

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/316883087>

A Apropriação Indígena do Turismo: Os Pataxó de Coroa Vermelha e a Expressão da Tradição

Thesis · July 2012

DOI: 10.13140/RG.2.2.17070.31043

CITATIONS

2

READS

45

1 author:



[Sandro Campos Neves](#)

Universidade Federal do Paraná

15 PUBLICATIONS 13 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Presença Indígena na Região Metropolitana de Curitiba (1988-2016) [View project](#)

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

SANDRO CAMPOS NEVES

**A APROPRIAÇÃO INDÍGENA DO TURISMO: OS PATAXÓ DE COROA
VERMELHA E A EXPRESSÃO DA TRADIÇÃO**

**SALVADOR
2012**

338.47918142

N518a

T

Neves, Sandro Campos

A apropriação indígena do turismo: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição / Sandro Campos Neves. – 2012.

213 f. : il.

Orientadora: Maria Rosário G. de Carvalho.

Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Inclui bibliografia.

1. Turismo – Aspectos econômicos – Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália, BA) – Teses. 2. Índios Pataxó – Usos e costumes – Teses. 3. Artesanato – Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália, BA) – Teses. I. Carvalho, Maria Rosário G. de. II. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. III. Título.

SANDRO CAMPOS NEVES

**A APROPRIAÇÃO INDÍGENA DO TURISMO: os Pataxó de Coroa Vermelha e a
expressão da tradição**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosário G. de Carvalho

Salvador
2012

SANDRO CAMPOS NEVES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosário G. de Carvalho

Aprovada em 27 de Julho de 2012

Banca Examinadora

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho – Orientadora

Doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Álvaro Banducci Júnior

Doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Edwin Boudewijn Reesink

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade Federal de Pernambuco

Marcos Luciano Lopes Messeder

Doutor em Sociologia e Antropologia - Université Lumière Lyon 2
Universidade do Estado da Bahia

Ugo Maia Andrade

Doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal de Sergipe

A Fernanda, pelo amor e dedicação, com amor
e dedicação,
A meus pais, José Rubens e Rita, com amor,
pelo cuidado e atenção,
Aos Pataxó de Coroa Vermelha, pelo carinho

AGRADECIMENTOS

A toda a comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, pelo exemplo de luta, de sabedoria, de simplicidade e alegria na vida e com a vida, agradeço imensamente pelo acolhimento em sua comunidade e vida cotidiana.

Em especial agradeço ao Hamilton Alves dos Santos, o índio Capimbará, fundamental na realização dessa pesquisa, além de informante fundamental, verdadeiro colega e parceiro na diligência com que se dedicou à tarefa de colaborar no levantamento de dados para essa tese. Capimbará me acompanhou por dias a fio percorrendo vários pontos de Coroa Vermelha para levantamento de dados, deu sugestões, discutiu interpretações, foi mais do que informante, um parceiro de pesquisa.

A minha orientadora, Rosário, nunca haverão palavras suficientes para agradecer pelo apoio, compreensão, carinho, dedicação, diligência e generosidade com que me orientou. Rosário orienta para muito além das questões acadêmicas, pelo exemplo de pesquisadora e docente que é, pelo exemplo ético e moral de pessoa que é, orienta para a vida. O crédito é dela por todos os acertos que este trabalho tenha, me cabem os equívocos e desacertos.

A Fernanda, minha esposa, com quem aprendo sobre a vida enquanto compartilho a minha (a nossa), pela “descoberta” comigo dos Pataxó, pela inspiração e idealização deste trabalho, pelo incondicional apoio e parceria no campo, pela colaboração com a elaboração dos mapas. Sem ela essa tese não existiria.

Aos meus pais, José Rubens e Rita, pelo amor, dedicação e atenção que sempre dedicaram e dedicam, pelo apoio firme e incondicional às minhas decisões e pela herança do gosto pelo conhecimento da vida.

Ao meu irmão, Cristiano, pela parceria e cumplicidade que nos une e permite, mesmo à distância, sintonia e amizade sem igual.

Aos amigos Leandro Fontoura e Rodrigo Tadini, a convivência, além de tudo, profissional, com vocês torna os dias mais leves e divertidos e seu apoio tem sido fundamental à minha adaptação às novas questões da vida no Rio e na UFRRJ.

Ao professor e amigo Euler David de Siqueira, pelo constante diálogo, troca de idéias e apoio, fundamentais, com os quais segue me orientando.

