e o Rio Caraíva) e, no “fogo”, voltaram para o Rio dos Frades e depois alguns retornaram para Barra Velha.

Quanto aos Alves, ninguém em Barra Velha soube me dizer ao certo de sua origem. Entretanto, na Coroa Vermelha, Chico Branco, outra índia de sobrenome Alves e o cacique Carajá com toda sua família me afirmaram que Alves é originária de um “lugarzinho de índios mesmo” chamado Caveira, junto ao Brejo Grande e ao Ribeirão, nas matas depois do Rio Corumbau e que hoje estaria dentro do município de Prado.

¹⁰⁰ Segundo Tururim, o nome dos Santos é porque os padres apareceram com muitos nomes de santos e anjos e para simplificar a escolha do nome da família dentre tantos, colocaram dos Santos. Esta tese não é compartilhada por Arauê, que diz ser isso invenção ou brincadeira do Tururim.

Os Britos já habitariam entre Barra Velha e o rio Caraíva e começaram a se retirar a partir da década de 40 para a fundação de Mata Medonha. Não há pessoas (ao que parece) com o nome Brito em Barra Velha, embora sejam índios Pataxó do litoral do Extremo Sul da Bahia. Também, a família Espírito Santo é de índios que habitavam o Caraíva e todos os seus afluentes. Vários dessa família foram para Coroa Vermelha passando por Juacema e outros ainda se encontram espalhados pelos locais de origem. A família Conceição também habitava as matas, porém mais próximas ao Corumbau.

A família Santana (de “índios misturados com negros”) teria chegado, em Barra Velha vinda “do norte” (de Olivença¹⁰¹) de navio pelo mar depois da Guerra, e o qual ia parando e os índios tentando se estabelecer. Pararam em Trancoso, Itaquena, mas só foram acolhidos mesmo em Barra Velha, mais especificamente num lugar chamado Jucerana, na Lagoinha, que é, segundo Arauê, um “lugar de pretos”. Depois de uma briga entre a família Santana e outros índios de Barra Velha provocada por “intriga” de um chefe de posto, foi quando a família Santana (chefiada por Manoel Santana) se mudou para Boca da Mata, onde tentaram transformar essa localidade extrema da Barra Velha em aldeia independente, sem êxito pleno, no entanto.

Assim, na Barra Velha tem um lugar tradicional de negros, que é o “do pessoal da Neném da Lagoinha”. Por fim, os índios de Barra Velha reconhecem também descendência indígena em alguns nativos de Caraíva, como o Romualdo, pai do Tazinho da Barra do Caraíva, que seria uma descendência indígena que teria vindo de “outro canto”.

¹⁰¹ Numa rápida conversa na minha última passada em Barra Velha, Arauê me disse que vieram de Olivença, mas que são do interior da Bahia, da região de Feira de Santana.

De fato, em Barra Velha todos confirmam que eles são índios de diversos “tipos misturados”. Segundo Adalton, eles são misturados com tapuios, Maxacali, Camacã etc; que, segundo seu falecido avô, Pataxó morava nas matas lá para cima de Corumbau e que costumavam descer para pescar no mangue; que nunca foram pescadores do mar, mas que trocavam coisas com os amigos Tapuios e costumavam se encontrar numa estrada que passa pelo Céu (perto da casa de Josefa) e que era o caminho utilizado pelos índios que moravam nas matas para descer em direção à beira do mar, onde trocavam produtos da mata, por produtos da praia e do mangue. Esse local era tido como ponto de encontro dos índios, que, embora pensados como diferentes, eram considerados todos parentes¹⁰².

A “história do Céu” (e o lugar tem o nome de Céu por causa dessa história) parece ser muito importante para os Pataxó uma vez que celebra — muito mais do que qualquer achado arqueológico — um modo de vida pretérito dos habitantes de Barra Velha. Segundo Arauê, o Céu era o lugar do encontro dos índios que andavam no mato. Sua “bisavó” era a única índia de Barra Velha que participava de tal encontro periódico. Ela precisava ir “se esfregar na mata” para tirar o “cheiro de branco” do corpo, “porque os índios daqui já não tinham o cheiro de índio do mato e os índios que se encontravam lá poderiam estranhar”. Essa mulher conseguia se comunicar na língua

¹⁰² Esse costume de os parentes irem a Barra Velha fazer troca, segundo Manoel França da Conceição que ouvia a declaração de Adalton, seria “esse mesmo costume que tá tendo hoje porque tem um bocado que mora aí pra dentro dessas matas (para cima do rio Caraíva e até para perto do Monte Pascoal, que é tudo parente) e quando a gente pensa que não chega eles aí com uma farinha essas coisas e faz troca pra levar de novo, por peixe né, e aí eu acho que ele tá no mesmo costume”. Ambos informantes enfatizam que os Pataxó sempre andaram muito fazendo essas trocas, “que maior parte dos parentes outros mora na roça, então traga coisa da roça e troca com os daqui, e é boa convivência” — e “os daqui também sai e troca lá e já traz também, é uma convivência unida né?”. É assim que o velho Boré afirma que Pataxó não brigava nem se encontrava com (ou conhecia) nenhum índio de outra qualidade porque era tudo Pataxó, que “é o índio do Extremo Sul da Bahia”. A partir desta hipótese paralela, todo o comércio que circulava entre praia e mato faria parte de uma distribuição das mercadorias Pataxó.

deles e “passou algumas palavras para os daqui”. Parece que esses índios se reuniam lá para trocas comerciais, trocas de informação e tal encontro era sempre ritualizado.

Segundo Penina, essa mulher se chamava Maria Correia, e era mulher do Vicente velho, pai do Vicente e Epifane Ferreira:

“Maria Correia é que ia encontrar os índios no Céu, ela passava folha nela e não preparava coisa de branco, ficava três dias amoitada na mata para encontrar com índios. Fazia beiju, cauim e levava peixe. Eles traziam muita caça: anta e porco do mato. Traziam isso para ramiar: a dança e canto que esses índios traziam ninguém sabe como é, eles faziam um círculo de pedra, botava o porco do mato no meio e dançavam ao redor. Eles festejavam o Auê deles e voltavam para aldeia”.

Maria Correia morreu velha e Caetano foi ser o representante no Céu¹⁰³ e “foi fazer o mesmo trabalho de receber os índios que vinham de outros lugares, que Barra Velha foi toda vida encontro desses índios. Só que foi morto pelos índios porque estava já num jeito diferente” — parece que encontrou os índios bêbado de cachaça vindo de Memoã (como Caraíva se chamava¹⁰⁴, segundo alguns índios).

Se Adalton diz “que no Céu era o lugar do encontro dos índios daqui mesmo”, Luis Ferreira diz que índios que se encontravam no Céu era com uma mulher e que “não eram índios daqui não”. Nana diz que eram índios Pataxó (e também ciganos) que andavam lá por Monte Pascoal que marcavam de se encontrar no lugar do cacique

¹⁰³ “Nessa época não tratava como cacique, era *guerreiro de bandeira* (que andava na frente da trilha [triocá]), cacique veio pela FUNAI, Luis Capitão é coisa depois dos brancos, comparando com os guardas brancos” (IBDF).

¹⁰⁴ Um informante já diz que Caraíva se chamava antes Aravaí — lugar de peixe (pesca).

Caetano no Céu. Levavam “uma feira”, tomavam muito Aluá¹⁰⁵ (já era feito para esse encontro) e iam para o mangue pegar ouriço, caranguejo etc para levar para eles. José Baraiá diz que a história do Céu é dos Tapuios Velhos que vinham do mato encontrar com os que moravam no litoral. Itajá, por fim, disse que “nós recebia os Maxacali” no Céu.

De tudo isso, percebe-se a variedade da população Pataxó e nota-se que famílias indígenas (provavelmente de etnias variadas) — miscigenadas ou não com o negro — se entrecruzaram na Barra Velha dando a atual feição da população Pataxó¹⁰⁶.

Mas vale agora voltar aos documentos a fim de continuar apontando uma cronologia dos acontecimentos historicamente significativos para os índios de Barra Velha.

Conforme Diário Oficial de 5 de julho de 1925, tramitava projeto em Primeira Discussão, tratando da conservação das terras do “Rio Pardo” e seu afluente “Água Presta”, que se destinavam aos “índios Tupinambás Patachós”.

Afora esta notícia registrada em arquivos da FUNAI, destaca-se também, na informação do índio Arauê sobre a mudança da barra do Corumbau, uma referência à queda de um avião que depois levantou vôo de novo. Acredito tratar-se da esquadrilha que em 1939 sob o comando do almirante Gago Coutinho realizou vôo a Porto Seguro, passando por Barra Velha, sobre a qual informou que:

“Deixamos a aldeia de Barra Velha às primeiras horas da madrugada. É desolador o aspecto de miséria do povo-

¹⁰⁵ Diz-se também que Maria Correia (ou Caetano, em outra versão) teria sido morta(o) por esses índios uma vez que eles chegaram e o Cauim não estava pronto

¹⁰⁶ As outras aldeias do Extremo Sul, como ficará em evidência em breve, surgiram de uma diáspora na Barra Velha após o “fogo de 51”.

ado onde passamos a primeira noite... Temos visto caboclos inteiramente abandonados. Caboclos doentes e analfabetos. Na aldeia Barra Velha, encontramos uma pequena população descendente dos Tupiniquins. Todo mundo é doente. Uns atacados pelo impaludismo, outros pela verminose.” (Castro, 1940 apud Carvalho, 1977:84).

No mais, divulgava-se também que “os caboclos que são descendentes dos Tupiniquins, são indolentes. Vivem da caça e raramente atiram as suas redes ao mar, que dista quatro quilômetros da aldeia” (*ibid.*). Além disso, “uma pequena população de caboclos fugiu da aldeia de Barra Velha e se internou na mata, com medo dos aviões... os caboclos, apavorados com o ronco dos motores abandonaram os casebres e fugiram para o mato” (*ibid.*). Assim, supõe Carvalho que:

“Até essa época Barra Velha parecia inteiramente desconhecida e isolada do sistema mais amplo, não vindo a público a sua existência nem quando da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, que uma comissão encarregada pelo Presidente da República resolveu instalar para ‘determinar o ponto exato de descobrimento do Brasil (...). Essa Comissão, presidida pelo então ministro Bernardino José de Souza estava, na época da viagem de Gago Coutinho, em trabalhos na área” (ibid.).

Pode-se acrescentar, quanto a uma história da vila de Caraíva, segundo página desta localidade na internet¹⁰⁷, que “a exploração da madeira era a principal atividade até 1948, quando a explosão de uma caldeira destruiu a serraria, Caraíva

¹⁰⁷ www.caraiva.com.br

perdeu o bonde do progresso...”. O que parece, de fato, é que entre Porto Seguro e Prado não entrava nenhuma localidade em evidência na primeira metade deste século.

Quanto à aldeia de Barra Velha, especificamente, só em 1951 chega ao conhecimento do público a sua existência, através dos noticiários dos jornais devido a um conflito armado¹⁰⁸ em que se viram envolvidos os Pataxó, apontados no jornal A Tarde como pessoas em “lastimável estado de miséria, todas passando fome e alguns doentes”, que teriam sido insuflados por dois indivíduos, identificados como “engenheiro” e “tenente”, que o “capitão” Honório da época conhecera no Rio de Janeiro e que se deslocaram para a aldeia a fim de realizar a medição de suas terras.

A motivação desses dois indivíduos, que “se apresentavam com falsa identidade e eram supostamente ligados ao Partido Comunista”, segundo Carvalho:

“ainda hoje ainda não está esclarecida. Tratar-se-ia de simples aventureiros arriscando-se à deflagração de um plano com objetivos de exploração econômica, ou, ao contrário, seria um movimento de caráter social de tendência radical, agindo junto a populações rurais? Em apoio a essa última hipótese há o depoimento de Honório Borges que afirma ter o ‘engenheiro’ distribuído entre os índios peças de fazenda existentes na casa assaltada em Corumbau, de propriedade de Teodomiro Rodrigues. Além disso, o fato de terem sido cortados os fios da linha telegráfica, leva-nos à suposição de que não se trataria de um simples assalto, seguido da fuga dos líderes, mais de uma ação de maior alcance” (ibid.:87).

¹⁰⁸ A “revolta dos caboclos de Porto Seguro”, segundo o jornal A Tarde de 30 de maio de 1951.

Segundo esta autora, o fato da inexistência de fontes bibliográficas e um desconhecimento da literatura especializada sobre índios Pataxó vivendo nos limites meridionais de Porto Seguro, implica em considerar que, “se não fora o movimento de 1951, talvez ainda hoje a sua existência fosse ignorada, continuando a ser considerado um grupo ‘extinto’” (*ibid.*:89).

Apesar dessas considerações de Carvalho, note-se que o SPI já estava se informando das condições de vida desses índios de Monte Pascoal, pois, além dos deslocamentos dos funcionários do órgão Sílvio dos Santos e Manoel Moreira de Araújo que serão citados em breve, há também uma carta de 23 de fevereiro de 1951 onde Diogo Galeão Noronha (morador de Ponta da Areia — BA), se dirigindo ao General Rondon, informa que conheceu em Teófilo Otoni (MG), “Honório Borges dos Santos, Capitão da Aldeia Bom Jardim, Monte Paschoal, em Porto Seguro, Estado da Bahia, declarando que tencionava avistar com o Presidente da República” e pretendendo reivindicar para a aldeia um “posto para proteção... com posto médico, escola etc”; uma “identificação da linha, que existe pessoas invadindo essas terras”; “fornecimento de ferramentas agrícolas, roupas, sementes etc”; uma pessoa para introduzi-los nos “novos costumes”; e, por fim, que fosse confiada àquela comarca a proteção dos índios que, tendo muita madeira de lei, produção agrícola etc para se evitar exploração dos mesmos. Assim, Noronha sugere que a “Aldeia necessita de urgência” de criação de um posto, construção de uma estrada de rodagem devido ao isolamento e criação de um armazém geral. Por fim, Noronha pede ficar responsável pela chefia do Posto, seguindo vontade do Capitão Honório.

Mas vale evocar a memória do grupo quanto a acontecimentos marcantes para seus membros e que ocorreram neste século XX a fim de estabelecer como parte

desses índios conseguiram se manter em seu território atual e como surgiu o modo de atividade econômica que hoje é a principal para boa parcela das famílias Pataxó.

De fato, até 1951 os Pataxó quase não tinham contato com o branco, a não ser com pescadores ou pequenos comerciantes com quem uns poucos deles trocavam mercadorias. Para os pescadores, fiavam o tucum e entregavam aos bolos para estes fazerem suas redes. Já os comerciantes algumas vezes recebiam produtos Pataxó em consignação.

Pela memória dos índios, segundo Oliveira (1985), durante a “guerra da Alemanha” apareciam soldados de vez em quando para patrulhar a praia — e os mesmos teriam ido embora de vez logo após a guerra. Os índios “lembram-se desse período também porque extraíam borracha do mucugê... Nesse período a aldeia gozou de alguma prosperidade. Reformaram até a igreja, cujo telhado de palha foi substituído por telhas” (Oliveira, 1985:13).

Ainda segundo Oliveira, “não muito tempo depois houve um acontecimento que veio marcar o destino de Barra Velha” (*ibid.*). Equipe chefiada pelo engenheiro Dr. Barros apareceu para demarcar as terras da região e precisava de gente para transporte dos pesados equipamentos e mantimentos — e aí foram contratados também os índios Chico Palha e Patrício. Mas foi Mané Suia quem deu a notícia a Oliveira que

“no final do trabalho o Dr. Barros vinha explicando que ia ser criado um parque florestal naquela área e que eles não deveriam mais derrubar árvores na mata. Só deveriam fazer roças nas capoeiras, mas o melhor mesmo seria procurar logo outras colocações, pois todo mundo seria retirado de dentro do parque. Era o governo que que-

ria assim. Não poderiam mais fazer derrubadas para as roças, nem tirar cipó ou embira, nem piaçava e muito menos caçar. A floresta iria ficar por conta dos bichos” (ibid.:14).

Essa notícia deixou os índios atônitos, sem saber o que fazer diante daquela situação inconcebível, pois não entendiam o fato de ter que abandonar as terras onde criaram os filhos e enterraram os “antigos”. Foi nessa época que Honório — “capitão ainda sem patente, pois nunca tinha tido contato com o governo” — decidiu ir ao Rio de Janeiro resolver a questão do abandono de suas terras. Honório conseguiu chegar ao SPI nessa cidade, onde garantiram que enviariam alguém a Barra Velha para estudar uma solução para o problema.

Interessante notar que, em documentação do SPI, narra-se, em cópia do “processo referente aos índios da Aldeia Velha, Monte Pascoal”, a passagem em 1 de setembro de 1949 (e protocolos subsequentes) do “Capitão Onoro”, pedindo auxílio (“roupa para as crianças e ferramentas”, além de “não deixar o pessoal da Índia tomar minhas terras”) “para os pobres chefes da Aldeia de Índio de Belo Jardim Monte Pascoal”. Em janeiro de 1950, o agente do SPI, Manoel Moreira de Araújo, assinava o seguinte documento:

“Snr. Inspetor: — Dando cumprimento ao vosso despacho... informo-vos o seguinte: Há no lugar denominado Aldeia Velha, em Monte Pascoal, Município de Porto Seguro, Estado da Bahia, um pequeno grupo de índios chefiados pelo ‘capitão’ Onoro, que se encontra no Rio há vários meses com o objetivo de solicitar auxílio ao S.P.I.. torna-se difícil a assistência que o ‘capitão’ Onoro soli-

citou... sobretudo pelas dificuldades de transporte para Aldeia Velha, também conhecida como Belo Jardim, onde estão aldeados os índios. Fui somente até Porto Seguro e de lá a um lugarejo chamado Ajuda, visto não haver transporte para Aldeia Velha que está situada a 14 léguas de Ajuda, sendo este percurso feito à cavalo e à pé, geralmente, dada a dificuldade que se encontra para alugar cavalo digo animais e pagar a uma pessoa que ensine o caminho que ora é pela praia e ora pela mata, não havendo estradas. Os dados que colhi sobre os índios foram-me fornecidos pelo vigário de Porto Seguro, Revmo. José Gonçalves de Oliveira que anualmente vai à Caraíva, lugarejo situado a 15 quilômetros da Aldeia Velha, onde celebra missa que as vezes é assistida pelo 'capitão' Onoro e alguns dos seus parentes. Informou-me o Padre... que antes do índio Onoro viajar ao Rio, esteve com ele em Caraíva tendo dito que ia pedir auxílio ao governo. Disse-me também o referido vigário que as terras onde estão os índios são devolutas e sem valor para agricultura, vivendo os índios de pesca e caça. Seria conveniente que o S.P.I. localizasse esses índios porque somos de opinião que uma simples distribuição de tecidos e ferramentas não resolveria a situação dos mesmos...”.

Por fim, acaba em conclusão por sugerir a transferência desses índios para o P.I. Caramuru — o que foi pensado inviável por demais autoridades do SPI por “se tratar de cidadãos integrados naquela região litorânea da Bahia, com inclinações e hábitos perfeitamente definidos, e... por acarretar onus para o Serviço...”. Assim, nenhuma assistência prática aos índios foi prestada na época, inclusive porque em despacho do chefe da 4ª IR Raimundo Dantas Carneiro, os fiscais Tubal Fialho Viana e

Francisco Sampaio que poderiam identificar a área indígena estavam ocupados em outras missões.

Note-se que a aldeia é sempre chamada de Belo Jardim (e não Bom Jardim) e não há qualquer referência nem por parte do Honório nem pelo SPI da etnia a que esses índios pertenciam.

Mas, voltando à história oral, no próprio SPI também, Honório ficou conhecendo dois indivíduos que afirmaram que logo estariam na aldeia — o que, de fato, ocorreu no prazo previsto com a chegada a pé pela praia desde Porto Seguro destes dois homens se identificando um como “engenheiro” e outro como “tenente”. Os dois disseram que não queriam ver ninguém com fome e logo na tarde do dia seguinte já haviam matado um boi de uma moradora de Caraíva. Os dois disseram também que eles eram os primeiros brasileiros e que tinham que demarcar suas terras porque eles eram os donos e ninguém podia tomar deles. Por fim, o “engenheiro perguntou onde ficava o comerciante mais próximo. E a resposta foi bem rápida — No Corumbau. O Teodomiro Souza, dono da serraria, tinha uma casa de comércio também” (*ibid.*:18).

No dia seguinte partiram os dois e mais um grupo de uns quarenta índios. Os dois trocaram tiros com Teodomiro, ferindo-o. Depois de amarrado, Teodomiro e a mulher iam sendo levados, junto com o saque, para Barra Velha sob guarda de Manoel Graciano e o menino Rufino (Tururim). Manoel, acostumado a cortar madeira para Teodomiro, e Tururim, discordando de tudo aquilo, acabaram por soltar o Teodomiro — que andava com muita dificuldade — e a esposa. Logo depois depararam com os fios telegráficos cortados. Na aldeia, os índios se reuniram numa casa grande para onde fora levado as mercadorias do saque — “ferramentas, conservas, cobertores, chapéus e até sombrinhas” (*ibid.*:19). Uns índios começaram a discutir sobre o que ocorrera, revolta-

dos com o rumo das coisas e outros acharam que era aquilo mesmo, que deveriam continuar cumprindo as ordens do governo. Montaram sentinela, cortaram novamente os fios telegráficos que já haviam sido consertados. Mataram uma vaca de outro morador de Caraíva.

Na terceira noite, com “a igreja apinhada de gente dormindo no chão”, ouviu-se um barulhão do fogo dos fuzis que atiravam contra a aldeia e também entre si — pois a polícia de Prado chegou atrasada e a de Porto Seguro, pensando se tratar de resistência dos índios, atirou também contra aqueles policiais e depois até recuaram até Caraíva. Os índios assim fugiram correndo pelo meio do mato sob muita chuva.

Ao raiar do dia seguinte, começou a busca dos índios acuados na mata: “os índios presos iam sendo amarrados com as mãos para trás. Depois eram presos uns nos outros, feito caranguejos, e trazidos para a aldeia” (*ibid.*). Vitorino Batista da Cruz, um morador de Caraíva, ateou fogo nas casas, esperando assim que os índios não voltassem mais para a aldeia, que foi totalmente saqueada (até o grande sino da igreja), teve sua casa de farinha destruída e o forno quebrado etc.

Em Caraíva, os índios presos foram levados para o Sobradinho, uma antiga fazenda na beira do rio, onde apanharam muito, foram alvo de brincadeiras estúpidas, as moças mais bonitas ganhavam sabonete para se banharem e depois “era feito de tudo com elas” e depois ainda humilhavam os homens. “Uma índia muito bonita, chamada Luciana, prima do Manoel Santana, sofreu na mão de todos. Essa índia até hoje não teve coragem de voltar a Barra Velha. Mora em Comuruxatiba. É a única que ainda sabe alguma coisa da língua pataxó¹⁰⁹” (*ibid.*:25).

¹⁰⁹ Pensei em procurar essa índia pela sua fama como conhecedora da língua, mas fui desaconselhado por grande parte dos índios porque ela já está velha, “meio demente”, e por ser muito doloroso para ela falar sobre o assunto ou qualquer coisa que o lembre — como “falar no idioma”, por exemplo.

Na mata, os índios dispersaram-se ao máximo (mantinham reunidos apenas o pessoal da família) para que um maior número escapasse das diversas patrulhas que se formaram. O “engenheiro” e o “tenente” foram mortos a tiros na fazenda de Vicente André, no córrego do Pindoba. Tururim e seu pai “quase foram maltratados por um preto que ajudava a polícia” quando se refugiavam numa fazenda, mas apareceu um major dizendo que havia chegado ordem de Salvador para soltar todos os índios, pois os dois culpados por tudo já haviam sido mortos e que eles não tinham culpa. “A ordem dizia também que os índios deveriam ser levados para as fazendas. Cada fazendeiro poderia levar quantos índios quisesse” (*ibid.*:27). Tururim e seu pai foram para Prado procurar seus parentes que estavam lá.

Josefa Ferreira, que se agüentou com as crianças no Campo do Boi durante toda a semana, resolveu voltar para a aldeia, pois não continuaria fugindo. Na volta Josefa ainda chegou a avistar aquele Vitorino que havia botado fogo na aldeia com dois animais carregando mandioca e banana da sua roça. Ao chegar na aldeia, encontrou o “delegado de Caraíva Orelino Gomes” que queria lhe dar uma surra, tendo sido dissuadido por um soldado que lembrou que eles não tinham mais ordem para pegar índios. No lugar de sua casa, “Josefa encontrou só cinzas e chorou por si e pelo seu povo”.

Em sua residência, Josefa (e outras pessoas presentes) me afirmou que até essa época os índios não tinham contato com o branco, que quando aparecia algum ficavam escondidas espiando sua aproximação, quando corriam para dentro do mato. Foi Honório que levou o contato com o branco depois dessa sua viagem ao SPI. Assim, os índios teriam sido enganados pelos dois homens devido à sua “inexperiência”.

Depois de todos terem corrido no “fogo”, foi Epifânio Ferreira que “segurou a peteca de juntar os índios de volta”.

Certo é que muitos índios estavam fora de Barra Velha¹¹⁰, trabalhando em sua maioria “nas fazendas de cacau das redondezas, costume já arraigado entre eles. Quando precisavam arranjar algum dinheiro partiam para as fazendas. Isso coincidia com os períodos que não tinham serviços em suas roças, enquanto esperavam a colheita.” (Oliveira, 1985:31). Assim “Barra Velha ficou vazia. O mato crescia no meio da rua e no lugar das casas. As roças foram destruídas, ou melhor, colhidas pelo pessoal de Caraíva” (*ibid.*:33). Os índios espalhados pelas fazendas e o Cacique Honório que foi levado preso para Salvador e depois ainda tentou alguma ajuda no Rio de Janeiro, quando voltou informaram-lhe que os índios consideravam-no culpado por tudo e ele resolveu assim ir morar em Canavieira, onde morreu.

Josefa foi encontrar com o pai Epifânio numa fazenda de Itabela na lida de cacau e do café (também tiravam casca de braúna para fazer mangas) e lá, inconformados com a situação, vendo seu povo espalhado, resolveram juntar novamente os índios e voltaram para Barra Velha, onde dormiram na igreja por ser a única construção que restara.

A partir daí, “Epifânio começou a andar pelas fazendas da região procurando os índios e chamando-os para voltar. A maioria queria voltar, mas estavam ainda com medo. Outros queriam esperar a safra e ver se apuravam algum saldo. Mas havia também aqueles que já possuíam um pedacinho de terra onde estavam se arranjando” (*ibid.*:34). Nos dois anos seguinte, muita gente já havia voltado. “Epifânio ficou sendo

¹¹⁰ E na verdade a notícia do *fogo* espalhou-se na região de forma tão desencontrada que muitos “falavam de revolução e houve muita gente que mesmo não sendo índio tratou de esconder-se, levando pertences e animais. Ninguém queria ficar nas proximidades das estradas.” (Oliveira, 1985:31).

o Cacique. Tornaram a plantar roças e as criações de porcos estavam aumentando novamente” (*ibid.*:35). Nessa época houve uma grande seca que provocou um grande incêndio na mata. “A essa altura, o Parque Florestal de Monte Pascoal¹¹¹ já havia sido criado pelo IBDF, e vieram muitos guardas para cercar o fogo. Os índios também foram chamados para ajudar a apagar o fogo” (*ibid.*).

Assim, segundo Oliveira,

“Barra Velha quase voltou à normalidade nos sete anos seguintes. A diferença era a falta de muitos que ainda temiam voltar, o que acontece até hoje. Outra diferença marcante era que o pessoal havia se misturado muito, formando um grande contingente de mestiços. Muitas mulheres haviam voltado com seus maridos negros e mulatos, e vice-versa.” (*ibid.*).

Já no “começo dos anos sessenta, chegou o tenente Miravaldo Siguara indenizando os moradores da área, para que desocupassem o Parque. Só indenizavam as plantações de coco, banana, cana, cacau e café” (*ibid.*). Mas “Epifânio foi a Brasília e foi orientado para que não recebessem as indenizações para não perderem seus direitos.” (*ibid.*), mas, “recebendo ou não, acabou saindo todo mundo da área. Os índios tiveram que se espalhar novamente¹¹² e Barra Velha voltou a ficar deserta” (*ibid.*:36)

¹¹¹ O Parque, com localização 16° 45' e 16° 55' / 39° 08' e 39° 30', foi criado pelo Decreto 242 de 29 de novembro de 1961, quando começou a indenizar as pessoas que moravam na área (22.500) entre o Corumbau e o Caraíva.

¹¹² “Tinha índio em Itaquena, em Trancoso, em Porto Seguro, no rio dos Frades, no Come quem Leva, na Água Branca e no Só Não Vou. Muitos foram para cidades mais distantes como Canavieira, Itabuna, Ilhéus e mesmo para Vitória e Linhares, no Espírito Santo” (Oliveira, 1985:36).

Foi, segundo Oliveira, Alfredo Braz, que estava morando na beira do rio Porto Seguro quem, em 1962, primeiro voltou com a família (mulher e três filhas) para Barra Velha, aonde se sustentavam do mangue. “Logo depois chegou o Epifânio com a Josefa e os filhos vinham da Embiriba. Ficaram morando na praia. Mais gente foi chegando, como o Manoel Santana... Levínio também...” (*ibid.*:43). Essa informação de Oliveira é negada pelos índios, em especial por Arauê e sua mulher Penina, que é uma das três filhas do finado Alfredo Braz e também negada por seu irmão Alvaro Braz. Todos dizem que o livro de Oliveira contém vários erros e que, nesse caso, a informação correta é a de que novamente a família Ferreira foi que esteve na vanguarda da reconstrução da aldeia através de Epifânio e seus filhos Josefa e Luis Capitão.

Nesse tempo começou a aparecer pessoas do Pongo e do rio Preto que vendiam farinha, beiju e também banana e batata. Os índios iam todos “para o mangue buscar o dinheiro do pagamento: caranguejos e siris” (*ibid.*). Josefa queria botar uma roça, “mas os guardas do IBDF estavam sempre de olho, sempre prontos a cair em cima deles” (*ibid.*:44) e os homens estavam com medo. A “viração” deles “foi apanhar piaçava. Mas tinham que trabalhar de noite para não serem surpreendidos pelos guardas. Era durante a noite também que iam vendê-la em Caraíva. Batiam devagarinho na porta do comerciante para não acordar os vizinhos.” (*ibid.*). Assim, “viviam como ladrões, roubando as suas próprias terras” (*ibid.*:45) e ainda se sentindo espreitados pelas inúmeras onças que abundavam naquela época.

Segundo Tururim, “quando existiu esse problema do IBDF, saiu todo mundo andando pelas fazendas dos outros. Aí nós voltamos, tinha um velho chamado Epifânio, era um índio velho. Então tinha um velho chamado Heuretiano Braz, morava em Caraíva, era um inspetor de Caraíva, feito uma autoridade, então ele conhecia as leis

do índio todinha, aquele livro grande, contava as histórias do Pataxó, o dia de quando Cabral chegou...”. Tururim continua conversando e explicando que “aí que se começou as crianças a aprender o idioma do civilizado” e perder o idioma deles, mas que o trato com o branco só começou mesmo a ser conhecido com o *fogo* e com os problemas com o IBDF, quando Heuretiano parece ter sido de grande ajuda, pois segundo Tururim esse homem¹¹³ foi também “falou com o velho Epifânio que era o cacique velho: — ô Epifânio, vocês tão todos na mão, falta vocês se unir e procurar seus direitos, chegar em Brasília e encontre seus direitos, só que vocês têm que andar muito...”. E Epifânio de fato seguiu para Brasília e conseguiu do Presidente João Goulart, segundo Tururim, autorização verbal para colocar roças nas capoeiras e que preservassem a mata virgem. Mas os guardas continuariam “aborrecendo a gente” até a entrada em cena de Francisco Sampaio do SPI.

Com a morte de Epifânio, seu filho Luís ficou de cacique. A irmã Josefa o achava muito ligado aos guardas e não gostava daquilo¹¹⁴ — inclusive os afrontou uma vez colocando uma roça de mandioca, logo derrubada. Ela disse que plantaria novamente e o fez, sendo novamente descoberta pelos guardas. Pouco tempo depois, Alfredo reuniu uns quinze homens e resolveram botar roça no peito, embora o tenente Siguara sempre afirmasse que eles nunca conseguiriam o direito de permanecer na área.

¹¹³ Arauê também afirma que Heuretiano Braz Gonzaga (de Caraíva, escrivão, juiz de menor) era quem fazia as guias de viagem para o velho Epifânio poder viajar, que eles não tinham registro.

¹¹⁴ Segundo seu filho José, que já foi cacique várias vezes, quando o Epifânio morreu, os guardas teriam dito: “agora tá fácil da gente tomar a terra dos índios porque quem lutava pela terra morreu, agora ficou uns bestas que num sabe de nada; quando a minha mãe escutou a palavra. Ela escutou e disse: não, morreu o velho, mas ficou eu pra resolver. E essa véia enfrentou uma parada dura, uma barreira forte pela frente e que lutou, lutou, lutou com a maioria dos índios e eu que tava pequeno... mas acompanhei a luta dela do início ao fim. E por aí, da luta dela, ela graças a Deus, Deus deu poder e deu força pra ela agir a parada dela, a batalha. Por que? Por que ela lutou e ela tava em riba do dela, do direito dela, e era dela a terra. Agora, o cara queria botar o dono pra fora e tomar conta do que não era dele. Então ela lutou com os índios junto, lutando mais ela e querendo o que era direito deles, e até lutou e tomou uma parte da terra. É essa terra que nós tamo”.

Foi aí que, no tempo do Presidente João Goulart, resolveram ir a Brasília¹¹⁵ o cacique Luís e o Alfredo — viagem esta que foi uma verdadeira odisséia.

Em decorrência, “pouco tempo depois, foi enviado a Barra Velha um funcionário do SPI chamado Francisco Sampaio. Trouxe muitas ferramentas e disse que os índios poderiam trabalhar em suas roças. Conversou também com o chefe dos guardas e avisou-lhes que não molestasse mais os índios, porque a questão estava sendo tratada a alto nível com o IBDF” (*ibid.*:63).

Mas vale destacar também informações extraídas de documentos do SPI. Primeiramente, em agosto de 1963 Francisco Sampaio envia telegrama ao diretor do PNMP, apelando para o “espírito de justiça” deste no sentido de permitir que os índios continuassem cultivando a terra necessária para sua subsistência. Em comunicação interna do SPI de setembro do mesmo ano, Francisco Sampaio apresenta as seguintes sugestões:

“Apreciando o apelo do Sr. Heuretiano Braz, Sub-Delegado do Distrito de Caraíva, em Porto Seguro, em favor de um grupo de 150 remanescentes da tribo Pataxós¹¹⁶, que habitam na região de Porto Seguro, entregues a sua própria sorte, apresento-vos algumas sugestões como ponto de partida, para atendimento aos citados índios, dentro das possibilidades da nossa Inspetoria. 1. Como inicial providência sugeria, assim que nos fossem distribuídos recursos, a ida de um funcionário do S.P.I. àquele local, para conhecer in-loco a verdadeira situação dos índios, no que tange às terras que se encontram em poder

¹¹⁵ As viagens para contatos com o SPI tornaram-se constantes: só o Luís esteve oito vezes em Brasília, quatro em Recife (porque a região deles pertencia àquela Inspetoria) e duas no Rio de Janeiro.

¹¹⁶ Parece ser a primeira vez que o etnônimo do grupo de índios da Barra Velha aparece documentado.

dos mesmos e se satisfazem as suas necessidades. 2. Denominação do local, atividades que exercem para se manter, número de habitantes... meios de transportes e auxílio que necessitam para o trabalho”.

Já em maio de 1964, Francisco Sampaio relata a um Diretor do SPI (já informado pelo prefeito de Porto Seguro que os índios “estavam sendo hostilizados por funcionários do Parque Nacional”) sua viagem (iniciada em fins de março) à aldeia dos índios, informando que:

“... interrompi minha viagem na cidade de Salvador, a fim de ter entendimentos com o Dr. Aurélio Costa, Chefe da 4ª Inspeção do Serviço Florestal da Bahia, ao qual está subordinado o parque Nacional, cujas terras foram pelo Governo do Estado da Bahia, doadas ao Governo Federal para preservação da Flora e Fauna... Conversei com o Dr. Aurélio a respeito da denúncia que tinha, de que os índios se encontravam perseguidos e privados de trabalhar nas terras em que nasceram, pelos funcionários do Parque... Após me ouvir... escreveu um cartão... dirigido ao Sr. Miravaldo de Jesus Siguara, Chefe Provisório do Parque Nacional, autorizando-o a que combinássemos uma fórmula que permitisse aos índios o direito de trabalhar no cultivo das terras... Porto Seguro... avistar com prefeito local... Da vila de Caraíva... segui em companhia do Sr. Heuretiano Braz, para a aldeia Bom Jesus, localizada a 2 quilômetros do rio Corumbau e a uns 600 metros em direção do oceano. A aldeia na atualidade está reduzida a 2 casas e uma igreja de caiada de branco. O resto da população indígena vive esparsa. Não obstante,

sabendo da minha visita, reuniu-se naquele local grande número de índios, que apresentaram as suas queixas de estarem privados de trabalhar e de sofrerem outros aborrecimentos por parte dos guardas florestais, que os impedem de viver agrupados como desejam... Infelizmente não encontrei o Sr. Miravaldo... que havia viajado para Caravelas... Fiz um rápido recenseamento dos índios, apurando existir 46 casais com 162 filhos e 14 homens solteiros, perfazendo o total de 266 pessoas... Retornando a Porto Seguro, comprei ferramentas, extintores de formigas, inseticidas, anzóis, cobertores, tecidos e medicamentos, que enviei ao Sr. Heuretiano Braz, para distribuir com os índios... Em vista de não ter encontrado o Chefe Provisório do Parque, fiz na viagem de regresso nova interrupção em Salvador, para participar ao Dr. Aurélio Costa o ocorrido e solicitar providências, para assegurar aos índios o direito de trabalhar e de permanecer nas terras de seus ancestrais. Sugeri então, ao Sr. Aurélio, que fosse pelo menos reservado para os índios, um quadrilátero de 900 hectares, assim delimitados: por uma linha de 3 quilômetros subindo da foz pelo rio Corumbau, por outra de igual tamanho em sentido perpendicular com ângulo de 90 graus e finalmente pela terceira linha também de 3 quilômetros, paralela à primeira, descendo até a margem do oceano, daria os hectares pretendidos para agasalhar os índios nos locais em que presentemente se encontram a maioria deles e futuramente dos que estão fora dessa área... O Dr. Aurélio, prometeu estudar o assunto...".

Em outubro de 1964, destaca-se um telegrama no qual se informa que “índios sendo esgarreados guarda florestal tentando matar tiro” e pede-se “providência

urgente”, inclusive para um contato da Diretoria do SPI com o diretor do Serviço Florestal “a fim de trazer sossego e liberdade aos índios trabalharem dentro terras nasceram e nunca abandonaram apesar dessa injusta criação Parque Nacional que absorveu terras livremente habitavam”. Em dezembro desse ano, outro telegrama informa ser impossível demarcação das terras por causa do Parque.

Mas, voltando à memória dos índios através de Oliveira, “depois disso os guardas amansaram um pouco. O tenente apareceu um dia e demarcou um retângulo perto da aldeia. De terra aproveitável dava uns 500 metros de fundo, por 1 km, de comprimento. Deu para desafogar um pouco, comparando-se à situação anterior” (*ibid.*). Além disso, o SPI sempre enviava ferramentas de Recife — apesar de muitas vezes desviadas em Caraíva pelo Oretinho que trabalhava na serraria do Moura e ficou encarregado da área e foi despedido por isso.

Cinco anos depois foi enviado o primeiro chefe de Posto para a área Pataxó. Rogério Dias, que ficou morando em Porto Seguro, era “funcionário do IBDF requisitado pela primeira gestão da FUNAI, que pretendia colocar os próprios índios como guardas. Ele seria o diretor do Parque Indígena. Com a mudança da direção da FUNAI, as medidas passaram a favorecer o IBDF e Rogério foi rebaixado de função e posteriormente demitido” (*ibid.*:63 - rodapé).

Mas os problemas na área persistiam, pois o “retângulo demarcado anos atrás já não dava para as roças. A primeira pessoa a avançar o limite foi novamente a índia Josefa. Foi trabalhar perto do lugar chamado Céu. O novo chefe também havia trazido ferramentas e disse que ainda não estava autorizado a mandá-los avançar na mata, mas esperava que as ferramentas não ficassem debaixo das camas” (*ibid.*:63). Mas a tensão continuava grande com os guardas destruindo todas as roças além do

limite e, segundo Adalton, atirando naqueles que se aventuravam a pegar piaçava escondido no meio da noite.

Rogério, então, “recomendou-lhes que fizessem um campo de pouso, para que pudesse aparecer alguma autoridade da FUNAI na área e tomar conhecimento da situação. Recomendou-lhes que fizessem o campo na surdina” (*ibid.*:64). Mas quando “os guardas souberam da construção do campo, quiseram embargar o serviço. O IBDF já havia conseguido um documento que provava a não existência de índios na área. Isso no tempo da presidência Bandeira de Melo. Esse documento era assinado por uma comissão incumbida de investigar a existência ou não de índios na área” (*ibid.*). Essa comissão, segundo Oliveira, “permaneceu vários dias em Porto Seguro, gozando as delícias das praias e nem sequer esteve em Barra Velha” (*ibid.*).

Já Luis Ferreira fala que no campo de aviação, os homens trabalhavam e as mulheres tiravam caranguejo, homens levavam e voltavam com beiju e abóbora¹¹⁷. O primeiro chefe de posto Rogério — chamado de representante (ou capitão) — estaria “roubando os índios” e foi denunciado em Brasília pelo Luis, que afirma ter conseguido, “rodando por Salvador, Rio e Brasília, os direitos da aldeia de novo”. Maria, esposa de Luis, confirma que fizeram o campo de aviação “com fome, comendo mandioca assada, comendo banana verde assada, caranguejo com banana verde e as mulher iam pra o mangue e os homem ia pro campo com a enxada, o machado, a pá cavar a raiz de pau, pra cortar e aterrar de novo pra fazer esse campo. Esse campo ia melhorar muito e não melhorou foi nada, melhorou nada, porque não vem nada pra gente”.

Nessa ocasião, o índio Firmo, que estava morando do outro lado de Caraíva, tinha ido morar em Barra Velha e, numa reunião lembrou que eles eram os verdadeiros donos da terra e assim resolveram fazer uma roça bem grande para futura divisão do terreno. Apareceu um dia o tenente Miravaldo acompanhado de cinco guardas reclamando a derrubada do mato, mas foi expulso da Barra Velha por Firmo. E continuaram e Josefa mais uma vez ampliou os limites da ocupação¹¹⁸.

Oliveira também informa que o Rogério apareceu na aldeia uma noite, vindo de barco e “acompanhado de um tal doutor Buti¹¹⁹” (*ibid.*:67). Fizeram uma reunião para apresentação de uma proposta para a desocupação da área pelos índios que se mudariam para o outro lado do Caraíva, pois o “governador do estado havia doado uma área de 15 mil hectares que iam até Limoeiro” (*ibid.*). Com tantas garantias (embora soubessem os índios que grande parte das terras era de puro areião) os índios já iam aceitando, quando Josefa se intrometeu chorando na reunião dos homens afirmando que ela não sairia de lá, no que foi logo apoiada por Firmo. No final, todos ficaram irredutíveis afirmando que não trocariam o lugar onde estavam enterrados seus antepassados, apesar das várias tentativas do tenente Miravaldo oferecendo inclusive para eles

¹¹⁷ Um homem que conheci no ônibus entre Ajuda e Trancoso me disse que foi caminhoneiro de profissão, mas que se mudou para a região em 1965 quando acabou trabalhando e depois dono de serraria. Segundo ele, naquela época “os índios de Barra Velha vinham a Porto Seguro ou de canoa ou à pé puxando animais com farinha ou abóbora para vender. Era comum as abóboras ficarem estragando. Às vezes deixavam na mão de comerciantes para esses venderem”. Os índios confirmam essa história, e acrescentam que deixaram de fazer isso porque não tinham retorno nenhum: deixavam as abóboras até em Porto Seguro e quando iam pegar o dinheiro, as encontravam apodrecendo e nada de dinheiro.

¹¹⁸ Josefa diz que “essa aldeia acabou duas vezes: a primeira vez foi a do fogo, do Honório; a segunda vez foi a do Parque. Ninguém podia trabalhar. Eu não sei porque era daqui, meus pais também, os avós também”. Os pais sempre pediram muito para ela não largar a aldeia e nem os índios. Se agora tem muita gente na aldeia, houve época em que só tinha ela, seu irmão Luis Ferreira e seu pai Epifânio, que juntaram todo mundo de novo. O Céu já era do pai dela, ela foi morar lá a pedido do pai. Já Arauê diz que foram quatro os “fundadores disso aqui”: o avô dele, avô do Tururim, avô do Luis e avô do Patrício. “Quatro irmãos que segurou essa área de terra”. O avô dele morava em São João de Mina (onde ele nasceu), “aqui quem morava era o finado Epifânio. São João de Mina era um povoado que morava umas oito famílias — tudo índio, era a mesma aldeia, a mesma coisa”.

¹¹⁹ Hélio Jorge Bucker.

trabalharem do outro lado do Caraíva mas continuarem morando em Barra Velha e também de outras tentativas de transferência dos índios para Santa Cruz Cabralia e para Mamanguape — Baía da Traição, na Paraíba. “Essa última tentativa foi sugerida pelo então chefe da Divisão de Estudos e Pesquisas da FUNAI, Dr. Paulo M. da Silva” (*ibid.*:68).

Um dia, “chegou uma notícia em Barra Velha que causou grande alvoroço. Ia ser inaugurado o prédio de uma escola de Monte Pascoal e a notícia dizia que os índios ganhariam muita carne se fossem dançar na festa. Todo mundo queria ir. A velha Josefa até arranjou um jegue emprestado para trazer carne de volta” (*ibid.*). No entanto, tal convite era “mentiroso”, pois ninguém os esperava nem tampouco havia carne para eles. Tururim, que era o cacique na época, mal conseguiu um pedacinho de carne na feira, e os índios tiveram que sair pedindo “até pelas casas de raparigas” até que foram procurar o prefeito, quando “Josefa falou-lhe que estavam passando aquela vergonha ali na cidade porque não tinham direito de trabalhar em suas terras... O pessoal da cidade estava dizendo que eles deviam trabalhar e não andar pedindo” (*ibid.*:69).

Araújo, por seu turno, afirma (com apoio de Penina, Adalton etc) que Oliveira mais uma vez está equivocado, pois a “primeira representação” teria sido “muito antes disso”, há trinta anos¹²⁰, quando ele acompanhava sua tia Vicentina. Essa primeira representação teria sido no Monte Pascoal (posto velho do IBDF perto da atual guarita do IBAMA). Nessa época, a “mata ficava encostada aqui na aldeia que só tinha quatro casas: Luis Ferreira, Estefânia (tia), Manoel Santana, velho Cassiano, Josefa, velho Julio”. Quem representava suas lutas “para encaminhar era Maria Coruja, tia

Vicentina — na frente —, Luis Ferreira, Tururim era o língua, ele mais Vicentina. Os encaminhamento era daqui para Porto Seguro”. A “segunda representação foi quando começaram a enxergar o índio Pataxó”. A representação no passado era só o Auê. Luis Ferreira lembra bem de representação em Porto Seguro por volta de 1970, “que o prefeito seu Manoel mandava chamar nós quando tava para chegar assim a época de 21 de abril, 22 de abril, que vinha gente de Portugal, aí ele mandava chamar, ele mandava avisar eu, que era para levar os índios, tudo em forma de índio; aí eu prevenia eles tudo de tanga, arco, cocar e nós ia, às vezes ia juntar cem, cento e tantos índios, nós ia para lá; lá eles davam a feira para nós comer durante o dia que nós tivesse lá, cinco ou seis dias ele dava o alimento pra gente”. Lembram também que “depois da representação que a gente fazia, agora de noite a gente ainda pedia licença da autoridade do lugar se podia dançar: — ‘pode dançar’. Aí nós ia fazer a dança, eles gostava muito, ficava muito satisfeito, agradecia a nós e davam um kaiambá pra gente, pra ajudar o índio a comprar alguma coisa”.

Por fim Oliveira lembra também da história do barco e da rede de pesca comprado pelo chefe de posto. A “rede deu bom resultado. Todos os dias conseguiam muito peixe, que era dividido na aldeia. O Manoel Santana e o Zé Correia eram os encarregados da pesca” (*ibid.*). O Saveiro um barco velho, embora tivessem comprado um bom pano para vela. Domingos Cunha, de Porto Seguro, chegou a sair com o barco duas vezes, quando os índios trouxeram 60 arrobas e 100 arrobas em ambas viagens, o que os deixou muito animados. Mas Domingos Cunha se recusou a ser mestre daquele barco e voltou para Porto Seguro. Um dia chegou na aldeia um índio chamado Elias Corró, pescador antigo, e disse que queria ser o mestre do barco. Saíram uma vez e dois

¹²⁰ Isso em fevereiro de 1996. Sabe bem disso, porque nessa primeira representação ele tinha doze anos e

dias depois voltaram com muito peixe, que “foi dividido na aldeia e todos ficaram muito animados com a possibilidade de ganharem muito dinheiro com a pesca” (*ibid.*:70). Organizaram nova saída, também para dois dias, no dia 13 de junho de 1970, e o barco saiu com oito índios debaixo de vento sul e nunca voltou nem foi encontrado pelas Capitâneas dos Portos a partir de contatos em Santa Cruz, Belmonte, Ilhéus e Salvador.

Essas, então, são passagens trágicas da vida dos Pataxó, que só na década de 70 tiveram por fim suas terras reconhecidas oficialmente. Segundo cálculos de Tururim, a “demarcação” (ou medição) teria sido por volta de 1974 quando

“eu passei a ser cacique não existia cacique nenhum aqui ainda, o primeiro cacique que botaram na comunidade fui eu de cacique, aí venho cuidando dos direitos dos meus irmãos e andando por Brasília, Recife, Goiânia, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Salvador, fazendo a união com as outras entidades de índio, levantar os nossos direitos. Até chegou ... a FUNAI liberar o nosso pedaço de terra. Mas a nossa área já tava medida por natureza, que é entre Corumbau, Caraíva e Monte Pascoal, não carecia mais medição... Aí então o direito do branco foi mais que nós, então separou nosso pedaço com 8.600 ha, já tá medido, mangulado [homologado, provavelmente] e tudo”

Figura 4: localização do Parque Nacional de Monte Pascoal

no dia da entrevista estava com quarenta e dois.

Figura 5: Barra Velha nos limites do Parque Nacional de Monte Pascoal

Essa área inclui Boca da Mata inclusive, localidade que foi responsável por retirada da madeira¹²¹ (ressecamento de árvores etc), coisa que Tururim sempre lutou contra, pois sempre lutou “com os direitos pra defender, preservar a natureza que nós encontrou, mas como foi dividido de Boca da Mata com Barra Velha...”.

Mas o começo dos anos 70 marca o início de outro fator muito importante para a construção do meu problema teórico: a inauguração do artesanato indígena Pataxó. De fato, a vida continuava difícil para os Pataxó nessa época, quando o segundo chefe de posto, Leonardo Machado, apresentou o artesanato (principalmente o colar) para os índios. Josefa lembra bem que

“Naquele tempo, tava ‘naquela’, eu mesmo não sabia fazer os colares, só sabia trabalhar na roça... Ai ele ensinou e as mulheres começaram a fazer. Eu não sabia fazer e vendo as outras fazer ia fazendo também. Nós andava todas peladas, dormia à toa e não tinha nem coberta; dormia junto ao fogo. Depois que o Leonardo ensinou o artesanato deu para comprar coberta...”.

Seu irmão Luis (e a esposa Maria) contam o seguinte numa entrevista:

¹²¹ Note-se que depois da passagem de IBDF para IBAMA, os índios de Barra Velha nunca tiveram problemas com esse órgão, o que se limita à Boca da Mata e Águas Belas devido à questão da retirada de madeira.

“O Leonardo abriu a estrada para fazer o artesanato, ensinou como é que podia fazer... ele trouxe peças de outro lugar e disse: vocês faz assim... foi colar... lança não... o arco que eu trouxe lá de Guarani naquela época também... ele trouxe mais colar, tanga...”

Mas a aldeia ainda não era visitada pelo turista, então eles vendiam esse artesanato em Porto Seguro, Prado, Cumuruxatiba. Tururim também conta que foi mesmo o Leonardo quem sugeriu o artesanato¹²²:

“que nós ia ter perdido um pouco da cultura, então quem conhecia mais era eu né, colar. Naquele tempo o colar não tinha saída, somente pra usar. Não tinha negócio de sair pra vender, não tinha prestígio, somente pro uso dele, mas quando saiu conhecimento do colar, arco e flecha com arco ter saída. Aí foram continuando a fazer colar e saiu vender como eu vendi em Salvador. Aí Pedro Agostinho teve aqui mais Maria Rosário e falaram: — Tururim você vai lá em Salvador, você vai lá que eu quero, pra nós conversar. Eu digo: — Sr. Pedro, eu nunca saí na cidade não senhor... não conheço... [deram dinheiro passagem e ele foi todo atrapalhado]

Segundo Tururim, ele teria ido a Salvador para “levar conhecimento de Salvador que existia Pataxó que ninguém sabia que existia Pataxó”. Nesta cidade explicavam para uma platéia como comiam, cozinhavam, caçavam, pescavam etc. E aproveitavam para vender o artesanato. Mas ainda segundo Tururim, a chegada do turista na aldeia é que fez com que ela mudasse muito mesmo, principalmente se for levado em

consideração que até então, interagiam apenas com pescadores e pequenos comerciantes locais.

José Baraiá, em reunião na casa de sua mãe Josefa, afirma (apoiado por vários presentes) que a “história do turismo mudou duas coisas: uma para melhor e outra para pior”. Para melhor porque, apesar dos avisos da FUNAI de que o branco devia ficar afastado por causa de doenças, brigas etc, foi quando o Leonardo “ensinou” o artesanato e o turismo entrou na vida deles, que as coisas melhoraram em termos econômicos. De início, lembra José, a entrada do turista era proibida na área e ele, na época cacique, foi à Brasília e pediu na FUNAI para deixar o turista entrar “que o pessoal da minha aldeia aprendeu a fazer uns trabalhos de artesanato e o turista vem para conhecer a aldeia e compra os trabalho do índio e ajuda o índio”. Foi aí que a FUNAI tirou “uma casinha tipo depósito que ficava perto da casa do Tururim para não deixar o turista entrar” e ficou sob o controle do José a entrada dos turistas:

“Aí os homem vinha: — ah, posso entrar! Vinha com medo porque eles num podia im antes entrar... Eu dizia: — ó, se for pra ajudar os índios, comprar as coisas dos índio e deixar uma lembrança e vocês levar uma lembrança daqui pra lá, eu deixo entrar; se for pra fazer pergunta e num ajudar o índio em nada, também num adianta a pessoa entrar. Aí começou o turista a chegar, começou a vim, começou a vim e que chegou a posição de cair no público de que num tinha mais aquela proibição do turista entrar. Enquanto isso, os índio cresceu o número de arte-

¹²² Maria, uma índia, lembra também quando Leonardo sugeriu que fizessem o colarzinho para irem “melhorando mais de vida” e que houve uma festa na Coroa Vermelha e ele convidou os índios para fazer uma representação lá e mandou eles fazerem colares, flechas, e “aquela roupa que o índio usava primeiro”, e eles foram nessa representação e venderam tudo o que levaram.

sanato, todo mundo aprendeu a fazer, todo mundo arrumou o dinheiro mais fácil e o turista sempre tá entrando na aldeia; mas o lado que eu tô achando agora, ô Rodrigo, já meio estranho, é porque além de muito, já tá vindo alguns elementos por trás disso trazendo coisa diferente, que já tá quase me prejudicando também em termos de coisa que o índio não conhece e eles vêm trazendo aqui pra dentro”.

Essa “coisa” negativa é a maconha que, segundo José, chegou na aldeia no rastro do turismo. Mas cabe uma indagação agora: como os brancos viam esses índios?

Uma estrangeira que chegou no Brasil com marido e filho em 1972, quando foram viver em Arembepe. De lá, se mudaram para Trancoso em 1974, onde montaram a primeira pousada do lugar e onde moraram até 1980. Segundo ela, nessa época não apareciam turistas em Trancoso, mas “pessoas ricas atrás de terra” e rapazes “tomando drogas”. A Polícia Federal as vezes aparecia investigando uso de drogas e a presença de moradores estrangeiros sem documentos. Quanto aos nativos de Trancoso, esses nem tinham certidão de nascimento. Desse lugar, ela às vezes ia caminhando por três dias até chegar em Barra Velha, onde tomava banho de lagoa com as mulheres e crianças da aldeia e que os homens viviam nas matas caçando. O artesanato “ainda não era vendido” e só lembra do cacique Tururim que se relacionava com os jovens “hippies” que se dispunham a andar até a aldeia. Na década de 80, esta informante começou a visitar o filho em Trancoso mais esporadicamente, uma vez que o lugar virou “moda” e se “vulgarizou” com a chegada de turistas.

Assim, com a expansão do turismo a Trancoso, Caraíva — de acesso muito mais difícil — passou a ser o lugar de refúgio, agora já atingido de cheio pela frente turística, que já alcança também Barra Velha, com a chegada até de escunas, mas principalmente de turistas que querem fugir da movimentação de lugares de grande afluxo turístico, incluindo aí estrangeiros que comprem suas peças no atacado para revender em seus países de origem. Alguns desses estrangeiros, maioria de europeus, já voltaram várias vezes em Barra Velha para compra de mais peças¹²³. Isso faz com que os índios, segundo um informante que já trabalhou na FUNAI e conhece bem a aldeia, tenham conhecimento da cotação do dólar e saibam comercializar com essa moeda que circula freqüentemente dentro da aldeia.

Foi assim, que na década de 70 a aldeia de Barra Velha se firmou como referência Pataxó no Extremo Sul Baiano, crescendo demograficamente e se modernizando — em larga medida devido a alternativa econômica do artesanato para turistas. Além disso, as outras aldeias do Extremo Sul (bem como a da Fazenda Guarani, em Carmésia, Minas Gerais) parecem ter tido origem (por motivos diversos e em épocas diferentes) em Barra Velha, o que deu a esta aldeia o status de “aldeia-mãe” — não só pela formação de novas aldeias a partir de problemas na Barra Velha (os índios das outras aldeias tem suas raízes na Barra Velha), como também por esta aldeia ser considerada o centro de difusão de uma cultura Pataxó, de suas tradições — embora como será salientado mais adiante, os Pataxós de Carmésia tenham contribuído bastante nesse movimento em anos recentes.

¹²³ Segundo informante que trabalhou na FUNAI, são estrangeiros que vêm ao Brasil em férias e aproveitam para “tirar um pouco do prejuízo da viagem”, levando peças para vender na Europa.

CAPÍTULO III — OS ‘ÍNDIOS DO DESCOBRIMENTO’ E A CONSTITUIÇÃO DA COROA VERMELHA

“A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas”.

Edward W. Said (Cultura e Imperialismo)

Ao tratar das “configurações históricos-culturais dos povos americanos”, Darcy Ribeiro (1975) classifica, entre outros, os “Povos-Testemunho” — “constituídos pelos representantes modernos de velhas civilizações autônomas sobre as quais se abateu a expansão européia” (Ribeiro, 1975:17) — e os “Povos-Novos” — “representados pelos povos americanos plasmados nos últimos séculos como um subproduto da expansão européia pela fusão e aculturação de matrizes indígenas, negras e européias” (*ibid.*). Dentro da perspectiva desta tipologia, cabe a indagação: em qual desses dois tipos se encaixa os Pataxó aqui em evidência?

Para Darcy Ribeiro, os Pataxó com certeza teriam se configurado como um “Povo-Novo”, o qual, entretanto, teria deixado de existir finalmente na primeira metade do século XX hostilizados pelos civilizados nas matas que percorriam em território baiano (Ribeiro, 1982).

Mas na verdade o que se encontra hoje é um grupo indígena Pataxó extenso espalhado pelo sul da Bahia com aspecto de “Povo-Novo”, mas que se afirma

“Povo-Testemunho”, lembrando a chegada de Cabral e da continuidade de crenças, valores e até tradições que remontariam ao encontro dos portugueses com eles em um dos territórios que habitam atualmente.

É a partir da constatação desse discurso, que seleciono a idéia de *índios do descobrimento* como mote básico que servirá de fio condutor para a investigação de uma faceta da construção da etnicidade Pataxó. Se a auto-afirmação (auto-referência) como *índios do descobrimento* não fosse o bastante para dar título ao capítulo, o processo de construção desta idéia fornece um reforço que o corrobora, e, portanto, merece ser sistematicamente esmiuçado. Vale adiantar que tal construção não se limita ao tempo atual quando os Pataxó ampliam sua evidência no cenário nacional devido à proximidade das comemorações dos 500 anos de Brasil. Se um discurso sobre o descobrimento pode ser percebido nas diversas aldeias Pataxó (numas mais, noutras menos), encontra-se porém mais amplamente desenvolvido na (é mais específico da) Coroa Vermelha, onde teve origem simultaneamente com a formação desta aldeia a partir do ano de 1972. Assim, fica em foco também neste capítulo a constituição da aldeia localizada no local onde Pedro Álvares Cabral desembarcou — arena na qual o discurso de *índios do descobrimento* é prioritariamente construído.

Como se pode extrair de vários depoimentos registrados em campo, esse discurso refere-se ao momento da chegada de Cabral e seu desembarque na Coroa Vermelha. São narrativas contadas principalmente aos turistas que visitam suas barracas de venda de artesanato e que referem-se tanto à como Cabral avistou o Monte Pascoal, quanto à observação efetivada pelos índios na praia, o desembarque, o primeiro contato, a Primeira Missa, a colocação do cruzeiro de pau-brasil e a partida da esquadra de retorno a Portugal. É tudo contado com muita riqueza de detalhes e garantem ser

história que foi passada pelos seus “troncos”¹²⁴ e, portanto, a verdadeira — em contraposição a que contam os guias de empresas turismo ou os meninos contratados pelas prefeituras de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro.

Cabe destacar que todos os relatos sugerem um suposto conhecimento quanto à chegada de Cabral que teria sido transmitido oralmente através de gerações a partir de seus “troncos”, os primeiros narradores do Descobrimento. Paralelamente, vale ressaltar, os relatos destacam o desembarque de Cabral na Coroa Vermelha, onde teria sido celebrada a Primeira Missa no Brasil, salientando ainda a posição secundária de Porto Seguro. Ambos os pontos são relevantes na medida em que contribuem para a formação de uma consciência de primeiros nativos contactados pelos portugueses justamente no exato local que habitam. Ser o *índio do descobrimento* é algo de concreto para os Pataxó da Coroa Vermelha, embora esta aldeia tenha começado a ser habitada a partir de 1972.

Para se entender melhor essa construção da idéia de *índio do descobrimento* em suas relações com informações históricas, vale checar dados quanto à região desde o período que vai da chegada de Cabral até fins do século passado — quando comemorar-se-ia o IV Centenário do Descobrimento —, em contraposição ao período da constituição da Coroa Vermelha como aldeia indígena Pataxó.

O Litoral do Extremo Sul da Bahia do Descobrimento ao seu IV Centenário

Partindo de Lisboa em 9 de março de 1500, a frota de Cabral avistou o Monte Pascoal em 22 de abril, ancorando três dias depois na atual Baía Santa Cruz Cabralia, então chamada de Porto Seguro. “No domingo de Páscoa, 26 de abril, Cabral

¹²⁴ Linhagens de antepassados.

mandou que fosse celebrada missa, com sermão, num ilhéu grande, hoje Coroa Vermelha, que fica nesta baía. Município de Santa Cruz Cabralia” (Coelho, 1996:19). No mais, “em contato com os indígenas tupinambás, ..., os viajantes buscaram, sem êxito, informações sobre produtos comerciais e, principalmente, sobre metais preciosos” (Albuquerque, 1984:158). Por fim, construída uma cruz de madeira e um altar, no dia 1 de maio foi celebrada a segunda missa em local próximo à foz do rio Mutari e com a presença de inúmeros nativos. Logo no dia seguinte, 2 de maio, a esquadra de Cabral parte em continuação à sua viagem para as Índias.

É na Carta de Pero Vaz de Caminha (Caminha, 1974) ao Rei Dom Manoel sobre a descoberta do Brasil que se encontram as primeiras referências aos nativos da região do Extremo Sul da Bahia, as quais apontam — principalmente se confrontadas com trabalhos posteriores (Gandavo, 1980 [1576]; Soares de Souza, 1971 [1587]) — para o fato de se tratar de índios Tupi, ou, mais precisamente, Tupiniquim — Tupinaki, segundo Nimuendajú (1980) — os habitantes do litoral entre as atuais cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia.

Segundo Fausto (1998), ao longo de toda a costa encontravam-se os Tupi, “que dominavam a faixa litorânea desde Iguape até, pelo menos, a costa do Ceará”. Este *continuum* Tupi seria interrompido na “foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão” (Fausto, 1998:382). No mais, essas “populações eram chamadas *tapuia*, um termo genérico para índios não-Tupi, e dominavam originalmente o litoral, tendo sido daí expulsas — com as poucas exceções citadas acima — no bojo da conquista tupi (...)” (*ibid.*).

Figura 6: distribuição dos grupos Tupi do litoral

Segundo informações fornecidas pela etnologia sobre os índios do litoral brasileiro, destaca-se o avanço dos Tupi procedentes do Sul e do Oeste desalojando os “Aymoré” da zona costeira entre as embocaduras dos rios Mucuri e Jiquiriçá. Mas, considerando de forma abrangente toda essa faixa de mata atlântica que recobria originariamente o Sul e Extremo Sul baianos e a faixa costeira que lhe é imediatamente adjacente, salienta-se a insuficiência e imprecisão dos dados sobre as populações indígenas que ali habitavam e cujas identificações étnicas se tornaram mais nítidas somente a partir do século XVIII (Sampaio, 1996) — inclusive em 1749 e 1782 aldeamentos teriam sido fundados com o objetivo de combate aos Pataxó conforme assegura Paraíso (1998). E vale lembrar que se os Botocudos (inicialmente chamados de Aimoré ou Tapuia) de Porto Seguro sempre tiveram desde o século XVI em conflitos com os donatários da Capitania de Porto Seguro que promoveram entradas em busca de ouro e pedras preciosas, entre os séculos XVII e XVIII, esse quadro foi interrompido devido às falências das capitanias de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo em vista da interrupção de investimentos da Coroa na região (Paraíso, 1998) e aos próprios ataques dos índios das famílias Maxacali (Kapoxó, Kumanaxó, Makuni, Malali, Maxacali, Panyame), Kamakã (Kamakã, Kutaxó), Pataxó e da grande família dos Botocudos (em especial dos Gueren no que diz respeito ao Nordeste), conhecidos por Aimoré em todo o período colonial, que viviam em pequenos bandos no interior das matas próximas a toda essa faixa costeira (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1998).

Mas, na verdade, somente a partir do século XIX, com uma conquista mais efetiva das matas interiores da região, chegou a se conhecer ainda melhor a identidade dos diversos povos indígenas que aí viviam, principalmente a partir de

relatos de Navarro (1846) em viagem entre Bahia e Rio de Janeiro em 1808, Wied-Neuwied (1989) em viagem entre 1815 e 1817, Spix e Martius (1976) entre 1823 e 1831, dos quais se pode depreender a distribuição geográfica dos povos não-Tupi na área, tal qual predominante durante todo o período colonial e ainda prevalecente ao seu final.

Conforme esquema de Sampaio¹²⁵, pode-se dizer que “os Pataxó dominavam toda a faixa entre o Mucuri e o Rio de Santa Cruz — hoje mais conhecido como João de Tiba —, no qual ‘guerreavam com os Botocudos’” (Sampaio, 1996:s/n). Já quanto à sua “dispersão no sentido leste-oeste se pode afirmar que se estendiam da costa até as proximidades da Serra dos Aimorés, atual limite entre os Estados da Bahia e Minas Gerais, já que daí para oeste, nos cursos médios do Mucuri ou do Jequitinhonha, não há referências comprováveis à presença destes índios...” (*ibid.*). Por fim, sua ocorrência ao longo da costa, mais freqüente no início do século XIX apesar da presença constante dos nacionais foi melhor relatada por Wied-Neuwied que narra que os “Patachós... vagueiam pelas matas, e as suas hordas surgem alternadamente, no Alcobaça, no Prado, em Comechatiba, Trancoso, etc. Chegando a qualquer lugar os moradores lhes dão algo para comer, trocando com eles miudezas por cera e outros produtos da mata, após o que voltam às brenhas” (Wied-Neuwied, 1989:215-6). Ainda segundo esse viajante, a costa entre Prado e o Rio do Frade era considerada muito perigosa por causa dos selvagens, embora estivesse a população “em boas relações com os Patachós” (*ibid.*:222).

¹²⁵Sigo aqui basicamente as informações recolhidas por José Augusto L. Sampaio, uma vez que não pretendo montar um quadro analítico de orientação funcionalista (por exemplo) de tal etnografia, mas somente buscar informações positivas sobre o grupo e situá-las espacial e temporalmente (*cf.* Oliveira, 1987) — tarefa que Sampaio parece-me já ter realizado de forma impecável.

Quanto a uma caracterização da posição relativa, na área, dos seus três grandes conjuntos culturais, Wied-Neuwied aponta que “os Botocudos vagueiam pelo alto Santa Cruz. Mais perto do litoral, porém, o rio lhes demarca os limites do território, vivendo os Patachós e os Machacarís na região situada à margem sul” (Wied-Neuwied, 1989:229), ou seja, pelos atuais municípios de Santa Cruz Cabrália — onde se situa a Coroa Vermelha — e de Porto Seguro.

Segundo Sampaio, “outro grande conjunto de bandos Pataxó situava-se desde o médio curso do rio Pardo até o curso do rio das Contas e do seu afluente Gongoji, ao norte” (Sampaio, 1996:s/n). Já a oeste destes Pataxó, no planalto entre os rios Pardo e Gongoji, habitavam “os Kamacã — ou ‘Mongoyó’ —, que também disputavam territórios com os Pataxó, a leste, e que se encontravam, naquele período inicial do século XIX, em processo de aldeamento, no médio Pardo e no baixo Colônia, ou Cachoeira (...), em povoações administradas por padres capuchinhos (...)” (*ibid.*).

Sampaio ainda salienta outras informações importantes. Segundo ele, “Pataxós, Maxakalis e outros pequenos grupos mantinham alianças na região correspondente hoje ao Extremo-Sul baiano — do Jequitinhonha ao Mucuri — para combater os Botocudos, mais numerosos ao norte e ao sul deste território e, se pode supor, com incursões também nesta área” (*ibid.*). Ao longo da costa, encontravam-se ainda “pequenas povoações de Tupiniquins, de há muito aldeados junto a estabelecimentos coloniais — Prado, Caravelas, Santa Cruz etc — e na antiga missão jesuítica de Trancoso” (*ibid.*). E com relação aos aldeamentos jesuíticos de Tupiniquins costeiros, que chegaram a mais de uma dezena no primeiro século de colonização, Sampaio escreve:

“... é certo que, dizimados pelas epidemias e pelas guerras, apenas os de Trancoso e Vila Verde — atual Vale Verde, no médio Buranhém — sobreviveram àquele século (...) e, ao que tudo indica, ao lado de aglomerados dispersos, à própria presença colonial dos jesuítas, tendo, pelo menos em Vale Verde, perdurado até o presente a memória da ascendência indígena dos seus habitantes (...)” (ibid.).

Por fim, havia uma aldeia de Kamakãs, localmente conhecidos por “Meniens”, na vila de Belmonte, junto à foz do Jequitinhonha.

Mas é então no início do século XIX que intensifica-se uma conquista desses povos indígenas com o estabelecimento de quartéis nos cursos médios dos rios da região, devido ao interesse em garantir o livre trânsito entre o litoral nordestino e a região das minas — o que teria gerado a idéia de “violência” como meio mais próprio de tornar tranqüilas e habitáveis as terras em que transitavam esses índios (Navarro, 1846).

É assim que em meados do século XIX, segundo Sampaio (1996), já não havia notícias de índios isolados no Extremo Sul Baiano, registram-se, ao contrário, “aldeamentos de indígenas recém reduzidos ao longo de toda a costa, em Porto Alegre (Mucuri), Viçosa, Peruípe, Alcobaça, Prado, Cumuruxatiba e Santa Cruz Cabralia (...)” (Sampaio, 1996:s/n), e cuja população fosse composta majoritariamente de Pataxós, mas também de Maxakalis e Botocudos.

No mais,

“Em 1861, o Presidente da Província da Bahia, Antônio da Costa Pinto, trata, no âmbito da Assembléia

Provincial, de proposta de criação de uma aldeia de índios no Rio Corumbau — no ponto intermediário da costa entre as vilas do Prado e de Porto Seguro —, com o objetivo declarado de abrigar as famílias indígenas que, na área em torno da primeira vila, persistiam em seus ‘costumes selváticos’ e ‘(...) vão pescar constantemente no Rio Corumbau em cujas margens armam ranchos, onde moram, até que terminada a pesca e a salga, se retiram para as matas’ (...) (ibid.).

Essa aldeia é, segundo Carvalho (1977), a atual aldeia de Barra Velha, local de origem de todos os atuais Pataxó do Extremo Sul Baiano. A população que aí foi reunida seria também mais uma vez majoritariamente Pataxó, embora composta provavelmente também de Maxacalis, Botocudos, Tupiniquins de Trancoso e Kamakãs de Belmonte. Por fim, parece que esses índios aldeados saíram das preocupações das autoridades, visto a escassez de documentos a seu respeito nas décadas subseqüentes.

De fato, em estudo de 1898 (Aragão, 1899) requerido pelo Governador do Estado da Bahia para a comemoração do IV Centenário do Descobrimento — e no qual objetivava-se (essencialmente, no meu entender) averiguar, com base nos dados de campo então coletados, os fatos conhecidos sobre a chegada dos portugueses no Brasil —, concluiu-se que não existiam “vestígios materiais dos índios encontrados por Cabral nem mesmo descendentes diretos que tenham deles conservado a pureza da raça primitiva” (Aragão, 1899). Ainda segundo o autor,

“Hoje vão rareando os representantes da raça pura porquanto os elementos preto e branco e suas múltiplas

combinações tem concorrido¹²⁶ para alterar a fisionomia característica dos antigos aborígenes inoculando novo sangue às gerações que lhes vão sucedendo. O mesmo acontece com os da Villa-Verde” (ibid.).

Além disso, com relação à circunvizinhança de Coroa Vermelha, Aragão informa que “Aqui em Santa-Cruz existem descendentes dos Paquejús¹²⁷, tribo oriunda dos Tupiniquins” (*ibid.*). No mais, segundo exame das narrativas de lendas evocadas pelos “filhos da região”, nada se referia aos “tempos do descobrimento”, mas sim aos ataques dos “Aymorés, as vinganças que exerceram e as tentativas da pirataria francesa” (*ibid.*).

Por fim, tal estudo certificou que a Primeira Missa no Brasil foi na Coroa Vermelha e a segunda bem próxima à foz do Rio Mutary, onde foi plantada a primeira cruz. E, dessa forma, como marco é colocada em 1898 à margem esquerda do ribeirão Mutary uma cruz de massaranduba (a “cruz dos Capuchinhos”), local de onde poderia ser avistada por quaisquer navios que passassem naquele litoral a seis milhas da costa.

Santa Cruz Cabralia e a Coroa Vermelha Indígena

Sabe-se que nos anos de 1939-1940, o Presidente Getúlio Vargas nomeou uma Comissão de Estudo e Pesquisa para confirmar os dados do estudo feito pelo Salvador Pires de Carvalho e Aragão, que — a partir do navio hidrográfico Rio Branco sob o comando do Capitão de Corveta Alberto Cavalhal, e tendo o resultado do estudo sido conhecido primeiro em entrevista ao jornal A Tarde (Salvador) em 2 de agosto de 1940 e comunicado verbalmente ao prefeito de Santa Cruz Cabralia Avertino

¹²⁶Está se referindo aos índios descendentes “da grande nação Tupiniquim” em Olivença.

¹²⁷Quanto ao nome *Paquejús*, não foi encontrada nenhuma outra referência arquivística ou bibliográfica.

Dutra acompanhado do prático Vanderley Magno Pierre — admitiu como positivas as conclusões do estudo realizado por Aragão em 1898.

Quanto ao município de Santa Cruz Cabrália, pode-se reconstituir o seguinte: sua baía¹²⁸ e seu ilhéu serviram de abrigo quando ali estiveram os portugueses em 1500. Em 1534, com a criação das Capitanias Hereditárias, coube a essa região a Capitania de Porto Seguro. Em 1535, é fundada a Vila de Santa Cruz, que não conseguiu prosperar devido aos ataques dos índios até 1833, quando foi instalado o município elevando a vila à categoria de cidade no dia 23 de julho. Já em 1931, o município perdeu sua autonomia, restituída logo em 4 de agosto de 1933. Por fim, em março de 1935, é incorporado o nome Cabrália, passando o município a chamar-se Santa Cruz Cabrália — pouco antes, portanto, da pesquisa confirmatória do estudo de Aragão.

Certo é que durante todo esse tempo — e ainda hoje — índios sempre perambularam por essa porção do litoral do Extremo Sul da Bahia, mais exatamente pelos municípios de Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro. Se a única aldeia dos Pataxó do Extremo Sul era a de Barra Velha na primeira metade deste século, sabe-se que os Pataxó sempre foram índios de caminhar muito, em grandes deslocamentos nos quais faziam trocas, ou seja, estabeleciam relações comerciais — e deve-se perceber que através de uma diáspora a partir de Barra Velha em 1951, novas aldeias surgiram, inclusive a de Mata Medonha, localizada no distrito de Santo Antonio, município de Santa Cruz Cabrália. Itambé, por exemplo, bem lembra da sua avó que contava como saiu de Olivença procurando parentes nas matas ao sul e indo parar em Barra Velha, onde casou com seu avô. Lembra das histórias dos índios das matas que trocavam

piaçava pelo peixe dos índios do litoral por exemplo. Lembra dos casamentos entre índios de localidades diferentes como no caso de seus avós. Em todas essas andanças, a Coroa Vermelha, bem próxima a Santa Cruz Cabralia e ao rio João de Tiba, sempre teria sido uma referência para os índios.

Mas, como se configuravam socialmente Santa Cruz Cabralia e a Coroa Vermelha¹²⁹ quando os índios chegaram no início dos anos 1970? Para tratar com a emergência da Coroa Vermelha indígena — e sua relação com a vizinhança de Santa Cruz Cabralia — vale evocar considerações de Appadurai (1996) quanto à produção de localidade e sua relação de vizinhança enquanto considerada como uma forma social substantiva.

Esse autor vê localidade como primariamente relacional e contextual antes que como escalar ou espacial. Ele percebe a *localidade* como uma qualidade fenomenológica complexa (e que se expressa em certos tipos de atividade, sociabilidade e reprodutibilidade), “constituída por uma série de elos entre o senso de proximidade social, as tecnologias de interatividade e a relatividade de contextos” (Appadurai, 1996:178). Já o termo *vizinhança*, em contraste, se refere “às formas sociais realmente existentes nas quais localidade, enquanto uma dimensão ou valor, é variavelmente percebida” (*ibid.*, 179). Vizinhos, nessa visão, situam comunidades caracterizadas por sua efetividade, quer espacial ou virtual, e seu potencial para reprodução social.

Produção de localidade requer que se considere ambos na etnografia, a produção dos sujeitos locais — as técnicas sociais para a produção dos nativos do antropólogo (*cf.* Appadurai, 1988) — e os processos pelos quais a localidade é

¹²⁸ Batizada de Baía Santa Cruz Cabralia em 1817 pelo padre Manoel Ayres de Casal em homenagem ao descobridor Pedro Álvares Cabral.

¹²⁹ Coroa Vermelha é administrativamente um povoado de Santa Cruz Cabralia.

materialmente produzida. Além disso, vale considerar que vizinhanças são produzidas historicamente e contextualmente e são o que são porque foram produzidas em oposição a outra já produzida (Appadurai, 1996:182-183) — e sua existência como contexto é um pré-requisito para a produção de sujeitos locais (*ibid.*:185). Tudo isso envolve necessariamente uma questão de poder que pode ser destacado inclusive nas narrativas de pioneirismo¹³⁰ das partes envolvidas no primeiro contato intercontextual que produziu a localidade (*ibid.*:187).

Mas e quanto à constituição da Coroa Vermelha indígena? Segundo um informante que trabalhou na FUNAI de Eunápolis e também na Secretaria de Turismo de Santa Cruz Cabrália, quem teria alertado “para a existência da região” teriam sido os hippies que chegaram no início da década de 70, abrindo caminho, junto com a estrada que se inauguraria em 1974, para um futuro afluxo turístico. Outro informante complementa alertando para o fato de os “nativos” não conhecerem — à época que ele se mudou do Rio de Janeiro para Santa Cruz Cabrália em 1973 e quando entre essa cidade e Porto Seguro só havia quatro pequenas casas na Ponta Grande e a própria Santa Cruz Cabrália se configurava com um pequeno núcleo de pescadores — hábitos psicodélicos desses “cabeludos” chamados de “andarilhos”, os quais se tornariam mais freqüentes a partir dos anos 1979/1980. Na verdade, o local privilegiado para os hippies era entre Porto Seguro e Trancoso, passando por Arraial d’Ajuda. Para esse informante, portanto, nunca houve um psicodelismo recorrente em Santa Cruz Cabrália.

Já outro entrevistado, comerciante em Santa Cruz Cabrália e hoje com 50 anos, conta que foi pela primeira vez para a região em 1971 — quando o asfalto só chegava até onde hoje é o aeroporto de Porto Seguro —, com um grupo de amigos todos

¹³⁰ Firstness.

com estereótipo hippie. Voltou em 1974 e já tinha asfalto até Santa Cruz Cabralia — embora nesta cidade (com muito mato) não houvesse a menor movimentação sequer de automóveis. Nesse mesmo ano na Coroa Vermelha, segundo o mesmo informante, alguns “índios andavam em bandos” de umas dez, no máximo vinte pessoas, que iam trocar (principalmente) ou vender seu artesanato com esses jovens estereotipados como hippies. Os índios trocavam seus colares e lanças por camisas, shorts, fogareiros que os jovens viajantes usavam em seus campings etc. As pessoas que visitavam as praias da região (e, portanto, as fronteiras com quem os índios mais tinham contato) eram portanto exclusivamente esses grupos de jovens que passam um estereótipo hippie e de usuários de drogas como maconha e até cogumelos alucinógenos. De 1974 para 1978, ainda segundo o mesmo informante, nada teria mudado na região de Santa Cruz Cabralia e Coroa Vermelha — o que só ocorreria a partir de fins dos anos 70 e início dos 80 com a chegada da eletrificação (fins dos anos 70) em Santa Cruz Cabralia e o decorrente crescimento demográfico. Por fim, esse informante afirma que nunca ouviu nenhum apelo nacionalista ou patriótico para visita à Santa Cruz Cabralia ou à Cruz da Coroa Vermelha — apesar de na época ele, como os demais visitantes, faziam o mais “tipo alienado” e menos o “engajado”.

Já o índio Itambé afirma que com a chegada dos “hippies”, eles nem conheciam aquele “tipo de gente... quando aparecia um cabeludo assim aqui a gente pensava que era deportado, esse pessoal que andava à toa, que pegava gente aí no meio do mato, todo mundo ficava com medo”. Os hippies entretanto, segundo Itambé, andavam mais em Porto Seguro.

Itambé conta a sua história entrelaçada com a da constituição da Coroa Vermelha da seguinte maneira:

“quando eu cheguei pra aqui, isso aqui não tinha ninguém, eu morava lá em Caraíva, pertinho da aldeia de Barra Velha, meu trânsito era de cá pra lá e de lá pra cá, então aí eu procurei família e saí pra trabalhar e nesse trabalho que eu vim, vim pro Arraial d’Ajuda, do Arraial d’Ajuda vim trabalhar aqui no Rio dos Mangues, do Rio dos Mangues vim pra aqui e chegando aqui não tinha ninguém, eu comecei a trabalhar aqui jornal¹³¹ para os outros... para ganhar o pão de cada dia, porque lá era muito difícil de ganhar um dinheiro pra poder sair pra fora pra poder comprar alguma coisa, tinha que demorar dois dias pra sair pra fora pra comprar um sal pra comer, que na nossa língua é saraqué, comprar roupa essas coisas era difícil, então eu fui saindo pra cá e me apossei aqui... casei aqui, cheguei nunca mais voltei e aí comecei a ter contato com prefeito, com problema dos pessoal da Marinha...”

De fato, sua permanência na Coroa Vermelha foi alcançada graças ao consentimento do Capitão de Marinha Raimundo dos Santos Coelho. Itambé conta que logo que ele se instalou na Coroa Vermelha,

“o pessoal da Capitania dos Portos não queria que plantasse nada, eu desmanchei minha casa umas duas a três vezes pra poder ir embora daqui porque eles num queria que ficasse, só quem me deu apoio mesmo foi Capitão Raimundo que disse que era pra eu ficar aí, mas num era pra eu fazer casa grande, tinha que fazer uma

¹³¹Diárias.

casinha pequena, não era pra vir muita gente, era só eu sozinho e aí eu fui ficando, fui ficando e fiz uma casinha maiorzinha... num plantemo nada, quando foi uns três a quatro anos depois foi quando botaram fogo nesse pedaço de terra daqui dessa igreja até lá aonde é a casa do Preto, que é onde eu botava laço, fazia arapuca pra pegar passarinho aí, saruê, que é uma caça, aí foi que plantaram aí esses pés de coco aí, o Chico que plantou mais Joel, a como eu vi eles plantando aí eu disse eu vou plantar também, seis pés de cocos ao lado da casa... fui lá duas vezes em Ilhéus, procurei Capitão Raimundo¹³², depois eu fui em Belmonte atrás dele novamente pra ele poder me liberar pra eu poder ficar por aqui, sozinho, aí depois eu fui lá no sul, peguei meu pai e trouxe pra aqui pra adjunto de mim que ficava mais fácil, eu não saía daqui pra ir em Caraíva levar despesa pro meu pai, levava feijão, arroz, carne que eu comprava em Porto Seguro e ia levar essa feira lá, mas eu achava que tava muito difícil e fiz meu pai vir embora pra aqui...”.

Depois do Itambé, teriam se mudado para a Coroa Vermelha os índios da Barra Velha Zé Lapa, Chico Branco, Joel e o Saracura, este vindo de Caramuru. Nessa época, ainda segundo Itambé, não havia barracas de artesanato e eles começaram a vender o artesanato debaixo do sol forte e depois resolveram fazer umas “palhoçazinhas”, até que surgiu o formato de barraca. Todo esse processo foi sempre debatido com o Capitão Raimundo, que alertava sempre para o fato de a Capitania dos

¹³² Se a ocupação da Coroa Vermelha teria começado precisamente no dia 7 de novembro de 1972, quando Itambé se transferiu com seus familiares para o Ilhéu da Coroa Vermelha, pressionado em Monte Pascoal pela política genocida do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), teria sido no ano seguinte que esse índio solicitaria o obteria uma autorização da Capitania dos Portos de Porto Seguro e do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER) para edificar uma moradia permanente no local (cf. Sampaio, 1996:s/n).

Portos não poder autorizar aquilo que eles estavam fazendo na Coroa Vermelha. Mas os índios iam permanecendo no lugar e inclusive foram aumentando suas moradias:

“ aí depois chegou Luis Capitão, Honorato, D. Zefa, veio o pessoal da D. Zefa tudo, morou por ali pelo outro lado, passado um bom tempo Chico vendeu a casa deles foi que eles voltaram novamente pra Barra Velha, então quando Chico depois que vendeu lá fez outra casa aqui e depois que vendeu aqui foi pra perto de Joel e vendeu pros índios e foi lá pra aquele lugar dele, e os índios venderam pros outros¹³³, foi eles que começaram a vender, e eu sempre seguro aqui no meu lugarzinho e aí foi que começou a aparecer aqueles cabeludos, aparecer esses hippies aí, mas antes hippie não tinha aqui não, era só esse cruzeiro ali, eu limpei ele umas três a quatro vezes de mato dando no meio da cintura da gente, até caça eu matei em cima do cruzeiro ali, pra poder ver que aqui era um lugar histórico, a igreja, acabaram com a igreja pra poder fazer esse trabalho aí do pilar, tinha três pés de araçá grande ali, esses três pés de araçá era onde as baianas e os carros ficava debaixo... a cruz atual colocaram depois dessa estrada aí, quando começou a estrada colocaram essa cruz aí”.

Os depoimentos do índio Itambé são muito importantes uma vez que foi ele o primeiro índio a se estabelecer na Coroa Vermelha, ou, como ele mesmo diz: “quem primeiro chegou aqui depois da invasão de Cabral fui eu pra poder fazer disso

aqui uma coisa que ninguém esperava ... é uma área indígena não pra mim, pra comunidade”.

Há contudo um casal que não confirma o fato de Itambé ter sido o primeiro índio a se instalar na Coroa Vermelha. Esse casal saiu de Eunápolis e se instalou em 1976 na Coroa Vermelha, onde abriram uma birosca que funcionou no lugar onde agora é a Pousada Luar até o ano de 1989. Eles afirmam que em 1976 só havia na Coroa Vermelha Zé Lapa e mais dois índios e que o Itambé trabalhava tomando conta de um terreno do pai da mulher, quando resolveu se misturar com os índios. Itambé seria “muito esperto” e teria sabido “construir sua imagem de índio”. Esse casal afirma também que os índios não usavam *nomes indígenas* naquela época, embora usassem *palavras no idioma* — as crianças, inclusive, “mal falavam palavras no português”. Os índios costumavam chegar na birosca pedindo farinha, cigarro e cachaça e sempre usando “palavras indígenas”, o que o dono da birosca demorou muito a aprender. Por fim, afirmam que os índios eram muito brigões e que brigavam muito entre si — apesar de, após as brigas, se abraçavam e bebiam cachaça até o amanhecer.

Itambé (apoiado por todas as demais pessoas que entrevistei) volta a afirmar ter sido ele o primeiro a chegar na Coroa Vermelha, seguido por Zé Lapa (seu cunhado) e que só depois de uns três anos é que teria chegado o casal da birosca — ocasião em que, por um breve período de tempo, ele tomou conta de um terreno para o pai da referida mulher. A essa época eles já vendiam artesanato e também uma ou outra coisa como laranja ou coco verde. Foi a época, segundo Itambé, que o turismo estava começando na Coroa Vermelha. Mas não foi atraído para a uma iniciativa de

¹³³ Segundo uma estrangeira que se mudou para Trancoso no início dos anos 70 e que atualmente mora em Santa Cruz Cabralia, os índios que se mudaram para a Coroa Vermelha eram aqueles que não queriam mais morar na “reserva” e queriam trabalhar e ganhar dinheiro. Antes contudo de começarem uma

comercialização de artesanato que Itambé se mudou para a Coroa Vermelha, pois seu avô já costumava dizer para ele que ali teria sido o lugar da Primeira Missa no Brasil, quando ainda só havia índio morando na região. Itambé sempre passava pela Coroa Vermelha caminhando para comprar mantimentos em Santa Cruz Cabralia ou no Santo André para levar para casa “lá na aldeia do Caraíva”, e, gostando do lugar, resolveu abandonar a “situação muito difícil” em que viviam e se mudar definitivamente para a Coroa Vermelha a fim de “trabalhar (alugando sua mão-de-obra) e vender o artesanato” no lugar onde os “índios foram achados” e do qual ele já afirmava àquela época fazer parte.

Assim, depois de Itambé foi “que começou a chegar outros índios, se apossando, fazendo artesanato e aumentando a população”. O artesanato que vendiam era o arco e flecha, a lança, o tacape, maracá e tanga; “hoje é que mudou a diferença do artesanato”. O artesanato era vendido no chão, em cima do banco em frente à Cruz ou os colares pendurados numa cordinha estirada entre dois paus fincados no chão. Passavam o dia todo vendendo artesanato assim sob o sol forte. Os índios àquela época conheciam o Auê¹³⁴ e também danças de caboclo, e, apesar de se usar pouco as *palavras no idioma*, “tinha muita gente que falava idioma ainda”.

O índio Joel, por seu turno, afirma que os índios (ele, inclusive) chegaram na Coroa Vermelha em 1973 chamados pelo Presidente Médici¹³⁵, que os teria convidado para uma réplica da Primeira Missa, o que continuam fazendo do mesmo jeito.

prática mais assídua do comércio do artesanato, teriam começado fazendo canoas para os nativos de Santa Cruz Cabralia.

¹³⁴ Principal tradição dos Pataxó do Extremo Sul e que será descrita minuciosamente no capítulo IV.

¹³⁵ Deve-se levar em conta que a BR 367, inaugurada em 1974 com a implantação da grande cruz que destaca hoje a Coroa Vermelha, foi inaugurada pelo Presidente Médici e pelo Ministro dos Transportes Mario Andreaza.

Chico Branco¹³⁶ foi para a Coroa Vermelha pela primeira vez na mesma época que Joel e logo começou a vender artesanato. A essa época existiam na Coroa Vermelha apenas as famílias de Itambé e de Zé Lapa de Souza. Ele conta que “chegando pra aqui, vendendo artesanato, fui gostando, ia na Barra Velha, fazia os artesanatos e vinha vender aqui na Coroa Vermelha”. Depois de sua chegada¹³⁷, foi que teria começado a vir cada vez mais índios se instalar na Coroa Vermelha: “cada semana chegava uma família”. Assim que Chico Branco chegou, comprou uma “cabininha” do Zé Lapa fora da área, depois da ponte do rio Mutari. Depois disso,

“nós viemos aqui pra dentro dessa Coroa Vermelha e eu apossei uma área, limpei essa área, plantar coco de noite... pra o pessoal não ver, que quando eles descobriram eles começaram a me aporrinhar... depois que eu plantei esses coqueiros todos de noite, e eu não parei, aí o Capitão Raimundo veio também, veio me embargar também... chegou a me chamar, mandou eu parar que aquela área de Marinha e não de plantar coqueiro, não era área pra nada, aí eu falei pra ele: — olha capitão eu tô aqui só pra vender artesanato e eu lhe garanto que nós num vai prejudicar nada, vamos só valorizar essa área, que essa área tá cheia de mato e é uma área de turismo e ela tem que ser beneficiada, tem que ser uma área assim limpa”.

Os turistas só teriam começado a aparecer mesmo em 1976: não muitos, mas o suficiente para garantir o sustento das famílias que lá moravam. Só os índios

¹³⁶Francisco Alves da Silva, atualmente vereador em Santa Cruz Cabralia com o nome de Chico Índio.

¹³⁷ Neste seu depoimento, Chico Branco afirma que chegou na Coroa Vermelha em 1975, prefiro entretanto trabalhar com a hipótese de que a sua primeira chegada tenha sido mesmo em 1973 visto outros depoimentos que apontam para essa data.

vendiam artesanato naquela época. Os turistas visitavam de carro e também de ônibus e,

diante desse fluxo, o Capitão Raimundo, segundo Chico Branco, teria acionado a FUNAI para regularizar a situação dos índios que estavam se tornando alvo de brancos se dizendo os donos da terra.

Quanto às famílias indígenas que chegaram em seguida, estas foram organizadas na área pelo prefeito Alcides Lacerda que resolveu beneficiar a Coroa Vermelha, fazendo dela uma aldeia¹³⁸. O Alcides, em fins dos anos 70, deslocou um fiscal da prefeitura e loteou para os índios (20 metros para cada um¹³⁹), ficando cada índio responsável por zelar do seu lote. Todos que moravam na Coroa Vermelha, segundo Joel, ganharam lotes, embora alguns tenham vendido os seus.

Há que se acrescentar também que, após a “descoberta” da Coroa Vermelha pelos hippies e com a construção da estrada, houve uma supervalorização imobiliária. Primeiro foi a extração da madeira e as serrarias, nos locais desmatados o gado se instala e, por fim, surge o turismo. Aí começa a grande valorização das terras. Quanto ao turismo, este começou aos poucos com pequenas pousadas e de forma inclusive vagarosa, até que na segunda metade da década de 80, com uma saturação do turismo nas praias do Rio de Janeiro e até de Guarapari no Espírito Santo e devido à proximidade de Minas Gerais, houve um crescimento repentino no fluxo turístico de toda a região litoral do Extremo Sul Baiano.

Por fim, um importante depoimento (de conteúdo posteriormente endossado por Joel, Itambé e Chico Branco) sobre a constituição da Coroa Vermelha é o do Capitão Raimundo dos Santos Coelho, de quem consegui o número telefônico com dois historiadores de Santa Cruz Cabrália e que são seus amigos. Contatado do Rio de

¹³⁸ Segundo Joel, o prefeito Alcides “queria que só os índios tomassem conta disso aqui, ele queria constar isso na história” para a “história ficar certa”.

Janeiro, onde vive, Capitão Raimundo logo se prontificou até em ir à minha residência prestar seu depoimento dado à importância do trabalho que acreditava eu estava fazendo. A entrevista foi então realizada em minha residência no Rio de Janeiro em 28 de outubro de 1997 e aqui segue uma síntese da mesma.

Capitão Raimundo esteve pela primeira vez em Santa Cruz Cabralia em 1963 (saindo do Rio de Janeiro, levava a esposa para rever a terra natal), aterrissando em avião da Cruzeiro no aeroporto de Porto Seguro, que ficava em Arraial d'Ajuda. Não existia nenhuma estrada próxima da orla. Esteve lá também em 1964 e (por não ter estrada na orla) só conheceu a Coroa Vermelha em 1966¹⁴⁰, quando “não existia nenhum índio nem nada que marcasse para uma pessoa que foi ali” o lugar do descobrimento — a não ser que a pessoa pesquisasse, encontraria “uma pequena cruz de madeira com um barraquinho, que diziam que era uma capela, assim mesmo todo danificado, e aquele ambiente natural, não tinha mais nada”.

Em 1974, ele foi designado para assumir o comando da região sul da Bahia, que compreendia justamente de Una até Mucuri, onde estava implícita, conseqüentemente, toda a área do Descobrimento. E ele “tinha um ideal”:

“Eu tinha a vontade de ver a Coroa Vermelha com uma cruz, com padre, com índio, que realmente desse aquele colorido, formasse aquele ambiente do Descobrimento, e qualquer pessoa quando lá chegasse, ficasse assim conhecendo, fosse fácil a identificação daquilo que ele já via através de quadros pintados, através de murais nas

¹³⁹Segundo Joel, foi essa separação de lotes individuais de 20 metros que deu origem ao tipo de formação atual do centro de artesanato.

¹⁴⁰Neste ano, o então prefeito de Santa Cruz Cabralia, Eliezer Leite, teria declarado (otimista) ao Capitão Raimundo que Coroa Vermelha ainda seria um lugar de grande procura (empresarial e turística) pelo seu valor histórico em resgate na época.

escolas etc (...) Então em 1974 quando eu cheguei e cumpri com a minha missão de fiscalização também da utilização da orla, eu me encontrei na Coroa Vermelha com uma família de índios que lá estava há um ano e pouco, procurei saber, foi em 1972 quando eles se transportaram pra lá, e procurando saber porque que eles estavam ali, se ali não era, de meu conhecimento, nenhuma reserva demarcada, a reserva estava lá em Caraíva, entre o rio Corumbau e o rio Caraíva, então ele me explicou que estava se mudando para ali devido evitar o litígio que existia muito forte lá na reserva, e a mim não caberia aceitar nenhuma, profissionalmente, dentro da minha função, não caberia aceitar nenhuma justificativa, o fato é que eu teria que tirá-los dali pra voltar lá pra aldeia deles porque aquela área não poderia ser ocupada, a não ser que o Patrimônio da União assim determinasse que era quem era o responsável pela orla, dono da orla vamos dizer assim. Mas, o meu ideal de cidadão dizia: por que que eu vou fazer isso? Se eu mesmo sinto falta quando aqui chego de ver o ambiente onde foi celebrada a Primeira Missa, o ambiente onde Cabral aportou suas naus, onde Cabral com todo seu pessoal fez a guarda, pegou água na foz do rio Mutari, onde Cabral colocou a cruz na segunda missa, que foi próximo da foz do rio Mutari (...) Se foi aqui que os descobridores junto com os índios bailavam e cantavam ao som das gaitas, de sinos e buzinas que eram tocados pelos descobridores. Aqui tem que ter índio, aqui tem que ter um padre, aqui tem que ter cruz, aqui tem que ter mata, porque foi aqui que nasceu o nosso país. Por que não colocar, ou então não transformá-lo num lugar sagrado? E este sagrado compreende um ambiente original, que tinha cruz, que

tinha índios, que tinha padre: por que não fazer? Então, entre cumprir a lei, que eu ganhava para isso, era minha obrigação, e reconhecer um ideal, uma necessidade, eu preferi reconhecer a necessidade, e aí deixei que eles lá ficassem, e ficaram e depois através dos anos foram chegando os outros índios, inclusive a família antagônica que causava a briga lá na reserva... primeiro chegou a família do Itambé, depois é que veio a do Chico Índio, e eu vendo que na época a FUNAI não fazia nada para corrigir isso, talvez por falta de recurso ou por falta de interesse, por falta de oportunidade, não sei, não me cabe fazer julgamento, mas o fato é que não fazia nada. Então eu resolvi dar uma de cacique deles, finquei uma vara e disse: daqui pra cá família do Alberto, do Itambé, e daqui pra lá a família do Chico¹⁴¹, e que a briga de lá, os crimes de lá, não se repitam aqui, porque se houver a menor briga aqui eu recolho todo mundo lá pra reserva. Isto não estava na minha esfera de ação, não era responsabilidade minha, mas eles passaram a ter uma obediência a mim e uma compreensão, que eles me viam como amigo, que estava deixando eles ficarem ali, e ali eles já estavam começando a comercializar o artesanato deles direto com os visitantes...”

Uma das coisas que “preocupou” o Capitão Raimundo entretanto foi o fato de os índios usarem apenas poucas “palavras indígenas”. Para ele, os índios estavam

¹⁴¹Em conversa posterior, Raimundo me disse ter feito isso como tentativa de usar uma linguagem que o índio entendesse.

“perdendo a coisa de maior valor, que era o idioma deles”. Embora os índios afirmassem que na aldeia ainda tinham umas três pessoas que falavam fluentemente o idioma, eles mesmos falavam o português, usando certas palavras “simplesmente para impressionar o turista” e esse o “identificar como índios e comprar o artesanato que eles faziam, aqueles cocares, as lanças, mas também dar um dinheirinho a eles”.

Quanto ao tipo de turista que visitava a Coroa Vermelha àquela época, Capitão Raimundo lembra que os visitantes chegaram com o advento da BR 101. No início dos anos 70 não havia ônibus de excursão e a única linha de ônibus ia apenas até Eunápolis, de onde se pegava uma caminhonete “daquelas velhinhas” para ir até Porto Seguro ou Santa Cruz Cabralia. Os primeiros visitantes, segundo Raimundo, teriam mesmo sido os hippies que fumavam maconha dentro do ônibus mesmo e “se utilizando de um spray para disfarçar o odor da droga” — apesar de “não perturbarem ninguém” e terem sido os “descobridores para a boa utilização do Arraial d’Ajuda e de Trancoso porque eles enveredaram pra aquelas bandas ali”.

Outra menção que deve também ser aludida é que o início das barraquinhas indígenas e comércio indígena de artesanato não contou, segundo Raimundo, com apoio de nenhum empresário que, hipoteticamente, poderia ter se interessado nisso como atrativo para turistas. Muito pelo contrário, houve um desenvolvimento imobiliário desordenado que provocou, com a “convivência” dos prefeitos, uma descaracterização do que deveria ser um “ambiente histórico”.

Quanto às barracas de praia, foi ele mesmo quem autorizou, mas da seguinte maneira: as barracas deveriam ser precárias e provisórias, “pessoa instalava em dezembro e após o carnaval retirava, porque também o fluxo turístico caía, quase a zero, e então era assim que a coisa funcionava”. A grande maioria dos turistas eram

brasileiros, embora em Porto Seguro já apareciam alguns turistas estrangeiros chegando principalmente de embarcações. Quanto aos barraqueiros de praia, eram nativos pobres da região, “tipo pescador ou o cara que vende laranja na esquina” que montavam barracas precárias e cobertas com plástico preto ou lençol de cama para proteger do sol, algo “muito horrível” e que se contrapõe à suntuosidade das atuais barracas construídas a partir de projetos capitalistas modernos. Os índios da Coroa Vermelha a essa época também “eram pobres” segundo Raimundo: “viviam como se o turista aparecia lá e do peixinho, só aquele pequeno que os garotos pescavam ali mesmo”.

Mas voltando à questão da terra indígena, Raimundo afirma que em 1979, “considerando que os índios já estavam em número adequado na Coroa Vermelha para *ornamentar o local do Descobrimento com a presença do índio*”, enviou um documento à FUNAI solicitando a regularização daqueles índios, o que, entre diversos encaminhamentos, teria acabado acarretando o início de um processo de regularização através de contatos do Ministério do Interior com o Serviço do Patrimônio da União (SPU), que ele não mais acompanhou uma vez ter passado, em julho de 1981, o comando do Extremo Sul para o seu sucessor, tenente Marinaldo Lima Barreto.

Sobressai também do depoimento de Raimundo o fato de que os Pataxó que se estabeleceram na Coroa Vermelha indicavam, àquela época, vinculação apenas com a aldeia de Barra Velha. A aldeia de Mata Medonha, por exemplo, que situa-se (desde 1951) em Santo Antonio, distrito do próprio município de Santa Cruz Cabrália, nunca foi mencionada por aqueles índios — nem tampouco pelos nativos de Santo Antonio, lugar que o próprio Raimundo muito visitava desde 1964 até passar o comando da capitania em 1981, sem nunca ter ouvido falar de índios.

Mas estabelecidos, por fim, na Coroa Vermelha e passando por dificuldades de sobrevivência e diante de um incerto respaldo governamental para sua permanência ali, os Pataxó precisavam se afirmar definitivamente como legítimos ocupantes do local onde foi celebrada a Primeira Missa em solo brasileiro.

O Caminho da Autenticidade: a Cultura Objetificada

Joel afirma que eles eram “caboclos tapuios” e que “índio foi nome que o branco deu porque Cabral ia para as Índias”. Afirma ainda que Pataxó não é o nome certo para eles, por ter sido um nome que lhes foi imposto pelo colonizador português. Segundo ele: “Caçamos dentro das origens e achamos o nome Tapuia. Tivemos o conhecimento que tava tudo errado”. O líder Ipê também afirma — acompanhando sua declaração com risadinhas — que “Pataxós foi criado de poucos tempos” e que todos os atuais Pataxó do Extremo Sul seriam “descendentes dos Tapuio Tupi-Guarani, os primeiros que habitavam esse lugar aqui em Coroa Vermelha quando os portugueses chegaram na época de 1500”. Diz, assim, que o nome certo seria Tapuios, mas que o português colocou o nome de índio e depois a FUNAI, sem saber “que tribo de índio existia aqui nessa região, aí registraram a tribo como Pataxós” — e se eles ficaram acostumados com o nome de Pataxó, “que não existia na região quando os portugueses chegaram”, são na verdade os descendentes dos “tapuio Tupi-Guarani”.

Deve-se observar que essas ênfases no discurso sobre suas origens são construídas na tentativa de dar autenticidade ao grupo indígena como descendentes dos índios encontrados por Cabral na Coroa Vermelha. Parece-me que muitas pessoas já informaram aos pataxós da Coroa Vermelha que os índios encontrados por Cabral teriam sido os Tupi e reclamam a falácia de os Pataxó se apresentar como os *índios do*

descobrimento. A tática aí empregada parece seguir uma lógica tal como descrita por Champagne (1977) (para tratar de uma festa camponesa), onde, numa aparente tensão na identidade, os índios parecem buscar devolver aos brancos o que estes *querem* ver e saber das suas origens ancestrais.

Embora os índios — bem como o Capitão Raimundo dos Santos Coelho — afirmem nunca ter tido apoio de políticos ou empresários para a fundação da aldeia da Coroa Vermelha (com exceção, num determinado momento, do prefeito Alcides Góbires Lacerda que teria distribuído lotes para os índios em 1979, sustentando que ali deveria ser uma área para índios), Sampaio (1996) afirma “que o estabelecimento de pataxós no local seria desde logo apoiado e estimulado por políticos e empresários regionais... para a gênese da nova aldeia” (Sampaio, 1996:s/n). Segundo Sampaio,

“as privações vividas pelos Pataxó em Monte Pascoal seguramente se aliaram aos interesses da emergente indústria turística local, para a qual se deve ter engendrado, como um engenhoso chamariz, a idéia de que houvessem índios vendendo artesanato junto ao recém inaugurado marco que parece pretender confusamente celebrar tanto a realização ali da ‘Primeira Missa no Brasil’, em 1500, quanto a inauguração, em 1974, das rodovias BR 101 e BR 367, viabilizadoras do auspicioso fluxo turístico que se anunciava” (Sampaio, 1994:23).

Mas seja por iniciativa dos índios ou de empresários e prefeitura, o que mais importa estabelecer aqui é o contexto social caracterizante da Coroa Vermelha na década de 70: a exposição pública dos Pataxó no local histórico do encontro inaugural entre portugueses e indígenas, onde, segundo Sampaio,

“Assim, se revivem e se atualizam, cotidianamente, na Coroa Vermelha, os sentidos polares seminais da nação e, significativamente, se os faz ‘sob o signo da cruz’ — como bem está posto na placa à base da própria, que ali também está a consubstanciar, monumentalmente, em concreto, os valores mais caros ao impulso conquistador e colonial que é, no plano do ideário dominante, fundador da própria nação. Mas que consubstancia também, para o polo indígena, o signo maior da sua transfiguração mas também da sua indelével permanência, ‘povo testemunho’ (Ribeiro, 1977) que é dos 500 anos de história da nação ali ‘inaugurada’ e na qual segue buscando — inclusive pela sua emblemática presença junto à cruz monumental — o seu ‘lugar’ na memória — ali cotidianamente evocada — e, sobretudo, no território” (Sampaio, 1996:s/n).

Por fim, segundo Sampaio,

“a Coroa Vermelha não poderia deixar de ser, hoje, um ‘locus’ sócioespacial privilegiado para a ‘representação’ deste ‘encontro’, concebido no imaginário social brasileiro — e, sem dúvida, também dos Pataxó —, como um momento emblemático da constituição da própria nacionalidade” (ibid.).

O problema que gostaria de justapor aqui é que os Pataxó me parecem estar celebrando ali na Coroa Vermelha antes de tudo sua anterioridade à nação brasileira. Todos os seus discursos confluem para isso: afirmar que quando Cabral

chegou eles já ocupavam, se não diretamente (caso do discurso que aponta para sua descendência dos Tupi), mas também periodicamente (caso do discurso de serem índios das matas que afluíam sempre para aquele pedaço da costa), aquela porção do litoral. O que gostaria de destacar de seu discurso é o viés que aponta para o momento histórico da chegada de Cabral como “invasão” etc. E, por fim, o que me parece estava em jogo na década de 70, quando pataxós procuraram se estabelecer na Coroa Vermelha, era tentativa de legitimar sua presença ali como quem retorna ao lugar de origem remota.

Uma vez um assessor da secretária de turismo de Santa Cruz Cabralia me disse que “o Pataxó não é, mas representa o índio descoberto por Cabral”. Essa é uma visão ainda positiva quanto ao estabelecimento dos Pataxó na Coroa Vermelha, pois a grande maioria dos cidadãos de Santa Cruz Cabralia ou Porto Seguro os considera simplesmente como *outsiders*. Lembrando trabalho de Elias e Scotson (1994), os pataxós na Coroa Vermelha são antes *established* porque chegaram antes dos brancos nesta localidade. O que eles querem impor é a visão de que eram *established* também com relação a Cabral ou à própria nação brasileira. Foi essa a retórica Pataxó para justificar sua ocupação da Coroa Vermelha. Mas e a grande cruz, esse bem do patrimônio cultural¹⁴² ali implantado para consagrar¹⁴³ a nacionalidade¹⁴⁴?

Sampaio (1996) foi muito feliz no título “Sob o Signo da Cruz”¹⁴⁵, pois, conforme Handler (1984), “as culturas e os traços culturais que são imaginados como continuamente existentes (do mesmo modo que as coisas existem continuamente na

¹⁴²Gonçalves (1988) interpreta os patrimônios culturais “como coleções de objetos móveis e imóveis, através dos quais é definida a identidade de pessoas e de coletividades como a nação, o grupo étnico etc.” (Gonçalves, 1988:266).

¹⁴³Embora não me pareça que a Cruz seja uma tradição inventada (Hobsbawm e Ranger, 1984) com o objetivo de criar e comunicar identidades nacionais.

¹⁴⁴Os Pataxó parecem querer fazer parte dessa nacionalidade, desde que sejam percebidos como o elemento primeiro da sua constituição.

natureza) não são naturais, mas semióticos e como tais são continuamente recriados no presente” (Handler, 1984:62).

Também, “objetificação” é seletiva e a construção de uma narrativa ou imagem de uma cultura envolve necessariamente a seleção de alguns elementos à expensa de outros e, além disso, a construção de uma “cultura objetificada” envolve uma nova contextualização dos elementos selecionados, que “por serem selecionados fora de uma série de elementos em um contexto diferente, torna-se algo diferente do que era. Em outras palavras, os objetos de uma nova interpretação — vistos sob uma nova luz, transpostos para novos contextos — tornam-se algo novo, embora, mais uma vez, possam ser representados como contíguos com um passado cultural autêntico” (*ibid.*).