Aos colegas docentes do curso de turismo da UFRRJ, mas mais do que isso aos amigos, Aline Fernandes, Andreia Macedo, Camila Rodrigues, Claudiana Guedes, Elis Ângelo, Isabela Fogaça, Luciana Gonzalez, Luciana Porte, Ricardo Costa, Teresa Mendonça, William Domingues, seu apoio, palavras de incentivo, parceria profissional e compreensão de minhas ausências colaboraram decisivamente para a elaboração dessa tese.

Aos meus chefes do Departamento de Administração e Turismo da UFRRJ, Marcos Benac e Denise Takenaka, que nos últimos anos me auxiliaram, resguardaram e souberam compreender sempre que foi necessário me afastar para a realização do trabalho de campo.

Aos meus alunos do curso de Turismo da UFRRJ que me nutrem constantemente com a amistosa e instigante convivência e que me motivam a continuar a trabalhar para ser melhor para eles; eles merecem.

A todos os colegas e professores (verdadeiros mestres) do PINEB pela acolhida decida e incondicional à minha participação no Programa, pelos inestimáveis ensinamentos sobre os caminhos da antropologia. Pela dedicação, generosidade, honestidade e brilhantismo do trabalho de todos, jamais me esquecerei e serei sempre orgulhoso de, ainda que por curto espaço de tempo, ter integrado esse grupo. Ao professor Pedro Agostinho, o iniciador, agradeço imensamente pelo exemplo que me inspirou profundamente, apesar do pouco tempo que tive para desfrutar de sua convivência.

Ao José Augusto Laranjeiras Sampaio, o Guga, pelo exemplo de antropólogo, pela dedicação à discussão e à causa Pataxó e pela gentileza e generosidade com que compartilha seu conhecimento e produção bibliográfica.

Aos colegas do PPGA Evandro, Luydy, Rafael, Elisa, Renata, Breno, Manuela, Isabel por dividir esse momento e suas angústias e torná-lo mais feliz. A Camila e Edison, pela amizade construída. A Sara agradeço especialmente, pois a ela devo a aproximação e real introdução na comunidade Pataxó em minha volta ao campo em 2008 depois de longa ausência.

Agradeço ainda a colaboração incessante para a construção dessa tese, com a cessão de textos, os seus, sobretudo, e mapas, além de compartilhar as discussões, as angústias e colaborar para as soluções, mas ainda mais pela simpatia e amizade com que sempre me acolheu em Salvador, em Porto Seguro e sempre que temos a cada vez mais rara oportunidade de nos encontrar.

Aos professores Álvaro Banducci Júnior e Rodrigo de Azeredo Grunewald, que muito gentilmente participaram da qualificação da tese, forneceram preciosas indicações de correção de rumos e estímulo à continuação do trabalho.

Aos professores Álvaro Banducci Júnior, Edwin Boudewijn Reesink, Marcos Luciano Messeder e Ugo Maia Andrade por aceitarem avaliar o trabalho.

Aos amigos em Santa Cruz Cabralia, Damião e, sobretudo, Landerson, “herdados” da amiga Sara, me foram sempre providenciais no campo prestando inestimável ajuda para as questões práticas, bem como solidária companhia no cotidiano em Coroa Vermelha.

A Jucimar, Arissana, Aricema, Anari, Taquari, Dona Meruka, Seu Vilson, Dona Mirinha, Itambé, Catão, Capimbará, Dona Zenaide, Sebastião Braz seu apoio na vida cotidiana em Coroa Vermelha foi ainda mais fundamental para essa pesquisa do que seu apoio no levantamento dos dados.

Ao cacique Aruã pela atenção e diligente colaboração.

Ao PPGA e seus professores, pela imensa e inestimável contribuição para a minha formação. Agradeço especialmente a Gilson Rambelli, Edwin Reesink e Núbia Rodrigues pelos preciosos ensinamentos, pela atenção e dedicação com que orientaram meus estudos e discussões teóricas.

Aos professores Leonardo Boccia e Albino Rubim do Pós-Cultura pelos grandes ensinamentos que contribuíram para a tese e para a vida.

A FAPESB pela concessão da bolsa de doutorado que financiou parcialmente esse trabalho.