Assim, com relação à Cruz, pode-se dizer que ela não é a da Primeira Missa e nem tampouco a Primeira Missa teve cruz (só a segunda, próxima a foz do Mutari), mas, na descontinuidade, representa a continuidade a contar do início da nossa história como brasileiros. Também, os Pataxó não são os tais, mas estão ali marcando uma continuidade com os aborígenes que receberam Cabral e representando, assim, os *índios do descobrimento* — e talvez por isso eles não evoquem em seu discurso a personalidade do Capitão Raimundo como um agente fundamental para a fundação da Coroa Vermelha.

Esse é um exemplo que reforça a tese de Handler de que

“peças de cultura não são nem autênticas — o fenômeno em si — nem meramente preservadas; elas não são

¹⁴⁵ Título da versão definitiva do Relatório Circunstaciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígenas da Coroa Vermelha.

objetos naturais ou traços limitados continuamente existentes, mas objetificações semióticas recentemente inventadas. Elas são criadas quando um conjunto de representações culturais (e cultura material é tão representacional quanto qualquer outro aspecto de cultura) é reinterpretado e reformulado, tornando-se assim um novo conjunto de representações que, não obstante, pode se referir ao conjunto anterior. Nós podemos falar de continuidade em conexão com essa reformulação, mas ela é uma dupla continuidade semiótica (não natural): por um lado, as novas representações se referem ao antigo, e, por outro, o processo de objetificação recorre continuamente” (ibid.:61).

Pode-se evocar aqui também a idéia de autenticidade “não-aurática” (Gonçalves, 1988), forma de autenticidade, que, “em contraste com a autenticidade ‘aurática’, dispensa um vínculo orgânico com o passado: o aspecto da ‘recriação’ é nela mais forte do que o aspecto da ‘herança’” (Gonçalves, 1988:269). Uma autenticidade seria “não-aurática” quando “fundada não numa relação orgânica com o passado, mas na própria possibilidade de reprodução técnica desse passado” (ibid.:273).

No que se refere a uma política de memória pública (Norkunas, 1993), outro ponto a destacar é que a Cruz, que torna-se atrativo turístico, está envolvida numa reconfiguração de realidade. Se no caso do turismo a realidade reconfigurada visa o *outsider*, por outro lado a Cruz, como passado reconstruído e realidade reconfigurada serve para convencer os *insiders (established)* que essa é a história, a realidade deles. Segundo Norkunas, “a classe dominante controla cuidadosamente a forma e o conteúdo das re-criações históricas e paisagens turísticas, se legitimando ao proteger seus

próprios valores socioculturais contemporâneos sobre o passado” (Norkunas, 1993:97).

Também, como afirma Valaskakis (1993):

“Realidade nativa está fundada na experiência caleidoscópica de estar inscrito como subalterno na história de outros e como sujeitos na sua própria herança. Para os índios, essas são disposições construídas sobre imaginários sociais contraditórios, representações de diversidade prescrita pelo missionário, o comerciante, o militar que, como Virginia Domingues escreve, ‘são inerentemente apropriativas e hierárquicas’ (...)” (Valaskakis, 1993:158).

O problema aqui recai diretamente sobre questões que tangem uma dualidade sobre memória e identidade. Se para Boyarin (1994) “‘memória coletiva’ e ‘identidade coletiva’ são antes os efeitos de práticas intersubjetivas de significação, nem dadas nem fixadas mas constantemente recriadas dentro do quadro de regras de discurso marginalmente contestáveis (...)” (Boyarin, 1994:23), isso fica claro quando se depara com a emergência da Coroa Vermelha indígena, na medida em que memória e identidade são acionadas conjuntamente quando os Pataxó buscam uma autenticidade legitimadora de sua ocupação da área. Se uma memória — mesmo que fictícia — dos “trancos” (passada através das gerações) é evocada como legitimadora da sua identidade contínua como povo desde a época do descobrimento, é essa conjunção que vai configurar uma história de uma tradição Pataxó que passará a fazer parte da cognição principalmente das novas gerações que se iniciam a partir da ocupação da Coroa Vermelha. Cognição esta que, depois de estruturada (certeza de grande parte dos índios de que eles são, de fato, os *índios do descobrimento* — o que parece bastar para

reconhecê-los como tais), passa a ser a pedra de toque para uma justificativa do seu reconhecimento como população étnica com direitos de acesso àquela terra e com status de “povo testemunho”. A luta política, inclusive, que se estabelece a partir da década de 70 já era pelo reconhecimento de sua autenticidade como *índios do descobrimento*.

A Conquista da Terra

Antes de discorrer muito resumidamente sobre o processo de fixação definitiva dos pataxós na Coroa Vermelha, vale ser mais categórico quanto a esse momento inicial da década de 70, participando da posição assumida pelo Capitão Raimundo e pelos índios.

Primeiro, vale ressaltar que nem prefeitura nem empresários nunca tiveram interesse na permanência dos índios na Coroa Vermelha na década de 70. Iniciativas de casas arredondadas, por exemplo, foram dos próprios índios e se alguma ajuda (benefícios, recursos) foi dada a estes foi em momentos onde a área seria visitada por políticos (governantes) de maior importância. Lotes não foram cedidos nem informalmente para os índios, eles ocupavam à sua maneira a margem da BR e se uma escola indígena foi projetada por um prefeito, a mesma foi embargada pelo Capitão Raimundo uma vez que no mesmo projeto constava a construção de duas suntuosas casas para uma filha e outro genro do prefeito ao lado da muito modesta escola. Segundo Raimundo e os índios, prefeitura e empresários sempre lutaram para que eles saíssem dali para que fosse montado um pólo turístico gerenciado sem a presença de moradias indígenas. Havia, portanto, desde esta época uma tentativa de dominação exclusiva de empresários (especialmente do ramo imobiliário) sobre a Coroa Vermelha. O pouco que os índios conseguiam se devia a esforços de cabos eleitorais em busca de

votos para seus candidatos — benefícios esses, parques, e que vem a aparecer em nome desses candidatos quando eleitos. Além disso, para os índios pouco importava se em 1974 seria erguida uma grande cruz tal como a da segunda missa (como foi feito) ou, como queria o Capitão Raimundo¹⁴⁶, se fosse construída uma capela com uma redoma com uma réplica da pequena cruz de ferro da primeira missa; para os índios então estabelecidos na Coroa Vermelha, o que importava era que, com sua participação ativa, fosse ali criado um pólo de atração turística, contrapartida essencial para o modo de vida artesanal (e comercial, portanto) ali inaugurado. Mas vejamos o que sucedeu dessa época para os dias atuais.

Instalados na Coroa Vermelha desde da primeira metade dos anos 70 com apoio informal do Capitão Raimundo e vivendo basicamente do artesanato vendido a turistas, os Pataxó ocupavam para suas residências o pontal da Coroa Vermelha que tem como eixo os cerca de quinhentos metros de pista que ligam a BR 367 ao monumento (Cruz da Primeira Missa), situada junto à orla da praia.

Os Pataxó também se beneficiaram, para o desenvolvimento da prática artesanal, da disponibilidade nas proximidades da matéria-prima necessária à confecção do artesanato; mais especificamente, é num platô próximo à Coroa Vermelha que os índios desde o início da década de 70 coletam parte da madeira (principalmente galhos de arapati e arruda) e das sementes de que necessitam. Enfatiza-se, assim, que tanto na *praia* quanto na *mata*, não se encontravam, no início dos anos 70, quaisquer outros ocupantes. Por fim, “no que diz respeito à situação legal destas áreas, a ‘mata’ se constituiria então em terras devolutas do Estado, enquanto que a ‘praia’ integrava, desde

¹⁴⁶Patriota desapontado com o descaso pelo local onde teria começado “a nossa história, local onde deveria ter o principal marco da nação brasileira”.

1906, o patrimônio municipal de Santa Cruz Cabralia, por força da Lei Estadual 169, de 13 de setembro” (Sampaio, 1996:s/n).

Mas vale evocar uma cronologia dos acontecimentos na Coroa Vermelha¹⁴⁷. Em 1979, na segunda administração de Alcides G. Lacerda, segundo Capitão Raimundo, este prefeito “vendeu a Coroa Vermelha toda... aquilo era só mata... para uma empresa chamada Centauro Imobiliária... e me convidaram... para dar o parecer... em nome da Marinha... me mostraram o projeto todo, era um projeto só, e o índio, aquela parte do índio estava dentro do projeto, que tinha sido comprado também, então eles começaram a desapropriar o índio na época dando cinco mil cruzeiros”. Raimundo não aprovou o projeto, pois só aprovaria se o mesmo fosse desmembrado e tirassem dele a parte dos índios (não importando se o dono da imobiliária Dr. Arquimedes já tinha pago aos índios) e a lagoa por estar descrita na carta de Pero Vaz de Caminha¹⁴⁸ e fizessem um projeto à parte para ser aprovado pelo Ministério da Marinha devido aos 100m da orla. Alguns índios chegaram a vender seus lotes, mas não saíram da Coroa Vermelha. Quanto ao projeto, este foi refeito conforme as orientações do Capitão Raimundo, que deu o parecer e encaminhou para o Ministério da Marinha.

Sampaio lembra também que “a partir de 1979, a Prefeitura de Santa Cruz Cabralia concede vários aforamentos na área da Coroa Vermelha, muitos deles incidentes sobre áreas de utilização indígena, para criatório doméstico, hortas, coleta de

¹⁴⁷ Uma cronologia detalhada pode ser apreendida através de leitura de Sampaio (1996), que cita todos os fatos documentados sobre a Coroa Vermelha.

¹⁴⁸ Além da lagoa, causava indignação ao Capitão Raimundo o fato de a imobiliária estar represando a água do rio Mutari, “lugar sagrado, onde foi dada a primeira benção de Deus ao nosso país”.

lenha etc¹⁴⁹. O maior destes aforamentos, concedido à Imobiliária Centauro, incide mesmo sobre muitas residências indígenas” (Sampaio, 1996:s/n).

Vale lembrar que a essa época não existiam ocupações de alvenaria, o que só teria começado em 1981, segundo o Capitão Raimundo. Mesmo assim, segundo o motorista de taxi que se mudou para Coroa Vermelha em 1981, neste ano só havia umas vinte casas de índios e mais nada na Coroa Vermelha¹⁵⁰. Segundo ele, quando passava um carro ou um ônibus (muito esporádico) para ver a Cruz, “os índios passavam a mão nos seus artesanatos e saíam de suas casas correndo” para tentar vender aos turistas individualmente suas peças. É inclusive interessante notar que sempre as histórias (causos) contadas sobre os Pataxó envolve situação de comércio.

A partir de 1981, parece de fato começar toda uma questão jurídica envolvendo a Imobiliária, os Pataxó, a Superintendência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), FUNAI e outros atores sociais que entraram e saíram de cena conforme o estágio de um grande e muito ramificado processo de regularização fundiária que durou até o ano de 1998.

Em 1985 iniciam-se efetivamente os primeiros estudos identificatórios da Terra Indígena, já englobados aí uma área de habitação e comércio na praia e outra de coleta nas matas sobre a encosta do platô e que incidia em áreas sob domínio de três

¹⁴⁹ O índio Joel, entretanto, sustenta que o Alcides Lacerda foi o prefeito que teria mandado separar lotes individuais para os índios se estabelecerem definitivamente e em segurança na Coroa Vermelha.

¹⁵⁰ Muitos cabeludos (tipo hippies) freqüentavam a região, muitas vezes acampando no camping Yaya (Santa Cruz Cabralia), pertencente ao “Gringo”.

grandes grupos empresariais: Góes-Cohabita, Brasil Colônia e Florestas Rio Doce, esta subsidiária da Companhia Vale do Rio Doce. Em 1988, o Grupo Interministerial sobre Terras Indígenas deliberou não reconhecer a área como de ocupação permanente indígena.

Assim, em 1990 a Imobiliária Centauro reiniciou a venda de lotes incidentes sobre áreas de moradia e comércio indígenas. Segundo Sampaio:

“neste contexto, em 22 de agosto de 1990, parte significativa da comunidade pataxó da Coroa Vermelha ocupou pacificamente, com moradias improvisadas — barracas — e roças, a área inculta apropriada pela ‘Florestas Rio Doce’ inserida no perímetro delimitado pela FUNAI — gleba B (...). Esta ocupação foi muito decididamente apoiada pelo poder público municipal de Santa Cruz Cabralia, pela Administração Regional da FUNAI — em Eunápolis — e por empresários locais, que contribuíram com alimentos e barracas e, sobretudo, com o compromisso de não intervenção policial (...). Ficaria nisto evidenciada uma proposição de barganha envolvendo o abandono das pretensões comunitárias indígenas sobre a crescentemente intrusada — e valorizada — área do pontal (gleba A), alternativa já então claramente admitida por alguns líderes indígenas, o que marcaria um momento crítico de dissensões e tensões internas à comunidade (ib) (ibid.).

Ainda segundo Sampaio, a “estratégia seria completada logo em seguida, às vésperas das eleições gerais de 1990, com três medidas que viriam esclarecê-la cabalmente”: políticos concordam com a permanência dos índios na área de mata

ocupada; a “prefeitura, ainda sob a premissa de que o pontal da Coroa Vermelha não seria ‘regularizável como Terra Indígena’, concedeu cerca de setenta aforamentos de lotes a famílias indígenas, alegadamente o único instrumento capaz de lhes garantir as posses”; e paralelamente foi formulado um acordo entre a comunidade indígena (assinado por apenas dois “representantes” indígenas) e a Imobiliária Centauro, “pelo qual a primeira ‘abria mão’ de suas posses incidentes sobre o loteamento ‘Aldeia Nina’, em troca do que a empresa lhes cederia 74 pequenos ‘lotes regularizados’ em ‘outra área’ do loteamento” (*ibid.*). Todo o processo subsequente foi caracterizado por uma série de irregularidades por parte da prefeitura e da Imobiliária Centauro, que levou a interferências do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o embargo de diversas obras.

Já em janeiro de 1991, o Conselho Estadual de Proteção Ambiental (CEPRAM), “em atenção às demandas e protestos indígenas, aprovava resolução considerando a Coroa Vermelha ‘*área de interesse para fins de preservação ambiental e paisagística e salvaguarda do patrimônio indígena ali existente*’ (...)”. De resto, “já a Constituição Estadual, promulgada em 1989, em seu artigo 261, inclui a área da Coroa Vermelha no ‘Sítio do Descobrimento’, tornando-a, para efeitos da sua preservação, ‘patrimônio do Estado’” (*ibid.*). No mesmo ano é retomado o processo de identificação da Coroa Vermelha, que fica entretanto “engavetado” entre 1992 e 1995 face à cisão entre facções indígenas e à conseqüente indefinição da própria comunidade quanto ao seu território.

É nesse período que se principiam ocupações indígenas desordenadas no pontal da Coroa Vermelha, principalmente uma iniciada em 1993 próxima à margem direita do Rio Jardim (também aforada à Centauro) e que chamada de início pelos

índios de “Aldeia Nova”, acabou por ficar conhecida e apontada entre eles mesmos também, de “Invasão”. A esta época, um rigoroso controle sobre a área ocupada em 1990 na “mata” já estava claramente assumido por alguns líderes da comunidade, embora apenas umas dez famílias mantivessem moradias permanentes ou transitórias no local¹⁵¹.

Em 1994, o governo do Estado da Bahia, através do Programa de Desenvolvimento Turístico (PRODETUR), inicia estudos a fim de embasar uma intervenção na situação ocupacional da Coroa Vermelha, face, notoriamente, aos interesses da indústria turística. A idéia anunciada era transferir as moradias indígenas para a área chamada de “Invasão”, reservando a área em torno do monumento da Primeira Missa para um mercado de comercialização do artesanato. Os índios não concordaram com essa proposta e continuaram ocupando a “Invasão” sem, contudo, deixar suas moradias no pontal da Coroa Vermelha. A ocupação da “Invasão”¹⁵², por fim, foi logo caracterizada pela imprensa regional e nacional, além da população de Santa Cruz Cabralia, como “favelização indígena”.

Nesse mesmo período, a área de “mata” estava sendo desmatada pela facção indígena que controlava a liderança da comunidade. No início da ocupação da “Invasão”, tratava-se de uma grande fonte de renda, mas depois começou a se caracterizar como “tráfico de madeira”, uma vez tirada para ser repassada a madeiros

¹⁵¹ Ocorrendo, no entanto, a presença de roçados de algumas outras famílias.

¹⁵² Uma área de 10 ha que o dono da Centauro parece ter se conformado em perder para os índios desde que somente índios se instalassem ali. Como lotes começaram a ser passados para brancos pelos índios, o dono da imobiliária ainda tentou recuperar a área, pedindo reintegração de posse. Sem mapas, acabou perdendo (mapeada pela FUNAI) para os índios. De fato, os índios (uma facção econômica em especial) sempre se envolveram com a comercialização de lotes para brancos. Isso sempre causou muita revolta por parte de outros índios descontentes com a presença do branco — o que lhes tira legitimidade como aldeia indígena.

de Eunápolis sem nota e a preço muitíssimo abaixo do mercado.

Em 1997, outra área de mata foi ocupada pelos Pataxó da Coroa Vermelha. O índio Chico Branco traça um paralelo entre as duas ocupações da “mata” que ficou depois caracterizada como Gleba B na demarcação da Terra Indígena da Coroa Vermelha. Segundo ele, a ocupação da primeira mata teria completado dez anos em agosto de 1997 e se efetivou da seguinte maneira: “primeiro foram os índios para a área da Vale do Rio Doce e o pessoal da empresa chegou com uns policiais. Os índios ficaram dançando o Auê e jogando flechas para cima e em duas cobras. Passaram o dia no local e foram embora. Com quarenta dias voltaram cento e quatro índios e ocuparam de vez. Foram desmatando e batendo roças de mandioca e abacaxi”. Esta parcela da “mata” — agora em larga medida desmatada —, divide-se numa área de roça (já pronta) e outra de pastagem (de onde agora estão tirando madeira).

Já com relação à segunda parcela da “mata”, sua ocupação¹⁵³ foi planejada: primeiro os índios entraram em “vigília” por causa de um trator que se deslocou para aquela mata (ainda sob posse da Góes Cohabita). Os índios foram para lá e impediram a atuação do trator. Fizeram um grande “Toré”¹⁵⁴, que durou a madrugada toda sob o comando de Manuel Santana (líder da aldeia Boca da Mata). A Polícia Federal garantiu que não houvessem maiores atritos, deixando inclusive homens na área durante a ocupação. Os índios ergueram cabanas e deixaram um “vigia de rumo”¹⁵⁵. Nesta área de “preservação”, destacam-se várias árvores com placas com nomes nativos e classificação botânica colocadas pela empresa Goes Cohabita. A idéia básica em

¹⁵³ Afirma o chefe do posto indígena de Barra Velha, Eduardo, que foi ele quem propôs a ocupação da mata.

¹⁵⁴ Tradição que começa a entrar na Coroa Vermelha e que será minuciosamente examinada no capítulo IV.

¹⁵⁵ Homem que fica morando no lugar ocupado, correndo as trilhas para ver se não tem fogo, invasão etc.

janeiro de 1998 era a de transformar essa *mata*, numa área de “ecoturismo” com apoio de empresas e com planejamento da FUNAI¹⁵⁶.

Segundo Chico Branco, essa área, “que entrou na demarcação através de muita luta”, está reservada para “preservação, é área para meio ambiente, ambiental, vamos dar o nome de Parque Ambiental Indígena, vai ser preservado para o resto de nossa vida” e não vai ser feito pastagem ou roça, “não vai sair nada, nem uma gamela, nem uma vara, nem um cipó”. Quanto às sementes usadas para confecção do artesanato, Chico diz que parte vai continuar sendo tirada da mata e estão também começando a fazer mudas de plantas para plantar nas capoeiras — áreas que já foram de roça e agora vão ser replantadas para geração de matéria-prima para o artesanato (o colar, em especial). A madeira usada no artesanato virá de outras áreas, mesmo que compradas.

Enfim, a estratégia indígena é a de que a Coroa Vermelha fique com uma área de mata (“reserva ambiental” com “ecoturismo”), uma área de roça junto a uma de pastagem e, na praia, com uma área residencial e de comércio de artesanato.

Em abril de 1998, os Pataxó recebem a portaria de demarcação da Terra Indígena da Coroa Vermelha das mãos do presidente da FUNAI no Dia do Índio, portaria esta que garante-lhes toda aquela terra de mata, bem como na praia. Foi estabelecido o prazo de 1 de março de 1999 para a retirada dos brancos da área, mas, nessa data, podia se ver um branco levantando uma parede de tijolos para sua nova casa na “Invasão” — terreno recentemente vendido por um índio. Se neste mesmo mês alguns índios esperavam relatório de impacto ambiental para proceder à retirada dos brancos, outros limitavam-se em informar que estavam descrentes quanto aos trabalhos

¹⁵⁶ O plano da visitação turística (e atrativos turísticos disponíveis) nessa área serão examinados em

urbanísticos na Coroa Vermelha e afirmando não querer mexer nos seus pontos de venda. Compareciam com frequência na Jaqueira (área de mata ocupada mais recentemente) para reuniões.

Últimas notícias antes de fechar esta tese é a de que em outubro de 1999 começaram, de fato, a retirar os brancos da Coroa Vermelha com o procedimento de demolição de suas edificações.

Figura 7: planta de delimitação da Coroa Vermelha - Praia

Figura 8: planta de delimitação da Coroa Vermelha - praia e mata

A Coroa Vermelha Indígena: Reconhecimento?

Com a área demarcada, passo a evocar a visão que os diversos segmentos em contato com os Pataxó da Coroa Vermelha fazem desses índios, perspectivas de utilização dos Pataxó como objetos de projetos elaborados de fora e o modo como os Pataxó se vêem e transitam nesses meios.

capítulo próximo.

Talvez por ser uma aldeia urbana, comercial e sob forte impacto do chamado “imperialismo cultural”¹⁵⁷, vários pataxós de Barra Velha não consideram a Coroa Vermelha como uma aldeia¹⁵⁸ da forma como eles entendem. Existe entre os Pataxó aquilo que se chama “vida em aldeia”, coisa que muitos pataxós da própria Coroa Vermelha afirmam que vários dos nascidos ali não conhecem. Um caráter urbano, um “individualismo” exacerbado por conta da intensa e exclusiva atividade comercial que compete com a dos brancos faz com que a *vida* em Coroa Vermelha muito se distancie daquilo que eles entendem por *vida em aldeia*¹⁵⁹. É justamente nesse distanciamento de um modo de vida *caracteristicamente indígena* que se encontra o problema do reconhecimento — em especial por parte de não-índios, mas também até por intelectuais¹⁶⁰ em geral (isto é, não antropólogos) — da Coroa Vermelha como área indígena. Vale portanto tentar demonstrar como é vista a presença indígena na Coroa Vermelha como área demarcada.

¹⁵⁷ Segundo Tomlinson (1992), “‘Imperialismo cultural’ é um discurso crítico que opera ao representar as culturas cuja autonomia ele defende em seus próprios termos culturais ocidentais (dominante). É um discurso apanhado em ironias que fluem de sua posição de poder discursivo” (Tomlinson, 1992:2).

¹⁵⁸ Entretanto, a Coroa Vermelha é considerada por todos os pataxós de todas as aldeias como uma Terra Indígena e chamada de aldeia nesse sentido, reconhecida sua especificidade urbana e comercial (cf. Grunewald, 1996).

¹⁵⁹ Um mineiro que casou com uma índia mais ou menos em 1980 e que foi quem começou o beneficiamento de gamelas na Coroa Vermelha, costuma brincar dizendo que “a única caça que o índio corre atrás na Coroa Vermelha é o *kaiambá* (como os Pataxó chamam o dinheiro). Diz que o índio que se adapta bem na Coroa Vermelha é “o que se acostumou ao modo capitalista de vida”. Cita o exemplo de um índio que é um artista muito talentoso, mas que não conseguiu gerenciar sua vida na Coroa Vermelha para ganhar dinheiro. Já teve bar com música ao vivo, mas não foi para frente. Eles, esse mineiro inclusive, agora têm um conjunto musical na Coroa Vermelha com violão, guitarra, bateria, baixo etc.

¹⁶⁰ Concordo com Bryan Turner (1994) quando afirma que “globalização realiza crescente diversificação e complexidade de culturas ao interpor uma variedade de tradições dentro de uma dada comunidade. Globalização cultural, além disso, impõe às sociedades modernas e aos intelectuais em particular, uma nova reflexividade sobre a autenticidade de culturas, seu status sociais e a natureza da hierarquia cultural” (Turner, 1994:184). Concordo também que a globalização está produzindo um novo nível de multiculturalismo e uma nova diversidade cultural o que requer necessariamente uma nova reflexividade cultural. Sugiro assim que a presença legitimada dos novos pataxós urbanos e comerciantes na Coroa Vermelha deva também estimular uma nova reflexividade por parte de todos segmentos nacionais, internacionais e, em especial, de seus vizinhos — estes em geral mais do tipo provinciano (que considero aqui quem não explora novidades e possibilidades dos fluxos globais, a não ser uma de cada vez) do que cosmopolita.

Em primeiro lugar, cabe destacar que os “nativos” de Santa Cruz Cabralia podem assumir uma postura ofensiva (ou ostensiva) contra os pataxós da Coroa Vermelha, ou, mais recorrentemente, discriminá-los, sendo também comum uma postura de indiferença. A população carente da região, não aceita o fato de os Pataxó ter uma proteção especial do Estado através de um órgão tutor. São diversas as demonstrações de ódio por parte dessa camada que, paradoxalmente, gosta de acusar os índios de práticas violentas.

As categorias de acusação são muitas contra os pataxós da Coroa Vermelha: corruptos, bêbados, maconheiros ou drogados, espertalhões, civilizados etc. Mas não só os nativos de baixa renda as acionam, a elite de Santa Cruz Cabralia, principalmente empresários ligados aos setores imobiliário, fundiário e comercial, também promove uma atmosfera negativa contra os Pataxó, sempre se inclinando a mostrar como os índios estão misturados aos brancos no cotidiano.

Algo comum na Coroa Vermelha é a união de índio(a)s com branca(o)s — o que ocorreria menos pela questão fundiária e mais pela assistencial, uma vez que as populações carentes da região¹⁶¹ vêm na união com um(a) Pataxó a possibilidade de fixar moradia com um mínimo de decência e de assegurar direitos que a legislação garante ao índio, como saúde, educação etc. Esses casamentos interétnicos, entretanto, não são bem vistos pelos índios, especialmente no caso de ser o homem o cônjuge não Pataxó. Na aldeia, o filho da união de um índio com uma branca nasce considerado índio.

Assim, não só pela venda de lotes e pelo arrendamento (e venda) de barracas comerciais para brancos, a Coroa Vermelha fica ainda mais distante de um ideal de reserva indígena através do casamento interétnico. Um ritmo de vida “civilizado” se impõe na Coroa Vermelha fazendo com que alguns poucos índios tivessem até optado pela não demarcação com medo de levar uma vida isolada como em “aldeia tradicional”. Um deles conta como comprou (com dinheiro ganho trabalhando numa firma em Porto Seguro) ponto de venda do cacique e fez sua vida que, como está hoje, depende do dinheiro para aplicar em mercadorias para oferecer ao turista. Acha que o índio não deve mais viver no mato isolado e reclama dos brancos que dizem que índio não pode dirigir carro etc. Para ele, o índio tem que ter a liberdade para trabalhar como um branco. O que um branco tem ele quer ter também. Acha que o que precisam é isso, liberdade como o branco (poder vender camisa, ter loja de concerto de bicicleta etc). Não concorda que o índio deva só vender gamela. Devem oferecer no comércio deles não só o produto do índio, mas também outros que dêem alternativas comerciais na própria loja, pois às vezes o turista prefere comprar camisa à gamela. Acredita, por fim, que o melhor deve ser uma independência com relação à FUNAI e com um modo unicamente indígena de produção.

Para donos de barracas de praia, os Pataxó da Coroa Vermelha já não têm mais “alma de índio” e seu cálculo econômico e de vida (perspectivas para o futuro) são iguais ao do branco. A partir de prenoções do que seja uma economia indígena, os barraqueiros deslegitimam como indígena o tipo de cálculo para a distribuição da

¹⁶¹ A população carente em Santa Cruz Cabralia, tal como em Porto Seguro na década de 80, cresce espantosamente devido à chegada nos últimos anos de um grande contingente populacional (proletariado rural) que deixou as zonas cacauceiras falidas (Camacã, uma dessas cidades, é atualmente a principal referência e até categoria de acusação a partir dos nativos de Santa Cruz Cabralia) acreditando que a região turística do litoral do Extremo Sul fosse uma alternativa que certamente melhoraria seus padrões

riqueza em caso de demarcação (como das propriedades construídas ou não, p.e.). Da mesma forma, as barracas de praia, desde que a Marinha passou para a prefeitura o gerenciamento da costa, não cumprem normas estabelecidas¹⁶², não sendo entretanto punidas porque, segundo dois barraqueiros, o IPHAN e o Centro de Recursos Ambientais (CRA) não têm “moral para embargar” as construções irregulares na Coroa Vermelha.

Afora esse tipo de irregularidade que, de fato, poderia ser mais severamente fiscalizada a fim de não se permitir que a área fique tão poluída (esteticamente, inclusive), as irregularidades se estendem a negócios ilícitos como jogo do bicho e tráfico (e consumo, conseqüentemente) de drogas tais como maconha, cocaína e pedras de crack (essa última só apareceu no segundo semestre de 1997)¹⁶³.

Outro ponto, é que a comercialização de bebidas alcóolicas será proibida na Coroa Vermelha com a demarcação — e isso importuna tanto a quem vende as bebidas quanto a alguns índios que querem manter o turista (que gosta de tomar uma

de subsistência. Foram acolhidos — em ocupações como a de Campinho e Sapolândia — em Santa Cruz Cabralia por políticos interessados em aumentar seu curral eleitoral.

¹⁶² Além de não serem padronizadas, tem barraca que avança no mar, tem a que coloca telha de cerâmica e várias outras irregularidades.

¹⁶³ Em nenhuma dessas atividades foi constatada a participação indígena. Muito pelo contrário, os índios costumavam denunciar a mim, indignados, tais ocorrências.

cerveja durante um banho de mar) próximo às suas barracas de artesanato.

O que sobressai de toda essa perplexidade é que os brancos nunca admitiram a demarcação da Coroa Vermelha acusando os índios, por exemplo, de serem “aculturados” e de levar uma vida “civilizada”, dando como exemplo disto casos de corrupção¹⁶⁴, além de uma dificuldade em compreender como índios que não eram nativos da Coroa Vermelha, ocuparam o lugar e obtiveram apoio da FUNAI. De fato, segundo informante de Santa Cruz Cabralia que já trabalhou na administração regional da FUNAI em Eunápolis, o “regime tutelar” incomoda muito, principalmente a semi-imputabilidade do índio — ainda mais considerando a “valorização imobiliária na região”.

Além de todas acusações¹⁶⁵, há também discriminação sobre as crianças. Na 5ª série noturna do colégio de Santa Cruz Cabralia¹⁶⁶, de trinta e dois alunos, vinte e sete são da Coroa Vermelha (maioria de famílias indígenas). Falar da Coroa Vermelha é tabu na sala porque há, segundo a professora, “discriminação¹⁶⁷ velada” contra os índios. Até para arrumar trabalho há uma forte discriminação. Índios e brancos dizem que não são da Coroa Vermelha, mas de Santa Cruz Cabralia ou outro lugar “para não serem discriminados como índios”. Tudo isso, segundo contam, tem gerado um “problema na auto-estima” das crianças indígena¹⁶⁸.

Os brancos também não conseguem outorgar legitimidade a projetos indígenas para um desenvolvimento turístico da Coroa Vermelha. Muitos acham que

¹⁶⁴ Ambulância da FUNAI usada pela liderança para transporte de gamelas, venda de coral para caminhões que levavam para São Paulo, madeira etc.

¹⁶⁵ Retórica de atribuição de culpas é comum a todos os lados em direção a todos os outros, parece.

¹⁶⁶ Há também a escola indígena da Coroa Vermelha e outra municipal também na Coroa Vermelha onde estudam crianças indígenas.

¹⁶⁷ Discriminação maior por parte dos homens do que por parte das mulheres, segundo ela.

índio não é atrativo turístico¹⁶⁹ na região do litoral do Extremo Sul da Bahia e que muito mais viável, em se tratando de turismo com índios, seria o desenvolvimento, segundo um dono de restaurante, do “turismo sexual com meninas índias” — idéia tranqüilamente corroborada pela população de um modo geral, dado a regularidade da prostituição com moças adolescentes na região.

E na verdade, mesmo com a terra demarcada, os brancos querem tomar para si o gerenciamento do turismo na Coroa Vermelha, não aceitando interferência ou discussão de propostas indígenas. É assim tanto com o empresariado a nível local, quanto com projetos que chegam de fora, como se percebe pela atuação da Empresa de Turismo da Bahia (BAHIATURSA) e PRODETUR, ou pela imposição do MADE.

Mas os Pataxó sempre resistiram a isso, procurando promover, eles mesmos, como sujeitos ativos que são¹⁷⁰, se não o gerenciamento total, mas pelo menos decidir o destino da Coroa Vermelha. Primeiro, querem comércio exclusivamente indígena na Coroa Vermelha, achando-se, grande parte deles, capazes (por experiências acumuladas na prestação de serviços em lanchonetes, bares etc) de gerir o turismo (mesmo o internacional) na Coroa Vermelha depois da demarcação. Aqueles que

¹⁶⁸ De quarenta e cinco alunos do coral da escola de Santa Cruz Cabralia, vinte são da Coroa Vermelha, sendo dezesseis de famílias indígenas. Nesse meio tem sido feito trabalho contra a discriminação das crianças indígenas.

¹⁶⁹ Apesar disso, parece que já houve época que se apostou no índio de maneira indireta, pois sua figura está muito presente em estratégias de marketing na região, como se pode observar passando mesmo pela BR 367 cheia de pousadas e barracas de praia com nomes que fazem alusão à presença indígena: Quari-Quari, Quarup, Mangute, Hotel Monte Pascoal com grande estátua de índio na entrada etc.

¹⁷⁰ Ao proceder a uma desconstrução geral sobre a idéia de imperialismo, Tomlinson (1992) acaba por desconstruir também a idéia de um Terceiro Mundo diferente, mostrando que seus mecanismos de reação são iguais ao do Primeiro Mundo e sugerindo, por fim, que se acabe com paternalismo para com o Terceiro Mundo que é, afinal, sujeito também. O que percebo com relação aos Pataxó da Coroa Vermelha e relembrando a já cristalizada expressão “the natives are restless”, é que *the natives are not restless anymore, but now they're going natives!* Baseio-me aqui em discursos contra-hegemônicos de autores orientalistas — tais como Abaza e Stauth (1990) e do Bhabha (1994) — que põem em jogo uma crítica com relação à construção da diferença.

acham que não são capazes disso, querem colocar os brancos sob seu controle, no gerenciamento dos empreendimentos turísticos na área.

Talvez falte um melhor entrosamento entre índios e brancos¹⁷¹. Os pataxós, mesmo se sentindo vitoriosos, não querem se separar dos brancos por completo, reconhecendo que não pode existir uma independência total do branco. Entretanto, permanece um conflito que, tanto na retórica Pataxó quanto na dos brancos, se resume numa política de atribuição de culpas — e parece difícil ambas as partes cederem um pouco para concretizar (viabilizar) projetos interessantes e lucrativos para todos.

A idéia, por exemplo, de um projeto, que, segundo seus criadores, beneficiaria também os índios partiu da Associação Cultural Arte e Ecologia (ASCAE) de Santa Cruz Cabralia — inventora do Projeto Auto do Descobrimento, que encena esta peça¹⁷² ao ar livre no pontal da Coroa Vermelha desde 1980. Os índios aí sempre foram atores dirigidos pela ASCAE, embora parte bem pequena da coreografia seja indígena. Em 1998, a ASCAE estava pensando em preparar um grupo de índios para as representações e dar a eles condições para aprender a dançar, representar (atuar) na parte do teatro, com oficina gratuita de coreografia, danças, representação cênica de forma que esse grupo inicial fosse “como um agente multiplicador dentro da comunidade indígena no que diz respeito à arte cênica, teatral”. Além disso, cogitava-se na contratação de um professor de arte plumária “porque os índios daqui não sabem se vestir, se arrumar. Já que são coisas inventadas por eles mesmos, que inventem uma

¹⁷¹ Alguém em Santa Cruz Cabralia disse que pataxós se separam muito dos brancos, apesar de “aculturados” e na mesma atividade profissional, não conseguem se unir aos brancos.

¹⁷² Reconstituição dos dez dias que Cabral “passou aqui, tomando, oficialmente, a posse desta terra para Portugal”.

coisa mais bonita para atrair melhor o turista”. Tal grupo indígena¹⁷³, ao se tornar profissional, seria pago pelo seu trabalho. A idéia é a de que “eles possam entrar posteriormente no Projeto Auto-Show” — representação periódica numa casa de espetáculos do Auto do Descobrimento. O Coordenador do projeto acha que os índios estão confusos com relação a isso dada a “submissão econômica de se apresentar por um prato de comida, que o prefeito compra uma feira de dez quilos de feijão, dez quilos de arroz e quem leva são os líderes, que ficam com a metade de tudo e fazem uma refeição com o resto para os índios. Isso é todo ano na Coroa Vermelha”. Além disso, devem estar percebendo que estão com a imagem desgastada pelo uso que sempre fizeram deles. Na Coroa Vermelha, em contrapartida, afirmam que a participação de índios em projetos tais como o da ASCAE exige retorno financeiro imediato, uma vez não poderem parar com seu trabalho no artesanato para investir em algo a longo prazo.

Mas também, para as comemorações dos 500 anos, vários outros índios estão se aproximando dos Pataxó para juntos participarem, em evento paralelo à festa oficial, de um grande protesto contra todo esse tempo de colonização e opressão.

Em meio a tudo isso, uma coisa ficou bem clara para os Pataxó da Coroa Vermelha: diante de um quadro de desarrumação da aldeia, via-se a necessidade de uma organização imediata visto, inclusive, o pouco tempo para as comemorações dos 500 anos de Brasil.

Percebendo-se como anfitriões dessa festa e na expectativa de receberem, além de autoridades em geral, índios de vários cantos do mundo, os Pataxó da Coroa Vermelha começam a se organizar para representar *sua tradição* de “povo testemunho”.

¹⁷³ Se os índios não participarem do Projeto, a ASCAE vai trabalhar com meninos nativos de Santa Cruz Cabralia que “têm aparência de índios”.

Os ensaios de Toré, além do Auê, começam a ficar mais freqüentes e quase obrigatórios.

Assim, os Pataxó começam a tentar estabelecer uma meta para suas “representações da cultura” na Coroa Vermelha para, inclusive nos eventos dos 500 anos, se exibirem como índios autênticos e portadores de tradições específicas. Assim, para uma legitimidade mais ampla, procuram viabilizar uma “autenticidade encenada” (MacCannell, 1973), que consistiria no desempenho público periódico de suas tradições, na representação de sua cultura.

O estabelecimento da Coroa Vermelha através desse processo de sua imposição como um centro cultural, parte, de certo, de premissa semelhante à determinada por Clifford (1997a), para quem “centros culturais, regiões e territórios discretos, não existem antes dos contatos, mas são sustentados através deles, apropriando e disciplinando os inquietos movimentos de pessoas e coisas” (Clifford, 1997:3).

O Descobrimento como Invenção Social Moderna dos Pataxó da Coroa Vermelha.

Os Pataxó, diante do amplo fluxo turístico que incide sobre a Coroa Vermelha visando primariamente um turismo histórico voltado para a atração da Cruz da Primeira Missa, procuram reverter o quadro de desprestígio que percebem terem sido colocados, para ocupar posição central na história do (início do) Brasil — e isso pode ser extraído do seu discurso. Mas, como *índios do descobrimento* se foram os Tupiniquim que receberam Cabral?

Já foi mencionado no início deste capítulo que os Pataxó criam versões para o episódio do Descobrimento, as quais estão sempre prontas a serem contadas para

os turistas, que as escutam com um sorriso embaraçado. Além disso, não apenas as crianças crescem na Coroa Vermelha em meio a um *ambiente de descendentes de índios que foram contactados Cabral*, como as gerações adultas sempre tiveram o seguinte raciocínio desde a chegada de Itambé em 1972: se Cabral chegou na Coroa Vermelha e afora os Pataxó não se encontram outros índios no litoral baiano (só material arqueológico, tipo concheiras, sambaquis), então os *índios do descobrimento* só podiam ser seus antepassados (e as concheiras foram os lugares onde passaram), embora nenhuma história oral aponte para isso¹⁷⁴.

Julgando-se os *índios do descobrimento* logo na ocupação da Coroa Vermelha, veio em seguida decepção ao serem informados que os índios que receberam Cabral foram de um grupo Tupi — assunto meio velado na Coroa Vermelha, embora alguns índios (principalmente os que debatem questões de língua) procurem afirmar que seus antepassados eram Tupi. Difícil saber se essa afirmação como um ramo do Tupi é estratégia para fundamentar língua “inventada” ou para justificar serem os *índios do descobrimento*. Creio que ambos. Certo é que há uma crença coletiva Pataxó em que eles são o povo (“testemunho”) encontrado por Cabral em 1500. Mesmo aqueles poucos que sabem que foram Tupis os índios encontrados, se referem à dominação que Cabral chegou lhes impondo como *índios* e não como Pataxó. Se algumas pessoas afirmam que os Pataxó não são, mas representam o *índio do descobrimento*, creio que é muito mais do que isso, pois há uma convicção entre os índios de que eles *realmente*

¹⁷⁴ Não tenho dados sobre um discurso Tupiniquim sobre o fato de serem os “primeiro índios” contatados pelos portugueses, mas sei que os Potiguara da Baía da Traição (litoral Paraibano) sustentam esse discurso de ser “o primeiro”, como se percebe por essa declaração do cacique Raquel citada em Vieira (1999): “*Ser Potiguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potiguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado no Brasil. Nosso povo nasceu da face da terra. Deus foi quem criou*” (cf. Vieira, 1999:54).

são esse “povo testemunho” — agora infelizmente subjugados e mal tratados de tal forma a não poderem estar mantendo sua aparência e suas tradições ancestrais.

Vale assim examinar como se eleva o discurso Pataxó sobre eles mesmos desde a chegada de Cabral até os dias atuais. Ipê, por exemplo, acha relevante deixar claro que antes de 1500, os “índios pataxós viviam nessa região toda do extremo sul da Bahia” e “tinham muita coisa de cultura, muita coisa espiritual, trabalhos muito tradicional”, vivendo, enfim, em total harmonia com a natureza. Isso teria começado a mudar com a chegada do branco que, como lembra Saracura, “trouxe na descoberta do Brasil a exploração que continua até hoje, exploração que começou aqui na Coroa Vermelha onde os índios continuam sendo explorados”. É assim que Itambé convida os brasileiros a conhecer o povo Pataxó:

“Eu quero falar pro Brasil sobre o povo Pataxó é que acho que o Brasil deve muito bem reconhecer que essa história do povo Pataxó é uma história antiga desde a invasão do Brasil (...) quando Cabral chegou que já existia índio aqui dentro, podia ter um outro respeito para que o povo Pataxó tivesse mais outro sossego de vida (...) teria uma felicidade para que o pessoal do Brasil venham conhecer o que é o povo Pataxó.”

O momento das comemorações dos 500 anos de Brasil será muito propício para os Pataxó se deixar conhecer. Chico Branco fala o seguinte quanto a essa festa:

“... isso é uma festa assim que é uma festa do branco, que o branco inventou porque o índio ele não tem

conhecimento de festa de 2000 anos, de 1000 anos, não, o índio, pra você ter uma idéia, ele é o primeiro, o índio é o primeiro que descobriu, quem é que sabe de que data que veio o índio? Então o índio já vem de longas datas, (...) já vem passando de muitos anos sem ter conhecimento de festa, então essa festa aí, a festa dos 2000 anos, que é o branco que está fazendo, como o índio participa de tudo hoje, ele é o primeiro, quem foi descoberto foi o índio, então ele tá participando, ele vai participar dessa festa, é uma festa que vai ser realmente no local que é ocupado pelo índio, que o índio mora, então ele vai participar dessa festa porque realmente é no lugar dele, ele vai dar as coordenadas dele porque realmente é necessário que o índio tá presente e aí ele vai apresentar o que ele sabe, apresentar a dança indígena, apresentar a língua, o que ele sabe fazer (...) que é para o branco saber que o índio é índio e sempre foi índio, vai apresentar o que ele sabe, o que o branco não sabe ele vai amostrar...”

De fato, a festa dos 500 anos é foco de muita reflexividade para alguns Pataxó. Se Arauê¹⁷⁵ se limita a declarar que acha que a festa dos 500 anos não tem nada a ver com os índios, o líder Saracura da Coroa Vermelha diz que a festa dos 500 anos representa “500 anos de sofrimento” e que, para ele, não é uma festa, mas uma “amargura”. Assim, só se torna viável uma “representação” dos índios nas comemorações dos 500 anos se “tiver um retorno que traga boas condições de vida para

¹⁷⁵O “representante da cultura” de Barra Velha, aspecto da organização cultural Pataxó que será analisado no capítulo IV.

a comunidade”.

Mas os Pataxó já começam a se preparar essas festividades. Se a região de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia já sentia, em janeiro de 1998, que os 500 anos já estava chamando turistas (visto restaurantes e hotéis lotados), isso, de fato, vem sendo muito divulgado — inclusive pela Rede Globo de televisão com seus relógios de contagem regressiva para o 22 de abril do ano 2000. A Comissão Nacional do Descobrimento (que vem dando palestras, inclusive em Santa Cruz Cabralia) também vem se aproximando dos índios a fim de anunciar a festa e sua importância, como no Dia do Índio (19/04) de 1998, quando o Presidente da FUNAI, políticos, Ministro Lauro Moreira e Coronel Gastão da Comissão do Descobrimento, imprensa estiveram todos na Coroa Vermelha e em Barra Velha para transmitir suas mensagens na festa do índio, ou seja, subir no palanque para falar da importância política das comemorações dos 500 anos¹⁷⁶.

Se os índios de Barra Velha e Coroa Vermelha acharam muito importante a presença do Presidente da FUNAI na festa do índio, sabem muito bem que depois da festa dos 500 anos essa deferência vai acabar. Eles sentem a necessidade de estar prontos para se auto-sustentar a partir do ano 2000 mostrando tradições que provoquem respeito e interesse para visitação turística. Precisam portanto se preparar para as festas dos 500 anos.

¹⁷⁶ Tipo de atitude política que já havia sido executada pelo próprio Presidente da República no dia vinte e dois de abril de 1996 em Porto Seguro (ocasião em que o MADE foi por ele inaugurado), quando este falou aos índios que nesses 500 anos de Brasil nunca os índios receberam tanta terra como recebem hoje do Estado.

Com relação à festa e ao turista, os Pataxó pretendem se organizar para receber essas comemorações, segundo Saracura, “organizando o nosso ritual mais natural, mais puro”.

O vice-cacique da Coroa Vermelha e Presidente do Conselho de Caciques Pataxó (Presidente dos caciques das 12 aldeias Pataxó), Geraldo Nengo, fala que está “esperando que o índio tire proveito dessa festa dos 500 anos porque é uma terra onde justamente ele foi encontrado e o Governo deve fazer alguma coisa para agradar a gente”. E se preparavam para a festa:

“Nós tamos com um projeto aí de turismo mesmo pra organizar, a própria Coroa Vermelha criando esse projeto ele já vem com uma intenção de o turismo melhorar e quanto a dança a gente tamo preparando, já mandamo recado que num vai ser só a Coroa Vermelha que vai participar, como vai haver índio de toda paragem do mundo que vai chegar aqui pra essa festa dos 500 anos, aí nós tamo se preparando enquanto os outros também nas outras aldeias, inclusive Xavante, Kaiapó, todas as aldeias¹⁷⁷ vão se achar nesse dia aqui, esses dias mesmo a gente fez uma reunião aí com o pessoal pra gente se preparar, melhorar, vamo colocar os grupos nosso, fazer nosso grupo mesmo de dança, nosso grupo mesmo de canto das línguas né, a gente tamo aí, tem eu, tem Nilcélia, tem a minha mulher mesmo, tem mais Célia, que já são as cabeças da festa dos canto mesmo, das músicas, aquelas que a gente sempre cantou, também a gente tem na língua também, nós também vamos cantar, e

tamo preparando... nós vamos começar a fazer os ritual de dança, se preparando, Barra Velha também, Boca da Mata tão tudo... mas aí a gente vai continuar porque eu acho que quem tem que fazer mesmo, se preparar, que por enquanto a gente tamo despreparado ainda um pouco, a gente tem que se preparar mesmo porque aqui é que vai ser o forte mesmo da festa e que nós moramos aqui, nós que vamos receber, quer dizer, tem que se preparar muito mais que as outras aldeias somos nós e aqui nós vivemos, mas aqui hoje tem uma diferença assim que aonde a gente já vive é entre uma cidade e outra, tem muitos índios aqui hoje que já tem vergonha de tá ali dentro daquele movimento de uma festa mesmo, de uma dança, a gente chama ele pra ir cantar uma música na língua, as vezes ele num sabe e também num quer se interessar, mas aí a gente vamo ter que colocar uma ordem nesse pessoal pra que a gente faça pra que a gente não passe vergonha, a gente vai deixar de que um Kaiapó, um Xavante, um Kaingang, um Kraho, um Tukano venha aqui, chegue aqui e faz uma representação muito mais bonita do que a nossa e terminar ganhando de nós que mora aqui, então isso que eu já falei pro pessoal e vamos fazer... porque se eu ficar pensando que essa festa vai acontecer ainda tem dois anos ou dois anos e pouco, mas pra gente é dois dias, se nós num colocar nosso povo pra poder fazer essa representação que vamos representar aí, vai ficar muito feio, então acho que nós que somos os líderes daqui, nós que tem que correr atrás do pessoal pra incentivar o pessoal pra fazer, queira ou não queira nós temos que amostrar porque nós tamo vivendo aqui...”

¹⁷⁷ Em 1999, começou a se organizar um encontro paralelo à festa oficial dos 500 anos e que pretende contar com a presença na Coroa Vermelha de mais de 1.000 índios de todo o Brasil e talvez até alcançar o número de 3.000 participantes incluídos aí representantes de todos movimentos sociais.

Problema contudo é se firmar numa tradição ainda frouxa e em fase de formação. Saracura aponta a seguinte preocupação:

“O que nós temos querendo, a preocupação nossa é falar o nosso idioma, fazer o trabalho do nosso costume antigo, que os nossos troncos falava pra nós, é o idioma, negócio de filho, mulher, homem, nós vamos falar e cantar no nosso ritmo, porque do jeito que temos na nossa situação agora, nós temos que nos organizar legal, porque tá muito sem jeito de ritmo de ritual nosso, então nós vamos se unindo pra juntar todos nós liderança e cantar o ritmo igual e resgatar o ... o Pataxó em geral e juntar pra fazer uma música só, e tem muita coisa que eu não acho que tá certo, como tá desorganizado então nós temos que se organizar pra o ano 2000, então nós vamos fazendo isso aí..., vamos tentar sentar mais cedo, conversar com o pessoal, escrever no papel e no caderno, passar pra as crianças, fazer aula, todo dia uma aula de ensinar o idioma...”

De uma maneira geral, portanto, são grandes as expectativas quanto à festa dos 500 anos. Para os índios, o que importa agora é atualizar firmemente suas tradições para que possam, através do encenar de uma autenticidade (MacCannell, 1973) e principalmente a partir das comemorações dos 500 anos, alcançar legitimidade como os *índios do descobrimento* — embora aqui o presente não exista no passado no sentido de uma realização do que já foi, tal como pensado por Beckett (1988b) para a aboriginalidade australiana. Para os Pataxó da Coroa Vermelha, presente é presente (*índios do descobrimento*), e passado é passado, não existindo, inclusive, qualquer

referência a um mito Pataxó anterior ao (ou sobre o) contato entre eles e os brancos colonizadores. Entre os Pataxó, as coisas (e tradições e objetos que marcam sua identidade) são mais adaptativas com uma característica transformação do novo em velho, com incorporação, antes que rejeição. Como aponta Taussig (1993), conceitos tais como tradição, transformação e adaptação (sem aculturação) são “eles mesmos comentários sobre uma questão mais básica de identidade, que tem que ser vista não como uma coisa em si, mas como um relacionamento entrelaçado de mimésis e alteridade dentro de campos de representação coloniais. Tudo depende de aparência” (Taussig, 1993:133) — e este autor argumenta que “em toda formação de identidade... o ponto não é tanto permanecer o mesmo, mas manter a semelhança¹⁷⁸ através da alteridade” (*ibid.*:129).

Embora os Pataxó não sejam *os mesmos*, eles precisam aparentar ser o *índio nativo*. Para isso, lançam mão da construção de um *regime de índio*, que aqui refere-se à prática de conteúdos culturais selecionados para exibir publicamente “cultura indígena”. A construção de um tal *regime*, obedeceria também a um objetivo identitário, uma vez que os membros do grupo se auto-identificariam em termos de características culturais comuns e operadas como sinais diacríticos. Há uma cobrança interna pelos líderes do grupo étnico para que seus membros desempenhem essa ação (também política), que parece ter surgido a partir de cobranças de indianidade demandada pelo público em geral.

Sem pretender penetrar a fundo em questões distintivas da indianidade Pataxó e da aboriginalidade australiana, pode-se perceber correlações ao se atentar para as idéias de que “aboriginalidade, como outros nacionalismos, está em um processo de

¹⁷⁸ Sameness.

criação constante e pode ter muitas definições que competem por aceitação, entre grupos particulares de Aborígenes e Europeus, ou na sociedade de maneira geral” (Beckett, 1988a:7) e de que “nações e grupos étnicos, incluindo povos aborígenes, se definem e são definidos por referência a um passado que torna-se seu ‘passado’” (*ibid.*:6), percebendo que é através de premissas tais como essas que surge, entre os Pataxó, a necessidade da supracitada “autenticidade encenada”, que trata da exibição de uma autenticidade — como *índios do descobrimento* — não espontânea, mas construída visando platéia turística.

Gostaria aqui de lembrar Said (1995) quando este afirma que a seguinte idéia central de tese de Eliot¹⁷⁹ continua válida: “a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente” (Said, 1995:34-35) — o que ocasiona, em momentos de atrito (étnico) particularmente, um entrechoque de duas versões do passado pelas partes interessadas na questão. Além disso, este autor lembra, baseado em Hobsbawm e Ranger (1984), da preocupação atual com as imagens puras (e até expurgadas) “que elaboramos a respeito de um passado privilegiado e genealogicamente útil, do qual excluimos elementos, vestígios e narrativas indesejáveis” (Said, 1995:47). Está em questão aqui, a construção de uma imagem do grupo étnico que melhor é alicerçada e modelada na fabricação de rituais, cerimônias e tradições que acabam por “estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (Hobsbawm, 1984:9). Acontece também que criam-se invenções entre os indígenas insurgentes em relação ao seu passado pré-colonial que podem, quando da descolonização, criar imagens daquilo que julgavam ser antes da colonização. Então me parece válida a posição de Said quando afirma que “mais

¹⁷⁹ A referência é à obra de T. S. Eliot, *Critical essays* (Londres, Faber & Faber, 1932).

importante do que o próprio passado, portanto, é sua influência sobre as atitudes culturais do presente” (*ibid.*:49).

De fato, Linnekin (1983) já procurou ilustrar, através da variação de identidades no Havaí, como tradições podem ser utilizadas para um propósito moderno e como seus significados podem ser mutáveis de acordo com tal propósito sem que haja perda de autenticidade no grupo portador da tradição. Para essa autora, tradição é fluida, seu conteúdo pode ser redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída. Segundo ela, “tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade” (Linnekin, 1983:241). Além disso, “a seleção do que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna” (*ibid.*). Dessa forma, tradição inclui elementos do passado, mas esse passado é equívoco: ele não corresponde à experiência de qualquer geração particular. Tradição, assim, é fluida, seu conteúdo é redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída. E, nesse sentido, qualquer busca por uma “história real” é irrelevante.

Fato é que tanto Descobrimento quanto Primeira Missa passam a ser elementos de uma *história Pataxó*. Mas, como esse passado na Coroa Vermelha é todo construído, ele não é tangível — apesar da Cruz que o lembra. Por isso, os Pataxó não construíram anteriormente um discurso de resistência a esse passado porque ele só surge agora.

É interessante notar também que os Pataxó participam de uma encenação (Auto do Descobrimento) que narra a chegada dos portugueses, o contato diplomático com troca de presentes, a Primeira Missa etc. Tudo segundo a visão oficial ocidental da

forma como se aprende nos livros escolares. Os Pataxó participam de tudo isso apesar de um discurso de indignação contra a opressão que sofreram como objetos mesmo da invasão-colonização pelos portugueses. Penetrar numa lógica operada pelas partes no encontro de 1500 na Coroa Vermelha é uma tarefa praticamente impossível, não podendo inclusive ser ativada a partir de um debate tal como o estabelecido entre Obeyesekere (1992) e Sahlins (1995) quanto ao contato de Cook com os havaianos e racionalidade decorrente dele, pois não há, no caso Pataxó, uma continuidade narrativa. Os Pataxó de hoje falam sobre o encontro de Cabral com seus “troncos” a partir de história que lhes foi contada pelo próprio branco já no século atual. Os Pataxó aparecem como sujeitos apenas atualmente, quando reagem à invasão do passado através de um rigoroso discurso político e contra-hegemônico.

Não há também uma história contínua de resistência cultural (simbólica) como examinadas no Havaí ou entre os Kwaio em trabalhos clássicos como os de Sahlins (1981, 1990 e 1995) e de Keesing (1992) respectivamente. Um discurso contra um colonialismo entre os Pataxó da Coroa Vermelha, estaria, no presente momento, mais incluso num debate mais amplo que abrange o Descobrimento ou as comemorações dos 500 anos, embora possa os remeter secundariamente à resistência em Barra Velha ao “fogo de 51” e subsequente gerenciamento de suas terras pelo — agente colonial — IBDF. Este discurso mais amplo caracteriza-se por uma postura interpretativa de relações coloniais típica de um colonialismo enquanto pensado como processo cultural (Thomas, 1994) — presente nos encontros (“projetos socialmente-transformativos de colonizadores e colonizados” [Thomas, 1994:3]), sempre assimétricos, dos Pataxós da Coroa Vermelha com segmentos brancos que sempre procuraram, de cima para baixo, ditar as normas de convivência social dos Pataxó.

Uma tal contingência (histórica), parece posicionar-se paralelamente àquela da chamada condição pós-colonial. A Coroa Vermelha, desse ponto de vista, seria um exemplo de uma situação (condição) de “pós-colonialidade”, onde, segundo Thomas, se pode “repor identidades nas experiências constitutivas da vida indígena contemporânea” (*ibid.*:194).

Embora uma discussão pós-colonial (ou mesmo acerca de orientalismos¹⁸⁰) — pelo menos a clássica — não tenha sido travada no Brasil¹⁸¹, vale abrir um pequeno espaço para trazer à luz algumas considerações de Velho (1995) com relação ao citado país. Este autor, tomando o orientalismo em seu sentido amplo — ou mesmo metafórico —, relaciona o caso brasileiro ao chamado “orientalismo invertido”¹⁸², uma vez que os brasileiros também fariam parte de um imaginário forjado pelo europeu. Destaca, a partir daí, que a “perspectiva da globalização ajuda a perceber o que há de *cumplicidade* entre colonizados supostamente inventados e colonizadores supostamente inventores. Nossa busca de uma *autenticidade* autóctone e substantiva *já faz parte* da dinâmica histórica e simbólica que nos constitui. A cultura européia já nos inclui, como a dimensão imaginária que personificamos” (Velho, 1995:227). Eu acrescentaria (ironicamente, até) que, os brasileiros, imbuídos por tal “cumplicidade”, acabam por se auto-imaginar como “*tupiniquins*”. E os Pataxó da Coroa Vermelha podem muito bem elaborar a mesma lógica (cumplicidade) com relação à sociedade brasileira.

¹⁸⁰Orientalismos porque, segundo Abaza e Stauth (1990), abordagens orientalistas para tratar com o mundo islâmico tiveram início na década de 1960, ganhando impacto contudo com o trabalho *O Orientalismo* de E. Saïd (1978). Entre tais trabalhos, Abaza e Stauth estabelecem uma diferença entre uma abordagem orientalista clássica — onde procurava-se compreender o fundamentalismo islâmico de dentro — e um novo orientalismo, o qual já se debruça fundamentalmente no contato intercultural (na globalização). Além disso, orientalismo não é um termo aplicável apenas ao mundo islâmico.

¹⁸¹A discussão acerca do pós-colonialismo é uma discussão científica e literária que parte de migrados tais como indianos, paquistaneses, caribenhos etc, que produzem conhecimento a partir de países centrais — e por isso o pós-colonialismo ser um debate que não se destaca no meio intelectual brasileiro.

¹⁸²O que al-Azm (1981) chamou de “Orientalism in reverse” (*cf.* Abaza e Stauth, 1990).

Quanto ao pós-colonialismo, especificamente, nota-se que este evoca identidades que não se dissolvem na globalização, mas se transformam sem deixar de levar em conta, entretanto, sua herança colonial. O que ocorre é uma continuidade de afirmações de identidades que emergem por entre descontinuidades (históricas), aumentando as complexificações e alterando hierarquias de identidades. Isso é válido também para os Pataxó na medida em que pode ajudar, a partir do estabelecimento de conexões entre cultura e imperialismo¹⁸³, a perceber sua identidade como forma cultural híbrida, ambígua e impura — posição esta, onde a cultura, no espaço híbrido, pode ser também aludida como “estratégia de sobrevivência” (Bhabha, 1994).

É no âmbito de todas essas considerações que vai se impondo a questão da etnicidade Pataxó — e a qual torna-se mais problemática quando se percebe que, na Coroa Vermelha, há tanto uma *baianidade*¹⁸⁴ (inclusive procurada por turistas, como se pode observar pela simples evidência das camisetas à venda na aldeia que mencionam apenas a Bahia) em evidência quanto uma indianidade Pataxó. O Estado e a mídia não promovem o índio e aparentemente não há nada que estimule uma “etnicidade reconstruída¹⁸⁵” (MacCannell, 1992e), embora ela esteja presente. Por fim, não há a construção histórica glorificadora de algum herói de uma resistência indígena, não há um movimento social assim. Não há também uma literatura a partir do discurso indígena. O único elemento onde se destaca a presença indígena, são os nomes de pousadas, bares etc, que acabam por corroborar que a Coroa Vermelha é um *lugar de índio* — ou dos *índios do descobrimento*.

¹⁸³ E não penso aqui exclusivamente na colonização passada, mas no imperialismo cultural presente no mundo atual.

¹⁸⁴ O tema da *baianidade hegemônica* será tratado no Capítulo V.

¹⁸⁵ Reconstructed ethnicity.

CAPÍTULO IV — AS TRADIÇÕES ÉTNICAS PATAXÓ E AS REPRESENTAÇÕES DE CULTURA

“Tradição não é simplesmente uma substância a ser carregada, mas também uma coisa que pode ser exibida ou disposta para diversos fins”.

Nicholas Thomas (In Oceania: Visions, Artifacts, Histories)

Os índios Pataxó são bastante criativos ou inventivos ao gerar tradições dentro de um movimento político-cultural que eles denominam de “resgate da cultura”. Contrário ao viés aculturativo — pelo qual afirmam terem passado —, começou a surgir no início dos anos 1970 o seu inverso com o surgimento de vários elementos culturais de caráter tradicional entre os pataxós. Passou a época do isolamento e perda gradativa de uma cultura ancestral, sobressaindo uma reviravolta na aparência dos Pataxó que agora se exibem tentando ocupar um lugar determinado no quadro geral da sociedade brasileira.

Nesse processo, os índios logo se anunciaram Pataxó, causando entre tanto uma “impressão de índio genérico”, principalmente pelo uso variado, por parte de uns poucos líderes, de adornos de outros grupos indígenas adquiridos geralmente em Brasília. Embora esses líderes ainda exibam esses adornos, o fato é que, no conjunto, os Pataxó criaram uma série de *novos elementos tradicionais* que passa a destacá-los em sua especificidade, através até mesmo de um trabalho de ensino das tradições e da cultura Pataxó em escolas, visando que eles se especializem neles mesmos. Em Barra Velha, inclusive, foi criado um Centro de Cultura (ou Centro de Tradições) para os pró-

prios índios — e não para visitação turística — com o objetivo de se aperfeiçoarem nas suas tradições.

A partir de uma discussão em torno da criação das tradições Pataxó, este capítulo visa mostrar esse processo de geração de cultura desenvolvido e acionado especialmente face ao turismo. Assim, depois de examinado teoricamente noções fundamentais para a compreensão deste processo, serão expostas as tradições do artesanato, língua, nomes indígenas, danças e músicas e, por fim, aquilo que chamam de “representação de cultura”. Uma visão geral que os não-índios fazem dessas tradições será também evocada com relação a cada uma dessas tradições. O exame desses múltiplos olhares é sobretudo importante uma vez que está em jogo aí uma questão de legitimidade cultural (ou étnica), que será, no final, examinada ao se discutir autenticidade e a exposição comercial de sua cultura.

A Invenção e a Inversão (Articulação) de Tradição

Eugeen Roosens (1989) inicia seu livro lembrando que Karl Marx prognosticava a extinção dos grupos étnicos ao se perguntar: por que alguém continuaria a pertencer a agrupamentos culturais arcaicos quando poderia tornar-se um trabalhador?

Os Pataxó passaram por forte “aculturação”, tiveram muitos que empregar sua mão-de-obra em fazendas e outros tipos de serviços, porém permaneceram se identificando como povo Pataxó — apesar das mudanças culturais experimentadas — e se mantiveram unidos inclusive politicamente para se impor como grupo étnico, evitando assim sua transformação em trabalhadores nacionais. Que lógica é acionada aí? A terra é o elemento fundamental. Mas ganha a terra e criada a área indígena, por

que se aprimorar em tradições se já haviam “perdido” esses elementos de cultura no “grande processo de aculturação”?

Esta seção pretende discutir teoricamente os processos de produção cultural ou de criação de tradições indígenas em sintonia com a etnografia Pataxó que bem ilustra esse tema. E aqui, vale lembrar que, já em 1924, Sapir (1970) pensava o indivíduo não como um repetidor, mas como criador de cultura — inclusive no que se refere a uma atualização de valores em termos da cultura material (o que será importante para se pensar o artesanato Pataxó) que expressaria uma autenticidade da cultura que a produz. Neste capítulo, por fim, o aspecto de criação cultural será central para se alcançar uma boa compreensão das tradições étnicas Pataxó — aquelas que demarcam as fronteiras do grupo étnico, que o estabelecem —, pois em balanço está o poder criativo do símbolo evocado a partir da dialética entre inovação e tradição, tal como se pode extrair de Wagner (1981) — embora este autor não se preocupe com o funcionamento da cultura, mas apenas com princípios básicos, não fornecendo assim um viés operacional.

Mas inicio mesmo a tratar dos aspectos teóricos mencionando que uma busca por elementos tradicionais no processo de etnicidade não envolve somente uma postura para o passado, mas para o futuro também, uma vez que há uma seleção do que interessa do passado para objetivos futuros — e nesse movimento, tradição torna-se um elemento de uma escolha e deve ser aceito como parte da autodefinição de um povo (Roosens, 1989:152). Portanto — e como já deve ter ficado claro quando Linnekin (1983) foi citada no Capítulo II — tradição, “como uma categoria autoconsciente”, é “inevitavelmente ‘inventada’” (Linnekin, 1983:241). Na perspectiva construcionista dessa mesma autora, falar de “construção” de identidade cultural ou de “invenção de tradição” é “ênfatizar que cultura é um produto dinâmico da consciência humana e está

sendo constantemente reformulada no contexto contemporâneo” (Linnekin, 1997:217). Hanson (1989) complementa lembrando que os propósitos variam de acordo com quem está inventando e que do mesmo modo que pessoas podem inventar suas próprias tradições geralmente para legitimar aspirações contemporâneas (caso Pataxó), pessoas podem também inventar culturas e tradições para outros tais como exemplos fornecidos por Ranger (1984) para a África colonial, Baines (1995) para os Waimiri-Atroari e Grünewald (1997) para os Atikum-Umã. Aí as tradições inventadas tornam-se oficiais para o governo ou o poder dominante.

Independente das questões éticas levantadas por Heelas (1996) sobre a mudança para o privilégio de uma autoridade do indivíduo na “destradicionalização”, imagem (idéia, a do individualismo que quebra o senso comunitário na Coroa Vermelha) comum aos Pataxó da Coroa Vermelha, vale trazer à tona a idéia de Morris (1996) de que o “único antídoto” para a deplorável narrativa da perda de tradição na intensificação do individualismo é “tentar superar essa perda de comunidade é empenhar-se por um novo sentido de propósito coletivo, valores divididos e bem comum” (Morris, 1996:224). É num processo paralelo de “re-tradicionalização”, segundo este autor, que “a ‘tradição’ a ser conquistada (destradicionalizada) é construída em oposição ao, e normalmente como um estágio anterior do, presente destradicionalizado” (*ibid.*) — e assim se cria um passado para propósitos presentes.

A presença de um pajé entre os Pataxó, por exemplo, nunca foi de grande importância até que visitantes brancos começaram por perguntar muito por esta figura “tradicional” e assim, embora em nenhuma outra aldeia se estabeleça uma tal preocupação, na Barra Velha e na Coroa Vermelha ocorreram dois processos distintos de surgimento de um pajé. Em Barra Velha, entre as primeiras informações que coletei em

1995 e as últimas em 1998, houve uma intensificação da necessidade de se fortalecer essa figura. Em 1995, referiam-se a um velho (João Marculino) que nem era mais a pessoa mais qualificada para o título por outros conhecerem mais das plantas do que ele. Essa pouca importância ao pajé durou até o projeto de criação do Centro de Cultura, onde uma cabana seria reservada especialmente para que o pajé ensinasse certos segredos da natureza bem como proporcionasse certa iniciação. É o pajé, entretanto, uma figura totalmente deslocada e não procurada pelos índios por esse aspecto em especial. Na Coroa Vermelha, Remunganha usa uma placa se afirmando pajé da aldeia, embora afirme ter se retirado deste trabalho (que inclui trabalho com plantas medicinais, entendimento das doenças e os remédios, e, por fim, a parte espiritual com o conhecimento dos encantos e das plantas espirituais), porque o Itambé começou a se anunciar também como pajé e ele achou que isso é “coisa séria” para se ficar em disputa. Itambé, quando estive na Coroa Vermelha em 1995, me afirmou estar fazendo um “curso de pajé” que consistia no aprendizado de plantas que eram passadas a ele na mediunidade por seu “guia”. Concluiu esse aprendizado e colocou também uma placa se afirmando pajé (além de cacique e capitão). Interessante notar que nenhum dos dois tem legitimidade da comunidade para se assumir como pajé, pois muito índios dizem que tudo “não passa de marketing” deles, de “jogada comercial” para atrair os visitantes turistas, que têm por expectativa a presença dessa figura tradicional. E de uma maneira geral, a estratégia dos índios da Coroa Vermelha quando perguntados por um pajé é a de afirmar que o mesmo se encontra na aldeia de Barra Velha, a “aldeia-mãe”. E aí, em Barra Velha, é comum dizerem aos turistas que o pajé mora numa localidade (Pará) mais afastada em direção ao Monte Pascoal, o que é verdade.

Outro ponto interessante — e ilustrativo da idéia de que é o grupo que vai mostrar o que é relevante da sua cultura como tradição — é quando pataxós de Barra Velha ou de Coroa Vermelha vinham me dizer que determinado aspecto de cultura era ou não relevante para o meu trabalho, sabendo eles do meu interesse pelas suas tradições.

Na Coroa Vermelha, nunca me foram mostradas nem mesmo lembradas as tradições da festa de Reis, quando pessoas se fantasiam de bichos e encantos e representam e dançam. Arauí e dos Reis são os responsáveis por essa festa, os índios participam, mas não reconhecem como “tradição indígena”, mas como tradição de origem indígena e que foi transformada pelo branco e que eles continuam respeitando, mas que não é mais exclusivamente deles. Por isso, sem valor como tradição demonstrativa da *sua cultura*.

De forma semelhante, referem-se ao samba de Manoel Santana em Boca da Mata como algo que é do índio porque “foi o índio que fez”. E só.

Em Barra Velha, tanto a Gabiraba¹⁸⁶ como os festejos de São Sebastião, São Brás, Reis etc não são considerados pelos índios como tradição deles, mas “coisas que os mais antigos devem ter aprendido” no contato com os brancos e que, por isso, não caberia no meu trabalho. Nessas festas (e desde suas vésperas), dança-se forró de noite com banda contratada fora da área indígena. De dia, há padre fazendo batismo, bandeira no mastro, entrega de ramo de flores etc. Muitos morteiros e gente de fora: são as festas mais concorridas pelos índios das outras aldeias que só visitam Barra Velha nessas festas e sempre falam delas.

¹⁸⁶ Uma “dança dos velhos”, onde também “se competia em versos” e que hoje não fazem mais, embora os “forrozeiros” estejam cantando “sem saber o fundamento” e com nome de Gabiroba.

Do mesmo jeito, o trabalho espiritual de Maria Coruja no Pará todas quintas e sextas-feiras (e também os de Naíde e de Tibira, menos regulares), com posseção por “entidades que baixam” durante as chulas¹⁸⁷ são consideradas “coisas de índio” — apesar da presença de entidades de origem afro — por terem surgido no interior da área indígena sem interferência de nenhum aprendizado no exterior. Entretanto, não a consideram “tradição Pataxó”, sendo assim irrelevante também para minha pesquisa. Inclusive, é algo que não se comenta muito no interior da aldeia, parecendo haver discriminação entre certos índios contra esse trabalho.

Por outro lado, quanto às tradições que consideram que lhes são próprias, não admitem “interferências negativas¹⁸⁸” como, por exemplo, doutrinações tanto de missionários batistas¹⁸⁹ ou católicos (CIMI), quanto de pastores de igrejas pentecostais de Caraíva, que já tentaram conduzir alguns índios para o “verdadeiro caminho”.

De fato, os Pataxó de Barra Velha têm desenvolvido um verdadeiro orgulho de suas tradições, e isso, em larga medida, devido às “aulas de cultura” administradas pelo professor Itajá, que os faz lembrar de suas tradições através de atividades como gincanas, cujas tarefas se restringem a elementos exclusivamente “dentro da cultura”, como trazer o “índio mais culturado” (vestimenta), índio que melhor falasse ou cantasse “música no idioma”, que contasse o “mito da natureza” etc. Na Coroa Vermelha também, segundo a professora de cultura Nilcéia (Nil a partir de agora,

¹⁸⁷ Interessante notar como uma dança e música popular de origem portuguesa ganhou significado de música e dança para prática da posseção entre os Pataxó por entidades afro-indígenas.

¹⁸⁸ Principalmente por estarem, segundo eles mesmos afirmam aos agentes externos que insinuam propostas de trabalhos que recaiam de alguma maneira sobre a “cultura indígena”, num processo de “resgate de tradição”.

¹⁸⁹ O casal Hudson e Raísa — Missão Novas Tribos do Brasil — afirmam que em vários anos de assistência aos Pataxó de Barra Velha nunca conseguiram “sequer conversar com um índio sobre a religião Batista”.

pois é como é chamada na Coroa Vermelha), os rapazes tinham vergonha de se mostrar como índios na escola bem como de participar dos ensaios das danças (com ou sem tanga) “para o pessoal ficar rindo deles”. Ultimamente (entre 1997 e 1998) essa postura mudou e a maioria dos freqüentadores dos ensaios têm sido “eles mesmos, os estudantes, os que tinham vergonha agora tão vindo pras danças”. Segundo Nil, essa mudança aconteceu porque ela, a irmã e mais uma amiga, como representantes da educação, sentaram com os estudantes em reunião e explicaram para eles que “todo material escolar vem para os índios” e que se tivessem “vergonha de mostrar que são índios” não receberiam “mais nada”, a não ser para os que participassem da “brincadeira”.

Mas suas tradições ainda estão sendo organizadas e é por isso a grande ênfase no trabalho regular de ensaios principalmente na Coroa Vermelha onde o fluxo turístico é diário e onde, conseqüentemente, respondem mais regularmente às indagações sobre sua cultura ou tradições de forma incoerente. Difícil para a maioria dos índios entretanto reconhecer um trabalho de invenção de tradições, preferindo comunicar um “resgate da cultura”. Na verdade, poucos sabem que as tradições (elementos tradicionais) estão sendo criadas, o que se restringe àqueles que participam do trabalho de produção cultural — e Barth (1993) sustenta que “tradições são articuladas por pessoas com algum grau de conhecimento especial e posições distintivas nas organizações sociais relevantes” (Barth, 1993:353).

Cabe lembrar também a distributividade cultural dentro dos limites do grupo social (Barth, 1989), onde pessoas podem convergir em certos aspectos, mas não em outros. Daí o difícil trabalho de criar tradições homogêneas para todos os Pataxó de todas as aldeias — como pretendem alguns líderes visando a festa dos 500 anos. Ao

afirmar a duplicidade de códigos culturais atuando sobre uma mesma população, Barth (1984;1989) exorciza qualquer possibilidade de se pensar a cultura dos indivíduos como desvinculada dos códigos culturais mais amplos¹⁹⁰. Deixando de lado uma preocupação exclusiva com a identidade étnica e enfatizando a dinâmica do pluralismo cultural, surge a necessidade de perceber como co-tradições se organizam numa situação plural formando uma determinada tradição, a qual deve ser compreendida não apenas pelos costumes — ou itens de idéias e cultura —, mas pela *ação* dos sujeitos que afirma os valores da tradição (Barth,1984:82).

Na verdade, ocorre no processo de criação de tradições entre os Pataxó uma orientação seletiva, a partir das correntes culturais em fluxo translocal e de suas co-tradições e dos seus “parentes” (índios em geral), para o que deve e o que não deve entrar como elemento constitutivo de uma determinada tradição. É assim, portanto, que certos itens são descartados, como a “chula” de Maria Coruja que poderia dar a entender que estão se apropriando, como disse um nativo de Caraíva, de “coisa de negro” e de religião afro-brasileira, ou como os folguedos de Reis etc, que poderiam indicar sua aculturação ou assimilação. São elementos que eles acreditam exclusivamente indígenas que são selecionados na construção de suas tradições — apesar da incorporação, no artesanato, de idéias sugeridas pelos brancos.

Mas uma pergunta torna-se válida: essas “tradições inventadas”¹⁹¹ partem de algo totalmente arbitrário, algo de fato é resgatado, enfim, que lógica é operada pelo menos no caso dos Pataxó?

¹⁹⁰ E com certeza os Pataxó, na geração de tradições, são informados por códigos que fluem para eles a partir também do exterior do grupo étnico.

¹⁹¹ A idéia de que “algumas” tradições Pataxó são “inventadas” é nítida no discurso de brancos em contato com esses índios em Caraíva e Santa Cruz Cabralia.

Primeiramente, gostaria de lembrar que, após discussão em torno das diferenças entre identidade cultural e etnicidade, Linnekin e Poyer (1996) passam a mostrar, através de exemplos do Pacífico, a metamorfose de identidades culturais em grupos de interesse, organizados para a ação em vários níveis culturais. Para elas, inclusive, “a formação de um grupo étnico é freqüentemente acompanhado pela emergência de um conceito objetificado de modos de vida indígenas e noções mais rígidas de identidade. Ao unificar o estandarte de uma tradição dividida os povos podem atuar mais efetivamente numa arena política pluralística. A redefinição autoconsciente e controlada de certos atos, artefatos e valores como tradicionais — um fenômeno familiar nos renascimentos étnicos europeus” (Linnekin e Poyer, 1996:13-14), segundo Hobsbawm e Ranger (1984) e que, no caso Pataxó, fica nítido através de seu discurso, quando os líderes atuantes no processo de construção das tradições sustentam dentro do grupo que o vigor dessas, através da habilitação constante dos membros do grupo, dá força a este em suas reivindicações em diversas esferas políticas.

Para Linnekin (1996) de uma maneira geral, tradições são sempre seletivas e “tradição é a interpretação contemporânea do passado, antes que algo passivamente recebido, é um elemento crucial numa teoria de mudança cultural” (Linnekin, 1996:152) — o que leva a ver identidade cultural como algo criativo, dinâmico e processual.

Um bom exemplo fornecido por Linnekin é o resgate da dança do hula de sua apropriação pela indústria do turismo. Aí Linnekin percebe mestres do hula treinando performance de coreografias que são criadas de uma maneira nova, onde se destaca a inventividade de representações tradicionais — movimento idêntico (ao que me parece) ao da geração das danças Pataxó, muitas das quais parecem não obedecer a uma

lógica turística e serem geradas a partir de anseios internos do grupo. Para ela, aqueles indivíduos que promovem uma renovação cultural e que procuram restabelecer velhas práticas na ausência de praticantes vivos, podem tentar construir uma aproximação ou procurar por modelos apropriados numa cultura cognata. O “fato que essa visão não corresponde precisamente a costume prévio não prejudica sua significação ou seu poder como um símbolo de identidade coletiva” (*ibid.*:161).

Em oposição a uma “concepção naturalística de tradição”, o ponto parece ser conceber tradição como uma construção simbólica — o que envolve continuidade e descontinuidade (Handler e Linnekin, 1984). E para Handler e Linnekin, “tradição é inventada porque é necessariamente reconstruída no presente [seletivamente], apesar do entendimento de alguns participantes de tais atividades como sendo preservação antes que invenção” (Handler e Linnekin, 1984:279). Além disso, “se tradições genuínas, ingênuas ou primitivas são difíceis de descobrir empiricamente, elas são ainda mais difíceis de justificar teoricamente” (*ibid.*:281). Mas

“Tradição nunca é totalmente natural¹⁹², nem é sempre totalmente não relacionada ao passado. A oposição entre uma tradição simplesmente herdade e aquela que é conscientemente moldada é uma falsa dicotomia... O ponto crucial para nossos propósitos é que seu valor como símbolos tradicionais não depende de uma relação objetiva ao passado... O estudioso pode objetar que tais costumes não são genuinamente tradicionais, mas eles têm tanta força e tanto significado para seus praticantes modernos quanto outros artefatos culturais que podem ser traçados diretamente do passado. A origem das práticas culturais

¹⁹² Unselfconscious.

é amplamente irrelevante para a experiência da tradição; autenticidade é sempre definida no presente. Não é a existência de um passado¹⁹³ ou a transmissão¹⁹⁴ que define algo como tradicional. Antes, o último é uma designação simbólica arbitrária; um significado designado antes que uma qualidade objetiva” (ibid.:285-286).

Tudo isso é muito importante para se compreender o caso Pataxó aqui em análise porque sua etnicidade é acionada com base nesses elementos de tradição inventada bem como numa narrativa histórica descontínua que visa estabelecer uma continuidade com os (e como) *índios do descobrimento*.

Na verdade, ao abordar esse tema, pode-se transcender uma discussão apenas das tradições inventadas e perceber seus processos de *inversão* também — e já lembrando, antes de tudo, que “o processo de escolher atividades, disposições ou artefatos materiais emblemáticos é indissociável de uma história de encontros e que está em questão naqueles encontros particulares” (Thomas, 1997c: 187) — onde se passa a pensar na seleção de aspectos de um passado herdado ou de costumes presentes a partir de rejeições do que é local e tradicional. Thomas (1997c) afirma sua posição de maneira bastante simples: “se um conjunto de significados é objetificado e designado como o costume do lugar... é possível tomar uma variedade de posturas para uma tal reificação” (ibid.: 188). A partir daí, vale adicionar à análise aqui em foco a idéia de que formulações de identidade contemporâneas estão geralmente em questão e que pode ser proveitoso perceber como dinâmicas mais amplas de tais objetificações são exibidas. Para quaisquer dos contextos Pataxó, valeria também a idéia de que “a comunidade que é imaginada não é simplesmente concebida em sua complexidade empírica, sua singulari-

¹⁹³ Pastness foi traduzido aqui como “existência de um passado”.

dade e distintividade é compreendida, antes, através de práticas e características ressonantes particulares. Há assim um processo dialético pelo qual o grupo e práticas particulares são redefinidos enquanto eles vêm a conotar um ao outro” (*ibid.*: 189). Thomas ainda sugere as seguintes indagações:

*“Se concepções de identidade e tradição são parte de um campo mais amplo de nomeação e categorização, a questão que emerge não é Como as tradições são inventadas? Mas em vez disso **Contra o que** essa tradição é inventada? Ou, em geral, Como procede a dinâmica de objetificação reativa? (*ibid.*: 190).*

Particularmente, eu perguntarei também pela instrumentalidade na seleção das tradições Pataxó inventadas. Por que, por exemplo, elementos do folclore são elegidos como *tradicionais* em Boca da Mata e não em Coroa Vermelha? Onde cabe os usos das tradições é também de fundamental importância para se entender os processos de objetificações reativas propostos por Thomas e que podem se estender a uns poucos casos Pataxó. Correto em outra afirmação deste autor é que “as tradições e os modos de vida assim objetificados não são uniformemente afirmados” (*ibid.*) para todos os membros nas aldeias Pataxó. Perceba, por exemplo, o “samba do Manoel Santana” que está sendo chamado de “Toré” na Coroa Vermelha e considerado tradição delimitadora dos Pataxó de Boca da Mata (delimitadora do ser índio), enquanto os próprios índios desta aldeia negam e rejeitam isso, lembrando que é costume que “os velhos aprenderam com os brancos” e que vem de muitos anos quando ainda nem se pensava nessa afirmação étnica da forma como se pensa hoje. Para os líderes,

¹⁹⁴ Giveness.

principalmente da Coroa Vermelha, é importante afirmar aquela tradição para aquela aldeia por ser instrumental para seus propósitos políticos mais gerais no trato com segmentos oficiais brasileiros.

Há então que se distinguir entre as chamadas “tradições inventadas” e aquelas, por assim dizer, “articuladas”. Nos exemplos de Thomas, “algo já presente torna-se explícito ou é feito explícito em novos termos que altera seu conteúdo, valorização e ramificações. O processo que precisa ser considerado, então, implica articulação antes que invenção” (*ibid.*: 196). Dentro do próprio complexo de danças Pataxó apenas, pode-se perceber tal diferença entre tradições (elementos de tradição) que surgiram do nada (da arte coreográfica de um intelectual indígena específico) e tradições que foram articuladas (processo imaginativo de remodelação criativa) pelo mesmo coreógrafo obedecendo a uma lógica de objetificação cultural reativa contemporânea. Como o discurso Pataxó não é pela invenção, mas pelo resgate, torna-se um desafio mapear com exatidão as nuances dos processos de construção de suas tradições emblemáticas — principalmente sabendo que “objetificação, embora não uma questão de mistificação ou manipulação política, é irredutivelmente política” (*ibid.*: 200).

Claro que existem elementos tradicionais (no sentido de costumes, modos de vida) que foram alterados devido a contingências históricas e que agora continuam a caracterizar o grupo como o caso do ritmo de vida comercial dos Pataxó. O artesanato não será contraposto diretamente a isso como um caso de “negação de tradição” porque não foi assim que ocorreu a emergência do seu artesanato turístico, embora creio que outros elementos de cultura tradicional acabaram por ser instrumentalmente negados uns e paulatinamente abandonados outros no fluxo

interativo desses índios com demais segmentos sociais. Importante é ter em mente que há um movimento de crítica cultural dentro também das sociedades indígenas e que pode estar atrelado com afirmações ou negações de automodelação de tradições que permite ou não a enunciação de projetos de reforma nesses elementos tradicionais.

Outro ponto que vale a pena esmiuçar é a idéia de que invenção de tradição nem sempre se refere a um passado histórico (como pretendem Linnekin, Handler, Hobsbawm etc), podendo haver outras razões para se inventar tradições, como uma simples “metaforização da vida em tradição” como percebida por Layne (1994b). Essa autora observou a construção de tradição para exibição a uma audiência local, uma representação coletiva onde os autores exibem suas peças para eles mesmos, celebrando assim um modo de vida próprio como num “ato de honra” onde os objetos de suas vidas e os símbolos de sua identidade social são objetivamente valorizados.

Aqui estou pensando especificamente no caso do Centro de Cultura (Tradição) Pataxó de Barra Velha, que idealizado pelos líderes dessa aldeia na segunda metade de 1997, começou a ser construído ainda no final deste ano e quando estive lá em abril de 1998 aguardava cobertura para o teto de suas nove cabanas então expostas ao tempo. A inauguração ficou prevista para a festa do Dia do Índio em abril de 1999.

As Construções Culturais da Tradição Pataxó

O Centro de Cultura se compõe de uma grande cerca circular com um portão. Dentro, há no centro uma grande cabana de 9m de raio rodeada de oito cabanas de 4m de raio. Entre uma e outra dessas oito cabanas marca-se uma distância de 25 a 30m, e entre o esteio da cabana grande central para as pequenas mede-se 44m. Ele foi

construído na cabeceira Sul do antigo campo de aviação que se começou a construir na década de 60, dando assim o portão para a pista de pouso nunca usada.

Figura 9: Centro de Cultura de Barra Velha

O Centro pretende ser um lugar de estudos sobre sua história e cultura (o que fortalecerá ainda mais as aulas de cultura da escola indígena), um lugar onde os índios vão se aprimorar nas suas tradições, que ali serão “resgatadas” (inventadas, criadas etc). O Centro é uma maneira de manter sempre viva na cabeça dos índios a idéia do que eles são histórica e culturalmente, lembrando ainda a necessidade de se valorizar um modo de vida tradicional, do qual devem ter orgulho.

Adalton, lembrando que no caminho do Céu ainda tem o lugar que era o antigo forno dos índios antigos que era usado nos antigos encontros já mencionados em capítulo anterior, diz que

“então tudo isso é história nossa mesmo, como nossos antepassados vivia e como se encontrava outros parentes né, era ponto de encontro mesmo, e hoje a gente quer buscar isso tudo de volta pra nós passar pros nossos quitoque¹⁹⁵, e pra nós buscar essas coisas nós temos que fazer o que? Um Centro de Cultura, e eu tô buscando isso com comunidade porque isso é um documento nosso, isso é que é nossa força né, porque não é porque nós somos uns índios já bem acostumados com civilizado, mas a civilização co-

¹⁹⁵ Criança.

meçou aqui, mas nós temos nossa cultura, nós temos nossos costumes, nós temos nossa dança, nós temos nossas comida, nós temos nossa bebida, então por que não botar isso em prática? por isso que nós támo trabalhando em cima disso”

Mas embora o Centro tenha sido concebido para exibição interna, o turista, para alguns, também poderá, eventualmente, ser levado até ele. Como informa o professor de cultura Itajá — deixando passar a importância que o Centro pode vir a ter também na interação com os turistas — o Centro

“é mais pra gente; é como uma vez o turista chega aqui, ele se encontra aqui dentro da aldeia, diga assim aqui não é aldeia, às vezes porque ele não chegou a conhecer, porque às vezes ele chega a ver isso aqui como você conhece, aí eles dizem assim: aqui não parece porque ele pensa que aldeia é tudo dentro da oca, como ele chega aqui e diz: quero ir na aldeia; e a gente diz: você tá dentro da aldeia. Nós temos o Centro e isso vai levar ao conhecimento dele, a gente vai lá e explica tudinho pra ele, aqui nós fazemos nossas festas culturais, trazemos as nossas tradições, tudinho isso aonde que a gente vai trazer o Centro por isso”.

Mas o que se fará no Centro? A cerca de madeira e arame (1) protege o espaço tradicional dando seu formato circular. O portão (2) será sempre vigiado por dois índios para impedir a entrada de pessoas não autorizadas. As cabanas pequenas

respondem às seguintes manifestações culturais: (3) ...¹⁹⁶; (4) é a cabana onde ficará uma ou mais parteiras que ensinarão a prática do parto, sendo o lugar onde as “mocinhas” em crescimento assistem partos, aprendendo sobre as folhas e demais remédios naturais utilizados nas práticas pré-natais, para o parto em si e pós-parto; (5) é a cabana que terá um forno de barro para mostrar como se fazia a farinha antigamente e onde estarão expostos também potes de barro encontrados no chão a 1 metro de profundidade e que indicaria o tipo de material usado no passado; (6) é a cabana para ritos de passagem da criança para o adulto: quando o rapaz na faixa dos 16 ou 17 anos “está ficando amadurecido, faz uma pajelança com uma dança para ele deixar de ser criança e adquirir o sentimento que a partir dali está se transformando num homem, pronto para fazer as coisas por ele mesmo” (nessa pajelança haverá também conversas do pajé com o rapaz que receberá instruções do primeiro quanto às suas responsabilidades com a comunidade); (7) é a cabana que vai “mostrar os artesanatos, fazendo e mostrando os que já perdemos, os antepassados, então tem muitos nossos velhos que ainda sabe fazer muitos artesanatos que hoje na modernagem não tão fazendo, então temos por exemplo a peneira, o tapiti, temos samburá, a cesta, temos a lança, o tecimento mesmo tem vários tipos de tecimento, tem o tucum que é pra fazer a cordinha, tem muitos artesanatos que hoje nós mesmos estamos esquecendo até por causa do artesanato que está sendo vendido pro turista” (lembrando que esse artesanato antigo é tido como artesanato de uso [não um souvenir como os feitos para comercialização turística] e a cabana tem o objetivo também de os velhos mostrar às crianças, como numa sala de aula, o artesanato original para se afirmarem na tradição); (8) é a cabana do pajé ficar passando as plantas

¹⁹⁶ O início da fita onde gravava depoimento do líder Adalton foi perdido e não consegui recuperar com outros informantes o que seria exatamente a função dessa cabana. Na verdade, os próprios líderes ainda se encontravam em processo de discussão acerca do que fazer exatamente em cada uma das cabanas.

e remédios “tal como uma farmácia do homem branco”, seria assim o lugar de guardar os remédios e ervas medicinais que começaram também a ser cultivadas; (9) é a cabana onde o cacique — assessorado pelo pajé — sentará para contar as histórias antigas, de “muito antes do SPI”; (10) é a cabana para mostrar tudo de forma documentada, livros, folhetos, documentos da FUNAI, mapas, fotografias novas e antigas, etc, fazendo do lugar não só um “tipo de museu” como também o lugar das crianças (principalmente) pesquisarem; (11) por fim a cabana central que, segundo Adalton, é “aonde nós vai se reunir que tem um lugar separado pra nós se reunir, quer dizer nós tem a aldeia lá embaixo e nós tem que ter um lugar pra nós se reunir separado, pra nós mostrar nossas danças, aqui que vai ser nossos Auê de agora em diante, essa cabana grande foi feita grande pra poder caber muita gente”.

A criação deste Centro de Cultura deve responder a uma aspiração que, ao meu ver, está na necessidade de fixação de uma história (étnica) entre os índios — e isso tanto para eles mesmos como para a imagem que querem passar aos segmentos sociais com os quais interagem e que reclamam a exibição de uma cultura tradicional legítima por parte dos índios. Não basta só exibir uma cultura produzida recentemente, os índios têm que dominar uma história congruente, e não cada um contar a sua versão/interpretação sobre o passado do grupo étnico. Claro que os maiores beneficiados do Centro seriam os Pataxó de Barra Velha, a “aldeia-mãe” — embora indiretamente as tradições se espalhem para outras aldeias, em especial a Coroa Vermelha, que é o lugar de maior interação social entre índios e brancos, especialmente turistas.

Ao concordar que há na Coroa Vermelha uma etnicidade voltada para o exterior e outra interna à comunidade étnica, o índio Ipê afirma que “tem muito índio em Coroa Vermelha que tá longe de ser índio, que já tá mais para o lado branco” e que

só se dá conta dessa etnicidade para fora, ou seja, em exhibir “algo que nem sabe o que é”. Não há o desenvolvimento de um *regime de índio* aí — embora tal desenvolvimento esteja sendo efetuado pela liderança e por Nil, sua irmã Célia (e ambas são irmãs do cacique) e Didi (esposa do vice-cacique e presidente do conselho dos caciques Pataxó) e tenha índios inclusive com idéia de voltar a casamentos tradicionais com casquete (cocar) e tudo. Da parte por exemplo do Ipê, gostaria de promover “torés” na areia da praia com peixes e carnes assados, favorecendo assim momentos de introspecção também de um modo de estar com o grupo.

Os próprios materiais utilizados nas novas danças (e agora que tem que contar com a participação de um número cada vez maior de índios), a maioria dos índios não sabe como fazer. É o Dário (um Pataxó de Caramuru que mora na Coroa Vermelha) quem estava fazendo os maracás sob encomenda para os índios da Coroa Vermelha que precisam desse instrumento para suas representações.

Mas e os brancos, como estavam vendo as tradições exibidas pelos Pataxó? Um italiano que encontrei num restaurante de Santa Cruz Cabralia, mas que conhece bem os moradores comerciantes do local, diz que os índios “estão se fantasiando”. Na empresa Vera Cruz Florestal, que queria desenvolver um projeto de mudas com os índios, afirmava um gerente que era “difícil identificar atualmente o que é uma tradição Pataxó: uma aquarela desgraçada de artesanato, vestimenta, idioma”. O missionário das Novas Tribos do Brasil em Barra Velha afirma que o “catolicismo fez um estrago com esses índios” que ele não conseguia entender o “sincretismo” ali existente. Uma moça numa pousada em Caraíva afirmou que os turistas brasileiros voltam de Barra Velha mais “decepcionados” que os estrangeiros devido a uma quebra na expectativa do exótico, pois “pensam que ainda vão ver aldeia típica indígena”. A

maioria chega sem saber que tem aldeia indígena do lado. Outros aparecem por lá especificamente para ver a aldeia. Existem entretanto os que voltam “encantados” com Barra Velha. Uma dona de pousada também em Caraíva diz que brasileiros e estrangeiros voltam igualmente “decepcionados da aldeia, falando da pobreza dos índios”. Sofrem uma “quebra de expectativa com relação ao pitoresco”. Um dos câmeras de vídeo do SBT (Sistema Brasileiro de Televisão) que filmava a festa do Dia do Índio em abril de 1996, voltou para Caraíva dizendo que gostou muito de ver os índios dançarem, mas que eles já estavam “civilizados” e que eram “muito pobres” e que a aldeia mais parecia “uma fazenda”. O líder Adalton me diz que “o turista vem visitar, compra um artesanato e conversa contente com os índios, mas tem aqueles que só vem para ver índio nu e saem decepcionados com o que vêem”.

Uma vez em fevereiro de 1998, houve uma festa no bar Tingui (Cultura Indígena), organizada por um branco que levou para a região também um índio Guarani que conheceu no Rio de Janeiro. Apesar de os índios que tratam das tradições terem ficados chateados com a participação de alguns no evento, afirmou o organizador que os turistas adoraram e que só fizeram elogios ao evento. Já após a festa do Dia do Índio em abril de 1998, pessoas que acompanhavam um político que está sempre por Caraíva e nas festas de Barra Velha, afirmaram ter gostado muito do que viram. Um músico que andava por Caraíva falou que a festa foi ótima, embora os índios já estivessem “aculturados”. Por fim, dona de pousada de Caraíva em depoimento espontâneo me disse que “os turistas querem chegar na aldeia e não mais ver índios nus, mas casas típicas, tipo ocas, fogão à lenha etc... se bem que tem aqueles, um absurdo... que não se importam em pagar R\$ 10,00 para fotografar a filhinha trajada como índia ao lado de uma indiazinha”. Diz essa informante, após conversa comigo sobre o “processo de res-

gate da cultura”, que seria “ótimo [inclusive para Caraíva] se os índios criassem mesmo mais tradições”. Um filho (doze anos) de donos de pousada, por fim, acha que os índios “são muito diferentes: não têm televisão, usam roupas diferentes, não são modernos como o pessoal que vem pra aqui em Caraíva. Mas eles tinham que morar em casas tradicionais, sem geladeira e fogão, tinham que ter um centro de tradição” para visitaçaõ paga.

Os brancos, em geral, acham que os índios não guardam mais nem “uma cultura” (ou tradições), nem “um modo de vida” típicos (embora os percebam como diferentes, inclusive dos nativos) e que os brancos teriam interesse maior por um índio Pataxó “mais exótico”, e que “perdem o interesse” depois que entram atualmente em contato com eles. Talvez a uma necessidade de uma melhor interação no que diz respeito a satisfazer às expectativas dos brancos que os índios — como se sabe, dependentes economicamente do turismo — passam a querer se firmar num *regime de índio Pataxó* e se tornarem cada vez mais “típicos” aos olhos dos brancos e talvez para si mesmos — o que seria tornarem-se consumidores de sua própria cultura. Esse tópico remete ao processo de formação de estruturas tradicionais em aldeias pelos ainus do Japão tal como analisado em monografia por Sjöberg (1993), e que já foi revisto por Friedman (1994a), preocupado também com a “produção da tradição”.

Ao contrário, por exemplo, do movimento cultural havaiano mencionado anteriormente, que é “antiturista” — não querem “ser consumidos como exóticos domesticados” (Friedman, 1994a:342) —, os “ainus controlam a produção de sua cultura-para-os-outros. O seu objetivo não é pura e simplesmente comercializar os produtos, mas apresentar a própria identidade assim como eles a concebem, a fim de torná-la co-

nhecida por um mundo mais vasto. Eles consideram seus produtos como uma extensão deles mesmos” (*ibid.*).

Apesar do objetivo inicial dos Pataxó de produzir produtos artesanais para comercialização para turistas que passariam a visitá-los, não estabeleceram, como os ainus, um modo de vida tradicional para ser exibido aos turistas visitantes — o que somente agora tem sido pensado na Coroa Vermelha principalmente e em Barra Velha em menor escala. Assim, essa analogia com o movimento étnico Ainu só é possível, entre os Pataxó, de uns dois anos para cá, pois cada vez mais precisam do turista como testemunhas talvez não do seu estilo de vida como os ainus, mas de sua cultura tradicional. Importante, por fim, no estabelecimento desse contraponto com os ainus, é o fato de a produção artesanal “ênfatizar o conteúdo distintivo de sua cultura para turistas” (Sjöberg, 1993:187) — o que se tornou processo central na reconstrução consciente de sua identidade.

O mais proveitoso a partir deste momento parece ser entrar numa análise específica de cada uma das principais tradições geradas pelos Pataxó.

O Artesanato

Antes de tudo cabe estabelecer que o artesanato Pataxó é uma tradição criada como alternativa econômica diante de uma demanda turística emergente na década de 70, mas que deve ser vista também pelo seu aspecto étnico, uma vez que qualificadora dos índios. Na verdade, fica difícil entender perfeitamente, seguindo uma linha talvez inaugurada por Sapir (1970) em 1924, um conjunto de valores e como os indivíduos atualizam esses valores, inclusive em termos de cultura material, no início da prática do artesanato para turista em Barra Velha. A meta aqui não é exatamente

perceber a mudança no valor ideológico do artesanato Pataxó antes e depois que engrenou até se tornar a principal fonte de renda dos índios litorâneos, mas é um bom ponto de partida voltar no tempo e ir apresentando o processo de criação desta tradição comercial hoje consagrada e vendida até em lojas — e feiras de artesanato — de grandes capitais do país. E lembrando ainda que aqui adoto também a presunção de Appadurai (1986) ao procurar considerar as mercadorias como tendo também “vidas sociais”.

Os índios Pataxó sempre foram comerciantes, sempre fizeram longas caminhadas quando trocavam produtos (piaçava, cera, peixe salgado, farinha, mel etc) entre si, ou seja, entre os próprios pataxós, mas também com outros grupos. O artesanato que se fazia antigamente era o cesto para carregar mandioca da roça (estabeleciam suas roças perto dos rios), jequiá (feito de cipó) e suru (feito de ripa de juçara) ambos para pegar peixe, esteira para dormir de tabôa (palmeira que nasce na água, muito macia — dela também se faz “roupa tradicional”), arco e flecha (“trabalho bem simples”, ou seja, diferente dos enfeitados e talhados para turistas) sempre guardado para alguma caça, bolsas de palha (“capanga”). Tinham muito também o bodoque de pau para caçar passarinhos com bolas de barro. Samburá para colocar os peixes. Os trabalhos artesanais atuais foram criados há pouco tempo com o início do movimento do turismo, que fez inclusive com que eles criassem mais peças artesanais. Os trabalhos atuais são mais para decoração, são trabalhos decorativos.

O artesanato antigo (existente hoje em pequeníssima escala) era portanto de utilidade para os índios (ao contrário do *souvenir* que fazem atualmente). Em madeira, se fazia, além das tradicionais canoas, arcos e flechas, bordunas, grandes gamelas para banho, porém os pratos, travessas, colheres, pentes etc que fazem hoje foi um des-

envolvimento posterior, pois comiam em casca de coco ou cuia de cabaça. Faziam também a tanga e costumavam enfeitar de penas de pássaros coloridos os seus casquetes (cocares) — o que foi imediatamente proibido pelo IBDF à época da fundação do PNMP.

Interessante notar que a noção de *trabalho* não se aplica à confecção dessas antigas peças de uso. Comum se dizer que no mato trabalhavam só com caça ou roça. A idéia de trabalho aplicada ao artesanato parece ter se iniciado somente quando se começou a fazer as peças com a finalidade de troca — atividade que hoje é a base da economia de muitos Pataxó, em especial da Coroa Vermelha onde “a roça do índio é o artesanato” movimentado pelo turismo.

Isso também, em larga medida, na aldeia da Barra Velha, onde o artesanato que é oferecido aos turistas configura-se como atração turística que complementa, por exemplo, o passeio à cavalo a partir de Caraíva. No *site* de Caraíva na Internet, Barra Velha entra na atração passeios à cavalo ao sul. Diz o texto: “Barra Velha (6km). Aldeia dos Pataxós, com índios bastante aculturados, mas que conservam tradições como o artesanato em madeira e fábrica de gamelas, garfos, colheres, pentes, colares e cestos, que vendem aos turistas”.

Se é difícil alcançar uma racionalidade operada pelos Pataxó na fase de transição para o início do artesanato comercial, foi-me dito por uma das primeiras mulheres a experimentar essa atividade e por uma das últimas a incorporá-la na época do aprendizado que não entendiam bem aquilo, ou seja, de como tal atividade daria um retorno monetário para suas famílias. Só começaram a entender e operar com a mesma lógica que operam hoje depois do sucesso da comercialização na aldeia. Na verdade também, esse tipo de artesanato comercial e turístico inicial era feito exclusivamente

pelas mulheres com ajuda de filhas ou filhos pequenos — e mesmo quando começou a ser feito por homens que levavam em suas viagens, informa um índio que trabalha em Caraíva, mas que já foi cacique em Barra Velha que eles não sabiam “direito do resultado de fazer colares”, mas agora sabem muito o bem o que estão fazendo. Mas como foi o começo dessa prática comercial que acabou por se firmar como tradição Pataxó reconhecida imediatamente por todos que já viram as peças com eles alguma vez?

Esse mesmo índio (Xuré) lembra que foi o pai (Tururim) que trouxe de uma viagem a Salvador uma maneira de fazer colar, que chamavam de “rosário” e era de “caramujo, búzios. Na época servia de vendagem e de usar. Iam para o rio Corumbau e quando a maré secava pegavam os caramujos (búzios) e, como não tinham costume de fazer, faziam com tudo, com o bichinho dentro e tudo. Levaram para Salvador para vender, mas tudo apodreceu, mas ainda conseguiram um kaiambá e compraram desodorante para despejar em cima e conseguiram vender. Mas quando pessoal botava no pescoço davam por fé no cheiro, era o cheiro do colar dos índios. Daí modificou, começaram a usar semente e cozinhar o bichinho dos búzios”. Mas acontece que essa história do Xuré, embora verídica, não explica o início da prática artesanal (ilustra sim uma forma de apropriação cultural legítima) que começou, ao que parece, poucos anos antes a partir da idéia do segundo chefe de posto de Barra Velha, Leonardo Machado¹⁹⁷, que apresentando aos índios peças de outros índios, em especial, segundo Rocha Júnior (1987), dos Xerente (onde o Leonardo já tinha trabalhado) e ao que parece

¹⁹⁷ Embora tenha tentado exaustivamente encontrar esse antigo chefe de posto, não achei nenhuma referência a ele na FUNAI tanto em Eunápolis como em Governador Valadares, Brasília e Rio de Janeiro.

peças também vendidas em lojas Artíndia da FUNAI¹⁹⁸ (Rocha Júnior, 1987:46-47), incutiu-lhes a idéia da prática artesanal comercial como alternativa econômica face ao turismo que começaria na região — e com o tempo, uma “linguagem própria emergiu nessas peças, dando origem a uma incipiente ‘tradição’ artesanal pataxó” (*ibid.*:47).

Teria sido no início dos anos 70 que, vendo a situação muito ruim para os índios cercados pelo PNMP sob administração do IBDF, que o Leonardo sugeriu aos índios a comercialização de artesanato, mostrando a eles colares¹⁹⁹. Na época, os turistas não apareciam em Barra Velha e os índios andavam até Porto Seguro, Prado, Cumuruxatiba etc oferecendo os colares. Hoje o turista vai na aldeia e eles não precisam mais sair — embora uns poucos índios o façam em certas épocas. Nessas andanças, alguns índios conseguiam sementes de uma árvore comum nas proximidades de Trancoso e levavam para a aldeia, onde trocavam com os índios ou por colares já prontos para venda ou por outros artigos.

Chico Branco confirma que o início do artesanato foi através do Leonardo Machado que mostrou ao índio em Barra Velha a “semente que eles usava lá na aldeia onde ele foi chefe”, dizendo como se fazia o colar com “aquela fruta”. Os índios “já sabiam fazer o colar, mas de outro tipo, fazia só de corda trançada com um dente de um bicho²⁰⁰”. Nessa ocasião aprenderam então a fazer o “colar da própria fruta da região²⁰¹”, trabalho ao qual deram continuidade até os dias atuais, porém

¹⁹⁸ Rocha Júnior afirma também que, depois de gerada essa tradição artesanal é claro, “o órgão tutelar, através da Artíndia, não tem interesse em comercializá-lo (artesanato Pataxó), julgando-o de baixa qualidade” (Rocha Júnior, 1987:47).

¹⁹⁹ A tanga eles já faziam e as demais peças teriam sido os próprios índios que foram desenvolvendo conforme sua imaginação.

²⁰⁰ De um saruê, por exemplo.

²⁰¹ Os colares foram inicialmente feitos de “mata-pasto”.

diversificando sua matéria-prima e estilos. Atualmente o colar divide com outras peças²⁰² — especialmente a gamela — o núcleo da tradição artesanal Pataxó.

Joel da Coroa Vermelha afirma, como a maioria, que no início era mesmo “só o colar que o chefe de posto inventou”. Quando ele mudou para Coroa Vermelha em 1973, só vendia artesanato, mas hoje já tem “várias culturas sem ser o artesanato”, como a roça e o peixe. Itambé também lembra que no início da Coroa Vermelha²⁰³ “o artesanato era o arco e flecha e a lança, o tacape e tinha o maracá e a tanga que a gente já fazia, hoje é que mudou a diferença do artesanato”. Itambé também lembra que no início não tinha barraca para venda do artesanato: “vendia no chão, vendia ali em cima do banco, ali aonde fica a cruz ali, não tinha aonde vender, e fincava um pauzinho lá e outro cá e pendurava os colar pra vender e ali tomava o sol o dia todo”. A Coroa Vermelha sempre foi quase totalmente comercial e, para Chico Branco, “a Coroa Vermelha seria a mais importante fonte de renda dos pataxós, pois a grande parte do artesanato de Barra Velha e de Boca da Mata são vendidos aqui no atacado. Além dos índios que se mudam para cá no verão, vão também daqui pegar gamelas em Boca da Mata para beneficiar aqui”. Assim, Barra Velha e Boca da Mata dependeriam do comércio da Coroa Vermelha como fonte de renda. Disse que turismo em Barra Velha é esporádico e venda muito reduzida e que em Boca da Mata não há turismo. Dependem da Coroa Vermelha para estabelecer comércio mais consistente.

Em Barra Velha, os índios defendem a qualidade de seu artesanato como melhor representando inclusive a sua identidade, pois como dizem na aldeia, “o índio sempre trabalhou o natural, o original... nós não usa cera, nós usa a folha do mato, a

²⁰² Arcos e flechas e lança, segundo o informante, “já é a tradição mesmo, foi ninguém que ensinou, foi pessoa nenhuma que incentivou”.

folha da imbaúba, o parixá... quando a gente vê essas coisas mudado, muito lixado, muito trabalhado, aí para a gente num tá mais bom, já tá atrapalhando o artesanato do índio”. Consideram assim o artesanato feito na Coroa Vermelha como “coisa de branco”, que “os índios aprenderam com os brancos um artesanato” que teve melhor saída e passaram a “acompanhar o desenvolvimento” desse tipo de trabalho — embora em Barra Velha também ocorram desenvolvimentos a partir de elementos de fora como conta Arauê que o “chapéu que vendem aí como tradicional daqui foi um hippie que ensinou. Que é arte indígena, mas de uma tribo do Mato Grosso. Esse hippie aprendeu lá e ensinou aqui”.

E pode-se inclusive perceber no desenvolvimento do artesanato da Coroa Vermelha o que Costa e Monteiro (1971) chamaram de “processo de ‘kitschização’”, ou seja, o aparecimento do *kitsch* entre os grupos indígenas brasileiros “como consequência da intervenção da cultura ocidental” (Costa e Monteiro, 1971:126). Inclusive, no amplo sentido do *kitsch* como “produção artística destinada essencialmente à venda, que perdeu sua função tradicional” (*ibid.*:128), todo artesanato Pataxó comercializado tanto em Coroa Vermelha quanto em Barra Velha seriam *kitsch*.