A APROPRIAÇÃO INDÍGENA DO TURISMO: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição

RESUMO

A aldeia de Coroa Vermelha teve como razão fundamental para a sua ocupação pelos Pataxó meridionais funcionar como entreposto para a prática comercial com a sociedade regional e, particularmente, com os turistas, sobretudo relativamente à venda do artesanato Pataxó. Caracterizando-se, assim, como detentora de uma forte vocação turística, a aldeia, localizada entre os municípios de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro, se consolidou em estreita relação com o desenvolvimento da atividade artesanal. Assim, os Pataxó de Coroa Vermelha, bem como a aldeia foram sendo crescentemente consagrados, tanto pela teoria acadêmica quanto pelas representações da sociedade regional, como baseando sua organização social e modo de vida na atividade turística. O objeto desta tese que, sob diversos aspectos, se pode considerar como oposto a tal representação, é o processo de apropriação do turismo pelos Pataxó. Apropriação é utilizado no sentido estrito do termo, isto é, como o processo de tornar próprio o objeto pertencente ou produzido por outrem, e a tese se interroga sobre as matrizes de tal processo no caso Pataxó. Dessa forma, a análise visa a compreender, em primeiro lugar, em qual contexto econômico se encontra inserida a atividade turística, quais outras atividades são praticadas pelos Pataxó e qual a importância do turismo entre essas. Em um segundo momento, compreender aspectos da organização social considerados essenciais à atividade turística, tais como as relações de parentesco e de territorialidade. Por fim, a análise se dirige para a operação da atividade turística *per se*, envolvendo no processo a afirmação da indianidade Pataxó através, entre outras coisas, da tentativa de demonstração dos diacríticos considerados pelos Pataxó, e por seus interlocutores, como marcadores da identidade étnica, no campo turístico. A atividade turística é compreendida como tendo sido acionada pelo sistema social Pataxó a partir das condicionantes impostas por esse mesmo sistema, antes que pelos ditames do mercado turístico, nacional ou internacional. Por essa mesma razão é que a prática da recepção turística, pelos Pataxó, é retratada como um exercício da tradição, um verdadeiro laboratório em que, no âmbito de um processo de reestruturação da tradição e modo de vida indígenas em Coroa Vermelha, os diversos traços pertencentes ao acervo cultural Pataxó são testados, na relação com os turistas, uma vez que esses são considerados os contrapontos ideais para a construção contrastiva da identidade étnica Pataxó. O turismo funciona, assim, de maneira singular, colaborando para a formação de um discurso sobre a indianidade Pataxó, e, portanto, de afirmação étnica, bem como instrumento de subsistência baseado numa visão indígena de tradicionalidade que rejeita as amarras identificadas nas atividades corriqueiras praticadas por membros da sociedade regional. A compreensão do contexto colabora para a construção de outras vias de análise, tanto da atividade turística em si, e dos seus contornos singulares entre os Pataxó, quanto dos próprios índios, ressaltados novos aspectos de sua já conhecida capacidade de ressemantizar os objetos oriundos da sociedade nacional, emulando-os ao mesmo tempo em que os refazendo para funcionarem segundo seus próprios objetivos e sua própria lógica.

Palavras-Chave: Pataxó, Coroa Vermelha, Turismo, Economia, Artesanato, Apropriação.

THE INDIGENOUS APROPRIATION OF TOURISM: the Pataxó of Coroa Vermelha and the expression of tradition

ABSTRACT

The village of Coroa Vermelha has as fundamental reason for its occupation by the Southern Pataxó the function it has in the trade with the regional society, and particularly with tourists, especially for the sale of Pataxó handicrafts. Characterized thus as having a strong tourist vocation, the village, located between the cities of Santa Cruz Cabralia and Porto Seguro, was consolidated in close relation with the development of craft activity. Thus, the Pataxó of Coroa Vermelha, and the village were being increasingly recognized by both the academic theory and representations of the regional society, as based in their social organization and way of life in tourism. The object of this thesis that, in many respects, can be considered as opposed to such expression is the process of appropriation of tourism by Pataxó. Appropriation is used in the strict sense, it is, as the process of making himself the object belonged to or produced by others, and enquires about the theory of such process matrices in the Pataxó case. Thus, the analysis seeks to understand, first, the economic context in which is inserted the touristic activity, what other activities are practiced by Pataxó and the importance of tourism among these. In a second step, to understand aspects of social organization that are essential to tourism, such as kinship and territoriality. Finally, the analysis is directed toward the operation of tourism itself, the process involving the assertion of Indianness Pataxó through, among other things, the attempt to show the diacritics considered by Pataxó, and their partners, as markers of ethnic identity in the field of tourism. Tourist activity is understood to have been triggered by the social system Pataxó from the constraints imposed by that system, rather than by the dictates of the tourist market, national or international. For this very reason is that the practice of tourist reception by Pataxó, is portrayed as an exercise in tradition, in which a real laboratory, under a restructuring of tradition and way of life in Indian of Coroa Vermelha, the various traits belonging to the cultural heritage Pataxó are tested in relation to the tourists, since these are considered the ideal counterpoint to the contrastive construction of Pataxó ethnic identity. Tourism thus functions in a unique way, contributing to the formation of a discourse on Indianness Pataxó, and thus of ethnic affirmation, as well as an instrument of livelihood based on a vision of Indian traditionalism that rejects the bonds identified in routine activities practiced by members of the regional society. Understanding the context contributes to the construction of other forms of analysis, both the touristic activity itself, and its natural contours of the Pataxó, as the Indians themselves, highlighted new aspects of their ability to re-semanticizing familiar objects from the society national, emulating them while the second to work rebuilding it according to their own goals.