De fato, o artesanato vendido na Coroa Vermelha é muito variado e posso esquematicamente separar em três tipos: aqueles que representam a tradição indígena — embora esses também sejam *kitsch* dada sua “inautenticidade funcional”²⁰⁴, mas, pelo menos, são demarcadores de que são peças feitas por índios e que fazem referência a isso —; os de transição (feitas pelos índios, mas inspiradas em elementos não-indígenas); e os que não são representativos da tradição indígena. No primeiro caso

²⁰³ Deve-se lembrar que ele foi o primeiro índio a se mudar para lá em 1972 para viver exclusivamente do artesanato e que a aldeia sempre foi, inclusive por imposição do Capitão Raimundo, exclusivamente artesanal.

há o arco e flecha, lança, tanga, maracá, colar, zarabatana²⁰⁵, cocar, gamela tradicional etc. No segundo, pode-se classificar peças como a gamela com inscrição em solda do tipo “lembrança de Porto Seguro”, gamela em forma de coração, cacetete de madeira, faca, garfo e colheres de madeira etc. Por último, há várias peças nitidamente de brancos que são vendidas pelos índios como farinheiras, cinzeiros, chinelos, bonés, redes, bolsas, estatuetas de índios, carrancas, santos, tapetes e mais uma infinidade de objetos típicos do comércio turístico, alguns claramente *kitsch*²⁰⁶ ao estilo arte turística, outros folclóricos etc. Apesar de toda essa mistura de artigos à venda no centro de artesanato da Coroa Vermelha, os índios sabem dizer exatamente quais são os produtos de sua tradição, embora muitas vezes tentem atrair o turista afirmando, por exemplo, que as penas coloridas são de “xukakai” (galinha), para não dizer diretamente que pintam as penas da galinha. Quanto às sementes usadas para os colares (e em Coroa Vermelha alguns são com fios de nylon) é mais um motivo para a preservação da última mata ocupada pelos índios da Coroa Vermelha, pois segundo o cacique desta aldeia, não interessava cortar árvores que dão semente do artesanato porque a madeira lhes daria uns R\$ 100,00 e as sementes colhidas em colar uns R\$ 1.000,00. Atualmente esse material (colar e semente) vem mais de Barra Velha. Chico Branco já vai mais além achando que devem inclusive replantar as árvores que dão as sementes e a madeira para o artesanato que é para ficar disponível esse recurso para os filhos e netos.

Há também a questão da concorrência com o branco na venda do artesanato. Entrevistando as representantes do movimento da cultura na Coroa Vermelha sobre suas tradições, reclamam do seguinte quanto ao artesanato:

²⁰⁴ É, por exemplo, o arco e flecha feito para venda e uso decorativo e demais peças.

²⁰⁵ Apropriação bem recente, pois a primeira vez que vi foi no verão de 1998.

²⁰⁶ Para uma apreensão das muitas acepções de *kitsch*, ver Costa e Monteiro (1971).

“Há uns quatro anos atrás²⁰⁷, o turista dizia que não queria comprar na mão de branco, queria comprar na mão do índio; e hoje em dia não, quem mais vende é o branco... Porque sempre os brancos que fica mais de frente, e a gente não, a gente vai pra praia vender, às vezes tá vendendo uma peça mais caro e o branco chega mais barato só pra poder tomar a freguesia da gente e pega vende e a gente não vende. Hoje em dia o artesanato do índio o branco já tomou conta, a maioria que vende artesanato é tudo é branco, chega em Eunápolis você encontra artesanato, chega em Porto Seguro tem artesanato, em Itamaraju já tem fábrica de artesanato, quer dizer o índio como não tem como botar uma fábrica de artesanato, o pouco que tem que vai vender já num vende e aí pronto... que o trabalho de antigamente não era um trabalho de coxo²⁰⁸, trabalhava com coisa assim de arco e flecha, pena, essas coisas, cocar, leque, a gente trabalhava com isso, então os brancos que não era turista quase num gostava, por isso o turista chegava e topava aquelas coisas bonitas, que era bonitas mesmo as penas natural e aí chegava e nós vendia muito mesmo e agora esse negócio de coxo não...”

Mas, por exemplo, nem toda gamela vendida por índios foi feita por eles mesmos. Como afirmou Mirinha uma vez no verão de 1996 na Coroa Vermelha, ela, assim como o Charru no Trevo do Parque, estava sem máquina para beneficiamento, “para vender gamelas tão bonitas quanto às dos brancos fica difícil. Melhor comprar e

²⁰⁷ Entrevista em 9 de setembro de 1997.

²⁰⁸ Gamela como é chamada em Boca da Mata, onde a gamela, tradicionalmente, seria algo bem maior do que as atuais.

revender”. Essa compra geralmente é feita na mão de algum outro índio que tenha a máquina para beneficiar as gamelas, mas pode também ser executada nas mãos de um não-índio — o próprio Charru, na época cacique do Trevo do Parque, estava comprando as gamelas em Itamaraju, já beneficiadas e enceradas pelos brancos. Outro ponto a considerar é que, segundo um índio de Águas Belas que tem uma barraca na Coroa Vermelha, o turista não quer saber da qualidade da madeira das gamelas. Dá o exemplo de tigela de madeira putumaju a R\$ 1,00, a de arruda a R\$ 1,50 e a de jacarandá por R\$

2,50. Diz que “o turista não quer saber, quer tudo pelo mesmo preço”. Aí “o turista não recebe boa explicação sobre o produto, às vezes ainda faz uso errado do material e volta reclamando dizendo que é madeira de má qualidade”.

Gamela é um tipo de artesanato que só começou a ser feito na Coroa Vermelha por volta de 1990 e as beneficiadas em 1994²⁰⁹. Francis, mineiro casado com uma índia e primeiro indivíduo a beneficiar a gamela, conta que antes da gamela “o pessoal usava muito patí pra fazer arco e flecha, lança e também esse artesanato de pena e de madeira mesmo o que tinha era essas coisas pequenininhas, colherzinha, garfinho, gancinho, pente, pratinho”. Quando começaram com a gamela, lixavam a gamela com cacos de vidro (fundo quebrado de garrafa), às vezes passavam a folha da imbaúba e passavam por fim óleo de soja e vendiam: “é lógico que não dava esse acabamento de hoje, não tinha esse brilho, mas o pessoal via que era coisa de índio e tal e comprava, aí a gente fez a experiência de pegar esmeril elétrico de madeira (usado para janelas etc) e aplicou na gamela”. A partir de uma experiência inicial com uma lixa grossa foram “afinando essa lixa cada vez mais” e depois da quarta mão de lixa²¹⁰, passaram cera de carnaúba, pano de brilho e “gamela ficou espelhando, e aí o que aconteceu, aconteceu que o turista, o material teve mais aceitação”. Foi quando deu certo e se começou o uso dessa máquina. Hoje o comércio de gamela é intenso na Coroa Vermelha e cada vez fazem gamelas de maior tamanho. Para se ter uma idéia, em agosto de 1997, um homem branco comentava com líderes Pataxó na Coroa Vermelha que só começaria a beneficiar as gamelas quando completasse a quantidade de três mil peças, o que faltava pouco.

²⁰⁹ Em outra entrevista, Francis afirma que o beneficiamento teria começado logo um ano após a inovação da gamela.

²¹⁰ Lixa d'água, para esse informante, é melhor que a folha de imbaúba que é muito fina.

Francis diz não ter o registro de como foi a idéia da gamela, mas que foi “coisa dos índios mesmos lá em Boca da Mata”. Estavam ele, Arauí e Carajá no campo de bola desta aldeia e “apareceram vinte gamelas de jacarandá da Bahia²¹¹, bonito pra caramba”. Para ir buscar as gamelas em Boca da Mata (onde a alternativa econômica da madeira extraída para venda em toras, estátuas ou artesanato fez com que se esgotasse esse recurso que talvez não dê para os próximos dois anos), diferentemente de hoje em dia que vai-se de carro, Francis diz que “tinha que ser no lombo do jegue, chegava e fazia o negócio sempre em dinheiro, dinheiro na frente e mercadoria vinha depois e aí com o passar do tempo a gente foi conhecendo os índios e tal e sabendo das necessidades deles, aí foi se trocar alguma coisa como roupa, até gênero alimentício também como arroz, feijão, essas coisas, mas no princípio foi no dinheiro mesmo, saía no lombo do jegue até o carro do leite, do carro do leite até o ponto do ônibus à beira da 101 e aí a gente baldeava até aqui”.

Já em Barra Velha, a inovação na tradição artesanal seguiu outra direção dado a forma de interação social com o turismo em Caraíva. Primeiro cabe notar que, de acordo com uma dona de pousada, a gamela²¹² começou a ser feita em 1984 pelo Romualdo (pai do Tazinho da Barra do Caraíva) que morava em Barra Velha. As “encomendas demoravam seis meses para ficarem prontas”. Ela uma vez encomendou do Bidu²¹³ de Boca da Mata em 1990 uma baixela de oito gamelas de tamanhos diferentes para dar de presente de casamento e foi o maior sucesso. Dona de Hotel em Ajuda também afirmou ter um jogo de bandejas de jacarandá feitas pelos Pataxó — mas que não ficaria “comprando essas gamelas” de má qualidade. Na verdade, em Caraíva e

²¹¹ Exploração do jacarandá já tinha terminado, as gamelas seriam de galhos de árvores que sobraram.

demais localidades da região, os *locais* não interagem muito com os índios parecendo, inclusive, preferir o artesanato (abajures, tapetes etc) feito por eles mesmos — ou por visitantes com os quais se identificavam ou comprados em outras localidades — para uso próprio ou para venda num estilo de vida que parece ter se seguido em continuidade ao hippie.

No início, o artesanato de Barra Velha era totalmente indígena (colares, tangas etc) mas, com o tempo diversas encomendas começaram a ser feitas aos índios que, habilidosos, começaram também a diversificar seus produtos fazendo coisas não tradicionalmente indígenas. Mas em Barra Velha, todo artesanato é feito por índios e destacam-se os colares, pratos, colheres, pequenas gamelas etc. Na verdade, o que parece marcar uma especificidade Pataxó é mais a prática do artesanato comercial do que o tipo de artesanato — embora este contenha a sua marca, o seu estilo. Claro que os materiais têm que ser os que a natureza lhes oferece, diferentemente da Coroa Vermelha que são utilizados materiais comprados também.

Já foi mencionado que os índios de Barra Velha saíam antigamente andando para vender suas peças e que hoje o turista chega até a aldeia. Apesar disso, o artesanato de Barra Velha é vendido também em Caraíva, quer por índios que se deslocam para lá (em especial, crianças), quer em barracas que abrem na alta temporada de nativos parentes ou amigos de índios. Foram os turistas de Caraíva que começaram a sugerir peças e, muitas vezes, encomendá-las no atacado, instigando mudanças ou inovações no artesanato de Barra Velha.

²¹² Em Barra Velha como em Boca da Mata a atual gamela sempre foi chamada de coxo, A gamela mesmo era uma peça muito maior e de formato arredondado. Mantenho aqui o termo gamela, pois é como as peças são genericamente conhecidas mesmo em Caraíva.

²¹³ Ela diz que esse Bidu fazia “trabalhos muito interessantes”, como sopeiras por exemplo.

Antes de iniciar minha pesquisa, por ocasião da elaboração do projeto, pedi a um amigo ator de cinema que, quando não está filmando, reside num hotel em Arraial d'Ajuda, que me desse notícias da aldeia de Barra Velha e ele escreveu um aerograma dizendo que “a aldeia de Barra Velha é considerada interessantíssima para visita-ção, pois aí pode-se ver as mulheres tecendo fios para colares e pulseiras e os homens fazendo pentes, talheres, panelas, pratos, etc. (tudo a partir de matéria-prima extraída da mata) que são trocados com os turistas por dólares, roupas, óculos, sapatos, etc”. Esse mesmo amigo contrapunha esse artesanato ao da Coroa Vermelha “feito a toque de caixa com muitas peças defeituosas”. Esse aspecto nunca me foi levantado pelos moradores de Caraíva que afirmam que as encomendas de peças em Barra Velha são sempre bem aceitas e que as pessoas voltam para encomendar mais. Mas e quanto ao caráter de inovação das peças de Barra Velha?

Dona de pousada em Caraíva conta que não havia brincos em Barra Velha e quando “apareceram uns hippies vendendo brincos de alpaca”, logo o Nana (pai do líder Adalton e considerado um dos maiores artesãos de Barra Velha, fazendo atualmente somente peças de madeira do tipo estátuas de onças, peixes, tatus, tartarugas, lagostas etc.) quis fazer também. Começou a produzir e quando quis mais alpaca, uma argentina (Vivita) que andava em Caraíva ensinou a fazer o brinco de um jeito que dispensava a alpaca. É como fazem até hoje. Essa dona de pousada cita também, como “exemplo de globalização” ali, que os índios no final dos anos 80 começaram a fazer “toneladas” de gilletes de tartaruga²¹⁴ para vender em Ajuda para turistas brasileiros em especial. Segundo ela, o pessoal de Caraíva pediu para eles pararem com aquela produção porque tinha gente que não gostava tanto pela tartaruga quanto pela utilidade

²¹⁴ Finalidade de fazer “carreiras de cocaína” a serem cheiradas.

da peça²¹⁵. O líder Adalton, por seu turno, disse que as gilletes sempre foram feitas por encomenda e que ainda podem ser feitas. Outro exemplo citado por essa dona de pouxada é que ela teria encomendado *hachis*²¹⁶ dos índios e agora eles fazem pauzinhos ligeiramente diferentes para se botar no cabelo com o nome de *jarri*. Adalton me disse que esse tipo de peça não foi encomenda dela, mas eles já faziam pauzinhos e um dia um “japonês andarilho vinha a pé de Corumbau” e ao passar por Barra Velha entrou e falou do *hachi*, encomendou alguns e ensinou. Eles mostraram em Caraíva e daí surgiram encomendas.

Mas as peças são também confeccionadas para venda no atacado sem encomenda prévia, pois é comum aparecer alguém de repente querendo uma boa quantidade de mercadoria para revender em alguma loja que vai repassar ainda bem mais caro, ou fazer algum outro tipo de transação. Arauê, que já vendeu muitas peças no atacado para estrangeiros de vários países, estava em abril de 1996 com um imenso estoque de pentes que, segundo ele, não tinha destinatário certo, mas que ele venderia nem que fosse “preciso correr atrás do comprador”. Em pouco tempo o estoque tinha todo sido vendido.

Os índios de Barra Velha concordam também que eles podem alterar estilos por influência de compradores (até mesmo visitantes) de outros países (lugares). No caso mesmo do brinco, Adalton fala que se parou de usar alpaca “porque tem muita *jocana indirri*²¹⁷ que quer coisa original pra mostrar lá na terra deles, no *hã-hã* deles, porque uma coisa que foi do índio, mas tem outros que já quer no estilo como eles querem né, então a gente também já interessado no *kaiambá* a gente faz aquilo que sai mais

²¹⁵ Poderia “pegar mal para Caraíva”.

²¹⁶ Pauzinhos para se comer dos orientais.

²¹⁷ *Jocana indirri* é a mulher branca.

né”. Assim, parece nitidamente que um gosto europeu²¹⁸, por exemplo, pode influenciar num ou vários estilos artísticos Pataxó bem como ensinamentos de uma argentina ou de um japonês podem fazer emergir um tipo de artesanato até então inexistente.

Segundo Adalton, essa produção de artesanato comercial — a “*caça ao kaiambá*” — é porque hoje eles dependem do dinheiro para o remédio, roupas e outras coisas do branco, porque “o artesanato mesmo tradicional é aquilo que é feito a palha, pra usar, mesmo o turista também, gosta já compra, mas é um artesanato nosso, que praticamente hoje nossos *quitoque* não tão sabendo qual é artesanato mesmo original, então eu praticamente como cacique tô botando isso em prática, através disso eu já puxei o Arauê pra gente fazer isso aqui porque isso é importante, porque não ficar só na visão do artesanato comercial, mas como a visão do artesanato original, tradicional, que é isso é que é importante”. Assim, vão raciocinando e trabalhando em cima das inovações, dos pedidos, da procura “mas não esquecendo do que é nosso”. O que Adalton parece estar preocupado é em manter vivo o artesanato tradicional de utilidade (funcional) paralelamente ao lucrativo desenvolvimento do *kitsch* — embora eu não goste de usar esta expressão (designação) para o artesanato Pataxó, dado a carga conotativa negativa que carrega a uma primeira vista. Estou apenas operando com uma noção que qualifica bem, num determinado plano intelectual, as peças vendidas principalmente pelos Pataxó de Coroa Vermelha.

Por fim, Arauê sintetiza o que pensa das fases da tradição do artesanato em Barra Velha. Segundo ele, o artesanato sempre foi feito por eles antigamente: se trabalhava com barro (panelas, pratos etc), palha, remos (para vender em Porto Seguro),

²¹⁸ As maiores encomendas de brincos e de pentes parecem ter vindo de espanholas.

cipó, arcos e colares de uso pessoal, tucum (fiar e rede), piaçava, estopa (para vender a canoieiros), imbira (cordas). Com Leonardo teria vindo as sementes, apesar de uso comercial já ter sido experimentado antes. Nana teria começado com artesanato comercial em madeira. Para o Centro de Tradições que estão fazendo querem resgatar esse artesanato que serve como utensílio doméstico.

Não se deve aqui (teoricamente, pelo menos), entretanto, evocar, para esse artesanato tradicional, a idéia de arte primitiva, seja pelo seu lado estilístico (Boas, 1955) ou pela questão da autenticidade (Errington, 1994), pois, como tem sido exaustivamente afirmado, não se está diante de um povo primitivo quando se fala de Pataxó. Além disso, as artes (ou o artesanato) Pataxó não podem ser vistas como obra de arte tal como analisada também pelo lado da autenticidade por Benjamin (1969). Em termos de artes, talvez as peças Pataxó sejam melhor divididas em artes étnicas e artes turísticas, embora o alerta de Barbosa (1995) para a diferenciação entre arte — ligada à concepção do novo, do inusitado e do que ainda não foi experimentado — e artesanato — aliado à idéia de tradição. Ora, o que se está fazendo aqui é justamente aliar artesanato à tradição ou mesmo como tradição. Mas talvez o melhor agora seja passar em vista alguns autores que pensaram as artes no âmbito de uma antropologia do turismo.

Graburn (1976) expõe sua idéia de Quarto Mundo²¹⁹, enquanto um “nome coletivo para todos povos aborígenes ou nativos cujas terras ficam dentro de fronteiras nacionais e administrações tecnoburocráticas dos países do Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos. Como tais, são populações sem países próprios, que estão geralmente em minoria e sem o poder de dirigir o curso de suas vidas coletivas”

²¹⁹Este conceito refere-se a não-nações (*non-nations*), ou seja, populações nativas sujeitas a colonialismo interno, que logicamente formam a categoria político-estrutural de Quarto Mundo, embora possam emergir como nações independentes.

(Graburn, 1976:1). As artes dessas populações raramente seriam produzidas para seu próprio consumo e de acordo com seus próprios gostos não modificados. Assim,

“estudo das artes do Quarto Mundo é diferente do estudo de arte ‘primitiva’, característica da maioria dos primeiros escritos antropológicos, porque ele deve levar em conta mais que um sistema simbólico e estético, e o fato que as artes podem ser produzidas por um grupo para consumo por um outro. O estudo das artes do Quarto Mundo é, por excelência, o estudo de artes em mudança — de etnicidades emergentes, identidades em mudança e estímulos e ações repressivas comerciais e coloniais” (ibid.:2).

Um ponto observado por Graburn é que se um “objeto é inventado” para “consumo externo é em si uma indicação do relacionamento especial que existe entre as populações produtoras de arte do Quarto Mundo e os turistas e consumidores de arte do Ocidente...” (ibid.:3). Importante também é o fato de freqüentemente as artes e ofícios tradicionais estarem em competição direta com itens manufaturados importados, pois novas formas podem surgir com o acesso a novos materiais (e ferramentas). Porém, mais essencial que a disponibilidade de novos materiais e técnicas é o advento de novas idéias e gostos: é no contato com estrangeiros, mídia etc., que se amplia o leque de idéias e experiências das populações do Quarto Mundo. Mas, “embora existam muitas instâncias onde artes tradicionais e ofícios de modelo exato têm sido vendidos como

souvenirs²²⁰ e curiosidades, a maioria das artes comerciais são como que modificadas, ou mesmo inventadas, para propósitos de venda” (*ibid.*:14). Nesse caso, o comprador não tem que compreender simbolismo ou iconografia do item, ele quer apenas encontrá-lo “esteticamente aceitável e visualmente autêntico”. Assim, as “artes comerciais” estariam sujeitas a “mais contingências que artes internamente importantes. Elas têm que satisfazer a estética do consumidor estrangeiro como a do produtor, se possível; elas têm que projetar uma imagem clara, ou etnicamente relevante ou conveniente exótica...” (*ibid.*:21).

No mais, Graburn parece supor que nas construções de identidade entre essas populações do Quarto Mundo há uma “renovação de tradições arcaicas”. Em tais processos, os símbolos

“de identidade podem ser emprestados, roubados ou mesmo trocados. Grupos podem desejar realçar seu prestígio aos seus próprios olhos ou ao dos outros ao aceitar materiais, símbolos e insígnias de outros grupos como se um poder mágico pudesse passar por imitação;... De fato, seria difícil selecionar qualquer cultura ou sub-grupo cujos símbolos culturais fossem totalmente de sua própria criação ou de sua própria história. Além disso, tais identidades ‘emprestadas’ são freqüentemente úteis ou funcionais num mundo onde velhos grupos são degradados ou novas categorias e etnicidades estão sendo criadas” (*ibid.*:27).

²²⁰ Quanto à importância dessas peças, Pi-Sunyer afirma que “souvenir, , derivado do latim *subvenire*, ‘vir a mente’, são um importante adjunto simbólico para a indústria do turismo, provendo o turista com algo tangível para levar para casa enquanto simultaneamente provê emprego local numa indústria de artes e ofícios” (Pi-Sunyer, 1989:196)

Por fim, Graburn argumenta que com o aumento de viagens e “comunicações mundiais, não apenas os povos são vistos diretamente por estrangeiros visitantes, mas também seus artefatos têm penetrado nos confins do mundo” (*ibid.*:26); e esses artefatos procuram passar uma imagem das identidades construídas por essas minorias.

Um exemplo de alteração nas artes face principalmente ao turismo é fornecido por Deitch (1989), que relata o caso no qual as artes dos povos do sudoeste norte americano experimentaram infusões periódicas de novas idéias, materiais e técnicas e onde formas de arte floresceram ou minguaram e que outras formas de arte, tais como pinturas, foram também rapidamente desenvolvidas e que em toda nação as pessoas estão cientes das artes nativas do sudoeste. Para ele, entre tais índios as presentes formas de arte refletem um processo “evolucionário” que foi acentuado no século XX através da criação de um mercado comercial de importância significativa e dentro do qual os índios, no início, imitaram em suas artes, estilos espanhóis que acabaram por dar lugar a novos desenhos que emergiram e que muitos turistas consideram “tipicamente de índios”.

Mas se para Graburn (1984) as “tradições de artes turísticas” modificam não apenas as “tradições étnicas de expressão cultural”, afetam também o próprio comportamento dos grupos étnicos que fazem e vendem os itens materiais. Outro traço das artes turísticas, segundo Graburn, seria sua transmissibilidade intercultural sem interação concomitante turista-hospedeiro — e essa “exportação de artes étnicas” seria parte do que Aspelin (1977) chamou “turismo indireto”, onde as “imagens étnicas” seriam transferidas da periferia para os centros metropolitanos e mantendo “estereótipos étnicos” (Graburn, 1984:395) e ocorrendo também o “feedback ao longo da cadeia de

mercado para os produtores sobre o gerenciamento de sua ‘imagem étnica’” (*ibid.*). Através de suas artes esses grupos étnicos passam assim a serem valorizados no âmbito de uma “cultura metropolitana”. Mas, apesar disso, existiriam muitas formas de artes turísticas que dependeriam para seu apelo de uma etnicidade definível, de um contato direto entre o turista e os produtores das peças.

Parece ser nessa direção que caminhou Nason (1984) ao examinar as interações que ocorreram na Micronésia entre turismo, produção de artesanatos e percepções nativas de sua cultura e sociedade em relação aos estrangeiros. Para ele, um foco sobre a produção de artesanato provê um meio para compreender como a população nativa tem se percebido com relação aos estrangeiros. O exame desses dados interrelacionados sugerem que mudanças no artesanato são o resultado dos impactos do turismo gerados social e economicamente que estão também diretamente unidos à percepção de identidade étnica.

Cohen (1993a) argumenta que “artes turísticas podem ser vagamente definidas como produtos de artes e ofícios étnicos produzidos para uma audiência ‘externa’ (...), a saber uma audiência que é tipicamente não familiarizada com os critérios de cultura e estéticos da sociedade dos produtores” (Cohen, 1993a:1). Também, pensando a heterogeneização das artes turísticas, Cohen (1993b) sustenta como insuficiente as meras sistematizações tipológicas²²¹ em favor da análise de processos que engendram a heterogeneização dos produtos e suas consequências — e onde surge também o problema da autenticidade.

Em outro artigo, o próprio Cohen (1988) tematizou a questão da autenticidade em artes étnicas. Segundo ele,

²²¹Graburn (1976; 1984) é quem melhor estabelece tipologias sobre artes turísticas e étnicas.

“na visão de alguns experts em arte étnica (...), autenticidade e falsidade não são um par de conceitos dicotômicos. Antes, existe um continuum levando da completa autenticidade, através de vários estágios de autenticidade parcial, à completa falsidade. A questão surge assim: quais são os traços diacríticos que, para um dado indivíduo, em particular um turista, torna um produto cultural aceitável como ‘autêntico’? A questão aqui não é se o indivíduo tem ou não tem ‘realmente’ uma experiência autêntica no sentido de MacCannell (1973), mas antes o que dota sua experiência com autenticidade em sua própria visão...” (Cohen,1988:377-8).

Parece entrar em foco aí, os traços que os turistas levam à mente para autenticar um produto cultural²²². Para Cohen,

“desde que autenticidade não é um dado primitivo, mas negociável, alguém tem que tomar em consideração a possibilidade de sua emergência gradual aos olhos de visitantes para a cultura hospedeira. Em outras palavras, um produto cultural, ou um traço disso, que está em um ponto de uma maneira geral julgado como forjado ou inautêntico pode, no curso do tempo, tornar-se de uma maneira geral reconhecido como autêntico, mesmo por experts... Assim, por exemplo, um festival orientado para turistas aparentemente forjado (...) pode no tempo devido tornar-se aceito como um costume local ‘autêntico’. De

²²²Littrell; Anderson & Brown (1993) arrolaram — e classificaram estatisticamente separando as variáveis a partir de três temas definidores da autenticidade — todos os pontos evocados por turistas para rotular autenticidade com relação aos souvenirs que comprem em suas viagens.

modo similar, produtos de ofícios inicialmente produzidos meramente para venda a visitantes e turistas, podem eventualmente tornar-se 'autênticos'..." (ibid.:379).

Por fim, vale mencionar consideração de Appadurai (1986) sobre as artes étnicas e turísticas. Para esse autor, as produções de objetos tradicionais passam por mudanças em resposta a imposições comerciais e estéticas de consumidores de lugares às vezes bem distantes.

Todas essas considerações dos autores arrolados são importantes para se categorizar os dados etnográficos exibidos nesta seção sobre o processo de constituição do artesanato tradicional Pataxó e de como ele passa a ser uma referência na construção da identidade étnica dos membros do grupo. Mostra que mesmo as artes turísticas sendo aptas a fornecer essa identidade, os Pataxó procuram estabelecer nuances entre elas de modo a saber quais são definidoras de sua tradição e quais são meramente objetos de troca trazido a eles pelos brancos. Porém talvez o mais importante parece ser o fato de os Pataxó terem gerado essa e as demais tradições que sustentam sua etnicidade face ao turismo, ou em decorrência dele.

A Língua

Outra tradição gerada nesse movimento de reorganização étnica foi a tentativa de criação de uma língua Pataxó. Já foi observado que alguns pataxós estiveram entre os Maxacali de Minas Gerais e aprenderam palavras da língua destes índios. Pareceu tratar-se de um processo no qual os índios de Barra Velha iam até os Maxacali, aprendiam algumas palavras e iam construindo (politicamente) uma determinada fala para ser apresentada aos brancos de uma maneira geral a fim de se legitimar como

índios. Assim a língua apresentada como tradicional pelos Pataxó aos brancos (turistas principalmente) consistiria substantivamente em palavras do léxico maxacali aplicados a uma estrutura gramatical portuguesa e pragmaticamente numa nova língua tradicional e definidora do grupo étnico.

Na verdade, porém, o movimento de constituição dessa nova língua não é tão simples como pode parecer e como se pode extrair da etnografia que se segue e também do fato da existência da cartilha Bahetá, elaborada a partir do registro em 1982 de cento e vinte e nove palavras e duas orações em língua Pataxó Hãhãhã, que segundo o informante Dário as mesmas palavras que falam os índios do litoral, falam os de Caramuru e que “desde antigamente que a língua era uma só”.

Passando em revista primeiro alguns depoimentos de pessoas idosas, logo de início Boré afirma que as “palavras no idioma²²³” são muito antigas e que já falavam muito antes da chegada do chefe de posto Leonardo que lhes ensinou o colar. Izabel, mãe de Itambé, fala várias palavras e períodos inteiros “no idioma”, afirmando que era assim que ela falava em Monte Pascoal quando moça. De fato, pode-se lembrar que nas primeiras representações de cultura havia sempre a figura do “língua”, geralmente duas ou três pessoas que falavam e apresentavam a representação no idioma. Já em Barra Velha, Maria diz que as palavras não foram pegadas em Maxacali. Seu marido Luis Capitão, no entanto, confirma que Adalton andou “pegando lá”, onde passou um tempo²²⁴. Apesar dessa informação, garante que as palavras no idioma era “dos nossos velhos que deixou tudinho”, é da própria “tribo Pataxó” e o chefe

²²³ É mais comum se ouvir os Pataxó se referirem às suas “palavras na idioma” ou em “falar idioma” do que fazer alusão à sua língua.

²²⁴ Ficou difícil na transcrição da fita entender se o Adalton tinha estado em Maxacali seis meses antes da gravação ou se tinha passado seis meses entre os Maxacali.

Leonardo²²⁵ não teve nada a ver com a língua. A mãe do Itambé, Izabel, diz que a língua é dos Pataxó mesmo, embora confirme que uma “família grande de uns oito homens” foi morar em Maxacali e não voltaram. Trata-se da família do marido dela: os Mariano. Dessa família, agora uns moram entre os Pataxó e outros entre os Maxacali. Enfim, certo que foram índios Pataxó a Maxacali inclusive quando me deparei com o depoimento espontâneo de um filho do líder José Baraiá que me disse, em conversa sobre álcool, que os Maxacali bebiam muito, ao ponto de os índios da Barra Velha que foram para lá terem ficado assustados com isso. Também é confirmada a ida de alguns índios para Maxacali à época do “fogo” em 1951 e posteriormente com os problemas com o IBDF. O próprio Patrício, índio de renome na aldeia, foi um que parece ter se refugiado entre esses índios de Minas Gerais.

Em entrevista com o Tururim, ele deixa a entender, entre um embaraço e outro, que ida para Maxacali foi depois do “fogo de 51”, mas que já havia ocorrido na época do Leonardo. Confirma que tem muitas palavras em Barra Velha que tem também em Maxacali como, por exemplo, casa que seria em Pataxó *tupavéi* e em Maxacali *quijeme*, como falam a maioria dos Pataxó. A questão fundamental que ele quer deixar claro é que os Pataxó perderam muito da sua língua e conhecem mais a língua dos Maxacali, “que teve esses índios que tiveram lá também, acompanhando, que foram conhecer o Maxacali”, o que teria se dado, numa contradição do seu depoimento, muito antes do “fogo”, pois isso se deu quando ele era “muito quitoque” e no “fogo” ele estava com quinze anos.

Arauê também concorda que teve pataxós que foram para Maxacali (a tia da Penina, sua esposa, foi uma delas). Teriam andado por lá entre o “fogo” e o Parque.

²²⁵ Hipótese por mim investigada de que o Leonardo teria também sugerido o uso de idioma na comercia-

Afirma que depois da chegada da FUNAI “nunca foi índio daqui para Maxacali. Ninguém daqui nunca foi pra lá. Os que foram foi na época da revolta: Vicentina, Patrício, Izabelê, Véio Julio, Véia Santa; época do fogo que saiu tudo corrido e depois os irmãos foram buscar lá. Não foi proposital. Tudo o que tão dizendo²²⁶ é sem fundamento”.

Mas a idéia que sempre existiram as “palavras na idioma” é geral principalmente na Coroa Vermelha. Por exemplo, um jovem Pataxó da Coroa Vermelha que desde pequeno ouve o uso dessas palavras e não participa da política da aldeia com certeza pensa que sempre foi assim que os seus troncos conversavam. Raro encontrar quem afirme que isso tudo é puramente inventado ou trazido exclusivamente de outro lugar.

Raro mas não impossível. Em Boca da Mata, o líder Manoel Santana conta que nunca tiveram língua e que desde o avô dele não lembram língua ancestral. Quando ele era criança (estava em janeiro de 1998 com setenta e seis anos), “os velhos tinham a língua rachada, cortada, raiz de jaca”, ou seja, falavam arrastado o português de difícil compreensão. Fala que “essas palavras que falam nas outras aldeias não é da língua deles não, é de outras línguas ou coisas que inventaram”. Quando pergunto se uso dessa “língua inventada” seria por causa da venda direta do artesanato e das representações de cultura, ele fala que eles também fazem representações do Toré e que nunca precisaram “inventar” língua nenhuma.

Mas é certo que os Pataxó tiveram a necessidade da criação da língua, algo que está cada vez mais crescente e tem se tornado inclusive sem controle. Se não se sabe ao certo como nasceu essa idéia da elaboração da língua na etnicidade — e uma

lização do artesanato para os turistas.

hipótese pode ser a de quando a FUNAI cobrou os “nomes indígenas”, eles resolveram acionar palavras que já conheciam no contato com outros grupos e começar a buscar e promover o aprendizado de várias palavras e até expressões —, percebe-se, em contrapartida, o investimento crescente no aperfeiçoamento dos falantes da língua, inclusive com o estudo de livros e aulas da língua que, no caso de Barra Velha, tenta inclusive alcançar uma gramática Pataxó. Todo esse investimento na língua tinha por um dos seus objetivos talvez um controle maior sobre seus falantes, tanto no uso das palavras, quanto na informação sobre as mesmas (a língua de uma maneira geral). Está claro para os brancos — até para alguns turistas de passagem — o descontrole dos índios sobre uma língua nitidamente mal definida pelos seus próprios falantes. E isso, apesar do longo tempo de utilização dessas “palavras na idioma”, pois tanto o Valdir que tinha uma birosca na Coroa Vermelha e o Capitão Raimundo afirmam que já era comum o uso delas no início dos anos 70 — embora o primeiro afirme que eram palavras que eles usavam mesmo entre eles (maneira como eles falavam) e o segundo diga que desde aquela época tratava-se de uma “estratégia para ganhar a simpatia dos turistas” que deveriam identificá-los como índios e comprar o artesanato.

De qualquer forma, no início da Coroa Vermelha os índios oriundos de Barra Velha já traziam essas palavras e, quanto ao seu uso turístico, Joel (um dos pioneiros na Coroa Vermelha) corrobora a narrativa de Raimundo dizendo que: “as palavras no idioma eram mais usadas para os turistas que gostam dessa novidade, mas usavam entre eles também”.

²²⁶ Refere-se ao discurso de uma antropóloga numa escola de Coroa Vermelha que dizia que eles tinham ido buscar língua propositadamente em Maxacali para fortalecer sua etnicidade — e que teriam ido a Maxacali e não outro grupo qualquer porque Pataxó seria um “subgrupo Maxacali”.

O que parece ter ocorrido foi que houve um desenvolvimento individual das palavras usadas pelos índios (quanto de um discurso sobre as origens de sua língua) para impressionar os turistas compradores de suas peças artesanais que acabou por criar um leque de disparates que fica difícil agora, apesar dos esforços dos “educadores da aldeia”, criar uma coesão grupal para a utilização até mesmo de “palavras no idioma”.

O Ipê afirmou uma vez, num discurso bem explicativo (pelo menos para uma expectativa turística) da construção de *sua língua*, elaborações que desenvolveu individualmente a partir de uma “caça” na tradição Tupi-Guarani (“a gente tem que falar o Tupi-Guarani correto”) e que faz parte do seu “segredo” individual, configurando-se assim em “palavras indígenas que os Pataxó não conhecem”. Afirma também que quando ele era criança e andava pelas beiras dos rios afluentes do Caraíva, onde só moravam índios, “só se falava o português”.

As justificativas para as discrepâncias na língua podem também ser justificadas politicamente como que anunciando um movimento contra-hegemônico. Quando disse para o Saracura que um turista ia numa barraca e ouvia dizer que casa era “quijeme” e em outra que era “tupavai” e depois vinha me perguntar o motivo da diferença, o líder indígena me respondeu que eu deveria falar aos turistas que isso fazia parte dos “segredos” dos índios e que eles poderiam visitar a aldeia várias vezes e “aprender muitas coisas, mas a chave não” porque “quem tem que saber tudo dieritinho dos nossos costumes é nós”.

Todo o trabalho que se faz não só com a língua, mas com as demais tradições, são pensadas em termos de “resgate” por Saracura, que não admite a idéia de invenção. Já Chico Branco, ao ser perguntado por esse desenvolvimento da língua que inclusive vem sendo incrementada a partir de vocabulário contido em livros, pondera

que os “velhos não quiseram ensinar a língua antiga, a língua indígena para os índios, então o índio hoje já perdeu um pouco da língua dele”, embora ainda existam pessoas que saibam “toda a língua” e que devem ser contatadas para começarem a “esses novos índios que tão em fase de juventude pra eles começar a entender a língua deles, saber conversar na língua indígena, porque essa aí que é a língua principal do índio, é a língua nativa, é a língua que ele criou e é a língua que ele deve continuar”. Mas como está sendo feito o ensino da língua na Coroa Vermelha?

O cacique Carajá afirma que, apesar do fato de índios usarem palavras diferentes para as mesmas coisas, sua língua é o Tupi. As irmãs dele estariam “traduzindo”, com ajuda de “livros”, as músicas do Auê “para a idioma” e “treinando o pessoal para cantar na idioma também”. Na verdade o Arauí já tinha me dito que a Nil estava fazendo “um trabalho muito bonito e importante para os índios”, que é o de traduzir músicas para idioma e ensinar os índios: “pena que os índios não treinem”. A própria Nil me afirmou ter perdido o livro do qual fazia as “traduções” (um dicionário de Tupi) e disse que é difícil ensinar o pessoal porque ninguém estava interessado em fazer o ritual para aquela ocasião (janeiro de 1998). Depois dessa conversa, ao encontrar Didi (esposa do Nengo), fiquei de passar para ela vocabulário antigo Pataxó²²⁷ para ajuda nas músicas. Ela quis principalmente pela escola, e casal Didi e Nengo acabaram por ficar desconfiados da minha conversa de invenção de língua e música no idioma. Mas acabaram depois informando que a tradução da língua para o idioma é feita mesmo por livro (a maioria) e que vão ensinando aos índios: cantam, dançando e “o povo vai errando” e eles vão “repetindo e por aí vai”. Já Saracura fala que “o caderno que Nil usa para língua é a mesma língua que se fala lá em Caramuru”.

²²⁷ Foram xerox do que está contido nos livros de Wied-Neuwied e do Gandavo.

Vale acrescentar que em Barra Velha o líder Adalton diz que não acha errado fazer como em Coroa Vermelha que se busca num dicionário Tupi a tradução para o idioma de músicas, mas que “aqui isso não é necessário: busca com os mais velhos”. De fato, na Coroa Vermelha também as três moças responsáveis por esta parte da cultura (Nil, Didi e Célia) compõem músicas no idioma, “inventando os nomes indígenas e formando as músicas” — como as próprias afirmam.

Deve-se notar que o processo de “tradução” de músicas para o idioma não é exatamente o mesmo do incremento no uso das “palavras no idioma”, que visam mais uma interação direta com o branco a quem tentam impressionar individualmente e fazendo assim com que usos individuais de palavras manifestem-se através do “segredo” individual detido por cada índio.

Alguns desses Pataxó da Coroa Vermelha já se sentem seguros com o que têm de “palavras no idioma”. Tudo depende de quem são seus interlocutores. Se querem se aprimorar mais, não só para eles mesmos, mas visando também a festa dos 500 anos, quando em contato, por exemplo, com índios do Nordeste num encontro sobre saúde em Paulo Afonso, perceberam que, com exceção dos Fulni-ô, nenhum outro grupo falava língua (“só têm a trova, que é um jeito de falar”) e então passaram a “ensinar um pouco de idioma para eles”. Isso foi contado por índios de Mata Medonha, onde parece que estão também com um trabalho de desenvolvimento da língua, mas falando as mesmas palavras que estavam acostumado a ouvir em Barra Velha. Nil também já pensa em reunir os que falam bem “na idioma” de todas as aldeias e preparar livros para serem publicados falando sobre a língua deles.

Se a dissonância atual entre o vocabulário empregado pelos Pataxó da Barra Velha é menor do que na Coroa Vermelha, nem por isso deixa de existir. Há na

Barra Velha aulas de cultura — e a língua vem nesse contexto sendo também passada principalmente aos meninos e adolescentes, mas também a algum adulto que se interesse²²⁸ — inicialmente ministradas pelo Arauê e mais recentemente também pelo jovem Itajá. E na verdade, os alunos estão cada vez mais interessados em apresentar sua cultura.

Mas Arauê estabelece síntese sobre o processo da língua. Esta vem sendo criada nesse movimento de “resgate cultural”. Ele é o maior agente desse movimento dando inclusive aulas sobre isso na escola. Ele faz assim: tem palavras que vieram de Maxacali — duas pessoas (uma mulher já falecida e Patrício) — foram a Maxacali com o “fogo”, trouxeram essas palavras que foram aprendidas em Barra Velha. Outras palavras são do Tupi e outras ele busca “com os mais velhos que são palavras daqui mesmo, Pataxó²²⁹. Mistura tudo e vai criando frases e até músicas”; são essas frases e músicas que vai ensinando. É um movimento (“trabalho”) de “pegar as pedras que estão separadas” e juntá-las numa unidade que comporia sua tradição.

No mais, vale lembrar algumas considerações levantadas por Vogt e Fry (1985) que, ao abordarem a aplicação do termo “origem” para palavras na “língua africana” por eles examinada no Cafundó, começam antecipando que vocabulários encontrados em outros lugares “muito parecido com o do Cafundó não prova nenhuma relação de parentesco nem atual nem histórico entre os diferentes grupos que utilizam este vocabulário. Indica no máximo que a existência de uma ou mais ‘línguas gerais’ africanas no sul do Brasil com a mesma base é bastante verossímil” (Vogt e Fry, 1985:2). Perguntaria então com relação aos Pataxó: Por que Maxacali e não

²²⁸ Parece que as próprias crianças podem repassar em casa o que aprenderam sobre a cultura ou língua em especial.

Tupiniquim? Havia uma aproximação lingüística ou cultural prévia? Memória de um passado dividido? São questões de história (ou até etno-história) ou mesmo de difusão cultural de difícil investigação, mas não seria um absurdo pensar que uma língua geral está sendo criada na região, cujos índios, como já se evocou, são descendentes de várias etnias que ali habitavam, inclusive Maxacali e Tupiniquim.

Os autores ressaltam também o importante papel do “mestre transferidor da língua” que inventa expressões nos processos de invenção *na língua* (*ibid.*:12). Eu mesmo fiz este grifo querendo lembrar que a língua que fornece a base para os Pataxó atuarem com suas invenções é a portuguesa, que vai sendo alterada, principalmente no léxico, em sua transmutação para uma suposta língua Pataxó. Para aqueles que acham que tudo isso não passa de “invencionice de gente esquisita”, gostaria de citar mais uma passagem de Vogt e Fry:

*“Todas as vezes em que a autenticidade da ‘língua africana’ do Cafundó é posta em questão, o ponto de vista de quem julga é em geral o de alguém que vê esta ‘língua’ com a perspectiva de uma outra comunidade lingüística. Como todo juízo de valor tem sempre uma base sociológica, é preciso relativizar também estes que se faz sobre a maior ou menor ‘pureza’ dessa ‘língua’. A questão da ‘autenticidade’ da ‘língua’ bem como a da sua origem fazem parte deste universo de rivalidades e de lutas políticas onde se confrontam identidades diversas, e por onde a diversidade entra em conflito com representações de uma unidade que no entanto não existe nem mesmo nos que se propõem como juízes”. (*ibid.*:13).*

²²⁹ Deve-se lembrar também da mulher do Vicente que encontrava com os “índios do mato” no Céu, os quais passaram algumas palavras para ela, que repassou para os índios da aldeia, segundo informam.

Por fim, gostaria de concluir esta seção sugerindo que os Pataxó devem ser poupados da sombra dos Maxacali. Seu “idioma” deve ser percebido como algo em construção e de aplicabilidade geral para os índios do litoral do Extremo Sul Baiano e não como uma “invenção” inautêntica²³⁰. O discurso (político) dos índios flui na direção de um processo exclusivo de “resgate” da língua, negando em geral uma perspectiva de invenções e criando assim uma dualidade. Na verdade, essa dicotomia precisa ser vencida (como já perceberam alguns índios, que criam palavras e períodos no idioma, “traduzindo” suas músicas), pois uma tradição a ser resgatada não é algo que vem pronto, que se encontra de forma acabada: a tradição que vai emergir desse processo de “resgate” precisa ser atualizada a partir de enxertos de cultura, que podem ser processados através de empréstimos culturais ou das invenções, que muitas vezes aparecem até como segredos individuais.

Os Nomes Indígenas

Além da língua, há outra tradição Pataxó que examino separadamente dado sua origem independente e seu desenvolvimento em paralelo: o “nome indígena” ou “nome de índio”.

Há duas formas de se referir ao passado quando se quer saber da origem desses nomes: numa nega-se a sua existência afirmando apenas que existia as “palavras no idioma” e noutra afirma-se que antes desse passado de que têm memória os informantes da primeira linha houve a fase “original, natural” em que o uso desses nomes era o normal. Para os primeiros, então, não havia os nomes indígenas até que a FUNAI

²³⁰ E não me parece que turistas e outros segmentos sociais coloquem em questão a autenticidade do papiamento, idioma de léxico misto, porém oficial das Antilhas Holandesas.

apareceu com um livro no início dos anos 70 registrando todos os moradores da aldeia de Barra Velha e fazendo questão que ao lado do nome de batismo fornecessem também o “nome indígena” — o que teria dado origem ao hábito de se colocar tais nomes nas pessoas, que também passaram a se auto-atribuir os nomes. Para os segundos, o uso desses nomes era corrente e natural até a chegada dos padres que os proibiram indicando os nomes de santos principalmente; aí teria mais adiante aparecido a FUNAI que incentivou, via registro oficial inicial, o uso de tais nomes. Como a segunda vertente faz uma linha mais completa, é a que vou seguir para expor a etnografia que ampara as considerações sobre essa tradição também inventada — embora a quase imposição da FUNAI faça aí uma diferença com relação às demais tradições que foram geradas de dentro, ou seja, sem estímulo oficial externo.

Portanto, além do uso das “palavras na idioma”, que a geração atual acredita ser de uma língua Pataxó (elemento inventado de cultura agora cristalizado como tradicional, em seu sentido costumeiro), ocorreu também a atribuição (e auto-atribuição) de “nomes indígenas”, a partir da comparação de qualidades individuais das pessoas com dados sensíveis da experiência cotidiana: madeiras, pássaros, mamíferos etc. Esses nomes são preferencialmente evocados na presença de não-índios e muitos dos mais velhos não possuem nomes indígenas, afirmando que isso não é do seu tempo. Tais nomes os distinguiria como índios daqueles que não os tem. Isso hoje pode ter uma tal importância ao ponto de em Mata Medonha a etnicidade só parecer visível a uma primeira vista, e em termos de substância cultural, a partir da evocação de tais nomes

indígenas — embora nessa aldeia um índio (Uruçu) casou com uma branca que também recebeu o nome indígena (Iaçanã), não sendo entretanto considerada índia²³¹.

Os índios geralmente afirmam que os “nomes indígenas” vêm “desde o início” quando não existia os “nomes de batismo” ou “nomes em português” e que agora eles têm que ter os dois nomes. O movimento de “resgate” dos nomes indígenas que estavam em desuso parece ter sido entretanto consequência de uma ação disciplinar engendrada pelo órgão tutelar. Como diz a mãe do Itambé (Izabel), “a gente criou o nome porque o nosso Presidente não acredita que a gente é índio se não tiver o nome indígena: primeiro dá o nome de Alberto, mas tem que chamar de Itambé se não o Presidente não acredita”.

De fato, se os pais colocam nomes indígenas nos seus filhos (Ipê deu o nome de Maritaca a uma de suas filhas), os próprios índios também “caçam” seus nomes de índio (Curió, filho do Ipê, “caçou” ele mesmo este nome). Mas isso é uma prática que começou a se tornar geral depois da administração da FUNAI e muitos índios, mesmo jovens, não se interessam em “caçar” seu nome de índio.

D. Izabel, que não tem nome indígena (nunca foi moradora de Barra Velha, saiu do que chama de Monte Pascoal [morava nos afluentes do Caraíva], passando por Juacema e indo depois para a Coroa Vermelha), diz que “isso veio por causa da FUNAI que falou que para ser índio tinha que ter também o nome de índio”. Boré também afirma que o “nome de índio foi coisa da FUNAI²³² que chegou na aldeia de Barra Velha com um livro grande e fichou todo mundo” pelo nome de batismo mais o

²³¹ Isso pode indicar que a população Pataxó se reconhece em termos genealógicos independentemente de sua atuação como grupo étnico através do uso emblemático de sinais diacríticos. Nesse caso, o parentesco — ou uma genealogia Pataxó — seria fundamental para o estabelecimento de um status de índios Pataxó.

²³² Sempre me perguntei se não teria sido coisa do SPI, mas nenhum informante nunca se referiu a esse órgão, sempre falando em termos de FUNAI.

indígena. Todos tiveram que “escolher” — na hora, ao que parece — seu nome de índio. Boré (Pedro) diz então que ele é “fichado” em Brasília como Boré.

Todos esses informantes atualmente moram na Coroa Vermelha. E quanto àqueles primeiros que se mudaram para lá? A notícia geral, tanto de índios como de brancos, é a de que os índios não usavam nomes indígenas naquela época, o que indica que realmente deve ter sido imposição da FUNAI e não do SPI a utilização de tais nomes, que devem ter surgido depois da segunda metade da década de 70.

Em Barra Velha, todos se conhecem pelos seus nomes de batismo, sendo difícil se conhecerem pelos seus nomes indígenas. Por exemplo, o professor de cultura Itajá, só é conhecido pelo seu apelido (Ção). Até o próprio Arauê — o representante da cultura Pataxó — é conhecido pelo seu nome Antonio ou o apelido Tonho e muitas vezes que perguntava a alguém pelo Arauê as pessoas não sabiam de quem se tratava. Nome indígena aí é uma forma atual de se apresentar, especialmente ao branco, como índio, o que não é a mesma coisa que nomes indígenas dados e que pegaram como apelidos. Veja por exemplo o caso do líder José Ferreira, mais conhecido como Zé Baraiá. Entretanto Baraiá — “um passarinho marronzinho que costuma ficar todo sujinho na lama ao lado da lagoa” — é um apelido porque quando ele era criança vivia “todo sujinho”. Seu nome de índio atual e que quase ninguém sabe é Taquari Pataxó. Assim como o Antonio se apresenta como Arauê Pataxó e o Adalton como Saracuri Pataxó²³³. E isso como disse é uma “coisa moderna”, pois como lembra Manoel Santana, “no passado só uns poucos usavam esses nomes, o que cresceu mais com a

²³³ Tururim, também inicialmente um apelido em referência a um passarinho branquinho que fica saltitando à beira-mar, parece ter conservado seu apelido como *nome indígena* face à sua figura folclórica clássica entre os brancos e índios que só o conhecem assim.

FUNAI”. A velha Josefa também fala que no seu tempo isso não existia e é coisa dos “modernos”.

Já Arauê, ao tentar uma síntese dos “nomes indígenas” enquanto tradição, acaba por afirmar que estes sempre existiram. Lembra que Baraiá é assim chamado porque era “muito sujinho” quando criança “como um passarinho do mato”. Ele concordou comigo que há uma diferença entre os apelidos e um nome indígena que faria parte de um movimento de divulgação da cultura.

Por fim, gostaria de lembrar a noção de *indianidade* que, tal como estabelecida por Oliveira (1988), estabelece que

*“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, 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 do arbitrário cultural de cada um”* (Oliveira, 1988:14).

Pois dessa imposição (pelo menos formalização) da FUNAI de pedir o nome indígena no registro dos índios de Barra Velha pode ter resultado então um modo de pensar (de ser, portanto) em termos de transformar o costumeiro apelido numa tradição delimitadora de sua fronteira étnica e peça fundamental de seu *regime de índio*.

Mas, se os nomes indígenas emergem de uma ação disciplinar da FUNAI, deve-se ter em conta também seu desenvolvimento posterior ligado ao marketing na comercialização do artesanato. As barracas de venda do artesanato na Coroa Vermelha, por exemplo, exibem os nomes indígenas e nunca os nomes de batismo. Essa exibição comercial dos seus nomes reforça a construção da fronteira étnica Pataxó.

As Danças e as Músicas

Músicas e danças constituem outro tópico das tradições inventadas Pataxó. Não as separo, como fiz com língua e nomes indígenas, porque, como diz Araújo, “toda música tem uma representação” na dança. E complemento dizendo que toda dança segue a uma música. Assim, esse conjunto será examinado como dois elementos de uma mesma tradição, uma vez que são inseparáveis desde seu surgimento, seu desenvolvimento até o desempenho artístico nos dias de “representação da cultura”. Entretanto, como a referência sempre é a uma dança e não a uma música, falarei de uma maneira geral da tradição como *dança*, entendendo-se que sempre acompanha uma música. Talvez somente no Toré é que a dança segue basicamente a mesma (são poucas as variações na dança do Toré), variando apenas as músicas. Isso não se aplica ao “Toré do Manoel Santana” porque trata-se de algo totalmente diferente do Toré da Coroa Vermelha ou ao dos índios do Nordeste de uma maneira geral.

Começo por informar que uma única dança de Barra Velha é considerada “coisa dos antigos”, algo que “sempre existiu” e que nem os avós dos velhos sabiam dizer quando começou. Trata-se do Auê. Parece que quando se fazia um Auê antigamente era uma única música/dança o tempo todo. Mas fazer um Auê é uma expressão que hoje os faz referir a contextos diferentes de festas dançantes — como o encontro

dos índios do mato com a índia no Céu que hoje falam que ali eles faziam um Auê, assim como hoje quando vão fazer um Auê isso engloba um conjunto bem variado de coreografias, cada qual com um sentido determinado. Portanto, a tradição mais importante que será examinada aqui é o Auê em toda sua complexidade — e dentro das minhas limitações, é claro. Outra tradição que entra dentro desse complexo é o Toré, tradição que os Pataxó, principalmente da Coroa Vermelha, vem se articulando para incrementar sua cultura tradicional. Há outras danças e músicas entre os Pataxó, mas são esses dois complexos tradicionais que são usados como delimitadores de sua tradição indígena. Mas o nome Toré é tão forte entre os índios do Nordeste de uma maneira geral e tão reconhecido como marca de indianidade que, como o conjunto musical de Manoel Santana com seu samba é tão bem considerado, resolveram de poucos anos para cá começar a chamar a essa tradição folclórica e costumeira também de Toré.

Parece uma boa idéia então começar falando das danças e músicas existentes entre os Pataxó desde antigamente e que não foram acionadas como tradição. Na verdade, antecipo que é o próprio elemento folclórico que parece ter impossibilitado essa transformação em sinal diacrítico devido a ser prática também entre os brancos (ou negros). O Auê e o Toré seriam exclusivamente indígenas desde suas origens e apesar das mudanças como o uso da língua portuguesa (que agora tentam reverter para o idioma de novo).

Já que comecei mencionando o samba de Manoel Santana, vou caracterizá-lo rapidamente e mesmo não sendo de interesse imediato para do que aqui trato. Quando estive em Boca da Mata em janeiro de 1998, estavam nas comemorações que se estendem de Reis (6/1) até São Sebastião (20/1). Dentro da igreja Boi de Reis, altar

com flores, santos, livros de orações. Manoel Santana fala que nome Toré é muito novo lá (quando eu estive lá em fevereiro de 1995, não havia toré e em fevereiro de 1996, cantaram várias músicas no carro para mim, mas nenhuma relacionada ao nome Toré também), que sempre fizeram o samba e a brincadeira dos caboclos²³⁴. Seus avós e tios — que, segundo Santana não dançavam Auê (tem que se levar em consideração que a família Santana veio de outro lugar) — dançavam a Dança do Massapê (“pisar massapê”), onde todos batiam os pés no ritmo de pandeiros. O ritual na igreja começa com uma reza de mais de uma hora com moças em volta da mesa do altar e Santana num canto. Muitas rezas (Rosário de Maria etc) são acompanhadas em coro pelos que estão na igreja também. Ao final da reza começa a “brincadeira”, o “samba”. Música em vários estilos (Beira-Mar etc) com danças em diversas variações.

Pois bem, são essas músicas tocadas em cavaquinho, violão, zabumba, triângulo, reco-reco etc que os índios de Coroa Vermelha resolveram começar a chamar de Toré também, como válida para delimitar sua tradição cultural. Até o ponto de os índios da Boca da Mata terem “segurado a festa” da ocupação da segunda mata da Coroa Vermelha, então de posse da Góes Cohabita.

Antes de examinar outras músicas/danças Pataxó, vale dizer que em Barra Velha (na verdade em todas as aldeias Pataxó) também existem as festas folclóricas (em especial Reis, São Sebastião e São Brás — esta mais recente [“poucos anos”] e inaugurada pela numerosa família Braz da aldeia) que seguem preceitos rituais e que são bastante concorridas em termos de receber muita gente de fora da aldeia (índios ou não). Há também em Barra Velha as chulas, desempenhadas em rituais coordenados por algumas médiuns da aldeia, que receberam, através da incorporação de

²³⁴ A Dança dos Caboclos que falam em Boca da Mata é coisa dos “encantos” (os espíritos da natureza,

entidades espirituais, a tarefa de levar adiante tais ritos. Essas chulas, por fim, são mais recentes e de inspiração divina e livre de influência direta externa, enquanto as festas acima surgiram no contato com os brancos, em especial com representantes de igrejas.

Mas que outras músicas são lembradas pelos velhos como parte de sua infância em Barra Velha? Boré lembra da Chula do Cipó que gosta de cantar ainda hoje e dançava também o samba, a valsa, o xote. Diz que o Auê sempre teve e que, de músicas de caboclo, cantavam a cambota e o samba. Mas conversando com outros informantes são ressaltadas também a cantiga de louvor, além de que os velhos sempre cantaram e dançaram o batuque, massaca e dança do Piau.

Mas é o Auê que os índios consideram, de fato, como sua tradição: dança considerada imemorial, que sempre foi feita pelos índios. Chico Branco diz que o Auê “sempre existiu” e que os índios que foram para Coroa Vermelha já dançavam o Auê porque eram de Barra Velha. Foi assim que quando Itambé desceu do Monte Pascoal e foi dar na Coroa Vermelha, ele só lembra do Auê e das dança de caboclo. Se desde há muito já fazia também dança de caboclo, presumo que o Auê tenha se sobressaído como tradição justamente por seu caráter imemorial — o que não quer dizer que não ocorreram mudanças no Auê.

Em Barra Velha, o “representante da dança, que fala, apresenta e comanda a dança” é o Arauê Pataxó. Na verdade, ele é tido como o “representante da cultura indígena”. Logo na primeira semana de fevereiro de 1995 quando o conheci, Arauê me informava que a dança devia ser realizada nos dias 6 de janeiro (“Santo Reis”) e 19 de abril (Dia do Índio) — datas em que as mesmas servem para “representar a cultura indígena”. Contudo tais danças podiam raramente ser realizadas em festas

como entendem).

outras como comemorações de aniversários, casamentos etc, quando, além de dançar, tomam o aluá²³⁵. Nessa época, estavam com seis modalidades de danças (1ª- Auê; 2ª- Hanauê; 3ª Hanaum [“fila com dança rodada”]; 4ª- Aruanda [“fila”]; 5ª- Toré²³⁶ [“fila par com par”]; 6ª- Aginô [“roda no chão”]), mas o objetivo era alcançar oito.

Bem, se num passado muito distante só havia um movimento da dança e em fevereiro de 1995 se anunciava seis, querendo se alcançar oito, está então nítido aí um movimento de produção cultural, onde as tradições são incrementadas. Se é nítida a ligação disso com a etnicidade do grupo, cabe analisar também como e para quem se exhibirá a tradição, pois eles não as produzem para serem apenas auto-assistidas: elas são “representadas” anualmente no Dia do Índio e há também as representações feitas por contrato (informal), quando são chamados para ir apresentar a dança em algum lugar. Ou, por fim, quando vencem alguma batalha política, que comemoram fazendo um Auê — como por ocasião da ocupação da primeira mata, que, segundo Chico Branco, fizeram o Auê “para mostrar que ali tava sendo ocupado e que era ocupação de índios e não de outra coisa qualquer”.

Já foi dito em capítulo anterior que foi na época do SPI — por volta de 1966 — que foi feita a primeira representação do Auê. De lá para cá, muitas já foram realizadas sem falar nos Dias do Índio de todos esses anos. Se nas aulas de cultura atualmente passam-se ensinamentos sobre história, cultura, língua etc, há também o trabalho coreográfico do Arauê que ensina depois, através de ensaios mesmo, as danças e suas respectivas músicas aos índios da aldeia. Segundo Arauê, em dezembro de 1997,

²³⁵ “Bebida do índio”: feita de mandioca cozida e fermentada por três dias com caldo de cana ou açúcar

²³⁶ Perceba-se que é diferente do de Manoel Santana como diferente também dos outros Pataxó (de Coroa Vermelha e os Hãhãhã) e dos índios do Nordeste em geral.

estava dançando o Auê todos os dias e que ele ainda estava “ensinando tradição na escola”. Mas vale observar a evolução dessa tradição.

As músicas cantadas desde o tempo em que a aldeia se chamava Bom Jardim ainda são lembradas e largamente cantadas até os dias atuais e inclusive mantidas em suas representações. O fato, contudo, é que aumentaram o número de danças e a sofisticação das festas.

No Dia do Índio de 1998 as danças foram as seguintes, como se lembrou Itajá no dia seguinte: primeiro entraram com o louvor (“significa a alegria da comunidade cantando todo mundo junto”, isto é, “chamando qualquer tipo de pessoas que venham cantar e dançar junto”), depois outro louvor (também chamando todos para “rameiar”, ou “festejar juntos”), depois a do “índio guerreiro” (música “ecológica mesmo” e que tem por finalidade os levar a uma reflexão sobre o que já destruíram da natureza), em seguida a “alegria da festa”. Antes de continuar listando as músicas que foram exibidas nessa festa, vale, com base nessas primeiras, adiantar uma explicação, fornecida pelo Itajá, sobre o sentido do Auê.

Segundo ele, nessa tradição eles têm união (todos reunidos), alegria (pela união) e espiritualidade (sensação resultante dessa “união na alegria”). Nesse sentido o Auê não é uma simples música ou dança, mas todo o conjunto da festa (“isso tudo é um Auê para gente”) é um Auê e todas as “músicas trazidas”, por exemplo de louvor, samba, toré, fazem parte do Auê, que não seria então um tipo de música, mas “o conjunto de tudo que se faz na festa”. Assim, antigamente o Auê era “um passo de dança só” e continuaria “hoje sendo o mesmo Auê” porque não interessa quantos passos de dança se tem, o que interessa é o conjunto. Mesmo se elementos são criados, gerados, “sempre é o Auê porque o Auê é o conjunto da alegria, da união e do espiritual”. O

vice-cacique Itajá alerta entretanto para o fato de que na Coroa Vermelha, por exemplo, os índios não têm esta noção do Auê como trazendo “amor, alegria, união e espiritual” — o que seria exclusivo de Barra Velha.

Itajá diz também que não só o Arauê faz as “músicas na língua”: ele mesmo já compõe “no idioma” e passa para o Arauê; às vezes ajuda este a “fazer música no idioma”; “às vezes cada um fazendo um pedaço”, às vezes faz no idioma e não tem tempo de “passar para a população, os índios todos, que às vezes tem música que a gente não sabe cantar elas todas”.

Mas se há entre eles alguma tradição (elemento tradicional de cultura no sentido de que “sempre existiu”), é esse sentido de que a tradição do Auê é fazer a festa com união, alegria e espiritualidade, não importando se as partes constitutivas mudam com o tempo, se há variações, se músicas são incorporadas ou modificadas, “porque elas estão dentro de uma tradição só, o Auê”.

Dentro da festa há também a música/dança chamada Auê²³⁷, que foi a música que os Pataxó de Barra Velha sempre cantaram “ela a noite inteirinha dançando esse ritmo, só existia essa música, cantada, no idioma”. Ou seja, era o único movimento de dança e canto que faziam em suas festas “de antigamente” (até os quatro primeiros decênios deste século, ao que parece). Por isso, por ser “a primeira” e a que “sempre existiu”, é uma “música de muito respeito” e, além de dar nome ao conjunto da festa, é o carro-chefe dessa *reunião espiritual na alegria*. Nas palavras do Itajá:

“É a única, foi a primeira música que os pataxós cantaram, a primeira música, aí quando começaram a conhecer já o que é a dança, isso foi a música, e eles dançava, só

era uma dança também, esse o Auê, que depois a gente, acho que em 40 mais ou menos, ou um ano antes de 40, eles já começaram a cantar outras músicas que foi o Aruana”.

Aruana “é tipo o Auê, ela se dançava Aruana-Aruanê²³⁸”. Seria então uma segunda música que teria surgido na década de 40. Depois dessa, “aí começou a vir, aí depois o pessoal começou a tirar música... aí depois veio o Mirapé, música composta pelo Salvino, que na década de 80 se mudou para Carmésia. Trata-se do “índio tomando banho em águas rasas, molhando só os pés, Mirapé Tupã”. É, segundo Itajá, uma tradição que foi criada e que “existe até hoje de quando no dia de um santo (São José, por exemplo) as pessoas vistam as casas” de todos que se chamam José e lavam seus pés cantando a música desta tradição.

Voltando a representação do Dia do Índio, depois das falas de Presidente de FUNAI etc, dançaram o Hanauê, que “anuncia o canto”, trazendo a idéia “que tamos unidos com a natureza” porque recebem a “força da natureza que traz cura”. Depois foi a vez da “pajelança, que é cantada”. Pajelança, segundo ele, traz “a união dos pajés, com o perfume do charuto deles, as folhas de ervas, mostrando como ele faz o seu trabalho, que é a música”. Por isso, no meio do círculo da dança coloca-se um tronco em forma de charuto, onde em brasas foi colocada uma panela com almesca, capim aruanda e raiz de fedegoso. Foi cantada a música Tupavéi, que “é essa música da pajelança... canta a música no idioma... tá cantando... Tupavéi é o pajé, que é a pessoas de resposta”.

²³⁷ A letra da música é assim: “meu cuminga, cuíca; inhã cumã, cuíca; moi iné, auê; auê ê ê, auê”.

²³⁸ Uma música Aruana-Aruanê foi representada na festa do Dia do Índio como composta na escola e que as crianças cantam passando o significado de “vamos estudar com alegria”.

Teve também um outro momento da festa onde se dança com maracá e arco e flecha, que é quando Arauê “passou o poder” para umas mulheres. Teve também a música Caboclo de Pena, “que é onde as pessoas se divide o sentimento, que é a hora que se encabocla²³⁹”. De fato duas mulheres começaram a “encaboclar”, o que só não ocorreu totalmente porque Arauê, com o arco na mão, as trouxe de volta rodando no sentido contrário da onde partiram. Esse chamado para “encaboclar” é feito intencionalmente. Segundo Itajá: “o pajé no que ele sai, não sei se você viu o menino Izael chamando, ele pegou a panela²⁴⁰ e começou a chamar, passou em círculo, aí começou a chamar”. Uma das mulheres que “encaboclavam” pegou uma brasa de almesca na mão e ficou rodando e segurando. Não se queimou!

Outro momento da festa foi uma homenagem ao Galdino — índio Pataxó Hãhãhã morto queimado por jovens de classe média de Brasília nesta cidade enquanto dormia num ponto de ônibus — pelo Toré Iababelô “que é o símbolo que traz o Toré lá de Caramuru, onde era a aldeia dele, Toré Iababelô”. A música Treze Mil Anos de História foi cantada em seguida e trata-se de uma composição feita conjuntamente pelo Itajá, o irmão, uma índia Hãhãhã e outra Tuxá a partir de uma conversa num Encontro de Educação em Caramuru, quando também passaram a idéia de uma letra tanto crítica à história imposta pelo branco (isso é interpretação minha) quanto autocrítica com relação às suas aldeias para os professores indígenas de todas as aldeias e “cada um contou um pedacinho imitando a sua aldeia”. Ambas músicas foram cantadas em frente ao palanque onde estavam o Presidente da FUNAI, o ministro responsável pela Comissão Bilateral do Descobrimento e outras autoridades.

²³⁹ Receber (ser possuído por) um caboclo, ou seja, o espírito de um índio que já morreu, ou simplesmente, um espírito da natureza.

²⁴⁰ A mesma citada no parágrafo anterior.

Houve também a dança em volta de um boi inteiro previamente assado que foi colocado em cima de uma folha no chão. Os índios dançaram em volta com suas lanças, arcos etc homenageando “como o índio de primeiro, uma família ou grupo de índios fazia, por exemplo, ele trazia a caça, aí ele colocava a caça, jogava no terreiro, aí os outros índios que tava em casa ia cantar de alegria porque o índio tinha trazido uma caça pra todo mundo pra pegar o mangute²⁴¹”. Disse que essa tradição não é recente, que “isso já vem trazendo desde a época mesmo dos índios”, quando “nós recebia os Maxacali no Céu”. Me parece, na verdade, que há uma *memória social* (sustentada por uma história oral que em muito passa a idéia de uma lenda) que aponta para essa festa em torno de alimentos nos antigos encontros no Céu e que foram resgatados na prática a partir desse “resgate” da cultura.

Havia na festa também um círculo com várias pequenas cabanas cada qual com seu significado. Nas duas maiores, mulheres distribuíram caranguejo, beiju e cauim²⁴². A carne do boi também foi distribuída depois da dança.

Se esses são elementos de uma festa que assisti do Auê, cabe agora, por fim, examinar como o seu representante — o Arauê — sintetiza essa tradição das músicas Pataxó. Segundo ele, os antigos dançavam mais as “marchas” que aprenderam com os brancos. Existe o “Samba” característico das “festas de santos” e tem também o “Toré” que aprenderam mais recentemente. A única dança tradicional deles e que sempre fizeram é o Auê. O Auê era só um movimento e agora existem vários. Todos cria-

²⁴¹ Comida.

²⁴² Nome original, pois “aluá foi já colocado... depois... porque o índio ele bebeu demais o cauim e aí ele cantava: Aluá Caim, Aluá Caim, Toí Caim, Toí Ruá; quer dizer que tava cantando essa música aí eles acharam que as vezes o índio lá do Aluá, aí ficou Aluá por causa disso aí”.

dos (inventados mesmo) por ele²⁴³ (Arauê) que vai compondo (ritmo, dança e música) conforme vai se inspirando nas palavras. Tais músicas se referem à Lua, frutas etc. Não teria sido uma mulher de um shopping de Salvador²⁴⁴ que o estimulou a compor e apresentar danças, mas uma necessidade por ele percebida de construir uma cultura íntima do grupo para sua unidade diferencial (Penina e Arauê me confirmaram que houve um objetivo aí). Quando era criança dançava o Auê na casa do Luis Ferreira (Luis Capitão). Aprendeu o Auê com a Vicentina (tia), começou a representar no Pé do Monte (começo da divulgação da representação). “Não é história do shopping porque já é coisa que tá no coração, comecei a juntar os pedacinhos”.

Na Coroa Vermelha as músicas e danças também vem sendo atualizadas recentemente. Como já foi mencionado, os índios que foram para a Coroa Vermelha, saíram de Barra Velha conhecendo o Auê tal como era praticado na época e, na ausência de um desenvolvimento imediato das danças, essa tradição ficou sem atualização prática por certo tempo, até que em dado momento foi acionada. Nesta aldeia, estava mais em voga as festas folclóricas como Reis etc. Além disso, devido à sua formação em centro comercial para atendimento a turistas, as barracas que ali se estabeleceram logo começaram a tocar as músicas da moda que sempre foram uma atração extra para o turista e que são muito bem conhecidas dos jovens índios. De um desconhecimento inicial por parte dos meninos e adolescentes que não dançavam o Auê ou o Toré, hoje, através de um trabalho de “resgate da cultura”, os rapazes já estão conhecendo também as músicas de “sua tradição”. Mas que tradição é essa? Cabe

²⁴³ Como já ficou claro, outras pessoas também compõem músicas tradicionais. Inclusive, alguns líderes de Barra Velha acham que o Arauê precisava aceitar mais as contribuições da população quanto às danças. Ele diz que pode fazer tudo sozinho, mas esses líderes sentem necessidade de uma abertura maior do Arauê por uma questão de se proporcionar uma melhor unidade entre o povo Pataxó (Barra Velha, Boca da Mata, Coroa Vermelha, Caramuru, Carmésia etc).

olhar para o Auê e o Toré percebendo suas diferenças e perceber como chegaram na aldeia e como tais elementos de cultura são ensinados ou passados para o grupo de uma forma geral.

Para começar então, vale seguir depoimento do líder Nelson Saracura que acaba por indicar que algo está se processando dissimuladamente, mas que é apresentado como pronto. Segundo ele, os índios da Coroa Vermelha estão “resgatando uma cerimônia antepassada”, mas que esse resgate não pode ser mostrado ao branco “porque tem que ter um segredo do ritual, o segredo é a segurança, um segredo é a resistência de nós como área indígena”.

Afora o aspecto secreto que os resguarda, Saracura diz que a comunidade da Coroa Vermelha está querendo fazer representação das duas partes, ou seja, tanto do Auê (oriundo de Barra Velha), quanto do Toré (oriundo de Caramuru) porque é favorável a uma união dos Pataxó, “tanto faz de Barra Velha como Caramuru”, é a favor desse contato mais amplo entre todo o povo Pataxó. Nil (principal responsável pelo “trabalho de resgate cultural” na Coroa Vermelha) concorda com Saracura nesse aspecto que deve ser criada uma unidade na tradição das danças para representação única de todo povo Pataxó e afirmava ainda em abril de 1998 que pretendia se dirigir para Carmésia para tratar desse assunto com o Salvino, que lidera o movimento de atualização das tradições na Fazenda Guarani.

Dário²⁴⁵ acha complicada essa união. Para começar, diz que “desde que me entendo por gente lá em Caramuru a dança do índio é o Toré”. Diz que nunca soube do Auê até se mudar para a Coroa Vermelha, mas que continua achando que “a dança

²⁴⁴ Como insinuei em outro lugar (Grünwald, 1997), a partir de informações cedidas por José Augusto L. Sampaio.

do índio é o Toré”. Ao ser indagado se isso era uma opinião isolada dele ou se os Pataxó de Caramuru e demais aldeias Hãhãhã também pensavam assim, parou para maiores explicações que me interessavam, principalmente quanto ao surgimento do Toré entre os Hãhãhã. Segundo ele, “foi quando chegou um funcionário do posto (Capitão Haki²⁴⁶) e ficava dançando naquela brincadeira²⁴⁷ que os índios perguntaram que era aquilo e ele disse que era a dança antiga dos índios. Eles então começaram a fazer o Toré²⁴⁸”. Dário completa afirmando que “me criei naquilo, do Toré, que eu não esqueci mais, fiquei velho sempre sabendo do Toré”, que, aliás, segundo Dário, é conhecido e reconhecido por índios “de todos os grupos do Brasil como tradição indígena”, em oposição ao Auê que não se conhece. Como diz ele: “Toré sim, que é dos índios”.

Apesar de Dário afirmar que o SPI não tinha interesse em ajudar o índio “nesse negócio de dança” (feita por conta dos próprios índios) naquela época, sabe-se de uma orientação do órgão tutor para que os índios do Nordeste soubessem o Toré (cf. Grunewald, 1993b, 1997 e 1999b) — até para terem suas terras reconhecidas —, tendo essa tradição se tornado a maior marca da indianidade de todos os grupos indígenas do Nordeste. Além do mais, no final de uma conversa, Dário acaba por falar que o SPI “perguntava pela dança”, mas “eles só perguntaram pela dança só por perguntar, naquela época teve esse, o Eli, que era o chefe de posto o Eli Book... chefe de posto que

²⁴⁵ Se apresenta como Aianomá, Pataxó Hãhãhã. Isso pode indicar também o uso de nomes indígenas em Caramuru (ou ele se colocou um porque mora na Coroa Vermelha).

²⁴⁶ Acho que se escreve assim. Dário era pequeno, mas pela sua lembrança parece tratar-se um índio de outro lugar que foi para lá via SPI.

²⁴⁷ Dançava no posto indígena, na Bahetá.

²⁴⁸ Dário afirmam não se lembrar se os índios “já brincava manifestados”, ou seja, possuídos por caboclos. Mas que é provável porque “todos índios já tem aquele dom” desde “quando ele nasce, e ele já traz o pessoal que já vem junto com ele, que é lá do mato”, isto é, os encantos. Diz ainda que tanto no Toré quanto no Auê, muitas vezes os índios estão brincando e ficam “manifestados, só que ninguém percebe... só algum índio percebe... porque “já vem do dom, já vem do mato mesmo esse negócio do índio ter alguma coisa com ele”.

às vezes fazia uma festa para os índios, fazia um churrasco, os índios fazia um cauim²⁴⁹, que era pra poder fazer as brincadeira deles, só, os outros chefes de posto nada disso interessava”.

Quanto a uma diferença do Toré para o Auê, Dário aponta que este último é “mais lento”, enquanto o primeiro é “mais puxado”. Nengo explica melhor dizendo que “a diferença do Auê para o Toré porque o Auê ele é dançado em um outro ritual, em um outro tipo de dança e o Toré já é um outro tipo de dança, a gente sempre dança o Toré, é mais agitado o Toré, ele é mais pulado, e o Auê é mais dançado, então a diferença que tem que eu acho é essa aí, é só a diferencinha que eu acho é isso”. Mas, apesar de o Toré então ter, segundo Dário, “mais influência” (isso por ser “mais puxado”), este acha difícil a pretendida união de todos grupos Pataxó em torno da tradição “porque nós da nossa aldeia lá do Caramuru, os Pataxó Hãhãhã, nossa dança é o Toré, nós num sabe o Auê, porque eu estou aqui mas eu não sei de Auê e não quero nem saber”. E acredita que os índios de Caramuru — que não dançam só em véspera de representações (ou na própria), mas sempre — pensam da mesma forma que ele, isto é, que estes sabem apenas dançar o Toré e que não vão querer aprender o Auê porque o Toré é a “dança mesmo do índio”. Diz que ele tem tentado ensinar o Toré na Coroa Vermelha, mas que os índios não aprendem porque não querem ensaiar ou fazer as “brincadeiras” regularmente, mas apenas treinar “quando tá em cima de uma festa, de uma representação”.

De fato, foi o Dário quem levou e é quem ensina o Toré na Coroa Vermelha — fazendo também os maracás para os demais índios — e ele acaba por reconhecer que os índios desta aldeia “são muito desligados para o Toré porque já têm o Auê”,

²⁴⁹ Além do Cauim, aponta também o uso da jurema.

esta levada “à frente” pela Nil. Como diz Saracura, também Hãhãhã, quanto ao fato de ter “gente querendo trazer o Toré para a Coroa Vermelha”, aqui “tem o Toré também, mas aqui é mais o Auê, que sempre existiu”.

Outro ponto que logo me chamou a atenção quando ouvi pela primeira vez o Toré dos Pataxó, foi a apresentação de uma música (No Pé do Cruzeiro) que consta também do disco (CD) dos Xocó de Sergipe. Nengo explica o fato contando que “houve um encontro de professores em Barra Velha”, onde os Pataxó apresentaram o Auê e muitos índios Kiriri assistiram e alguns “aprenderam e levaram lá para a tribo deles”. Então eles fizeram uma “parceria” com os Kiriri, que passaram a encontrar muito em Salvador, quando a FUNAI se situava nesta cidade, e lá aprenderam essa música “diretamente com o cacique Lázaro”. Nengo, por fim, afirma ficar “feliz” com esse intercâmbio.

Mas, conhecidos os “passos” das músicas por alguns representantes da comunidade indígena, como passar para o restante a fim de colocar o elemento novo da tradição pronto para exibição pública?

Como já disse, além das aulas de cultura, há os ensaios onde as músicas e danças são passadas para o grupo. Em janeiro de 1998, marcaram um ensaio a meu pedido. Os ensaios só começariam na semana seguinte. Quem “leva” o Auê é a Nil (Naiara), a Didi e a Jandaia (Célia, irmã da primeira) — o Toré é “levado” pelo Dário. Saracura é quem marca os ensaios e, junto com Nengo e Carajá “levam” na frente as danças pelo status de líderes. Grande maioria dos jovens não ensaiam o Auê porque têm vergonha. Quem sabe cantar no idioma é só a Nil mesmo. Didi e Jandaia acompanham bem. Os outros vão tentando aprender. Muitos desistem ao encontrarem a dificuldade. Parece que alguns jovens estavam também tendo dificuldade de entender

o porquê dos ensaios das danças, pois quando uma vez comentei com um filho do Quati de um ensaio do Auê, ele perguntou: “a respeito de que?”. Parecia que ensaio só mesmo em véspera de alguma representação oficial.

Mas a respeito do citado ensaio acima que assisti, Nil me diz, antes de mais nada que foi ela que continuou “a catar²⁵⁰” as músicas na Fazenda Guarani e levou para a Coroa Vermelha, onde começou a ensinar e a ensaiar com os demais índios que já estão “cantando”. Isso é quanto ao Auê no idioma, parte aprendida em Carmésia, parte traduzida em livro do português para o idioma e escrito e ensinado por ela (com ajuda das outras duas citadas) ao resto do grupo.

Em uma entrevista com Nil, Didi e Celia, elas afirmam que sempre dançaram o Auê, mas que o Dário (quem, segundo elas, dança também o Auê com eles) estava ensinando o Toré e então eles estavam “dançando um pouquinho” desta dança também. Para a dança do Auê usam os seguintes instrumentos: “maracá, maracatê, chocalho, tem o arco e flecha que às vezes a gente usa também pra fazer alguma representação *pru mode* de dança, que cada uma música é um tipo de dança, aí a gente precisa que usar o arco e a flecha, mas tem que usar também o atacape, que é a lança, então a gente precisa de cada instrumento pra gente representar cada música, que cada música é uma dança diferente, aí a gente tem que ver”. Elas afirmam que quem ensinou essa tradição foram os avós, que já faziam, segundo elas, várias danças: “cada uma era um tipo, era um ritmo de dança diferente, aí a gente aprendeu”. Seus avós seriam de Barra Velha, mas “as músicas que nós cantamos aqui na idioma, eles lá cantam em português, que eles não sabem cantar na idioma, então um pouco assim que a gente aprendemo... e essas músicas que a gente cantou na língua indígena, nós canta também

²⁵⁰ Refere-se ao aprendizado das tradições dela em Carmésia.

no português”. Afirmam também que foram elas que passaram “alguma coisa na idioma para eles”: trata-se de algumas letras delas próprias que “é na idioma, que é na língua indígena, né?, então a gente inventamos os nomes indígenas e formamos as músicas”.

Nil acha que o Pataxó tem que se firmar mesmo no Auê. O plano dela é passar para as crianças essas tradições e seus elementos de cultura na escola, o que já está em prática. Mas vale mesmo é acompanhar um depoimento dela gravado em fita e ver como foi seu aprendizado na tradição que a qualificou para assumir a tarefa de ensinar os demais índios da Coroa Vermelha.

Ela diz que saiu com o tio Avelino (Amburé) “há mais ou menos sete anos²⁵¹” da Coroa Vermelha e foram para Minas Gerais porque ele morava na Fazenda Guarani, onde “eles puxam mais nas tradições deles, na cultura deles”. As música e “cânticos” que ela sabia em português, viu “lá na idioma, e aí aprendi a cantar com eles”. Ela os acompanhava nos “encontros” como por exemplo as representações em Belo Horizonte. Quem dá as aulas de “língua indígena e de cultura” nessa aldeia é o Salvino e Nil afirma que sempre ia pedir para ele ensiná-la para ela poder passar na Coroa Vermelha: “eu já tinha essa intenção... de voltar e passar pros outros”. Afirmo também que com a dança foi a mesma coisa, aprendeu na Fazenda Guarani e levou para a Coroa Vermelha, pois “cada música tem uma dança diferente, tem um ritmo diferente, é diferente, e aí foi o que mais me interessava, o cântico e o ritmo da dança, porque eu não poderia trazer só a música e não saber como dançar, então eu procurei saber as duas coisas”. Mas quando ela voltou a morar na Coroa Vermelha, e mesmo intencionando ensinar as músicas, ficou “com vergonha de passar as músicas na idioma” para os índios

²⁵¹ Isso em abril de 1998. Ficou em Carmésia mais ou menos 1 ano e voltou “há uns seis anos”.

que ela via cantando em português, até que cantou para a irmã ouvir, que, admirada, contou para o Arauí (que era quem “mexia com a brincadeira dos índios aqui dos cânticos era ele”) e também para a Irene (FUNAI), que pediram para ela cantar no colégio no dia 19 de abril (Dia do Índio). Todos gostaram muito e ela passou a ensinar para a irmã e também a Didi, “incentivando” também nas danças. Logo o Carajá e os outros índios começaram a aprender também.

Nil também admite que agora estão criando músicas e danças novas. Mas ainda quanto às danças que ela trouxe, cita as danças do Tapunahã (dos “tapuios antigamente”, do Maracatê²⁵² (“dança de quando os índios iam pra guerra”), a dança Adauê Maiô Inré (Adeus Lua Nova), Penal Baixu (Pisada Bonita) etc. As duas primeiras não existiam na Coroa Vermelha, todas as outras eram cantadas em português, pois “ninguém sabia na idioma”.

Por fim, Nil quer se reunir com as pessoas que fazem música em Barra Velha, Fazenda Guarani e Caramuru para trocas cada vez mais recorrentes de informações, independentemente de ser Auê ou Toré, importando o caráter de música e dança, de onde poderá até surgir um “ritmo diferente” e, com certeza, legítimo como tradição Pataxó. Mesmo se criadas num meio (indígena) urbano e comercial, com uma origem de difícil traçado, seriam músicas e danças que afirmariam valores tribais, não remetendo a nenhuma das aldeias Pataxó em particular — e cujo paradigma maior na antropologia talvez esteja na famosa dança Kalela (Mitchell, 1968).

Gostaria ainda de estabelecer que, apesar de contextos diferentes, as criações das danças/músicas parecem obedecer a uma mesma lógica interna em Barra Velha e na Coroa Vermelha: um “resgate” inventivo de aspectos da cultura para um aperfeiço-

amento dos próprios índios neles mesmos, na sua etnicidade, que será exibida nos momentos que o grupo como um unidade precisar se tornar visível aos olhos de determinados segmentos sociais.

Se os “nomes indígenas” e também, em menor escala, as “palavras na idioma” são de grande valor na promoção do artesanato, deve-se ver a importância que uma “língua” assume na composição das músicas, que cantadas “na idioma” fixam ainda melhor a fronteira étnica do grupo.

Foram examinadas nesta seção quatro tradições que passam por processos (e teorias) diferentes, mas interconectadas dentro do mesmo movimento de produção cultural. Suponho tratar-se de teorias (nativas) diferentes uma vez que o artesanato comercial não está em processo de “resgate” e que entre as construções da língua na música, das palavras utilizadas individualmente, da atribuição de nomes formais e nomes (apelidos) para interação cotidiana ou mesmo comercial e, por fim, os “passos” das danças diferentes lógicas operam em cada uma dessas instâncias — e os elementos teóricos evocados no início do capítulo anteciparam, na verdade, os instrumentos interpretativos para a etnografia das tradições Pataxó. Mas se todas as construções pesquisadas fazem parte de um mesmo movimento cultural (e político, de certo), vale examinar como são, na prática, exibidas publicamente.

Representando a Cultura

Antes de examinar esse tópico mais objetivamente, gostaria de mencionar que há um viés espiritual que também poderia ser analisado ao se tratar das representações Pataxó, uma vez que vários elementos desse nível são acionados pelos

²⁵² Em Barra Velha, Arauê afirma (com endosso de Penina, Adalton e Itajá) que essa dança foi composta

seus atores sociais. O preparo espiritual por vários dias, o uso de plantas, as possessões etc são pontos que mereceriam certa atenção também aqui, mas que não foram suficientemente examinados em campo.

A prática da representação de cultura não é algo muito recente, mas remonta — como o início do desenvolvimento das outras tradições inventadas Pataxó — ao fim dos anos 60 e início dos anos 70. A essa época a representação consistia na exibição apenas do único “passo da dança” do Auê acompanhado com o uso de umas poucas palavras no idioma de responsabilidade do “língua”. A dança dos caboclos não fazia parte dessas representações por ser “coisa dos encantos”.

Representação de cultura é, para os Pataxó, a exibição de suas tradições para um público externo à comunidade indígena, geralmente realizada mediante alguma espécie de troca com a parte que os contrata para a encenação, que em muitas ocasiões é ensaiada para o bom êxito. Apesar do fator econômico aí em questão, a tônica das representações está também em se fazer vistos, em se tornar visíveis como índios legítimos para o público que os assiste. Essa idéia de “levar ao conhecimento” da sua existência sempre foi muito importante para esses índios, que encaravam essas representações como parte da sua luta por reconhecimento dos seus direitos como índios.

Mas por que, para os índios, ainda se faz as representações? Para a festa dos 500 anos, por exemplo, Saracura afirma que só participarão se em troca receberem “boas condições de vida”, referindo-se a implantação dos projetos urbanísticos, de saneamento etc prometidos para a Coroa Vermelha. Ou seja, não é mais em troca de uma “feira” que pensam em grandes representações atualmente, mas de uma contrapartida

por ele, que nem sabia que o Salvino tinha levado para Fazenda Guarani.

infra-estrutural que garanta “melhores condições para nossos filhos e netos e bisnetos no futuro”.

De uma maneira geral, os Pataxó tem feito representações em vários tipos de eventos: colégios, comemorações em cidades, datas festivas ou mesmo em protestos. Se algumas idéias são suscitadas, como por exemplo, a de treinamento de índios para apresentações de danças em shows em casas de espetáculos, isso, segundo Francis, só se tornaria viável mediante “retorno financeiro, pois não poderiam parar seu trabalho no artesanato para investir em algo sem retorno imediato” — idéia não percebida pelos brancos que pensam em tais shows, achando que o simples fato de treinarem os índios a serem atores profissionais já seria o suficiente para sua mobilização e que portanto os índios são “mercenários”. Na verdade, não é simples a participação em shows para os índios que dizem que os “brancos vão ganhar muito vendendo comidas e bebidas” e o índio praticamente nada. Causa indignação inclusive nos índios saber que existe dono de casa de espetáculo interessado em colocar índias para dançar seminuas a fim de atrair clientela para a casa noturna.

Na Coroa Vermelha, as responsáveis pelas tradições dizem que “o dia certo para a representação é o dia 19 de abril (...) e tem que treinar (...) à vezes passa 15 ou 20 dias treinando...”. Mas fazem também representações quando acontece alguma “coisa assim que a gente num gosta, aí a gente vai impedir aquilo aí a gente vai tudo e faz a representação”. Percebe-se desse depoimento o caráter de protesto que muitas vezes as representações podem assumir. Nil já fez representação em São Paulo e até no Rio Grande do Sul, sempre os índios sendo convidados. Tratava-se de momentos onde “enfeitavam” festas/exposições em troca da alimentação e venda do seu artesanato, “ganhando” o prefeito ou empresário articulador do evento “com a presença” do turista

e/ou visitante. Mas esse tipo de participação não é freqüente inclusive porque não podem deixar de lado um retorno monetário face às obrigações econômicas do dia a dia. Representação certa na Coroa Vermelha, segundo Joel, é mesmo no Dia do Índio e da Primeira Missa, fora isso só esporadicamente quando tem alguma empresa ou município interessado em ver a dança.

Na verdade, o poder de barganha dos índios tem um acréscimo à época das festas do Descobrimento e da Primeira Missa, quando são peças fundamentais de comemorações. Aí ensaiam, se enfeitam e representam, mas sempre querendo algo em troca do município promovedor do evento: uma feira ou qualquer outra coisa previamente contratada. Às vezes contudo, a relação de troca não envolve um contrato formal, como no Dia do Índio de 1996 quando os índios da Coroa Vermelha fizeram uma bonita representação do Auê na cidade histórica de Santa Cruz Cabralia: subiram a ladeira da cidade histórica, fecharam e abriram um caracol dançando e parando a dança finalmente de frente para a Câmara²⁵³. Apesar disso, afirmam em Santa Cruz Cabralia que esse evento “não teve público, não por divulgação, mas porque as pessoas de Santa Cruz Cabralia já” não se interessariam mais em assistir às danças dos “índios usados para promoção de políticos”.

Mas de fato, esse assunto das representações está crescendo na Coroa Vermelha, onde tem se tornado quase que uma obrigação da comunidade estar treinada na sua cultura, face principalmente às expectativas para a festa dos 500 anos, quando serão anfitriões inclusive de vários outros grupos indígenas.

Mas não é só em Barra Velha e Coroa Vermelha que se treina as representações. Em Boca da Mata, Manoel Santana afirma que às vezes fazem uma repre-

²⁵³ Nessa ocasião, na cidade histórica acontecia uma exposição sobre o Descobrimento.

sentação. Já na Aldeia Velha, o cacique Ipê foi encontrado por mim dançando e cantando com todos os índios que ocupavam o lugar, quando afirmaram que essa firmeza na tradição era fundamental para seu sucesso.

As representações do Dia do Índio em Barra Velha costumam ser bem concorridas com a presença de autoridades (municipais, estaduais, federais), TV etc — e que sempre sobem no palanque para discursar antes dos índios (que também discursam) —, mas, contudo, os índios são os donos absolutos da festa realizada sob seu comando em sua aldeia.

Algumas representações já não são positivas para os índios. Exemplo disso foi uma festa realizada no bar Tingui: Cultura Indígena que funcionou em Caraíva no verão de 1998. Em certo dia o dono do bar e um grupo de amigos, acompanhados pelo índio Marcelo Guarani (um profissional individual das apresentações culturais indígenas), organizaram, se utilizando da mão-de-obra de alguns Pataxó que lhes fizeram o aluá, construíram cabanas em formato indígenas para hospedar pessoas, enfeitaram o bar e fizeram uma fogueira. O Marcelo pintou os rostos de diversas pessoas com urucum e à noite fizeram uma festa que contou apenas com a participação de alguns poucos índios. Ainda vários Pataxó que para lá se dirigiram com o chefe de posto, se retiraram ao ver que aquele “tipo de festa” — com consumo de álcool e maconha — não era adequado para sua exibição pública. Os índios que participaram dessa festa disseram depois que tudo não passou de “uma brincadeira” para eles. Já na aldeia, comentava-se a irresponsabilidade dos que estiveram na festa, uma vez que põe em risco toda uma construção de uma imagem pública do grupo étnico²⁵⁴.

²⁵⁴ Em Caraíva todos eram favoráveis à participação dos índios nessas festas.

Assim, se os índios de uma maneira geral não aprovam esse tipo de participação onde parte de sua cultura é exibida, é porque utilizam justamente essa parte da cultura (em forma de tradição) para se legitimar como grupo indígena. Gostaria de levantar então duas questões que tangem esse problema: uma que se refere à autenticidade contida nessas representações e outra relativa à sua mercadorização cultural — que não se restringe às apresentações das danças, mas a todo conjunto das tradições Pataxó (aqui leia-se artesanato, língua e nomes indígena, danças e músicas) exibidas ao turista em particular e à sociedade brasileira (alguns estrangeiros) de um modo geral.

A Autenticidade e a Mercadorização Cultural

Quanto ao problema da autenticidade, não que ele me preocupe, mas preocupa aos índios — e isso é, por si só, já muito relevante. MacCannell (1973) trabalhou com a idéia de encenação de autenticidade em arenas turísticas sugerindo que, em momentos como os das representações de cultura Pataxó, o objetivo indígena deve ser mostrar uma “fachada” como uma “região de fundo” (Goffman, 1985), como tradição autêntica, poderia dizer. Se as “representações de cultura” Pataxó (refiro-me aqui às danças com músicas encenadas como “encaminhamentos”) não são elaboradas para turistas particularmente, mas principalmente para autoridades e para não-índios em geral, nem por isso deixa de obedecer a um tal movimento.

Quanto às outras tradições exibidas, e que foram geradas para interação com turistas, esse movimento de fazê-las passar por autênticas (artesanato, língua e uso de nomes) é também objetivo essencial no quadro geral das relações interétnicas que envolve pataxós e brancos.

Claro que essas tradições são autênticas, pois são geradas (criadas, inventadas) por eles, fazendo parte integrante de sua cultura. A questão é que na visão das pessoas em geral, o que deveria ser exibido seria algo não construído para a arena turística com um fim determinado, mas algo naturalizado que existe ancestralmente — pois é assim que o senso comum ainda espera autenticar (ou legitimar) as tradições. Se os Pataxó vêm como legítimo esse processo de criação cultural para fins utilitários, são entretanto vacilantes quanto a uma autenticidade dessas tradições inventadas, ou articuladas politicamente e que eles dissimulam através do “segredo”. Muitos dos pataxós parecem guardar a mesma noção do que vem a ser autenticidade que os espectadores das suas audiências.

A outra questão é que essas tradições geradas na arena turística são ou para venda (artesanato) ou para reforçar, como estratégia de marketing, a venda do artesanato. Se mostrar índio autêntico (e quanto mais autêntico melhor — penso aqui no sentido de os índios fornecerem um contraste às experiências cotidianas dos turistas/viajantes) é chamar a atenção para si como atrativo turístico disponível no mercado.

Talvez o Centro de Cultura Polinésio (Stanton, 1989) fosse um paradigma para o que os Pataxó da Coroa Vermelha e da Aldeia Nova pretendem ao pensar em projetos para o desenvolvimento do turismo nas suas aldeias, mas isso ainda não pode ser precisamente determinado dado que esses projetos ainda não entraram em desenvolvimento.

Embora autores como Greenwood (1989) alertem para os cuidados na mediação cultural empregada quando uma cultura torna-se atrativo turístico, posta mesmo à venda como mercadoria turística, isso é um modo que ainda não toca muito os Pataxó, raramente promovidos como atrativo nos pacotes turísticos. Mas é importante

ao se pensar em futuros desenvolvimentos de turismo étnico especialmente na Coroa Vermelha, onde a partir da festa dos 500 anos o papel do indigenista, paralelamente ao de carregar uma bandeira em busca de terras indígenas, possa se alternar para uma mediação com empresários do ramo turístico.

Além disso, não se deve pensar que a mercadorização engendrada pelo turismo simplesmente destrói o significado dos produtos culturais para seus produtores e também para os turistas. Cohen (1988) argumenta que “mercadorização freqüentemente atinge uma cultura não quando ela está prosperando, mas quando já está realmente em declínio” face a forças exteriores que precedem o turismo. “Sob tais circunstâncias, a emergência de um mercado turístico freqüentemente facilita a preservação de uma tradição cultural que pereceria de outra maneira” (Cohen, 1988:382). Também, “enquanto para um observador externo, mercadorização pode aparentar envolver uma transformação completa de significado quando um produto cultural está sendo reorientado para uma nova audiência externa”, os atores podem não notar tal transformação, percebendo até continuidade “entre a velha e a nova situação”, ou seja, interpretando “situações novas em termos tradicionais” e assim percebendo “uma continuidade de significado cultural que pode escapar ao observador” (*ibid.*:382-383). Mercadorização, dessa forma, não destrói necessariamente o significado dos produtos culturais, que, orientados para turistas, adquirem novos significados para os seus produtores, “quando eles tornam-se uma marca diacrítica de sua identidade étnica ou cultural, um veículo de auto-representação perante um público externo”. Entretanto, os antigos significados podem também “permanecer salientes, sobre um nível diferente, para um público interno, apesar da mercadorização” (*ibid.*:383). Por fim, se os produtos transformados através da mercadorização guardam traços que satisfaçam às expectativas

dos turistas, continuarão autênticos aos olhos destes consumidores. Dessa forma, antes que assumir o impacto destrutivo da mercadorização sobre a autenticidade e o significado de produtos culturais, acredito, assim como Cohen, que tal impacto deveria ser submetido a um exame empírico detalhado. O caso do artesanato Pataxó bem ilustra um processo de mercadorização de peças como a gamela que guarda continuidade de significado interna ao grupo ao mesmo tempo que adquiriu novo significado (e formatos) conforme às expectativas do mercado turístico e sem perda de autenticidade.

Importante aqui, portanto, é perceber a emergência de um novo contexto cultural. Para Simpson (1993), o que é apresentado com sucesso para consumo pelos turistas também redefine os parâmetros de legitimidade e autenticidade para audiências indígenas. Aquilo que é oferecido aos olhos dos turistas como imagens dominantes da cultura hospedeira é também o que os membros da população local devem olhar e considerar como imagens de quem eles são. Turismo assim torna-se um importante meio através do qual o sentido de uma estética dividida e uma identidade coletiva emergem ou o que Anderson (1989), no contexto do nacionalismo, tem se referido como uma “comunidade imaginada”. Dessa forma, turismo seria verdadeiramente criativo de cultura.

Essa é uma perspectiva interessante e vem a corroborar idéias sustentadas por alguns antropólogos, como McKean (1989), cujos dados de campo sustentam a hipótese que turismo pode de fato fortalecer o processo de conservar, reformar e recriar certas tradições.

Assim, as tradições criadas pelos Pataxó e incrementadas turisticamente, são autênticas, legítimas, positivas e conotativas de criatividade cultural que lhes é própria.

Toda etnografia analisada neste capítulo vem contribuir para reforçar, pela exemplificação de mecanismos culturais acionados em processos de produção cultural, as teses apresentadas no início do capítulo, que, reciprocamente serviram para orientar uma leitura da própria etnografia.

Mas toda essa discussão em torno da geração das tradições Pataxó — envolvendo sua mudança cultural — face ao fluxo turístico de Porto Seguro leva à questão específica da sua etnicidade na arena turística — um campo comum gerado pelas interações entre índios, turistas (que, segundo Nash [1989] seria quase um exemplo ideal-típico do que Simmel [1964b] tinha em mente quando formulou sua concepção do estrangeiro) e demais comerciantes brancos no citado espaço —, ou ao seu caráter de *índio turístico* que se torna o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO V — O TURISMO E OS PATAXÓ

O presente capítulo pretende perceber os Pataxó através da noção genérica de *índio turístico*, aqui tratada não como uma adjetivação negativa ao grupo étnico — como parecem fazer os que querem os índios isolados na mata e produzindo apenas produtos imemorialmente autênticos e de uso tradicional —, mas como referência à sua inserção concreta, dinâmica e positiva num fluxo cultural e econômico onde aparecem como parte integrante e até fundadores em certo sentido.

De uma maneira geral, os índios de todas as aldeias Pataxó do Extremo Sul Baiano estão de algum modo ligados ao turismo, uma vez que este movimenta em grande parte a economia regional. No capítulo II, as aldeias foram apresentadas inclusive com relação ao turismo e neste tratarei especificamente com as aldeias de Barra Velha e Coroa Vermelha por serem as duas atingidas diretamente pelo fluxo turístico do litoral sul baiano e, portanto, locus privilegiado da minha pesquisa de campo. Na verdade a aldeia do Trevo do Parque bem como o núcleo Guarita também estabelecem contato direto com os turistas e serão assim muito brevemente examinados.

Divido este capítulo em quatro partes destacando, na primeira, o turismo na região de Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália e incluindo aí os Pataxó da Coroa Vermelha além de uma breve menção ao turismo no Monte Pascoal e o contato comercial com os índios dessa localidade. Num segundo momento, será tematizada a *baianidade hegemônica* na região, onde os Pataxó se constróem como *índios do descobrimento*. Num terceiro momento, será enfocado o turismo na localidade de Caraíva e aldeia de Barra Velha. Nessas seções, ficarão também em evidência as percepções mútuas que turistas e índios têm um de cada outro bem como das empresas turísticas, nativos, co-

merciantes etc. Por fim, uma parte final tentará alcançar o caráter de *índio turístico* dos Pataxó.

Os Pataxó da Coroa Vermelha e o Turismo na Região

Os turistas que percorrem de carro, principalmente no verão, a BR 101 no Extremo Sul da Bahia passam obrigatoriamente pela embocadura da BR 498 — pequena estrada que leva à sede do PNMP, onde se localiza o núcleo Guarita. É justamente nessa embocadura que se encontra a aldeia do Trevo do Parque, onde toda a produção econômica é voltada para a comercialização de artesanato (especialmente em madeira — e tido como *souvenir* pelos índios) vendido a turistas e também a outros viajantes como caminhoneiros e pessoas a negócios (a trabalho) que viajam de carro. A venda das peças é feita em barracas, com os carros parando no acostamento da pista. Há inúmeras outras barracas de não-índios no mesmo trecho da estrada, principalmente no segmento entre os municípios de Itamaraju e Monte Pascoal.

Já o núcleo Guarita, é visitado mais especificamente por turistas, pois é parada de alguns poucos ônibus de excursão²⁵⁵, bem como alguns motoristas (turistas de carro) resolvem fazer uma breve pausa na sua viagem, entrando na BR 498 para conhecer o Monte Pascoal. As cinco famílias²⁵⁶ que têm suas barracas ao lado da guarita do IBAMA, também oferecem peças na sua maioria em madeira (como machadinhas, arcos e flechas), aos motoristas e turistas de ônibus que ali param. Geralmente os meninos saem das barracas com algum material na mão para ir oferecer ao turista no momento mesmo em que este está saindo do automóvel. Conseguem convencer alguns a levar

²⁵⁵ Segundo o superintendente da CVC, todo rodo-aéreo São Paulo - Fortaleza, pára no Monte Pascoal. Além disso, há também, segundo funcionária da guarita, um expresso da linha Monte Pascoal que pára duas vezes por dia no verão. No mais, só a visitação de ônibus de colégios etc.

suas peças, que são feitas exclusivamente no verão (devido a temporada turística), pois durante o resto do ano as crianças moram em Itamaraju, onde estudam.

Os turistas, ao saírem dos carros/ônibus, caminham até a guarita do IBAMA de onde são orientados para seguir por uma trilha pela floresta (e com várias árvores com as placas da classificação botânica da espécie) até o Centro de Visitantes que fica na subida do Monte. Deste ponto, há outra trilha até o topo do Monte Pascoal numa caminhada de mais ou menos uns quarenta minutos, que pode ser feita com ou sem ajuda de um guia, pois há placas indicativas.

O PNMP é, segundo informam funcionários do IBAMA um “parque educativo, recreativo e para visitação, não para exploração²⁵⁷”. Trata-se assim de uma reserva ambiental visitada quase que unicamente de dezembro a março e um pouco em junho e julho, ou seja, no período de férias, por muitos turistas (raros os estrangeiros) pelo seu referencial histórico e pela própria visualização do Monte Pascoal.

Das entrevistas com os visitantes do Parque, destaco a “importância histórica” como o principal motivo (quase exclusivo) da visitação — embora houve quem dissesse que estava visitando o Parque “sem nenhum motivo especial”. Quanto ao que pensam dos índios vendendo artesanato nesse lugar de importância histórica, poucos quiseram falar alguma coisa, limitando-se geralmente a dizer que não podem emitir opinião sobre o assunto.

²⁵⁶ Afirmam ter ascendência indígena, mas não são aldeados e vivem a maioria em Itamaraju no inverno.

²⁵⁷ Depois de reunião do Conselho de Caciques Pataxó realizada entre os dias 16 e 18 de agosto de 1999, os Pataxó ocuparam no dia 19 do mesmo mês o PNMP que, segundo tais lideranças, está dentro dos limites de sua terra. O discurso apresentado em carta às autoridades brasileiras foi o de uma “retomada” do seu território que a partir de então deveria passar a ser visto como Parque Indígena. Com isto, as aldeias que rodeiam o Parque (Boca da Mata, Meio da Mata, Barra Velha, Águas Belas e Corumbauzinho) seriam integradas numa nova terra indígena, que passaria por um reestudo. Os Pataxó dizem ainda que não são “destruidores da floresta” e que preservariam e recuperariam o Parque da situação que o governo, através do IBDF e depois IBAMA, deixou suas terras.

Quanto à região litorânea do Extremo Sul em geral, esta é classificada pelas empresas de turismo como Costa do Descobrimento e sempre teve seu chamariz através do nome de Porto Seguro — cidade muito visitada não apenas por suas atrações históricas e culturais, como também pelos seus recursos naturais.

Segundo Burman e Santana (1992), Porto Seguro, em 1992, recebeu, “proporcionalmente, mais turistas estrangeiros do que a capital baiana, cabendo salientar que, depois do predominante fluxo de visitantes nacionais (74,55%) para aquela cidade, são os argentinos que, em maior proporção, para lá se dirigem” (Burman e Santana, 1992:66). Segundo Burman e Queiroz (1996), Porto Seguro teria recebido 567.000 turistas em 1995. No verão de 1996, só a SOLETUR, segundo sua diretora regional, estava recebendo média de 3.000 pessoas por semana, praticamente todos chegando de avião pois só havia um rodoviário semanal desta empresa. Cálculo em Santa Cruz Cabrália²⁵⁸ também no verão de 1996 era de uma média diária de 600 a 700 pessoas visitando a Coroa Vermelha, a maioria provenientes de Minas Gerais, São Paulo, Goiânia, Brasília e Rio de Janeiro. Os investimentos na região continuam crescendo, destacando-se a construção do Water Park Paradise em 1997 — investimento na faixa dos US\$15.000.000²⁵⁹ — e também do Paradise Resort. Por fim, em janeiro de 1998 só a CVC estava recebendo 1800 turistas por semana. Já para o verão do ano de 1998, por exemplo, a expectativa em Porto Seguro²⁶⁰ era a da chegada de 172.000 turistas só para os meses de janeiro e fevereiro. Por fim, segundo dados da EMBRATUR²⁶¹, atualizados em 28 de julho de 1999, Porto Seguro foi a sétima cidade

²⁵⁸ A população de Santa Cruz Cabrália, segundo a contagem da população pelo IBGE (www.ibge.gov.br) em 1996, é de 17.334 indivíduos.

²⁵⁹ Esta informação me foi passada verbalmente e numa conversa informal por um empresário da região.

²⁶⁰ A população de Porto Seguro é, segundo contagem da população pelo IBGE em 1996, de 64.957 indivíduos.

²⁶¹ <http://www.embratur.gov.br/embratur/indtur.html>

brasileira mais visitada por turistas brasileiros (573.120 turistas) no ano de 1998, sendo também o segundo pólo turístico da Bahia, atrás somente da capital Salvador.

Para uma proposta de desenvolvimento para a Bahia a partir do turismo, o PRODETUR/BA, elaborado pela BAHIATURSA e sob responsabilidade da Coordenação de Desenvolvimento do Turismo (CODETUR), baseia-se numa estratégia de descentralização e tomando como objetivo “ordenar o espaço turístico do Estado para implantação de Centros Turísticos Integrados, localizados em zonas com potencial já evidenciado”. A que interessa aqui, é a Zona Turística da Costa do Descobrimento, onde seria implantado o Centro Turístico Porto Seguro-Caraíva. Deste Centro, faria parte o Parque Temático da Coroa Vermelha, no qual seriam integradas aldeias indígenas, embora pelos projetos arquitetônicos e urbanísticos o privilegiado seria mesmo uma Vila Turística mais histórica do que indígena. De modo semelhante, a Vila Turística de Caraíva, privilegiada pelo seu aspecto ecológico, nem menciona os Pataxó de Barra Velha.

Outro projeto que foi desenvolvido para a região foi o MADE pela Fundação Quadrilátero e divulgado pelo próprio Presidente da República em evento em 22 de abril de 1996 em festa na cidade histórica de Porto Seguro. Esse projeto seria executado pelo Ministério da Cultura (decreto 1775/96), tombaria uma área de 1.200 km² do litoral do Extremo Sul da Bahia (as terras indígenas estariam aí incluídas em sua grande maioria) e se proporia atender, de modo falacioso, pelo que fica claro ao se ler artigo de Reesink (1996), “anseios de preservação da natureza, de rememorar a origem do país e dos diferentes povos que participaram da sua história, além de garantir uma intervenção e ordenação da ocupação de todo o espaço habitado utilizado pelas populações moradoras na região. De quebra, promoveria o turismo cultural e ecológico...”

(Reesink, 1996:22). Este projeto não ouviu, entre outras partes, a comunidade indígena e tentou se estabelecer simplesmente da forma como seus idealizadores imaginaram, objetivo que não foi alcançado inclusive por sua arrogância ao não querer dialogar com os segmentos locais atingidos incluindo aí as lideranças indígenas indignadas com os planos do projeto para suas aldeias.