Keywords: Pataxó, Coroa Vermelha, Tourism, Economy, Craft, Apropiation

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Localização da Aldeia de Coroa Vermelha (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012) -----	21
Figura 1 - Placa na entrada do Parque Indígena (Acervo Pessoal) -----	28
Figura 2 - Loja de artesanato em forma de Quijeme no Parque Indígena em Coroa Vermelha (Acervo Pessoal)-----	29
Mapa 2 – O Parque Indígena (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012) -----	30
Figura 3 - Uma das paredes do Centro de Artesanato no Parque Indígena ornada com figura de índio caçando onça e com indicação para a visita a uma das lanchonetes (Acervo Pessoal) -----	35
Figura 4 – O Quijeme central da Reserva da Jaqueira onde os turistas são recebidos para a visita (Acervo Pessoal) -----	43
Figura 5 – O ritual do Awê representado para turistas. (Acervo Pessoal) -----	44
Figura 6 – Forno onde é preparado e servido o almoço para os turistas na Reserva Jaqueira. (Acervo Pessoal) -----	45
Figura 7 - Loja de artesanato da Reserva Jaqueira (Acervo Pessoal) -----	46
Mapa 3 – Mapa das aldeias Pataxó na região de Coroa Vermelha. (Fonte: Miranda, 2009 – elaborado por Juari Pataxó) -----	48
Figura 8 - Placa de loja de artesanato no centro de artesanato do “Parque Indígena” em Coroa Vermelha (Acervo Pessoal) -----	81
Mapa 4 – A Praia e a Mata: pontos de orientação para organização das relações de territorialidade. (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012) -----	98
Mapa 5 - Setores da Região de Praia da aldeia de Coroa Vermelha (Fonte:	106

modificado do aplicativo Google Earth, 2012) -----	
Figura 9 – O ritual do Awê dançado para turistas – a reunião dos índios. (Acervo Pessoal) -----	156
Figura 10 – Ritual do Awê representado para turistas – A dança e o canto em roda. (Acervo Pessoal) -----	157
Figura 11 – O Pajé Itambé em sua loja no centro de artesanato do Parque Indígena (Acervo Pessoal) -----	161
Figura 12 – Publicidade Turística da Prefeitura de Porto Seguro utilizando a imagem indígena. (Acervo Pessoal) -----	168
Figura 13 - Reprodução do sitio da Pataxó Turismo da Rota das Aldeias, constante de todo o roteiro, bem como recomendações aos turistas. (Fonte: http://www.pataxoturismo.com.br) -----	179

SUMÁRIO

Introdução -----	1
Capítulo 1- Identidade, Etnicidade e Turismo: A organização indígena do turismo -----	19
1.1 - A organização territorial do turismo em Coroa Vermelha -----	21
1.1.2 - O Parque Indígena -----	28
1.1.2.1 - Administração do Parque Indígena: gestão do conflito e controle local sobre o artesanato e seus fluxos -----	31
1.1.3 - A Reserva da Jaqueira e o projeto Jaqueira de Ecoturismo -----	36
1.1.4 - As aldeias da região -----	48
1.2 - “O Índio não gosta de ficar cativo”: As atividades econômicas na aldeia de Coroa vermelha -----	53
1.2.1 - A pesca -----	55
1.2.2 - A agricultura -----	60
1.2.3 - O artesanato: produção, circulação e significados interaldeias -----	64
1.2.3.1 - A produção doméstica do artesanato e as oficinas -----	65
1.2.3.2 - O artesanato comercializado em lojas -----	70
1.2.3.3 - A circulação entre aldeias: especialização e tradição no artesanato Pataxó -----	75
1.2.3.4 - Artesanato e tradição -----	77
1.2.3.5 -Arte e Souvenir: alguns significados do artesanato e da tradição entre os Pataxó -----	80
Capítulo 2 – Territorialidade e Parentesco -----	84
2.1 - A territorialidade como expressão de sentidos -----	85
2.1.1 - A Coroa Vermelha Comercial -----	88
2.1.2 - A Reserva da Jaqueira: turismo “fora da aldeia” -----	92
2.1.3 - O território Pataxó e a aldeia de Coroa Vermelha -----	99
2.1.4 - A praia, a mata e as casas: Setores Turístico e Não-Turístico da T.I. Coroa Vermelha -----	105
2.2 - As relações de parentesco: suporte da territorialidade e do turismo -----	111