De uma maneira geral, as prefeituras de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro não enquadram os Pataxó como atração turística, a não ser como mero objeto de curiosidade e de venda de souvenirs. Não há nenhum plano ou projeto turístico onde os Pataxó apareçam como referencial histórico ou como atração cultural — até mesmo os de Barra Velha são o ponto final de um passeio recreativo à cavalo. De modo semelhante, as empresas turísticas também não mencionam os Pataxó quando vendem seus pacotes nas grandes cidades. Eu mesmo estive em duas grandes agências que fazem *charter* para a região e a Coroa Vermelha consta apenas como rápida visita em poucas horas de um dia no local da Primeira Missa. Uma operadora de turismo de Santos (SP), que estava conhecendo a região para onde vende os pacotes, me contou que “o que é vendido é passeio de escuna e barracas de praia para se tomar cerveja ao sol e se dançar as músicas do verão de dia e de noite... é para isso que o paulista vem para cá, quando chega aqui, aí pode se interessar por um passeio histórico”. Ela vende muito pacote para formaturas de 1º e 2º graus, onde se “junta a molecada para vir para cá só para ir para as barracas tomar cerveja, capeta e ir atrás de mulher”. Por fim, afirma que nem ela mesma sabia que existia índio em Porto Seguro, ficou sabendo depois de três dias na cidade quando pegou um Buggy e foi para a praça da Ajuda e deparou com uns índios (“dá para identificar”) vendendo artesanato de coco. De fato, também turistas que se deslocam para Porto Seguro de forma independente (sem ligação com nenhuma

agência de viagens) não sabem da existência de índios na região, vindo a descobrir ao passarem por lugares de visitação turística (Feira Hippie da Praça da Bandeira no final da Passarela do Álcool, Cidade Histórica etc), onde se pode observar alguns índios sempre vendendo seu artesanato. Porto Seguro é procurada, como afirmam na região, “pelo agito²⁶²” e esse já seria um motivo para o turista não ir, por exemplo até Santa Cruz Cabrália. Quando vão — e sem saber da presença indígena na Coroa Vermelha e muitas vezes também do sítio histórico do lugar —, param o carro por curiosidade. Santa Cruz Cabrália é procurada tanto pelo seu lado histórico quanto pelos passeios de escuna, e, na verdade, muitos dos turistas que passam por lá, partem de Porto Seguro e visitam a cidade por apenas um dia, sendo, além disso e segundo informação da secretaria de turismo, que 95% dos visitantes “não vêm procurando ver o índio”. Trata-se de um turismo charter (ou de massa²⁶³) onde as pessoas (ou grupos de pessoas) gastam muito pouco por onde passam e não interagem muito com seus hospedeiros econômica e culturalmente. E isso pode ser aplicado tanto para Santa Cruz Cabrália — onde a expectativa é de que “o turista se adapte ao modos vivendi da cidade” —, quanto para Porto Seguro — cuja concepção de turismo prega que a cidade deve “se transformar conforme a expectativa do turista”. Mas tudo isso não se aplica a Caraíva, freqüentada por um tipo diferente de turista, que para ali se desloca às vezes até buscando contato com as próprias coisas da vila. Cabe então qualificar esses dois movimentos turísticos com quem os Pataxó da Coroa Vermelha e de Barra Velha interagem.

²⁶² Sentido de grande badalação.

²⁶³ Em uma tipologia, Smith (1989) classifica o “*turismo de massa*” por um afluxo contínuo de turistas que têm por expectativas “amenidades ocidentais”. Já um “*turismo charter*” se caracterizaria por chegadas em massa de turistas que “exigem amenidades ocidentais”.

A Coroa Vermelha é visitada basicamente por turistas (charter ou de massa) de excursões provenientes de Minas Gerais, São Paulo, Goiânia, Brasília, Rio de Janeiro etc. São muitos também os turistas que a visitam em seus automóveis, meio de transporte de suas viagens. Raros são os estrangeiros, mas não deixam também de marcar uma presença, especialmente os argentinos e uruguaios. Domingo, as praias da Coroa Vermelha ficam lotadas de pessoas da região, incluindo aí gente de Eunápolis, Teixeira de Freitas, Itabuna etc.

Durante o período de campo, duas eram as empresas que mais se destacavam na movimentação turística na Coroa Vermelha: SOLETUR e CVC.

Em entrevista uma vez com diretora regional da SOLETUR, ela me informou que os turistas que procuram a empresa são de todas as partes do país, sendo raro os estrangeiros. No folder da empresa é mencionado, segundo ela, “visita a aldeia Pataxó da Coroa Vermelha”, ou seja, isso faz parte do roteiro da excursão²⁶⁴. Esta informante comunica ainda que “a visita a parte da aldeia é muito importante e muito comentada pelos turistas” que, embora comprem muitas peças artesanais tendo ela inclusive “muitos problemas para despachar as peças tipo lanças”, acham entretanto que há pouca “herança indígena” devido ao excessivo comércio de brancos²⁶⁵ que descaracterizaria a Coroa Vermelha²⁶⁶ e que desviaria a “atenção da cultura e da própria história, ali

²⁶⁴ Embora eu tenha procurado uma agência da SOLETUR no Rio de Janeiro e não tivesse recebido nenhuma informação verbal ou impressa sobre a presença indígena na Coroa Vermelha.

²⁶⁵ Na verdade, alguns índios venderam suas barracas para brancos e alguns outros arrendam suas barracas também para brancos. Segundo informações coletadas com o vereador Chico Índio (o índio Chico Branco), as barracas grandes valem R\$ 25.000,00 ao ano e as barracas pequenas na roda comercial valem entre R\$ 150,00 e R\$ 200,00 o aluguel mensal. As barracas grandes, como as do Joel, são alugadas apenas ao ano por comportarem comércio de maior porte. Já as pequenas são alugadas mensalmente e podem ter variação de preços entre as estações do ano. O cálculo de arrendamento desses dois tipos de barracas é diferente para o investidor que resolve se estabelecer com comércio maior ou com pequeno comerciante que arrisca um aluguel mensal para ter onde expor suas mercadorias numa temporada.

onde deve ser o principal ponto do Brasil, lugar onde a história fala muito alto, mas que deixou de ser o que o turista queria encontrar porque passou a ser um centro comercial”. Segundo ela, os turistas comentam que “a Coroa Vermelha não é aquilo que eles esperavam e que o que há de mais significativo é o marco, a Cruz”. Os guias da empresa, por fim, são preparados para falar da história (dos índios inclusive) nisso que chamam de City Tour: “passeio que 95% dos turistas fazem questão de fazer, querendo aproveitar o máximo possível dos dados históricos”. A juventude — uma minoria nas excursões — já não se interessa por essa parte histórica da viagem. Quanto ao que os guias informam sobre os índios no passeios à Coroa Vermelha, dois da SOLETUR me afirmaram que explicam para os turistas nos ônibus que vão encontrar “remanescentes” (ou “descendentes”) indígenas (ou de índios) no local vendendo artesanato e que esses índios são “misturados”.

Na CVC, a grande maioria dos turistas igualmente optam por visitar a Coroa Vermelha. O superintendente regional desta empresa afirma também que os guias fazem curso no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) onde há uma matéria chamada Manifestações Folclóricas e Populares. Uma jovem guia desta empresa me disse na Coroa Vermelha que fala aos turistas que os índios não seriam nativos dali, mas de Minas Gerais e que ali ficavam os Aimorés que teriam sido dizimados. Os que estão atualmente na Coroa Vermelha seriam “índios misturados com os baianos” e que vivem da venda do artesanato. Outros dois guias dizem que realmente os turistas chegam no aeroporto sem saber da existência de índios na Coroa Vermelha. Mas do aeroporto para o hotel já são informados. Trabalho deles (pelo menos esses dois guias dizem se preocupar com isso) é de explicar para os turistas que

²⁶⁶ “Mais casas vendendo produtos da Indonésia” do que propriamente indígena, como reclama um turista

esses índios “já falam o português” e que “não são brabos”, pois “os turistas às vezes têm medo de ser atacados com uma lança”. No ônibus são tranquilizados. Se preocupam também com a história desses índios para poder contar.

De fato, os guias recebem instruções básicas e não muito precisas sobre os Pataxó. Uns tem mais interesses que outros — e isso pode ser observado quando eles tentam aprender com os índios palavras do seu vocabulário indígena para passar aos turistas, muitas vezes curiosos quanto a esse aspecto da cultura indígena —, mas, no geral, o que se observa mesmo é um forte componente de improvisação nos dados fornecidos por esses profissionais. Uma vez, por exemplo, um guia da empresa de turismo CANOA ajudava o Ipê a mostrar o artesanato para um grupo de turistas na barraca. Esse guia explicava — muito confiante no que dizia — para um turista da excursão que “os índios do Brasil vieram todos da Ásia”; que “vieram pelo Estreito de Bhering” e que, quando chegaram no Norte (Amazônia), se espalharam uns pelo interior e outros pelo litoral. Que “esses índios da Coroa Vermelha eram todos o que se chama de Tupi”, que “foram com o tempo mudando de nome”, que “Pataxó não existia”. Tal mudança dever-se-ia a casamentos (“cruzas”) “entre eles mesmos” e que foram gerando “novos grupos” (“novos nomes”) que iam “habitar novos lugares”. A “região, antes do português, era chamada pelos índios de Terra de Pindorama por causa da Pindoba” (palmeira típica da BA). Diz que os índios dali não “conseguiram ser escravizados” por causa do seu “grau evolutivo” (“não conheciam a pedra polida, só a lascada”); o negro, ao contrário, “conhecia o ferro”. Mostra uma lança do Ipê para justificar sua explicação. Fala que, “com a evolução da raça, o negro conseguiu se organizar e chegar até a se agrupar em quilombos”. Que um Maculelê que haviam visto era, na verdade —

e originalmente —, uma prática de combate que desenvolveram para enfrentar os brancos. Segundo tal guia turístico credenciado, o “índio nunca conseguiria desenvolver” práticas semelhantes dado o “grau evolutivo da raça” que, ao que extraio, sintetizando (interpretativamente) seu relato, não estaria apta a elaborar racionalizações de tal sofisticação. Daí sua “dizimação”: só restava a fuga por não conseguir reagir em luta ou, na assimilação, não alcançar o mesmo traquejo que o negro. Segundo ele, por fim, não existia índios no interior. Os Pataxó do litoral baiano “são nativos” (só o nome que haveria “mudado através da evolução”) e são — como sempre foram, dado sua incapacidade conceitual (ou civilizacional) — a continuidade natural de “uma nação menos evoluída em contato” conosco.

Segundo interpretações do Capitão Raimundo — que afirma já ter sondado muitos turistas que viajaram para a região —, esse tipo de problema não é exclusivo aos índios, mas também à história do descobrimento em geral. Ao analisar as “três fases” (no local de origem, no local de visita e no local de origem depois do retorno da visita) do turista que visita a região, Raimundo conclui que “o que se faz aqui com a história do Brasil é um crime”, pois Porto Seguro deturpava os fatos do descobrimento para manter o turista nesta cidade e fazendo, assim, com que este “sofresse” muitas informações contraditórias. Para Raimundo, o turista vai para o Nordeste na expectativa de “sol, praia, natureza, belezas naturais, comunidade fraterna” e em Porto Seguro ainda teria a “pitadinha histórica do descobrimento”. Esse seria o turista a partir de “sua base”. Em visita recebe várias informações (dos guias) desencontradas acerca dos lugares históricos do descobrimento. Ao retornar conta aos amigos que a viagem “foi uma maravilha, mas que aquele negócio do descobrimento é

uma bagunça e ninguém sabe de nada”. Isso, segundo esse informante, inibiria outras pessoas de também procurarem o passeio com essa finalidade histórica.

Os turistas, entretanto, não mostraram desagrado com os guias quando entrevistados na Coroa Vermelha — embora nenhuma manifestação de satisfação total fosse enunciada. Os índios, por sua parte, são unânimes em criticar os guias e também as empresas turísticas. Quanto aos guias, é comum queixas (até mesmo acusações) de que eles, no limite, falam que não há índios na Coroa Vermelha — como afirma uma índia cuja prima trabalha no Shopping Vitória Plaza de Porto Seguro e diz ouvir muito isso: “que não existe índio e que a Coroa Vermelha é uma favela”, e isso mesmo quando argentinos, por exemplo, “chegam pedindo informações sobre os índios nas empresas”. Os índios também não vêm com bons olhos o fato de certos guias levarem os turistas para determinadas barracas²⁶⁷, onde “dizem que os índios são brabos” e que o “turista não deve se aproximar”, o que prejudicava a venda do seu artesanato em favor do artesanato vendido nas barracas dos brancos — embora vendedores das barracas costumavam me dizer (não sei se porque eu era o antropólogo) que os índios eram “pessoas boas” (opinião coincidente com as dos turistas) e que as barracas viviam em paz com eles. De uma maneira geral, “os turistas não falam mal dos índios”, como reforça vendedora de acarajé sempre atenta aos comentários dos turistas. Incomoda entretanto o fato de os meninos índios pedirem dinheiro depois de tiradas fotografias (geralmente com a Cruz ao fundo) e de ficarem em cima dos turistas pedindo insistentemente para que comprem alguma peça ou lhes dêem algum dinheiro.

²⁶⁷ É geral entre os índios a idéia de que os guias recomendam para que não se compre o artesanato dos índios, que, segundo diriam os turistas, eles seriam instruídos para comprar antes de ir embora em Porto Seguro. Além disso, os índios reclamam também de funcionários de firmas, principalmente de passeios de escunas, que ficam na estrada na entrada da Coroa Vermelha recomendando aos turistas, inclusive de ônibus, que não entrem na Coroa Vermelha e irem direto para Santa Cruz Cabralia fazer os passeios.

Tudo isso é de fundamental preocupação para os Pataxó da Coroa Vermelha que vivem quase exclusivamente da venda de artesanato para turistas, os quais, na verdade, são vistos positivamente pelos índios apenas na medida em que são os consumidores das suas peças: “o branco só é bom porque compra o artesanato”, dizem com frequência.

Já os turistas têm atitudes diversas com relação aos índios. Se o viajante (tipo de turista) que inaugurou a visitação a Porto Seguro foi o hippie (quando ainda não havia excursões e em certa época nem mesmo estrada asfaltada para Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália) que viajava para desfrutar de um tipo de relaxamento (ou aventura) longe do lugar de origem e muitas vezes acampando nas praias, hoje o que mais se vê são mesmos os pacotes turísticos que incomodam em muito aos comerciantes de Santa Cruz Cabrália.

O dono de uma pousada e de um bar afirma que as coisas pioraram em Santa Cruz Cabrália a partir mais ou menos de 1992 com o aumento dos pacotes turísticos em que a pessoa “paga pelo preço de uma passagem, passagem mais hospedagem e meia pensão para sete dias a mesma coisa: as pequenas pousadas ficam mal”. A casa noturna Woodstock — uma bela cabana de praia deste município — foi inaugurada por empresário carioca para receber os turistas, que, ficando nas de Porto Seguro, deixou mesmo o espaço desta para frequência exclusiva dos “nativos”. De fato, a idéia geral é a de que o turismo de pacote levado a efeito principalmente pela SOLETUR é muito negativo para os pequenos empresários (pousadas, restaurantes, lojas de roupas, chapéus, cangas etc para turistas) de Santa Cruz Cabrália, pois esses turistas “partem de Porto Seguro com tudo agendado e não deixam dinheiro na cidade, nem na compra de água mineral”. Segundo eles, “são raros os turistas de poder aquisitivo que vêm para a

cidade nos seus carros e deixam dinheiro aqui”. Esses são os turistas bem vistos e os que a população comercial de Santa Cruz Cabrália gostaria de atrair. Mas sua escassez, adicionando mais um detalhe, tem prejudicado até o ramo dos passeios de escunas, recreação mais procurada pelos turistas na cidade. Por fim, esses turistas que passeiam de escunas seriam os que mais teriam contribuído para prejudicar o meio-ambiente da região, uma vez que destruíram muitos dos corais dos arrecifes da Coroa Alta. Além destes, os turistas de veraneio que ficam em pousadas na Coroa Vermelha ou que possuem casas de veraneio em loteamentos neste lugar — os quais despejam dejetos no Rio Jardim que corta a área dos índios e nas margens do qual formou-se uma favela sem as menores condições de higiene — contribuem assim indiretamente para uma má conservação ambiental da Coroa Vermelha.

Mas como são os turistas de pacote (a maioria) em visita? Ao se entrar na Coroa Vermelha, pode-se notar logo de saída algum guia chamando o pessoal para voltar para um dos muitos ônibus estacionados ali: “família CVC...”. Mais adiante, em frente a uma barraca, pode-se ouvir um pai falando ao filho: “olha o índio aí, tá vendo?”. Dentro de outra barraca, turistas ficam experimentando zarabatanas e arcos e flechas sob orientação do filho do índio dono da barraca que tem um alvo já próprio para tais testes. Muitas fotografias e filmagens dos índios mais caracterizados, geralmente ao lado de um turista ou até mesmo abraçado a este. Em outra barraca, casal de turistas já quer saber se ali é Porto Seguro e o dono explica que é Santa Cruz Cabrália, mas que gravam²⁶⁸ Porto Seguro-BA “por força da mídia”. Já ao chegarem em Santa Cruz Cabrália, no trenzinho que leva alguns grupos até o porto para pegarem as escunas, pode-se ver todo um grupo de turistas (e já praticamente todos na terceira

idade) com aquela expressão nitidamente satisfeita com o passeio que realizam, cantando músicas do conjunto Mamonas Assassinas.

Mas, por fim, que interesse esses turistas apresentam sobre os índios? A maioria dos turistas que passam de carro pela BR e param numa das barracas na beira da estrada e fora, portanto, do centro comercial, costumam perguntar se ali tem índios, onde eles moram, seus costumes, qual a etnia, onde podem ser encontrados etc. Quando visitam o centro da Coroa Vermelha, uns costumam sair admirados com a presença indígena e realmente satisfeitos com o contato, outros limitam-se a comentar que os índios já estão aculturados e não têm mais identidade própria. Um geógrafo professor aposentado da UFGO, por exemplo, é dessa opinião, achando que deviam “parar de trazer os Pataxó para dentro da nossa civilização, devemos preservá-los na cultura deles”. Já os turistas que chegam nos ônibus das grandes empresas, já chegam informados sobre o “estado de aculturação dos índios”, mas alguns se interessam por indagações quanto aos costumes, plantas medicinais, língua e pelas peças artesanais, que compradas diretamente dos índios ganham um valor extra: o da autenticidade; ou o souvenir (a lembrança) de um contato com um “índio de verdade” (embora “aculturado”) e que é digno de ser mostrado com orgulho no retorno da viagem ao lugar de origem do turista.

É com base nesses interesses despertados no turista que começa a ganhar vulto na Coroa Vermelha a idéia de um turismo étnico planejado, mesmo que não concebido sob esse rótulo. Joel, por exemplo, concorda com essa idéia afirmando já estar planejando isso há algum tempo e individualmente no seu terreno de 3.000 m², onde cobraria dos turistas para assistirem danças e comprarem comidas e bebidas típicas

²⁶⁸ Gravam (principalmente os brancos, mas alguns índios também) com solda o nome Porto Seguro entre

com representações regulares. Acha que esse tipo de turismo é mais importante do que ecoturismo porque a “cultura” deles “é o que deve primeiro ser mostrada”.

A “liderança”, por sua vez, quer fazer o que chamam de “ecoturismo”²⁶⁹, visando o turismo de massa numa das suas parcelas de mata. Trata-se do passeio em quatro estágios numa trilha pela mata²⁷⁰ com árvores com a classificação botânica: Centro de Artesanato (venda do artesanato em ocas), Oficina do Artesanato (se expõem confeccionando o artesanato sem a utilização de máquinas), Centro de Comidas Indígenas Tradicionais (venda de suas comidas típicas) e o Centro de Tradição Ritual (dança do Auê e do Toré).

As moças responsáveis pelas danças e músicas desta aldeia acham que as representações de cultura que eles fazem sempre foi por causa do turismo “porque quando fazia isso aqui em Porto Seguro dava muito mais turista e agora não” por causa dos “guias que embotam os turistas”. Para elas, “o turista que é turista gosta de ver a gente dançando e só quer o artesanato do índio, mas agora com esses turistas aí²⁷¹ tá difícil”.

Mas é assim que o Francis da Coroa Vermelha, diz achar que o “lado turístico puxado para o lado teatral mesmo, já que o gancho seria turístico, então acho que deveria se treinar o índio pra poder fazer parte desse gancho turístico assim de uma maneira a agradar o turista... teria que ter um suporte técnico em cima disso aí, pegar gente competente nessa área, pessoal como historiador, pessoal que tem um registro mais

dois coqueiros na madeira de algumas gamelas.

²⁶⁹ Isso na verdade parece ter tido como fundamento o Programa Piloto de Ecoturismo em Áreas Indígenas de responsabilidade da Associação Brasileira de Ecoturismo (ECOBRAZIL) coordenada por Roberto Mourão e que pretendia promoção do Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal e apoio do Ministério da Justiça. Tal projeto circulava em Brasília e me parece que um assessor da Presidência da FUNAI muito ligado aos Pataxó pretendia tomá-lo como parâmetro para o desenvolvimento de um “ecoturismo” numa das matas dos Pataxó da Coroa Vermelha.

²⁷⁰ A segunda ocupada.

claro dessas décadas passadas para tentar fazer esse gancho”. Trata-se, na verdade, do “gancho” de um turismo cultural ou étnico planejado que parece ser um anseio dos índios da Coroa Vermelha para uma melhor interação econômica com o fluxo turístico que lhes atinge, mas que se distancia cada vez mais em termos de interesse pelas suas tradições. Esse freqüente representar de suas tradições seria importante também por uma questão de orgulho étnico, que fica difícil de ser mantido quando acusados periodicamente de “índios descaracterizados”.

Baianidade Hegemônica

Gostaria de estabelecer aqui um paralelo com exemplo fornecido por Esman (1984) a fim ilustrar possíveis desdobramentos no processo de promoção da conservação e da revitalização de identidade na Coroa Vermelha. Contudo, equivalente aos Cajuns da Lousiana examinados por aquele autor são, na Coroa Vermelha, os “baianos” consumidores turísticos de sua própria cultura — e Esman justamente antecipa a idéia de que “nem todos sujeitos turísticos são membros de culturas prístinas a serem espoliados pelo influxo de nova riqueza e desenvolvimento” (Esman, 1984:452).

Em seu artigo, Esman discute o papel que o turismo tem desempenhado ao promover a conservação e a revitalização da identidade Cajun. Para os Cajuns, o turismo provê uma arena para a promulgação de diferenças culturais, uma série de mensagens enfatizando essas diferenças e exortando orgulho étnico. Percebe, pois, que o “turismo interno” (isto é, visita dentro do próprio meio geográfico e/ou cultural) ajuda a proteger fronteira étnica (principalmente em contexto de rápida aculturação) e principalmente se é reforçado pelo turismo externo, convencional. A indústria do turismo en-

²⁷¹ Referem-se aos turistas de massa (ou charter) levados pelas empresas de ônibus.

coraja ativamente expressões de orgulho étnico e a renovação de padrões tradicionais, assim como as agências para renovação étnica encorajam o turismo. Além dos traços que são revividos, percebe-se, na criação de novos traços culturais “tradicionais” ou modernos, mas sempre autênticos, “uma nova versão de uma velha identidade reforçada” (*ibid.*:465).

Ora, o Estado da Bahia, pelo menos sua porção litoral, tem há muito aparecido na vanguarda de movimentos culturais que promovem ou reforçam uma identidade baiana, uma *baianidade*. Tais movimentos abriram os horizontes dos baianos (em geral discriminados como negros) para sua etnicidade (aqui designada por *baianidade*) que, traçando um paralelo a etnogênese dos negros americanos examinada por Banton (1979), fez com que os baianos viessem a olhar para suas próprias condições de uma nova maneira, assumindo novas expectativas e novos grupos de referência o que gerou uma nova consciência de identidade, um novo tipo (sentimento) de pertencimento. Suas características culturais são incrementadas como tradicionais e positivas, o que vai desde a *morenidade* (assunto racial), passando por comidas até ritmos — música e dança — baianos que são gerados periodicamente e rapidamente se transformam em moda em todo o país.

Pois é essa *baianidade*, além do sol e do mar, que é o maior atrativo turístico de Porto Seguro, marca registrada da região do litoral do Extremo Sul Baiano, como se pode perceber pelas roupas (camisetas), artesanato, referência ao Descobrimento ou aos 500 anos que são sempre registrados como de Porto Seguro — ou seja, Coroa Vermelha é pensada como Porto Seguro e até coisas vendidas em Santa Cruz Cabália trazem a marca Porto Seguro. Os pacotes turísticos são sempre para Porto Seguro, visitada por uma grande quantidade de pessoas (muitos baianos em típico

“turismo interno” fazendo a toda hora questão de afirmar para todos — principalmente para os hospedeiros — que também são baianos) atrás dos ritmos da moda em grandes barracas de praia, por exemplo. E o que é mais interessante é que muitos pataxós aderem a isso, se afirmando muitas vezes — e sempre com orgulho — como “índios baianos”. Essa baianidade, por fim, é difundida, promovida e divulgada intensamente por empresários, pelo Estado e pela mídia de modo tal que o turismo passa a ter “efeitos transformativos sobre conceitos de identidade local e autodefinição, particularmente quando cultura é posta à venda como uma atração” (Linnekin, 1997:217).

Na região em foco, não é o índio Pataxó que é promovido (ou vendido), mas o *moreno* — e mais especificamente o *baiano*. O marketing em Santa Cruz Cabralia recai principalmente sobre passeios de escuna a partir do Rio João de Tiba e um pouco sobre história, com visita à três grandes construções do século XVII: Igreja de Nossa Senhora da Conceição (padroeira da cidade), Casa de Câmara e Cadeia e as Ruínas da Primeira Escola Jesuítica no Brasil²⁷². Descendo para o sul de Porto Seguro em direção a Arraial d’ Ajuda, Trancoso e Caraíva, o turismo se baseia na idéia de descanso em contato com a natureza — apesar da agitação noturna dos bares, principalmente em Ajuda. Em Porto Seguro mesmo, os fundamentos do turismo são o *moreno* (com sua *baianidade*), a história (diversas atrações), “mulher” e sol. Portanto, o único marketing cultural patrocinado por agentes externos na região é o da baianidade — como se pode perceber inclusive a um simples olhar nos souvenirs (camisetas em

²⁷² A Secretaria de Turismo de Santa Cruz Cabralia coloca mesmo como sua principal atração histórica, o Ilhéu da Coroa Vermelha: “cenário real e praticamente intacto desde o Desembarque de Pedro Álvares Cabral em Terras Brasileiras na data de 25 de abril de 1500 e Palco da Celebração da Primeira Missa rezada no Brasil na data de 26 de abril de 1500”.

especial) da região ou se atentar para a ideologia passada pela mídia que não se interessa em promover aspectos da cultura indígena.

Mas isso é algo que tem a ver com o que MacCannell (1992d) chamou de “Cultura Branca” — e a *baianidade* é um fenômeno desta —, que seria a “precondição estrutural para a existência de grupos ‘étnicos’” (MacCannell, 1992d:129), e dentro da qual ““etnicidade é a única forma que grupos indígenas podem assumir para ser uma parte da totalidade” (*ibid.*:131). Além disso, perceba-se a ênfase no componente retórico da etnicidade. Para MacCannell, etnicidade é uma forma de retórica que consiste em persuadir os outros que o grupo em questão tem “uma reivindicação legítima para uma identidade étnica distintiva” (*ibid.*:125).

Em outro artigo, MacCannell (1992e) usa o termo “etnicidade construída” em referência às “várias identidades étnicas que emergiram por meio de oposição e assimilação à Cultura Branca durante a fase colonial da história ocidental e nas novas ‘colônias internas’” (MacCannell, 1992e:158). Mas “etnicidade construída” seria apenas um trampolim conceitual para um fenômeno mais complexo:

“A difusão global da Cultura Branca, colonização interna e as instituições do moderno turismo de massa estão produzindo novas e mais formas étnicas altamente determinísticas que aquelas produzidas durante a primeira fase colonial. O foco está num tipo de etnicidade-para-turismo²⁷³ no qual culturas exóticas figuram como atrações chave: onde os turistas vão ver costumes folk no uso diário, loja para artefatos folk em bazares autênticos, ficar de alerta para forma de nariz, lábios, seios e assim por

²⁷³ Ethnicity-for-tourism.

diante, aprender algumas normas locais para comportamento, e talvez aprender algo da linguagem... Os esforços aqui não é com os resultados freqüentemente bizarros dos esforços dos turistas para 'fazer-se-nativo'. Antes, é com os esforços dos nativos para satisfazer a demanda turística, ou para 'fazer-se-nativo-para-turistas'²⁷⁴)” (MacCannell, 1992e:158).

Então, quando a etnicidade encontra-se face ao turismo, pode se perceber que este último fenômeno promove “restauração, preservação e recreação fictícia de atributos étnicos” (*ibid.*:159) — e este é o âmbito do que MacCannell chama de “eticidade reconstruída²⁷⁵”, que se refere “aos tipos de identidades turísticas e políticas/étnicas que têm emergido em resposta a pressões da Cultura Branca e do turismo” (*ibid.*).

Etnicidade reconstruída, enfim, é

“a manutenção e preservação de formas étnicas para a persuasão ou divertimento não de outros específicos como ocorre com etnicidade construída, mas de um ‘outro generalizado’ dentro de um quadro cultural branco (...) Etnicidade reconstruída é completamente dependente dos estágios mais anteriores na construção da etnicidade. Mas ela representa um ponto final no diálogo, um congelamento final de imaginário étnico que é artificial e determinístico, mesmo, ou especialmente, quando está baseada num caminho para autenticidade” (ibid.:168).

²⁷⁴ Go-native-for-tourists.

²⁷⁵ Reconstructed ethnicity.

É exatamente esta “etnicidade reconstruída” — compreendida como forma de retórica — que se destaca nos 500 anos da Coroa Vermelha. O discurso Pataxó que ficou em foco no Capítulo III preenche esse requisito: trata-se de uma retórica de *índios do descobrimento* gerada no quadro dessa etnicidade para turista que elege arbitrariamente uma história e uma cultura “inventadas” e paralela a dos brancos (“Cultura Branca”). O ideal (para os índios, por certo) talvez fosse que o Pataxó se tornasse na região um paralelo, por exemplo, ao Beduíno na Jordânia que, segundo Layne (1994a), surge como uma tribo arquetípica no nacionalismo e na retórica dirigida aos turistas, quanto no discurso ocidental popular e científico social (Layne, 1994a:12).

Por fim, vale sugerir que, na região em foco, há uma tripla construção de identidade: os índios Pataxó (identidade étnica), os baianos (identidade regional) e os brasileiros (identidade nacional). Cada uma dessas (re)construções — para ser coerente com MacCannell — lança mão de sinais diacríticos (traços culturais) próprios e por cada qual selecionados para demarcação de suas fronteiras étnicas (Barth, 1969). Mas cabe atentar também para as superposições dessas identidades, que são mais abrangentes da primeira para última: brasileiro; baiano brasileiro; índio baiano brasileiro.

Na arena em questão, pode-se destacar uma situação histórica (Oliveira, 1988) em que sobressai um “conjunto de relações [e padrões de interdependência] entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (Oliveira, 1988:58) — grupos sociais, eu diria aqui — e onde o contato interétnico emerge como “*um fato constitutivo*, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (*ibid.*).

Por fim, nessa construção paralela de identidades nacional, regional e indígena há um conflito na medida em que cada um dos pólos acha que o outro quer usurpar a tradição do Descobrimento como sinal diacrítico. A esse episódio do Descobrimento ambos, nacionais e índios, atribuem mitos e valores próprios, exclusivos. Se o “núcleo da etnicidade”, como quer Smith (1993), “tal como tem sido transmitido no registro histórico e tal como molda a experiência individual, reside nesse quarteto de ‘mitos, memórias, valores e símbolos’ e nas formas ou estilos e gêneros característicos de certas configurações históricas de populações” (Smith, 1993:14), preocupa ver também o que nessas configurações merecem o epíteto de ‘étnico’.

De fato, Pataxó é também uma *população étnica* — embora procure se destacar como *a comunidade que se imagina*. São *índios do descobrimento* também porque na sua imaginação como comunidade indígena esse episódio é constitutivo. Na construção da “comunidade imaginada” (Anderson, 1989) Pataxó, o Descobrimento é pedra de toque acionada pelos seus agentes criadores numa modularidade típica de unidades étnicas que, como nações, são sempre imaginadas como limitadas, tendo fronteiras finitas para além das quais encontram-se outras nações — ou grupos étnicos ou linhagens tribais (Layne, 1994:8). E tudo isso embora, como já salientou Chatterjee (1993), a grande maioria dos resultados criativos das imaginações nacionalistas anticoloniais estejam colocados “não sobre uma identidade mas antes sobre uma *diferença* com as formas ‘modulares’ da sociedade nacional propagada pelo ocidente moderno” (Chatterjee, 1993:5).

Assim, é interessante notar que os Pataxó usam o fato do Descobrimento, se diferenciando de (marcando limites com) outros índios, embora este fato só seja constituinte de sua identidade quando se apresentam como grupo étnico no espaço

moderno, pois bem sabem que foram os Tupiniquim (agora vivendo no Espírito Santo²⁷⁶) que estabeleceram primeiro contato com Cabral (os portugueses). Porém, nos 500 anos (e como os *índios dos 500 anos*, pela sua retórica moderna), são eles que preenchem o espaço social e imaginário de *índios do descobrimento*. Essa construção de identidade Pataxó parece — historicamente inclusive — ter obedecido a uma lógica tal como anunciada por Layne (1994) quando “vê identidade enquanto significado construído sobre uma base em andamento²⁷⁷ através de práticas cotidianas de arranjar um lugar no mundo, isto é, adotar uma postura no contexto de circunstâncias mutáveis e contingências incertas” (Layne, 1994:29).

O Turismo em Barra Velha e Caraíva

Deixando a Coroa Vermelha em direção a Caraíva, percebe-se o já mencionado turismo de Porto Seguro. Mais adiante há o Arraial d’Ajuda, onde, assim como Trancoso, teve um início logo nos anos 70 também com compra de terra a preços bem baratos — especulação essa que teve seu *boom* na década de 80 com a chegada inclusive de muitos estrangeiros. Ajuda se tornou “um lugar de agito” e, como dizem o vigia de uma pousada e um policial militar, “lugar só de drogados”. Trancoso é mais tranquilo, mas também carrega o estigma de lugar para “retiro de drogados” ou, pelo menos, de “gente alternativa”. Por fim, Caraíva, ponto final ao sul de Porto Seguro antes da reserva indígena, foi o último desses “refúgios”, lugar onde hoje ainda não tem eletrificação. Mas Caraíva cresce rapidamente e comprimida entre o rio do mesmo nome da vila e a reserva indígena de Barra Velha. As pousadas se multiplicam,

²⁷⁶ Hoje existem três áreas indígenas demarcadas e homologadas para os Tupiniquim - Comboios, Pau Brasil e Caeiras (nesta última vivem também Guaraní Mbya) - no município de Aracruz (ES) e com uma população total de mais ou menos novecentos habitantes (CEDI/PETI, 1987).

colocam geradores, os celulares começam a fazer parte do meio de comunicação desses empresários que recebem reservas via Belo Horizonte e São Paulo, principalmente, mas também de outras capitais do Brasil e até do exterior.

No início do meu trabalho de campo no verão de 1995, Caraíva era considerada um lugar de “retiro e descanso” e freqüentada por muitas dessas pessoas — muitos adultos jovens, como jovens casais — classificadas como alternativas, não num sentido *new age*, mas como remanescentes dos hippies, agora transmutados. Não era, de jeito nenhum, “lugar de agito” — mesmo no verão. Esses viajantes, que não se sentem exatamente turistas, chegavam na única linha de ônibus que percorria mais de 70 km em estrada de barro e areia até o rio, que atravessavam (e ainda atravessam) em barquinha (tipo canoa). Alguns também chegavam de barco. Nunca foi “aceito em Caraíva” a estadia de turistas charter (de massa), como afirmam na vila.

Nos últimos quatro anos os carros começaram a chegar com mais freqüência e, pela crescente fama de Caraíva como um lugar paradisíaco²⁷⁸, o número de visitantes é agora estrondoso no verão em relação ao tamanho da vila, que fica praticamente deserta de visitantes fora das épocas de férias ou feriados prolongados. A tranquilidade da vida cotidiana é agora no verão rompida com o agito noturno das festas para jovens que acomodam-se na vila, lotando as pousadas e as praias com barracas de camping, principalmente no período do reveillon. Além disso, é enorme a quantidade de jovens que passam o verão na vila empregados em regime de meio-expediente nas pousadas, restaurantes e bares do lugar.

²⁷⁷ Ongoing basis.

²⁷⁸ Caraíva conta, segundo o Guia Brasil Quatro Rodas 98, com uma população de 6.442 habitantes. Acredito que aí estejam incluídos os que moram em Nova Caraíva, fazendas etc, isto é, a todo o distrito de Caraíva e não apenas à vila aqui em foco.

Não é a intenção aqui uma análise de mudança social na vila tal como feita por Kottak (1992) para o caso de Arembepe, embora tenham sido significativas certas mudanças de hábitos dos nativos com o crescente contato com os que foram se instalando e depois com o crescente número de visitantes ao longo dos últimos dez anos — e que se aplica também aos Pataxó de Barra Velha (em especial crianças e algumas mulheres) que passam a levar muito artesanato para venda na vila andando (tipo ambulantes) e oferecendo nos bares etc ou ao se estabelecerem em pequenos lugares (tipo lojas) para tal fim.

Mas e quanto aos índios de Barra Velha de um modo geral? Como é sua relação com o turismo, com esse fluxo de visitantes em Caraíva?

O início do contato dos Pataxó de Barra Velha com os turistas já foi mencionado em capítulo anterior, quando se destacou a importância econômica que o turismo representou e representa para os índios, apesar de algumas queixas isoladas quanto à entrada da maconha na área indígena, o que é, ainda hoje, motivo de preocupações por parcela da população de Barra Velha, sempre atenta aos usuários que muitas vezes propõem ao índio a troca da maconha pelo artesanato — embora em Caraíva sejam orientados para não fazer tal proposta, bem como a de não levarem bebidas alcoólicas para trocar com os índios, o que por vezes ocorre como relata um morador de Caraíva que afirma já ter “cansado de pegar turistas” (em especial paraguaios e argentinos) levando uísque e outras bebidas para trocar no artesanato, que “é comum isso”. Mas o líder indígena reconhece por fim que o problema maior é que existem “índios na aldeia que fumam maconha e que fazem uma má imagem para a comunidade lá fora (Caraíva e Trancoso), onde ficam pensando que todos os índios gostam”. A esposa deste líder reclama também dos turistas que consomem um coco e

compram colares e, na falta de troco, dizem que vão passar na casa na volta do passeio à aldeia e não o fazem passando por trás do coqueiral deles. Neste coqueiral aliás, bem na chegada da aldeia pela praia, José afixou uma placa, pouco tempo depois arrancada por turistas, onde lia-se: “Visitantes seja bem vindo Área indígena É proibido colher côco e fumar maconha nesta área. Os infratores serão punidos”.

Os turistas chegam em Barra Velha vindos em sua grande maioria (quase que exclusivamente) de Caraíva andando (6 km pela areia da praia), à cavalo (alugados a R\$ 15,00 o passeio até a aldeia) ou de carroça com uns quatro lugares (R\$ 10,00 por pessoa). Mas há também pouquíssimos que chegam de Corumbau andando (6 km ao sul da Barra Velha pela praia) ou aqueles também raros que visitam a aldeia a partir de escunas principalmente de Porto Seguro, pois é praticamente inviável que escunas de Prado ou de Santa Cruz Cabralia façam passeios a Barra Velha porque, segundo afirmam nesta última cidade, “quase não há interesse e quem quer ir quer pagar pouco e a gente perderia na concorrência com os passeios normais”²⁷⁹.

Os turistas que visitam Barra Velha são em sua maioria brasileiros, mas há também uma constante presença de estrangeiros oriundos dos mais diversos países de todos os continentes. A diversidade dos visitantes é grande: pode-se encontrar um norte americano de Miami oferecendo sua mão-de-obra em serviços gerais, um grego cavalgando com uma libanesa em direção à aldeia. Pessoas com mochilas. Uma mulher com duas netas pergunta pelo léxico pataxó a um índio. Casal fuma maconha num trecho de praia da área indígena. Mulher acompanhada da filha troca os brincos e colares de prata que fazia para venda por colares dos índios. Casal de uruguaio trocam

²⁷⁹ Outro passeio — uma caminhada pela praia de Prado a Porto Seguro (passando obviamente por Barra Velha) acompanhada de Toyota e organizada pela Quatro Rodas — é insignificante e nunca tive notícias de sua passagem na área pelos índios.

roupas de Bali por artesanato de madeira em Barra Velha para uso próprio (usar em casa como pratos e talheres). Outros aparecem na aldeia com raquetes de frescobol. Viajante solitário alemão aparece na aldeia “walking away” e sem saber que estava em área indígena acaba por montar sua barraca ao lado da sede do posto da FUNAI. Japoneses se vangloriam de terem conversado com o pajé. Um “hippie” argentino troca seu artesanato (pulseiras etc) exposto em uma maleta por colares dos meninos índios numa rua de Caraíva. Um jovem suíço que chegou de barco sozinho em Caraíva é vigiado na aldeia por aparentar intimidade com uma jovem índia após ter dormido na aldeia sem que ninguém percebesse. Grupo de argentinos chegam em Caraíva sem saber onde estão, pois tinham saído de Trancoso para Porto Seguro e entraram no ônibus que ia no sentido contrário. Ficaram quatro dias na vila e adoraram terem errado o ônibus. Grupos de cinco norte-americanos se espantam quando o ônibus que vai a Caraíva derruba uma ponte e os passageiros são convocados a ajudar a remontar a ponte. Casais ricos em seus barcos praticam pesca esportiva. Todas essas são situações que ocorrem simultânea ou subsequente entre Caraíva e Barra Velha, em especial na alta temporada de verão.

Esses visitantes, de uma maneira geral, não se desagradam da presença indígena em Caraíva. Muito pelo contrário, tal presença dá um ar ainda mais pitoresco à vila de pescadores, apesar daqueles que acham que os índios deveriam “ficar isolados na aldeia para não se civilizarem”. Os empresários/comerciantes de Caraíva respeitam os índios e não alimentam qualquer animosidade contra eles, recomendando inclusive o passeio à aldeia — embora informem do aspecto aculturativo.

O turista em visita à aldeia é logo abordado particularmente por mulheres e crianças que algumas vezes chegam até a correr oferecendo seu artesanato,

sempre exposto dentro das casas já esperando a visita dos turistas. Os Pataxó da Barra Velha dizem ter satisfação ao serem visitados por turistas que, ao fazerem, dão uma ajuda comprando suas peças. Entretanto, afirmam por vezes que o turista “só é bom mesmo” porque compra suas peças. Apesar da visitação turística à aldeia, os índios não elaboram nenhum projeto de turismo étnico ou cultural que atraia os turistas para assistir, por exemplo, às suas danças. Na verdade, no verão de 98 se tentou colocar na pista por onde chegam as carroças e cavalos, uma bonita barraca circular no estilo tradicional para venda de coco, refrigerantes, peixe frito e outros alimentos que serviria de apoio ao turista na chegada ou retorno (principalmente) de sua visita à aldeia. Mas daí para produzir uma atração turística cultural/étnica que ultrapassasse a mera visitação, nada foi pensado pelos índios, apesar do grande potencial que visualizo para o desenvolvimento de projetos desse tipo.

Mas se já foi mencionada a idéia de um turismo étnico ou cultural, que turismo exatamente é esse que atinge os Pataxó? E como se pode visualizar os Pataxó pelo seu caráter turístico, principalmente se fica evidenciado que o afluxo turístico que alcança Barra Velha e Coroa Vermelha são distintos e que, portanto, a inserção dos índios dessas aldeias são diferentemente caracterizados? E se não são mais considerados como “nossos primitivos”, como então podem ser vistos no quadro moderno do brasileiro? Essas são questões que tentarei responder com base em bibliografia sobre o assunto.

O Índio Turístico

Como se tem visto, não há, entre os Pataxó, o desenvolvimento de nenhum projeto turístico onde eles desempenhem papéis históricos ou culturais como atra-

tivo para grupo de turistas como por exemplo o efetivado pelos Maasai — e caracterizado por Bruner e Kirshenblatt-Gimblett (1994) como “realismo turístico” — que encenam, em um rancho perto de Nairobi e para uma audiência de turistas e visitantes internacionais, um “drama colonial” que envolve percepções dos selvagens e dos colonizadores britânicos civilizados e no âmbito (como mercadoria turística mesmo) da indústria turística do Kenya. Claro que os Pataxó da Coroa Vermelha participam anualmente da encenação do Auto do Descobrimento, mas aí são peças de algo estabelecido de fora com objetivo comemorativo e que não faz parte de um projeto turístico com destaque indígena por parte da administração do evento e muito menos na concepção indígena.

Não há assim, também, o desenvolvimento de um *turismo indígena* como o controlado pelos Kuna do Panamá como um tipo de desenvolvimento auto-sustentável tal como percebido por Swain (1989). Esta autora, inclusive, separa “turismo indígena” de “turismo étnico”: o primeiro seria um turismo baseado sobre a terra e identidade cultural do grupo e controlado de dentro pelo grupo; o segundo se referiria ao marketing de atrações turísticas baseadas sobre um modo de vida da população indígena.

Poderia aqui arrolar uma série de exemplos negativos, ou seja do que não ocorre com os Pataxó. Mas se esses índios estão em contato com fluxos turísticos, como então qualificar a sua inserção no âmbito desse fenômeno? A idéia não é enquadrar o caso Pataxó numa tipologia já estabelecida, mas caracterizar a situação do seu contexto de relações interétnicas em sua conjuntura turística real e em suas especificidades nas duas aldeias da Coroa Vermelha, onde por uma questão de território não há o objetivo turístico de uma visita à aldeia indígena (turistas procuram o lugar da Pri-

meira Missa, onde encontram-se também índios vendendo artesanato), e de Barra Velha, onde os turistas vão à aldeia conhecer os índios em seu lugar de origem.

Uma questão que logo se sobressai aqui é que, na conjuntura Pataxó da Coroa Vermelha, a “etnicidade-para-turismo” (MacCannell, 1992e) não implica diretamente o movimento de turistas chegando objetivamente para ver a cultura (ou tradições) Pataxó: o “fazer-se-nativo-para-turistas” (*ibid.*) é essencial aí apenas na medida em que suas tradições vem sendo geradas frente a esse movimento turístico. Já em Barra Velha, os turistas chegam querendo ver um pouco da vida na aldeia (captar seu ritmo diário talvez), mas os índios não estão preocupados em forjar um estilo de vida específico para a visitação turística — apesar do artesanato e o uso de nomes indígenas e palavras no idioma. A “etnicidade reconstruída” — ou, poderia dizer, sempre em reconstrução — pode, em ambas as aldeias, também ser “compreendida como retórica, como expressão simbólica com um propósito ou um valor de troca num sistema maior” (*ibid.*:168), pois, como afirma MacCannell, “as novas formas étnicas reconstruídas estão aparecendo como os resultados mais ou menos automáticos de todos os grupos no mundo que entram numa rede de relações globais de transações comerciais” (*ibid.*) — embora eu sustente a opinião que não se deva reduzir a nova etnicidade Pataxó especificamente à sua relação com a alternativa econômica do artesanato, pois lutas por territórios sempre têm motivado esses índios a se unir cada vez mais em torno de sua etnicidade, onde valem-se de sua mais moderna produção cultural para se afirmar como índios.

Mas como categorizar o turismo nessas aldeias que dependem dele comercialmente para sua existência e que nele reelaboram periodicamente sua identidade?

Contrapondo o turismo étnico ao cultural, Wood (1984) estabelece que “turismo étnico poderia ser definido pelo seu foco direto sobre pessoas sobrevivendo

uma identidade cultural cuja singularidade está sendo comprada por turistas...” (Wood,1984:361). Já o turismo cultural se definiria “em termos de situações onde o papel da cultura é contextual, onde seu papel está para moldar a experiência do turista de uma situação em geral, sem um foco particular sobre a singularidade de uma identidade cultural específica” (*ibid.*).

Uma primeira impressão pode ser a de que o turismo que incide sobre Barra Velha seria o que Wood classificou como étnico, uma vez que o turista vai a aldeia para conhecer o nativo e seu modo de vida. O turismo em Coroa Vermelha seria, além de histórico, cultural, uma vez que a singularidade étnica Pataxó não é procurada. Mas isso merece maior aprofundamento.

Segundo van den Berghe (1994), turismo é sempre uma forma de relações étnicas e “os nativos freqüentemente olham para eles como uma massa relativamente indiferenciada na relação para seus hospedeiros” (van den Berghe, 1994:8). Isso seria, segundo van den Berghe e Keyes (1984), “duplamente verdade no caso do turismo étnico, onde a própria existência da fronteira étnica cria a atração turística” (van den Berghe e Keyes, 1984:346).

Esses últimos autores lembram que “parte do exotismo buscado pelas crescentes hordas de turistas é inerente na fronteira étnica que separa turista do nativo. Turismo necessariamente envolve contato com nativos através de uma barreira cultural. Isso é verdade mesmo em situações onde o turista não busca ativamente exotismo *étnico*, e está primariamente interessado em paisagens, monumentos...” (van den Berghe e Keyes,1984:345). Porém, quando “exotismo étnico”²⁸⁰ é buscado, então uma forma

²⁸⁰Para os autores, a mercadoria básica do turismo é o exotismo, o que é verdade também para o turismo étnico, o qual, entretanto, carregaria com ele o problema especial da autenticidade. O turista não-étnico não se preocuparia, por exemplo, se um determinado vulcão seria autêntico.

distinta de turismo pode ser identificada — ‘turismo étnico’. No turismo étnico, o nativo não está simplesmente ‘lá’ para servir as necessidades do turista; ele está ele mesmo ‘em exposição’, um espetáculo vivo a ser escrutinado, fotografado...” (*ibid.*). Para eles, além disso, o problema da autenticidade é reforçado para o turista étnico, que não quer ver “*tourees*”, mas “nativos intactos”. O que van den Berghe (1994) chama de turismo étnico é o protótipo da busca pelo outro e o turista étnico estaria interessado em “nativos inexplorados” que não são meramente hospedeiros, mas o próprio espetáculo. Mas, conforme já anunciavam van den Berghe e Keyes (1984), a busca pelo exótico está se autodestruindo por causa da influência esmagadora do observador sobre o observado, ou seja, a própria presença do turista tornaria os nativos menos exóticos e tradicionais, transformando-o num *touree*²⁸¹, isto é, num ator²⁸² que modifica seu comportamento para ganhar de acordo com essa percepção de que é atrativo para o turista — e querendo ou não, o *touree*, como objeto de curiosidade, segundo van den Berghe (1994), está em exposição devendo fazer um espetáculo dele mesmo. Segundo van den Berghe e Keyes (1984),

*O touree, em resumo, na medida em que ele responde ao turista, faz dele seu negócio para preservar uma ilusão acreditável de autenticidade. Ele falsifica sua arte, sua roupa, sua música, sua dança, sua religião, e assim por diante, para satisfazer à sede do turista étnico por autenticidade ao mesmo tempo que a invasão turística assalta sua cultura e sujeita-a ao processo homogeneizante conhecido como ‘modernização’” (*ibid.*:346).*

²⁸¹ Segundo os autores, “o *touree* é o nativo quando ele começa a interagir com o turista e modificar seu comportamento conformemente. O *touree* é o nativo que virou ator, quer consciente ou inconscientemente — enquanto o turista é o espectador” (van den Berghe e Keyes, 1984:346).

Assim, a procura turística por autenticidade estaria condenada pela própria presença dos turistas e, para o turista étnico, o turismo destruiria a própria coisa que ele procura ver: o nativo intacto.

No caso Pataxó, entretanto, não há falsificação de suas tradições, mas, como tem sido exaustivamente mencionado, uma criação de elementos culturais de caráter tradicional. E o que define a dinâmica cultural Pataxó é justamente essa constante renovação de seus elementos culturais em situações de interação social caracterizada pelo contato com o fluxo turístico. Não se pode esperar dos Pataxó uma imagem de selvagens, mas de um povo em constante transformação cultural tal como os próprios segmentos de turistas observadores. Assim, nunca houve um turismo étnico para destruir o Pataxó nativo, mas sim para fazê-lo emergir tradicionalmente no âmbito dessa dinâmica cultural respaldada por esse fluxo de interação social. Essa visão positiva dos Pataxó não lhes tira entretanto o caráter de *tourees*.

Porém toda essa percepção negativa da perda de autenticidade no turismo étnico só me parece viável porque o turista tem em geral o paradigma da aculturação na imaginação como algo que flui infalivelmente numa única direção, porque não fosse assim, isto é, se soubesse muito bem das mudanças conjunturais porque passam os grupos em contato (nem se fala quando exigido algo deles como espetáculo), os considerariam contextualmente autênticos — e afinal, se os nativos têm algo a apresentar, por mais “descaracterizado” que possa parecer, é porque existe algum fundamento substantivo que pode tornar concreto aquele elemento cultural apresentado ao turista. E essa idéia de

²⁸² *Performer*.

descaracterização é uma pré-noção construída sobre um ideal característico do outro turístico (ou étnico) de uma maneira geral.

Mas van den Berghe (1994) ainda vai além ao afirmar que o “turismo étnico representa a última onda da expansão do capitalismo explorador para a mais remota periferia do sistema mundial... Povos do Quarto Mundo que foram primeiro repelidos para regiões de refúgio — as ‘reservas nativas’ dos colonizados — estão agora sendo ‘redescobertos’ como um recurso turístico” (van den Berghe, 1994:10) — e é justamente dessa forma que índios sob “extrema marginalização” tornaram-se “uma atração turística primordial para afluentes viajantes do Primeiro Mundo em busca do outro primitivo, autêntico²⁸³” (van den Berghe, 1995:571).

O desenvolvimento de um turismo étnico, contudo, não é necessariamente vantajoso para os nativos. Como aponta MacCannell (1992f), “reconstruções étnicas para turistas injetam novas complexidades no relacionamento de valores sociais e econômicos” (MacCannell, 1992f:175) e, embora no turismo étnico muitas vezes a atração étnica possa ser o motivo de toda uma viagem, a estrutura econômica deste tipo de turismo pode não proporcionar o gasto do dinheiro dos turistas com os nativos diretamente. Seria, como bem sabem os Pataxó da Coroa Vermelha, uma situação muito arriscada diminuir sua produção artesanal para investimento de tempo no planejamento e aprendizado de tradições a serem exibidas em sessões turísticas. Que retorno de fato teriam?

MacCannell sustenta ainda que as aldeias do mundo não estão sendo destruídas, porém transformadas por turistas — e, para ele, trata-se de um processo “tão

avanzado” que não apenas estaria afetando comunidades reais, mas “produzindo pseudo-comunidades para atenção turística” (*ibid.*:176). Acredito entretanto que deve-se deslocar o foco da idéia de “pseudo-comunidades” para um idéia de *comunidades turísticas* que se sobrepõem às *comunidades étnicas* num mesmo espaço social e territorial, tal como posso visualizar para os casos da Barra Velha e Coroa Vermelha.

Além disso, para MacCannell (1992f) as atrações étnicas realçam a importância de uma autoconsciência e autodeterminação emergentes da “minoría étnica”, a necessidade de corrigir o registro histórico: trata-se de lembrar aos visitantes a discriminação passada contra a “minoría”. Isso pode ser facilmente percebido na Coroa Vermelha, em menor escala também na Barra Velha, onde os turistas são constantemente lembrados que os índios foram invadidos (“os primeiros invadidos”, diga-se de passagem) ali naquele território, que foi “onde começou a exploração no Brasil” tendo por base a sua ancestral população indígena, o que justificaria inclusive a aparência atual dos indígenas que ali habitam. É como dizer: somos misturados, pobres, favelizados, perdemos idioma, cultura etc porque vocês brancos (e o turista é o representante) sempre nos exploraram violentamente até.

O caso Pataxó, na verdade, parece ser o de uma situação em fase de desenvolvimento para o turismo étnico planejado²⁸⁴ — embora já esteja nesse processo há muitos anos e teve inclusive sua imagem desgastada principalmente na Coroa Vermelha

²⁸³ Segundo van den Berghe (1995), essa procura turística por índios marginalizados torna-se, ainda um importante fator de mudança de atitudes do governo e indivíduos privados para com os índios, o que espera-se venha a acontecer na Coroa Vermelha, principalmente depois da grande festa anunciada para os 500 anos de Brasil.

pelas lutas travadas com empresários e comerciantes também interessados no lucro turístico da região. Um povo que esteve lutando muito por terra, depois da conquista definitiva da Coroa Vermelha e da pretendida ocupação definitiva do Monte Pascoal em agosto de 1999, parece que poderá se voltar para sua exposição pública na arena turística de forma mais organizada, ou, pelo menos, com menos atritos diretos com interesses contrários à comunidade indígena²⁸⁵.

Mas e quanto ao ingresso dos índios, em termos de sua “aculturação”/etnicidade, na arena do turismo étnico em exame. No caso Pataxó, acredito que a maioria dos turistas sabe de antemão que vão se deparar na aldeia com aquilo que MacCannell (1992b) chamou de “ex-primitivos”, que podem ser pensados a partir de duas entradas: “povos recentemente aculturados perdidos no mundo industrial, e um outro tipo de ex-primitivo, ainda sob o rótulo de ‘primitivo’, um tipo de ‘primitivo performativo’” (MacCannell, 1992b:26). Trata-se de um espaço criado no mundo pós-moderno que permite aos índios “aculturados” evitarem o trabalho cotidiano em fábricas ou fazendas a partir da “institucionalização de performances de primitivos para outros” — o que se manifesta “como uma simples forma cultural híbrida” (*ibid.*:19). O termo “primitivo”, para este autor seria assim apenas uma crescente resposta a uma “necessidade mítica” para manter a idéia do primitivo viva no mundo e na consciência modernos — e ela permaneceria viva porque existem vários impérios constituídos sobre

²⁸⁴ Para MacCannell (1992f), “o que realmente acontece em contextos de turismo étnico é apenas que a retórica das relações étnicas muda para criar a impressão de progresso enquanto formas mais velhas de repressão e exploração são perpetuadas debaixo da superfície. Isso é como a pseudo-mudança funciona. Quando um grupo étnico começa a se vender, ou é forçado a se vender, ou ... é vendido como uma atração étnica, ele cessa de se desenvolver naturalmente. Os membros do grupo começam a pensar eles mesmos não como um povo mas como *representantes* de um autêntico modo de vida. Repentinamente, qualquer mudança no estilo de vida não é mera questão de utilidade prática mas um assunto pesado que tem implicações econômicas e políticas para o grupo inteiro” (*ibid.*:178).

a necessidade do “primitivo”²⁸⁵. A pós-modernização se basearia assim em um princípio oposto daquele da assimilação, uma vez que “povos tradicionais, incluindo ex-primitivos, especialmente aqueles que têm adotado o turismo como seu meio de ganhar a vida, agora tem a opção de basear seu avanço econômico no fazer um show de suas qualidades distintivas, sua singularidade cultural” (MacCannell, 1992c:101).

Acredito que é necessário precisar o teor semântico de algumas dessas concepções que sobressaem-se dos texto sobre turismo étnico, pois sou favorável à posição de que o fato de ser *índio turístico* e se vender na arena turística não caracteriza falta de autenticidade — e devia-se fazer a pergunta: autenticidade aos olhos de quem? Os Pataxó não são índios só para o turismo, mas nesta arena se fazem e refazem (se moldam) conforme expectativas que eles mesmos se impõem. O caráter de turismo étnico sobre os Pataxó é assim mais visível se percebido do ponto de vista do índio em direção ao turista do que ao contrário. Embora sem o planejamento de shows etc, os Pataxó colocam as peças artesanais e outros elementos definidores de sua identidade à venda (e à mostra) para turistas. E se os Pataxó basearam seu avanço econômico na exibição de suas qualidades distintivas na arena turística, ou seja, se o turismo entrou para eles como alternativa econômica face principalmente a uma escassez de terra, acabou por se tornar um novo meio de ostentar e fortalecer sua etnicidade. Só o fato da produção de peças para turistas já acabou por se tornar um processo central na reconstrução consciente de sua identidade. E é por isso que alguns Pataxó de Barra

²⁸⁵ E a antropologia aplicada do turismo tematizada por Nash (1996) talvez possa fornecer subsídios para uma reflexão em torno das contribuições práticas da pesquisa antropológica não apenas para o turismo como “desenvolvimento sustentável” entre os índios, mas também na mediação entre partes interessadas no desenvolvimento turístico envolvendo índios.

²⁸⁶ Para MacCannell (1992b), “a performance ‘primitivística’ contém a imagem do primitivo como uma forma morta”, e “a imagem do selvagem que emerge dessas performances ex-primitivas completa a fantasia pós-moderna de ‘alteridade autêntica’ que é ideologicamente necessária na promoção e desenvolvimento da monocultura global” (MacCannell, 1992b:19).

Velha se queixam dos da Coroa Vermelha: por estes comercializarem peças de brancos ou fazerem as deles como os brancos começaram a fazer. Suas peças devem marcar sua fronteira étnica, são conteúdos culturais que marcam sua especificidade na arena turística onde vários outros elementos culturais turísticos se entrelaçam (elementos balineses, baianos, hippies etc).

Acredito que se possa pensar o turismo étnico, por fim, sob duas perspectivas: uma é pelo que se busca no turismo, e, no caso do turismo étnico, o nativo se

ria o foco da viagem (visitação). Nesse caso, só seria perceptível o fato do turismo étnico em Barra Velha, ficando Coroa Vermelha relegada ao plano do turismo histórico e cultural. Mas outra perspectiva seria ver o turismo étnico pelo que o turista vê (encontra) durante a visitação, caso em que a Coroa Vermelha também se enquadraria no rótulo. Talvez se possa contra-argumentar dizendo que toda visitação a outra nação já admitiria o fato do turismo étnico. Mas o que deve estar para defini-lo é o movimento de construir uma etnicidade específica para exibição na arena turística.

A idéia de turismo, inclusive, parece recair sobre a perspectiva daqueles que viajam. Se o ângulo for mudado e se perceber sob o olhar dos Pataxó, eu diria que ambas Barra Velha e Coroa Vermelha estão promovendo um turismo étnico, pois produzem tradições como sinais diacríticos para exibição na arena turística — e mesmo sem plena compreensão do processo e, conseqüentemente, sem um planejamento para o desenvolvimento dos fluxos turísticos para suas aldeias.

A etnografia que tem sido vista neste e nos outros capítulos deixa claro que os Pataxó na arena turística se expõem, tendo, para isso, que se modelar constantemente como grupo étnico, através principalmente do trabalho de produção cultural através da criação de tradições.

CONCLUSÃO: O ‘RESGATE’ DA CULTURA PATAXÓ

Este trabalho tem abordado questões relativas a uma etnicidade dos índios Pataxó, que se processa face principalmente a arenas turísticas estabelecidas no litoral do Extremo Sul Baiano. Esta etnicidade se constitui a partir de um movimento de “resgate” das tradições indígenas usadas como sinais diacríticos na interação social dos índios com agentes de diversos segmentos sociais, mas especialmente turistas compradores de suas peças artesanais. Trata-se portanto de uma produção instrumental de cultura que visa a interação, mas que, internamente, promove também novos elementos culturais para a construção de uma identidade Pataxó.

Para a compreensão desse processo de mudança cultural, foi fundamental a utilização de uma perspectiva histórica que inclui uma análise das “estratégias de mobilização cultural” (Sjöberg, 1993) ativadas pelos Pataxó. O modelo analítico se completa quando se percebe a atualização prática de construções culturais geradas em tal processo através da noção de *regime de índio*, que remete a uma legitimação como índios através do aperfeiçoamento teórico e encenação prática de suas tradições principalmente em arenas turísticas, onde essa cultura passa a ser até mesmo mercadorizada.

As tradições geradas pelos Pataxó são obviamente construções localizadas, mas, como visam arenas turísticas, inserem-se em fluxos culturais translocais e são também orientadas por esses fluxos, que acabam por promover uma fragmentação de identidades sociais (a partir das bagagens e perspectivas dos atores individuais) dentro das totalidades (Pataxó, baianos, nativos, turistas, locais etc) que se apresentam na região. Isso faz com que a etnicidade Pataxó não venha a se constituir apenas diante de

um “outro relevante”, mas frente a uma multiplicidade de contextos culturais simultâneos. Etnicidade aí passa a ser uma questão de posicionamento.

Dessa forma, foi necessário examinar onde, ou entre quem, os índios se posicionam. Na arena circulam fluxos de cultura translocais (e até transnacionais — globais portanto), mas deve ser qualificado os agentes em interação concreta com os Pataxó que promovem a ocorrência desses fluxos. Além dos “nativos” e dos “locais”, os turistas charter em Coroa Vermelha e os “independentes” em recreação em Caraíva e Barra Velha formam o universo social de interação cultural Pataxó. Naturalmente, a presença da FUNAI acarreta outros tipos de interação que passam mais pelo assistencialismo (uma forma também de interação cultural) do que pela produção de tradições que pretende mostrar os índios como autênticos e legítimos aos olhos da platéia turística. É importante perceber assim como a questão da autenticidade surge no discurso desses vários atores sociais, embora para o antropólogo as construções culturais geradas para exibição nas arenas turísticas sejam sempre autênticas, uma vez que são parte constitutiva de experiências turísticas e configurando-se como construções modernas ou atuais. Acredito assim ter sido importante assinalar relações que se podem estabelecer entre autenticidade e construções localizadas de cultura, história ou tradição.

Na verdade, foi uma arena turística que favoreceu a construção dos Pataxó como *índios do descobrimento* e a elaboração de uma interpretação atual de *sua história*, que se contrapõe à história dos descobridores/colonizadores (“invasores”). Uma ênfase no discurso sobre suas origens (seu passado) Tupi emerge como tentativa de conferir autenticidade à sua ocupação e construção da localidade da Coroa Vermelha, principalmente diante de platéias cientes de que eram os Tupiniquim que habitavam aquela porção do litoral na ocasião do Descobrimento. Percebe-se nesse

processo a emergência de uma cultura objetificada a partir de uma nova contextualização de elementos históricos selecionados. É gerada assim uma nova interpretação para um “passado cultural autêntico” (Handler, 1984): o passado é representado a partir de concepções do presente (Said, 1995), que pretende lhe conferir autenticidade, pois esta é sempre definida no presente (Handler e Linnekin, 1984).

Trata-se, de fato, de estratégias que buscam legitimar a formação de uma aldeia indígena urbana e comercial, e discriminada por essas características que a insere em fluxos globais. Ou seja, os habitantes da região não reconhecem como legítima a ocupação indígena da Coroa Vermelha como aldeia de moradia indígena, que devia ser exclusiva das porções de mata. O aspecto comercial e turístico da Coroa Vermelha é, no entanto, respaldado por essas mesmas pessoas que legitimam a presença indígena pelo seu aspecto de comerciantes de artesanato para turistas. Esse movimento dos brancos baseia-se na pressuposição de que os índios seriam mais autênticos vivendo no mato e se utilizando de materiais exclusivamente extraídos da floresta para a comercialização do artesanato indígena. Mas os índios da *aldeia turística* se reconhecem como legítimos *índios turísticos* em conexão com os modernos fluxos comunicativos estabelecidos pela *experiência turística* que lhes impõe seu moderno ritmo de vida.

Frente ao *turismo histórico* que alcança a Coroa Vermelha, os Pataxó se elaboram como *índios do descobrimento*, se mercadorizando histórica e culturalmente como atrativo turístico. Muitos desses índios, além disso, já interiorizaram essa construção ao ponto de se pensarem realmente como os descendentes dos índios que receberam Cabral no ano de 1500, o que não deixa de ser verdade na medida em que os

atuais Pataxó se formaram etnicamente a partir da união de elementos Pataxó, Maxacali, Botocudo, Camacã e Tupiniquim.

De fato, o Descobrimento é muito importante para os Pataxó desde o início da constituição da Coroa Vermelha em 1972. Foi inclusive por irem ocupar a área considerada “berço da história brasileira” que um patriótico capitão de Marinha não os fez retornar a aldeia de origem. Seu estabelecimento “sob o signo da cruz” da Primeira Missa — como poderia dizer Sampaio (1996) — é marcante também no sentido de reconstruir uma memória social (não exclusiva ao povo Pataxó, mas extensiva também à toda nação brasileira) em torno da noção de serem o “povo testemunho” e de ser a Coroa Vermelha um território indígena outrora “invadido” pelos colonizadores.

Os Pataxó, dessa forma, se impõem à “história do Brasil”, buscada inclusive por turistas em visita ao local onde foi celebrada a Primeira Missa em solo brasileiro. Assim, além da visibilidade alcançada pelos Pataxó na Coroa Vermelha, a comercialização do seu artesanato passa a ter uma referência étnica e histórica mais consolidada aos olhos dos visitantes.

O turismo histórico que atinge a Coroa Vermelha é, entretanto, parte de uma experiência turística mais ampla que se funda a partir da visita a Porto Seguro, e a qual tem por chamamento básico a *baianidade hegemônica* na região, e com a qual as construções culturais Pataxó — e o *regime de índio* decorrente —, elaboradas dissimuladamente para exibição na arena turística, pretendem concorrer. Nesse sentido, essas tradições exibidas são *articuladas contra* (Thomas, 1997c) uma “cultura branca” dominante (MacCannell, 1992d). E é também nesse contexto (no quadro de uma “etnicidade-para-turista” [MacCannell, 1992e]) que uma retórica de *índios do*

descobrimto é formulada, elegendo arbitrariamente uma história e uma cultura elaboradas na modernidade e superpostas as dos brancos.

Claro que Pataxó não é uma unidade étnica contínua aos índios que receberam Cabral, e sua gênese como grupo étnico passou por várias discontinuidades históricas até sua configuração atual que começou a se processar no século passado na aldeia de Barra Velha (processo inclusive reconhecido claramente pelos índios), onde passaram ainda por lutas (como a do “fogo de 51” ou posteriormente com os guardas do IBDF) que quase os tira do cenário não fosse a persistência dos índios em ocupar o que concebiam por seu território ancestral. Essas lutas entretanto provocam diásporas na “aldeia-mãe”, de onde outras aldeias foram constituídas e o que acabou por fragmentar a “nação Pataxó” em várias comunidades. Somente com a interferência inicial do SPI e com a ação definitiva da FUNAI nos anos 70 que os Pataxó puderam ter certa tranquilidade para habitar parcela do seu território ancestral (hoje em reestudo).

A recuperação desse território é inclusive de fundamental importância para a população Pataxó por se tratar de seu “território ancestral” e do qual começaram a ser expulsos com a formação da aldeia de Barra Velha em 1861 que promoveu uma reunião compulsória dos índios dispersos na região e mais tarde com a criação definitiva do PNMP em 1961. Recuperar esse território significa assim uma possibilidade de reestruturação de sua organização social e de suas formas culturais, “inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso”, como já chamou atenção Oliveira (1999a:21-22) ao tratar da questão do “processo de territorialização”.

Todas as perdas territoriais sofridas pelos Pataxó da região do Monte Pascoal os colocaram em sérias dificuldades de sobrevivência principalmente depois da

implantação do PNMP que os proibiu de caçar, coletar e mesmo de estabelecer roças. Importante para uma reestruturação desses índios foi a abertura de um pólo turístico a partir de Porto Seguro que “abriu a estrada” para eles se aprimorarem numa prática artesanal no início dos anos 70. De fato, a partir da idéia de um chefe de posto indígena de Barra Velha que sugeriu que eles confeccionassem colares para venda aos visitantes que chegariam na região, se iniciou uma tradição artesanal Pataxó que os posicionou frente a uma nova modalidade de interação social caracterizada pela então emergente *experiência turística*.

E foi diante das expectativas dos turistas acerca de sua cultura, que outras tradições passam a ser geradas dentro de um movimento atual que se anuncia como “resgate de cultura”. Trata-se de um conjunto de criações culturais que passaram a demarcar a fronteira do grupo étnico. Nesse processo, ocorre um mecanismo de escolha do que deve ser eleito como sinal diacrítico definidor do grupo. Há então um processo seletivo de suas “tradições indígenas”, onde seus elementos constitutivos são buscados dentro do que o grupo já conhecia, como além das fronteiras deste. Tal processo é efetuado por pessoas qualificadas para fazer a atualização de suas tradições e depois ensinadas em aulas de cultura e em ensaios para sua exibição pública e principalmente em arenas turísticas. Claro que face à distributividade cultural dentro dos limites do grupo, fica difícil homogeneizar o uso das tradições produzidas, cujo momento processual continua a realizar-se com enorme vigor. Trata-se da construção de um *regime de índio* (de uma atualização prática e simbólica de suas tradições geradas para interação em amplas arenas culturais e independentes de um “regime tutelar” [Oliveira, 1988]) que posiciona uma *indianidade* Pataxó como relacionada diretamente à inserção desses índios em modernas arenas turísticas.

Uma importante elaboração Pataxó é a narrativa histórica descontínua que pretende estabelecer uma continuidade do grupo como *índios do descobrimento* e articulada contra a versão branca dominante. Entretanto, outras tradições foram produzidas, selecionadas e articuladas a partir de um processo imaginativo de remodelação criativa e reativamente objetificadas (Thomas, 1997c) culturalmente nas arenas turísticas. Todo esse processo de “resgate da cultura” levou os índios a um *movimento de crítica cultural interna* e à percepção de que a criação das tradições não precisa necessariamente se remeter a um passado histórico, mas a uma “metaforização da vida” cotidiana em forma de tradição (Layne, 1994b). A partir dessas construções culturais, os Pataxó se posicionam contra a visão que os brancos guardam deles de que são “aculturados”. Trata-se, por fim, de um processo que os leva a uma reconstrução consciente de sua identidade, na medida em que são eleitos conscientemente sinais diacríticos em forma de tradição com os quais vão se identificar como membros do grupo étnico.

A primeira dessas tradições que emergiram como sinais diacríticos foi o artesanato, que, como mencionado, surgiu como alternativa econômica diante de uma demanda turística em formação no início dos anos 70, mas que tem que ser necessariamente tematizada pelo seu aspecto étnico, pois definirá o grupo na arena turística, em contraste por exemplo aos “nativos”.

O artesanato é a atração turística indígena em Barra Velha e Coroa Vermelha no sentido de que aos visitantes de ambas aldeias o artesanato é exibido comercialmente como sinal diacrítico de um modo de vida indígena. Sua cultura é assim comprada como autêntica na medida em que representa um modo de vida distinto daquele do viajante (Urry, 1990). Se os visitantes de Barra Velha procuram conhecer uma

aldeia indígena, o artesanato é um objeto material daquela cultura que serviu de atração ao passeio turístico. Na Coroa Vermelha, os visitantes procuram conhecer o local histórico do Descobrimento e da Primeira Missa e encontram souvenirs tanto de brancos (“baianos” em especial) como de índios. Os destes últimos configuram-se como o atrativo indígena do passeio e é através dele que o índio se faz presente no cenário histórico mais amplo. As peças artesanais dos índios de cada uma dessas aldeias corresponde também ao modo de vida em cada uma delas.

De fato, o artesanato indígena surgiu com a comercialização apenas do colar seguido das tangas, arcos e flechas, lanças, cocares etc até as atuais gamelas. Em cada uma dessas aldeias ocorreram desenvolvimentos internos e relacionados ao turismo que as atingia separadamente. Claro que sempre houve uma correspondência entre as duas aldeias, mas cada qual guarda especificidades culturais na criação de suas peças e que caracterizam a maneira com que os índios de cada uma entra em interação com os consumidores. Fluxos comunicativos circulam nessas arenas turísticas e é no estabelecimento de relações sociais com seus agentes que o artesanato vai ganhando forma, ou seja, vai se estruturando a ponto de tornar-se característico dos membros daquela comunidade específica. O artesanato de Barra Velha e o de Coroa Vermelha são sempre distinguidos dentro da ampla tradição artesanal Pataxó principalmente pelos próprios índios, mas também por brancos que conhecem bem as suas peças. Ora, o artesanato de Barra Velha é exclusivamente indígena e deve caracterizar um modo de vida em aldeia. O da Coroa Vermelha, que compete largamente com as peças dos brancos, acaba por caracterizar um ritmo de vida urbano e notadamente capitalista.

Mas em ambas aldeias, os fluxos comunicativos propiciaram mudanças nas peças que são apresentadas como autênticas e tradicionais. O contato com brancos

que lhes sugeriram alterações ou inovações em suas peças deve ser levado em consideração para se perceber inclusive alguns motivos de suas peças. O artesanato Pataxó assume assim o caráter de artes étnica e turística. Ao contrário de arte primitiva, trata-se de arte comercial em mudança (Graburn, 1976). São produtos produzidos para comercialização em arenas turísticas e que refletem autenticamente o grupo étnico que se identifica nas peças.

A segunda tradição em “resgate” é a “língua Pataxó”. Nesse processo, há uma tentativa de formação de uma língua a partir de elementos do léxico de outras (português, maxacali e tupi), além de palavras que seriam propriamente pataxó e outras que são inventadas mesmo. Essas “palavras no idioma” se constituem também como sinal diacrítico a ser exibido na arena turística e reforçando inclusive o comércio do artesanato. Para os índios, o uso dessas palavras confere maior autenticidade às suas peças. Por fim, a língua é outro importante componente para a composição das músicas Pataxó, que passam também a ser vistas como mais autênticas na medida em que cantadas “no idioma”.

Os “nomes indígenas” surgiram de uma ação disciplinar da FUNAI que, ao reconhecer os índios no início dos anos 70, quis os registrar com ambos os nomes: o de batismo e o indígena. Disso resultou na atribuição de muitos nomes indígenas pelos Pataxó e que começaram a ser aplicados também como sinal diacrítico e reforçando a comercialização do seu artesanato tradicional. Através do nome, o índio apresenta sua alteridade étnica, chamariz para o exotismo procurado pelos turistas. É dessa forma que tais nomes aparecem não apenas nas barracas de artesanato dos índios da Coroa Vermelha, como também passaram a ser apropriados pelos brancos empresários que usaram

tais nomes para designar seus pontos comerciais, pousadas, bares etc e acabando por legitimar assim a presença indígena na região.

As danças e músicas Pataxó são, por fim, outra tradição que vem sendo produzida e que toma por propósito o estabelecimento de sinais diacríticos. Nesse âmbito, o Auê é o seu maior sinal diacrítico e é a única entre todas as tradições Pataxó que recebe a qualificação de “imemorial”, ou, como dizem, é a tradição “que sempre existiu”. Contudo, o Auê, que sempre existiu como um único canto e dança, sofreu vários enxertos culturais, configurando-se agora como um amplo complexo de danças e músicas que lhe confere a característica de “festa” (com sentido de *reunião espiritual dos índios na alegria*), a qual também “sempre existiu”.

Todos os novos elementos culturais constituintes do Auê foram “resgatados” dentro e fora do grupo étnico e fazendo parte também desse “resgate” a iniciativa de composição artística por parte de indivíduos isolados que intencionalmente compõem músicas e danças cuja entoação e coreografia devem, no conjunto, defini-los também como índios. Percebe-se assim que a idéia e o processo concreto de “resgate” não exclui invenção nem apropriação de outros contextos culturais. Através desses mecanismos, atualiza-se uma “cerimônia antepassada” por meio do “resgate”.

Assim, além das músicas e danças do Auê, os índios da Coroa Vermelha estão também atualizando o Toré dos Hãhãhã para reforçar suas representações culturais. Se trata de um reforço legítimo por se tratar de uma dança indígena, embora o Auê permaneça como a tradição fundamental dos Pataxó Meridionais.

Na verdade, embora elementos dessas tradições sejam construídos ou atualizados no presente, isso não impede necessariamente que simbolizem práticas ancestrais. Se Barth (1984) já indicou a possibilidade da presença de “co-tradições” se or-

ganizando — através da ação dos sujeitos sociais — em situações plurais e atuando na composição de uma determinada tradição, Oliveira (1999c) lembra também que 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)” (Oliveira, 1999c:117). E dessa forma, a incorporação de elementos culturais externos ao grupo não lhes tira autenticidade como “índios legítimos”, principalmente ao se tomar por pressuposição que uma imunidade total a fluxos transculturais é inviável mesmo nas sociedades mais “isoladas”.

No caso dos Pataxó, o movimento de “resgate da cultura” talvez se configure como um “*mecanismo compensatório* pela expropriação territorial” no Monte Pascoal já mencionada e que teria promovido a “perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e do seu patrimonial cultural” (*ibid.*:118). Hoje esse patrimônio é “resgatado” através de um processo de produção cultural que pretende, através do seu *regime de índio*, reorganizar seu *modo de vida indígena*.

As “representações de cultura”, onde os Pataxó exibem suas tradições tornando-se conhecidos (fazendo-se visíveis), são momentos portanto de grande importância para o grupo étnico. Tais representações, que tiveram início no final dos anos 60, surgiram inicialmente atendendo a convites de autoridades que os solicitavam para dançarem em comemorações municipais. Com a presença definitiva da FUNAI a partir de início dos anos 70, essas representações ganham força tanto pela própria representação anual no Dia do Índio, quanto pelos convites, oficialmente formalizados, para as danças em Porto Seguro, Monte Pascoal etc.

Se os Pataxó aceitavam inicialmente (e ainda aceitam) esses convites em troca geralmente de uma “feira” que lhes era geralmente oferecida pela autoridade con-

tratante, este contudo não era o único motivo para sua participação, pois a idéia de “levar ao conhecimento” das autoridades e da população em geral da sua existência como índios esteve presente desde que essa atividade teve começo. As representações assim também sempre acompanharam suas lutas políticas e são características em suas vitórias.

Atualmente, as representações visam também a platéia turística a quem querem mostrar a autenticidade de sua cultura, embora mercadorizada em certos aspectos. Este é um processo de se mostrar como índio autêntico se colocando disponível no mercado turístico através da exposição de elementos da sua cultura. A mercadorização, em tal conjuntura, não deslegitima, pois fornece novos significados aos produtos culturais que permanecem, por esse meio, autênticos.

Os Pataxó, dessa forma, acabam por se caracterizar como *tourees*, ou seja, como “índios atores” em exibição comercial nas arenas turísticas (van den Berghe e Keyes, 1984). Nunca houve um turismo étnico para destruir o Pataxó autêntico, mas sim para fazê-lo emergir tradicionalmente no âmbito de uma dinâmica cultural respaldada pelos fluxos interativos de cultura característicos dos contextos das arenas turísticas nas quais se inserem. E nessas arenas, costumam lembrar aos visitantes de sua condição de discriminados e perseguidos, inclusive pela ótica dos brancos que os confere um caráter aculturativo.

Contra essa impostura da aculturação, o presente trabalho estabeleceu a tese da gênese cultural moderna dos Pataxó que continua se processando e sempre renovando-os e atualizando-os nos espaços modernos onde se posicionam.

Acredito por fim que as contribuições aqui contidas possam se estender a outras etnicidades, onde grupos étnicos procurem se atualizar constantemente face aos

fluxos transnacionais de cultura característicos da globalização (especialmente os acionados pelo turismo) fazendo emergir uma cultura de caráter tradicional que os posicione no mundo. Mas o “trabalho” (o *regime de índio*) que atualiza as tradições parece se processar também em vários contextos localizados e de interações sociais entre índios e brancos mais limitadas a uma cultura regional, fazendo assim com que o instrumental aqui estabelecido possa ser de utilidade também para a percepção/construção teórica de outras formações tradicionais indígenas independente da região onde ocorram.

Além disso, operar com construções de tradições sob um ponto de vista construcionista (Linnekin, 1996 e 1997), é de inegável valor heurístico uma vez que tradição passa a ser um elemento crucial para uma teoria de mudança cultural que deve levar em consideração que a cultura (e a identidade cultural) é algo criativo, dinâmico e processual e que, dessa forma, está sendo constantemente reformulada na consciência e nas ações humanas.

É importante que a antropologia brasileira (e o senso comum) se desencante com uma perspectiva que tende, na idealização do passado, a naturalizar um índio arquetípico que não sofreu perdas culturais. Em 1896, Franz Boas (1940) já salientava a historicidade fundamental de elementos culturais. Não me parece produtivo, pelo menos no plano intelectual, que 100 anos depois se negue aos índios o direito de se refazer historicamente, de atualizar sua cultura periodicamente.

Acredito ter apontado, neste trabalho, um caminho para se dessubstancializar dicotomias que podem até levar a se enquadrar os índios a partir de pares que opõem o “tradicional” ao “moderno” ou o “autêntico” ao “aculturado”. Ao quebrar com as oposições entre “resgate” e “invenção” ou entre *cultura própria* e *elementos*

externos, espero estar inclusive legitimando não apenas o *índio turístico* Pataxó, mas quaisquer formações culturais indígenas auto-identificadas e auto-referidas pelos seus atores sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAZA, Mona & STAUTH, Georg. "Ocidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: a Critique" in: ALBROW, M. & KING, E. (orgs.) **Globalization: Knowledge and Society**. London, Sage Publications, 1990. p. 209-230.
- ALBUQUERQUE, Manoel Maurício. **Pequena História da Formação Social Brasileira**. Rio de Janeiro, Graal, (3ª edição) 1984. 728 p.
- ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista). **Diagnóstico da Situação Educacional dos Pataxó do Extremo Sul da Bahia**. Ms, 1999.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo, Ática, 1989. 191 p.
- APPADURAI, Arjun. "Introduction: commodities and the Politics of Value" in: **The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge Cambridge University Press, 1986. p. 3-63
- APPADURAI, Arjun. "Putting Hierarchy in Its Place" in: **Cultural Anthropology**, 3 (1), 1988. p. 36-49.
- APPADURAI, Arjun. "Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global" in: FEATHERSTONE, Mike (org.) **Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994. p. 311-327.
- APPADURAI, Arjun. "The Production of Locality" in: **Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. p. 178-199.

ARAGÃO, Salvador Pires de Carvalho e. **Estudos sobre a Bahia Cabrália e Vera-Cruz feitos por Ordem do Governador do Estado o Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Cons. Luiz Vianna pelo Major do Exército Salvador Pires de Carvalho e Aragão.** Bahia, 1899.

ASPELIN, Paul L. "The Anthropological Analysis of Tourism: indirect tourism and political economy in the case of the Mamainde of Mato Grosso, Brazil". in: **Annals of Tourism Research**, vol. IV, nº 3, 1977. p. 135-160.

BAINES, Stephen G. "A Invenção Social de uma Tradição Indígena: Os Waimiri-Atroari". Trabalho apresentado no GT - Comunidades Étnicas Emergentes, coordenado por Rodrigo de Azeredo Grünwald, na IV Reunião da ABA - N/NE em João Pessoa, 1995. 12 p.

BANTON, Michael. "Etnogénese" in: **A Ideia de Raça.** Lisboa, Edições 70, 1979. p. 153-173.

BARBOSA, Wallace de Deus. "La Artesanía y el Tráfico Simbólico entre Poblaciones del Nordeste Brasileño" in: **Artesanías de América**, nº 46-47. CIDAP, 1995. p. 131-152.

BARTH, Fredrik. "Introduction" in: **Ethnic Groups and Boundaries.** London, George Allen and Unwin, 1969. p. 9-38.

BARTH, Fredrik. "Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman". in: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) **The Prospects for Plural Society.** The American Ethnological Society, 1984. p. 77-87.

BARTH, Fredrik. "The Analysis of Culture in Complex Societies" in: **Ethnos** 54 (3.4), 1989. p. 121-142.

- BARTH, Fredrik. **Balinese Worlds**. Chicago, The University of Chicago Press, 1993. 370 p.
- BECKETT, Jeremy. "Introduction" in: **Past and Present. the Construction of Aboriginality**. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988a. p. 1-10.
- BECKETT, Jeremy. "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a National Aboriginality" in: **Past and Present. The Construction of Aboriginality**. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988b. p. 191-212.
- BENJAMIN, Walter. "A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução" in: GRÜNEWALD, José Lino F. (org.) **A Idéia do Cinema**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969. p. 59-95.
- BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London, Routledge, 1994.
- BIERBAUM, Bernhard F. "Vida e Morte n(d)a Mata". in: **Boletim nº 3** (set-dez). Salvador, ANAÍ-BA, 1989. p. 12-14.
- BIERBAUM, Bernhard F. **Fazer a Flecha Chegar ao Céu Novamente**. Munchen, (datilografado), 1990. 6 p.
- BOAS, Franz. "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology". In: **Race, Language and Culture**. New York, Macmillan, 1940. p. 270-280.
- BOAS, Franz. **Primitive Art**. New York, Dover Publications, 1955. 372 p.
- BOURDIEU, Pierre. "A Identidade e a Representação. Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região" in: **O Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1989a. p. 107-132
- BOURDIEU, Pierre. "Espaço Social e Gênese de 'Classes'" in: **O Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1989b. p. 133-161.

- BOYARIN, Jonathan. "Space, Time, and the Politics of Memory". in: BOYARIN, Jonathan (ed.) **Remapping Memory. The Politics of TimeSpace**. Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1994. p. 1-37.
- BRUNER, Edward M. & KIRSHENBLATT, Bárbara. "Maasai on the Law: Tourist Realism in East Africa" in: **Cultural Anthropology**, 9 (4), 1994. p. 435-470.
- BURMAN, Grazia & QUEIROZ, Lúcia Aquino. "Municipalização Turística: os Exemplos de Porto Seguro e Belmonte". In: **Conjuntura e Planejamento**, 30. Salvador, SEI, 1996. p. 14-17.
- BURMAN, Grazia & SANTANA, Marivone. "Porto Seguro na Dianteira do Turismo Baiano" in: **Bahia Análise e Dados**, vol. 2, nº 3. Salvador, CEI, 1992. p. 65-69.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El-Rei Dom Manoel sobre o achamento do Brasil**. Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda., 1974.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu Subsistema Econômico**. Dissertação de Mestrado. Salvador, UFBA, 1977. 436 p.
- CARVALHO, Maria Rosário. "De Índios 'Misturados' a Índios 'Regimados'" Trabalho apresentado no GT - Relações Raciais no Brasil e o Desenvolvimento da Identidade Étnica entre Negros, Índios e Descendentes de Imigrantes, coordenado por Edwin reesink e José Augusto L. Sampaio na XIX Reunião da ABA em Nierói, 1994. 10 p.
- CEDI / PETI. **Terras Indígenas no Brasil**. São Paulo / Rio de Janeiro, CEDI / Museu Nacional, 1987. 148 p.
- CHAMPAGNE, Patrick "La Fête au Village" in: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 17/18. Paris, 1977.

- CHATTERJEE, Partha. **The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories.** Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CLIFFORD, James. "Identity in Marshpee" in: **The Predicament of Culture.** Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD, James. "Prologue: In Medias Res". **Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century.** Cambridge, Harvard University Press, 1997a.
- CLIFFORD, James. "Diasporas" in: **Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century.** Cambridge, Harvard University Press, 1997b.
- COELHO, Raimundo dos Santos. **Onde Nasceu a Pátria Amada?** 1996
- COHEN, Anthony P. **The Symbolic Construction of Community.** London, Routledge, 1985.
- COHEN, Erik. "Authenticity and Commoditization in Tourism" in: **Annals of Tourism Research. vol. 15,** 1988.
- COHEN, Erik. "Introduction. Investigating Tourist Arts" in: **Annals of Tourism Research. Vol. 20, nº 1,** 1993a.
- COHEN, Erik. "The Heterogeneization of a Tourist Art" in: **Annals of Tourism Research. Vol. 20, nº 1,** 1993b.
- COSTA, Maria Heloísa Fénelon & MONTEIRO, Maria Helena Dias. "O 'Kitsch' na Arte Tribal" in: **Cultura, 1.** Brasília, 1971. p. 125-130.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Critérios de Indianidade ou Lições de Antropofagia" in: **Antropologia do Brasil.** São Paulo, Brasiliense (2ª edição), 1987a. p. 109-112.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível" in: **Antropologia do Brasil.** São Paulo, Brasiliense (2ª edição), 1987b. p. 97-108.

- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. Um Esboço Histórico." in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 431-456.
- DEITCH, Lewis I. "The Impact of Tourism on the Arts and Crafts of the Indians of the Southwestern United States" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989. p. 223-235.
- DESPRES, Leo A. "Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society" in: **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. Chicago, Aldine, 1975. p. 41-70.
- ECO, Umberto. "Guerrilha Semiológica" in: **Viagem pela Irrealidade Cotidiana**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira (6ª edição), 1988. p. 165-175.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **The Established and the Outsiders**. London, Sage Publications, 1994. 199 p.
- ERRINGTON, Shelly. "What Became Authentic Primitive Art?" in: **Cultural Anthropology** 9 (2), 1994. p. 201-226.
- ESMAN, Marjorie R. "Tourism as Ethnic Preservation. The Cajuns of Louisiana" in: **Annals of Tourism Research**. vol. 11, 1984. p. 451-467.
- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio. **Diagnóstico Sócio-Econômico da Comunidade Pataxó da Coroa Vermelha**. Brasília, FUNAI. MF, 1998.

- FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da Etnologia como Instrumento crítico de conhecimento etno-histórico" in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 381-396.
- FOUCAULT, Michel. "Genealogia e Poder" in: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal. (9ª edição), 1990. p. 167-177.
- FRIEDMAN, Jonathan. "Ser no Mundo: Globalização e Localização" in: FEATHERSTONE, Mike (org.) **Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994a. p. 329-348.
- FRIEDMAN, Jonathan. "Toward a Global Anthropology" in: **Cultural Identity & Global Process**. London, Sage Publications, 1994b. p. 1-14.
- GALLAGHER, Joseph T. "The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Ndendeuli" in: **The International Journal of American Historical Studies**. 7 (1), 1974. p. 1-26.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Gente do Brasil: História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Edusp, 1980. 150 p.
- GLUCKMAN, Max. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna" in: FELDMAN-BIANCO, B. (org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo, Global, 1987. p. 227-344.
- GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis, Vozes. (3ª edição), 1985. 233 p.
- GOLDSTEIN, Melwin C. "Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India" in: DESPRES, L. (ed.) **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. Paris, Mouton Publishers, 1975. p. 159-186.

- GONÇALVES, José Reginaldo. "Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais". in: **Estudos Históricos. Vol. 1, n. 2.** Rio de Janeiro, 1988. p. 264-275.
- GRABURN, Nelson H. H. "Introduction: The Arts of the Fourth World". In: **Ethnic and Tourist Arts. Cultural Expressions from the fourth World.** Berkeley, London; University of California Press, 1976. p. 1-32.
- GRABURN, Nelson H. H. "The Evolution of Tourist Arts" in: **Annals of Tourism Research. vol. 11,** 1984. p. 393-419.
- GRABURN, Nelson H. H. "Tourism: The Sacred Journey" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press, (second edition) 1989. p. 21-36.
- GREENWOOD, Davydd J. "Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (second edition), 1989. p. 171-185.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "História, Cultura e Tradição na Abordagem de um Grupo Indígena do Nordeste Brasileiro". in: **Caderno de Ciências Sociais, 4.** Campina Grande, DSA / UFPB, 1993a. p. 17-26.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **'Regime de Índio' e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã.** Dissertação de Mestrado. PPGAS / MN / UFRJ, 1993b. 238 p.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Índios ou Caboclos? os Filhos da Serra do Umã" in: **Travessia, 19.** São Paulo, CEM, 1994. p. 5-6.

- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "De Algumas Características Sociais e Culturais dos Pataxó da Coroa Vermelha" in: **Boletim da ANAI-BA, nº 18**. Salvador, 1996. p. 28-30.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "A Tradição como Pedra de Toque da Etnicidade" in: **Anuário Antropológico 96**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997. p. 113-125.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Apresentando: Índios e Negros na Serra do Umã" in: BACELAR, J. & CAROSO, C. (orgs.) **Brasil: um País de Negros?** Rio de Janeiro / Salvador, Pallas / CEAO, 1999a. p. 175-185.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã" in: OLIVEIRA, J. P. (org.) **A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999b. p. 137-172.
- GUPTA, Akhil. "The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commodities. Representations of Time in 'East' and 'West'" in: BOYARIN, J. (ed.) **Remapping Memory. The Politics of TimeSpace**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994. p. 161-183.
- HALL, Stuart. "The Local and the Global: Globalização and Ethnicity" in: KING, A. (ed.) **Culture, Globalization and the World-System**. New York, Macmillan, 1991a. p. 19-39.
- HALL, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities" in: KING, A. (ed.) **Culture, Globalization and the World-System**. New York, Macmillan, 1991b. p. 41-68.

- HANDLER, Richard. "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec". in: **Current Anthropology Vol. 25 n° 1**, 1984. p. 55-71.
- HANDLER, Richard & LINNEKIN, Jocelyn. "Tradition, Genuine or Spurious" in: **Journal of American Folklore, Vol. 97, n° 385**, 1984. p. 273-290.
- HANNERZ, Ulf. "The World in Creolization" in: **Africa, 57**, 1987. p. 546-559.
- HANNERZ, Ulf. "Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology" in: **Ethnos, 54**, 1989a. p. 200-216.
- HANNERZ, Ulf. "Notes on the Global Ecumene" in: **Public Culture 1(2)**, 1989b. p. 66-75.
- HANNERZ, Ulf. "Scenarios for Peripheral Cultures". in: KING, A. (ed.) **Culture, Globalization and the World-System**. New York, Macmillan, 1991. p. 107-128.
- HANNERZ, Ulf. "The Global Ecumene" in: **Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning**. New York, Columbia University Press, 1992. p. 217-267.
- HANNERZ, Ulf. "Kokoschka's Return: or, the Social Organization of Creolization" in: **Transnational Connections. Culture. People. Places**. London, Routledge, 1996. p. 65-78.
- HANSON, Allan. "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic". In: **American Anthropologist, 91 (4)**, 1989. p. 890-902.
- HARKIN, Michael. "Modernist Anthropology and Tourism of the Authentic" in: **Annals of Tourism Research, vol. 22, n° 3**, 1995. p. 650-670.

- HEELAS, Paul. "On Things not Being Worse, and the Ethic of Humanity" in: HEELAS, P., LASH, S., & MORRIS, P. (eds.) **Detraditionalization**. Cambridge / Oxford, Blackwell, 1996. p. 200-222.
- HOBBSBAWM, Eric. "Introdução: A Invenção das Tradições" in: HOBBSBAWN, E. & RANGER, T. (orgs.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. 316 p.
- HUGHES, George. "Authenticity in Tourism" in: **Annals of Tourism Research**. Vol. 22, nº 4, 1995. p. 781-803.
- INESC - PETI/MN - ANAÍ/BA. **Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II). Contribuição à Formulação de políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis**. Brasília/Rio de Janeiro/Salvador, 1995. 80 p.
- JAFARI, Jafar & AASER, Dean. "Tourism as the Subject of Doctoral Dissertations" in: **Annals of Tourism Research**. vol. 15, 1988. p. 407-429.
- KEESING, Roger M. **Custom and Confrontation. The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy**. Chicago, The University of Chicago Press, 1992. 254 p.
- KOTTAK, Conrad Phillip. **Assault on Paradise. Social Change in a Brazilian Village**. New York, MacGraw-Hill. (second edition), 1992. 350 p.
- LAYNE, Linda L. "Rethinking Collective Identity" in: **Home and Homeland. The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan**. Princeton, Princeton University Press, 1994a. p. 3-37.

- LAYNE, Linda L. "Constructing Culture and Tradition in the Valley" in: **Home and Homeland. The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan.** Princeton, Princeton University Press, 1994b. p. 128-142.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil.** Petrópolis, Vozes, 1995. 335 p.
- LINNEKIN, Jocelyn S. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity" in: **American Ethnologist**, 10 (2), 1983. p. 241-252.
- LINNEKIN, Jocelyn. "The Politics of Culture in the Pacific" in: LINNEKIN, Jocelyn & POYER, Lin (eds.) **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific.** Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996. p. 149-173.
- LINNEKIN, Jocelyn. "Consuming Cultures: Tourism and the Commoditization of Cultural Identity in the Island Pacific" in: PICARD, M. & WOOD, R. E. (Eds) **Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies.** Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997. p. 215-250.
- LINNEKIN, Jocelyn & POYER, Lin. "Introduction" in: **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific.** Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996. p. 1-16.
- LITTRELL, Mary Ann; ANDERSON, Luella F. & BROWN, Pamela J. "What Makes a Craft Souvenir Authentic?" in: **Annals of Tourism Research.** Vol. 20, nº 1, 1993. p. 197-215.
- MacCANNELL, Dean. 1973 "Staged Authenticity" in: **American Journal of Sociology**, Vol. 79, (4). p. 589-603.
- Mac CANNELL, Dean **The Tourist: a New Theory of the Leisure Class.** New York, Schocken Books, (second edition) 1989. 214 p.
- MacCANNELL, Dean. **Empty Meeting Grounds.** London, Routledge, 1992. 346 p.

- MacCANNELL, Dean. "Introduction" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992a. p. 1-13.
- MacCANNELL, Dean. "Cannibalism Today" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992b. p. 17-73.
- MacCANNELL, Dean. "Postmodern Community planning: notes on the homeless and other nomads" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992c. p. 87-113.
- MacCANNELL, Dean. "White Culture" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992d. p. 121-146.
- MacCANNELL, Dean. "Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992e. p. 158-171.
- MacCANNELL, Dean. "The Locke Case" in: **Empty Meeting Grounds**. London, Routledge, 1992f. p. 172-180.
- MARCUS, George. "Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of the late 20th Century Modern Worldwide" in: **Anais da 17ª Reunião da ABA**. Florianópolis, 1991. p. 21-46.
- MASCARENHAS, Márcio Fróes da Motta. **O Patrimônio dos Índios: Pré-Emergência Étnica entre os Caboclos de Vale Verde**. Monografia de final de curso apresentada como requisito ao bacharelado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia. Salvador, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, 1998.

- MASON, J. Alden. "The Languages of South American Indians" in: STEWARD, Julian H. (ed.) **Handbook of South American Indians**, vol. 6. Washington, United States Government Printing Office, 1950.
- McKEAN, Philip F. "Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (second edition), 1989. p. 119-138.
- MÉTRAUX, Alfred e NIMUENDAJÚ, Curt. "The Mashacali, Patashó, and Malali Linguistic Families" in: STEWARD, Julian H. (ed.) **Handbook of South American Indians**, vol. 1. Washington, United States Government Printing Office, 1946. p. 541-545.
- MITCHELL, J. Clyde. **The Kalela Dance**. Manchester, Manchester University Press, 1968. 52 p.
- MORRIS, Paul. "Community Beyond Tradition" in: HEELAS, P., LASH, S., & MORRIS, P. (eds.) **Detraditionalization**. Cambridge / Oxford, Blackwell, 1996. p. 223-249.
- NASH, Dennison. "Tourism as a Form of Imperialism" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (second edition), 1989. p. 37-52.
- NASH, Dennison. **Anthropology of Tourism**. Kidlington, Pergamon, 1996. 205 p.
- NASON, James D. "Tourism, Handcrafts, and Ethnic Identity in Micronesia" in: **Annals of Tourism Research**. vol. 11, 1984. p. 421-449.
- NAVARRO, Luiz T. "Itinerário de Viagem que fez por Terra da Bahia ao Rio de Janeiro, por Ordem do Príncipe Regente, em 1808, o Desembargador Luiz

- Thomaz Navarro (manuscrito inédito, oferecido ao Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, pelo seu sócio correspondente, Francisco Adolpho Varnhagen). in: **Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1846.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-Histórico**. Rio de Janeiro, IBGE, 1980.
- NORKUNAS, Martha K. **The Politics of Public Memory. Tourism, History, and Ethnicity in Monterey, California**. Albany, State University of New York Press (SUNY), 1993. 123 p.
- OBEYESEKERE, Gananath. **The Apotheosis of Captain Cook; European Mythmaking in the Pacific**. Princeton University Press, 1992. 280 p.
- OLIVEIRA, Cornélio V. de. **Barra Velha: o Último Refúgio**. Londrina, 1985. 73 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Elementos para uma sociologia dos viajantes” in: **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 84-148.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **‘O Nosso Governo’: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo, Marco Zero / CNPq, 1988. 315 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais” in: SILVA, O.S. LUZ, L. & HELM, C.M. (orgs.) **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis, ABA / Comissão Pró-Índio / Editora da UFSC, 1994a. p. 111-139.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “A Busca da Salvação: Ação Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna” in: **Antropologia Social**, 4. PPGAS / Museu Nacional, 1994b. p. 81-110.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” in: **A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999a. p. 11-39.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999b. 269 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “A Problemática dos ‘Índios Misturados’ e os Limites dos Estudos Americanistas: um Encontro entre Antropologia e História”. In: **Ensaaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999c. p. 99-123.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. “Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau da Bahia” in: **Nordeste Indígena** (série etnohistória,nº2). Recife, FUNAI, 1991. p. 43-65.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. “Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: Povos Indígenas Diferenciados ou Subgrupos de uma Mesma Nação? Uma Postura de Reflexão” in: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 4. São Paulo,MAE, 1994. p. 173-187.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. “Os Botocudos e sua Trajetória Histórica” in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 413-430.
- PIETERSE, Jan Nederveen. “Globalization as Hybridization” in: FEATHERSTONE, M., LASH, S. & ROBERTSON, R. (orgs.) **Global Modernities**. London, Sage Publications, 1995. p. 45-68.

- PI-SUNYER, Oriol. "Changing Perceptions of Tourism and Tourists in a Catalan Resort Town" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press, (second edition) 1989. p. 187-199.
- POLANYI, K. "The Economy as an Instituted Process" in: POLANYI, K. et al. **Trade and Market in the Early Empires.** New York, The Free Press, 1957. p. 243-270.
- RADHAKRISHNAN, Rajagopalan. **Diasporic Mediations. Between Home and Locations.** Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996. 217 p.
- RANGER, Terence. "A Invenção da Tradição na África Colonial" in: HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (orgs.) **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. p. 219-269.
- REESINK, Edwin. "O Museu Aberto do Descobrimento no Sul da Bahia: um Museu é um Negócio de Quem, para Quem e em Benefício de Quem?" in: **Boletim ANAÍ-BA, 18.** Salvador, 1996. p. 22-27.
- RIBEIRO, Darcy. **Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975. 159 p.
- RIBEIRO, Darcy. "Expansão Agrícola na Floresta Atlântica" in: **Os Índios e a Civilização.** Petrópolis, Vozes. 4ª edição, 1982. p. 91-110.
- ROBERTSON, Roland. "Globalization as a Problem" in: **Globalization: Social Theory and Global Culture.** London, Sage Publications, 1992. p. 8-31.
- ROBERTSON, Roland. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity" in: FEATHERSTONE, M., LASH, S. & ROBERTSON, R. (orgs.) **Global Modernities.** London, Sage Publications, 1995. p. 25-44.

- ROCHA JÚNIOR, Omar. "Yes, nós também temos índios" in: **Cadernos do CEAS**, 111. Salvador, 1987. p. 38-48.
- ROCHA JÚNIOR, Omar. **A Arte de Ser Índio: os Pataxó e os Turistas na Coroa Vermelha**. (Ante-projeto de Pesquisa apresentado ao Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) Salvador, UFBA, 1990. 7 p.
- ROJEK, Chris. **Decentring Leisure**. London, Sage Publications, 1995. 215 p.
- ROOSENS, Eugene E. **Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis**. London, Sage, 1989. 168 p.
- SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom**. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Zahar, 1990. 218 p.
- SAHLINS, Marshall. **How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example**. Chicago, The University of Chicago Press, 1995. 318 p.
- SAID, Edward W. 1995 **Cultura e Imperialismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. 459 p.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Breve Histórico da Presença Indígena e as Atuais Comunidades Pataxó do Baixo Extremo Sul da Bahia**. Salvador, 1994. 46 p.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha GT PORT. 860/PRES/FUNAI/95**. Brasília, 1996.

- SAMPAIO, José A. Laranjeiras & CARVALHO, Maria Rosário. **Parecer sobre o Estatuto Histórico-Legal das Áreas Indígenas Pataxó do Extremo Sul da Bahia**. Salvador, 1992. 20 p.
- SAPIR, Edward. “Cultura ‘Autêntica’ e ‘Espúria’” in: PIERSON, D. (dir.) **Estudos Organização Social. Tomo II**. São Paulo, Martins, 1970. p. 282-311.
- SILVA, Pedro Agostinho da. “Condicionamentos Ecológicos e Interétnicos da Localização dos Pataxó de Barra Velha, Bahia” in: **Homenagem a (e à Revelia de) Agostinho da Silva**. Tulane Studies in Romance Languages and Literature, number 10. New Orleans, 1981. p. 125-148.
- SIMMEL, Georg. **Conflict and The Web of Goup-Affiliations**. WOLFF, K.H. (org.) The Free Press of Glencoe, 1964a. 195 p.
- SIMMEL, Georg. “The Stranger” in: WOLFF, K.H. (org.) **The Sociology of Georg Simmel**. The Free Press. Glencoe (Illinois), 1964b.
- SIMPSON, Bob. “Tourism and Tradition. From Healing to Heritage” in: **Annals of Tourism Research. Vol. 20, nº 1**, 1993. p. 164-181.
- SJÖBERG, Katarina. **The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan**. Harwood Academic Publishers, 1993. 221 p.
- SMITH, Anthony D. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford, Blackwell, 1993.
- SMITH, Valene L. “Introduction” in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, (second edition) 1989. p. 1-17.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo, CEN, 1971. 150 p.

- SPIX, Johann B. & MARTIUS, Carl F. von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo, Melhoramentos, 1976.
- STANTON, Max E. "The Polynesian Cultural Center: A Multi-Ethnic Model of Seven Pacific Cultures" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (second edition), 1989. p. 247-262.
- SWAIN, Margaret Byrne. "Gender Roles in Indigenous Tourism: Kuna Mola, Kuna Yala, and Cultural Survival" in: SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (second edition), 1989. p. 83-104.
- TAUSSIG, Michael. **Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses**. London, Routledge, 1993. 299 p.
- THOMAS, Nicholas **Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government**. New Jersey, Princeton University Press, 1994. 238 p.
- THOMAS, Nicholas. "Introduction: Tupaia's Map" in: **In Oceania. Visions, Artifacts, Histories**. Durham and London, Duke University Press, 1997a. p. 1-20.
- THOMAS, Nicholas. "Alejandro Mayta in Fiji: Narratives about Millenarianism, Colonialism, Postcolonial Politics, and Custom" in: **In Oceania. Visions, Artifacts, Histories**. Durham and London, Duke University Press, 1997b. p. 50-67.
- THOMAS, Nicholas. "The Inversion of Tradition" in: **In Oceania. Visions, Artifacts, Histories**. Durham and London, Duke University Press, 1997c. p. 186-209.

- TOMLINSON, John. "The Discourse of Cultural Imperialism" in: **Cultural Imperialism**. London, Routledge, 1992. p. 1-33.
- TURNER, Bryan S. "The Self and Reflexive Modernity" in: **Orientalism, Postmodernism and Globalism**. London, Routledge, 1994. p. 183-197.
- URBAN, Greg. "A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas" in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 87-102.
- URRY, John. **The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies**. London, Sage Publications, 1990. 176 p.
- VALASKAKIS, Gail Guthrie. "Postcards of my Past: The Indian as Artefact". in: BLUNDELL, Valda; SHEPHERD, John & TAYLOR Ian (eds.) **Relocating Cultural Studies. Developments in Theory and Research**. London, Routledge, 1993. p. 155-170.
- van den BERGHE, Pierre L. **The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico**. Seattle & London, University of Washington Press, 1994. 169 p.
- van den BERGHE, Pierre L. "Marketing Mayas. Ethnic Tourism Promotion in Mexico" in: **Annals of Tourism Research**, Vol. 22, nº 3, 1995. p. 568-588.
- van den BERGHE, Pierre L. & KEYES, Charles F. "Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity" in. **Annals of Tourism Research**, vol. 11, 1984. p. 343-352.
- VANSINA, Jan. **Oral Tradition: a Study in Historical Methodology**. England. Penguin Books, 1965. 226 p.
- VELHO, Otávio. "Novas Perspectivas: Globalização" in: **Da Besta-Fera à Recriação do Mundo**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. p. 221-229.

- VIEIRA, José Glebson. **O Regime de Índios ‘Misturados’: O Processo de (Re)Construção da Identidade Étnica Indígena Potiguara.** Monografia de Final de Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. Campina Grande, UFPB, 1999. 112 p.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. “Os Mestres da ‘Língua Secreta’ do Cafundó e o Paradoxo do Segredo Revelado” in: **Boletim do Museu Nacional**, 51, 1985. p. 1-24.
- WAGNER, Roy. **The Invention of Culture.** Chicago, The University of Chicago Press, 1981. 168 p.
- WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas” in: **Economia e Sociedade Vol. 1.** Brasília, UnB, 1991. p. 267-277.
- WIED-NEUWIED, Maximiliano (Príncipe de). **Viagem ao Brasil.** Belo Horizonte, Itatiaia, 1989. 536 p.
- WOLF, Eric R. “Introduction” in: **Europe and the People without History.** Los Angeles and Berkeley, University of California Press, 1982. p. 3-23
- WOLF, Eric R. “Inventing Society” in: **American Ethnologist**, 15 (4), 1988. p. 752-761
- WOOD, Robert E. “Ethnic Tourism, the State, and Cultural Change in Southeast Asia”. in: **Annals of Tourism Research**, vol. 11, 1984. p. 353-374.