2.2.1 - Organização familiar e organização política -----	113
2.2.2 – Entreatajuda -----	123
Capítulo 3 - A organização do turismo e a tradição local -----	132
3.1 - A reconstituição de uma língua própria: o diacrítico e o turismo -----	134
3.2 – Ritual -----	148
3.2.1 - Eficácia ritual: o diacrítico e seus efeitos -----	152
3.2.2 - O Pajé Itambé: A cura, a reza e o diacrítico -----	160
3.3 - A relação entre os Pataxó e os agentes locais do turismo: O Turismo Indígena e o laboratório da tradição -----	168
3.3.1. A Agência Pataxó e a Pataxó Turismo: Autonomia e Aliança -----	170
3.3.2 - Guias de Turismo: Modelo monopolítico e embates locais a respeito da imagem de Coroa Vermelha -----	187
Conclusões -----	196

Introdução

Escrever uma tese é um processo em cujo decorrer se passam diversos momentos de posicionamento que situam o pesquisador diante do seu objeto de estudo. Reflexo de um processo de avanço teórico, tanto quanto resultado de diversas mudanças pessoais que transcorrem ao longo do período de quatro anos que recobre a conclusão do trabalho. Na chamada pesquisa social e, sobretudo, na antropologia social ou cultural, essa situação é ainda mais marcante, pois a relação entre pesquisador e pesquisados é de intensidade bastante diferente de outras modalidades de pesquisa. Passa-se de um momento inicial em que se possui grande conhecimento teórico-documental (ou “no papel”) a respeito dos sujeitos estudados e sua origem histórica até um momento em que, supostamente, vem se juntar a esse conhecimento uma significativa vivência pessoal e, portanto, conhecimento empírico, sobre esses sujeitos. Colocado dessa forma, o empreendimento antropológico parecerá eivado de uma consistência lógica que se impõe ao leitor como uma estrada de mão única para o conhecimento aprofundado de determinada situação ou grupo social.

Obviamente que sob essa aparência teórica de profunda coerência se esconde a experiência individual de cada pesquisador com o campo e, com ela, os diversos posicionamentos que mencionei acima. Para além da questão importante, mas no fundo secundária, a respeito dos preconceitos e pressuposições que tenho sobre os sujeitos com os quais me relaciono no campo, encontra-se a questão, em meu modo de ver fundamental, dos diversos posicionamentos teóricos que construo sobre eles. Esses posicionamentos derivam tanto da literatura que é possível ler sobre o “objeto” de pesquisa, produzido academicamente, quanto da minha própria experiência e de como me posiciono em relação a essa literatura. Essa introdução, conforme pretendo elaborá-la, tratará precisamente desses aspectos, historiando, através dos posicionamentos teóricos que apresentarei, as diversas visões que construí sobre os Pataxó e sua relação com o turismo ao longo da pesquisa que ensejou a presente tese.

O início do meu interesse pelo tema da relação entre índios e a atividade turística deriva, como seria de se esperar, de minha formação profissional em turismo. Inicialmente esse tema surgiu no meu horizonte como uma proposta de análise a respeito das implicações econômicas que o desenvolvimento do turismo teria para uma comunidade sociocultural. Encarava tal proposta como uma possibilidade de investigar em que termos poderia ocorrer a propalada sustentabilidade proporcionada pela atividade turística a essas comunidades,

sobretudo o pano de fundo cultural proposto por essa prerrogativa de sustentabilidade. Obviamente, pensar o turismo como uma atividade capaz de proporcionar sustentabilidade implica um posicionamento teórico que tenha como suposto a sustentabilidade como meta possível, bem como a sua garantia de um ponto de vista cultural, ou seja, que a atividade turística se desenvolva com o mínimo impacto cultural em uma comunidade (indígena, por exemplo), cujos benefícios possam suplantar os possíveis prejuízos. Acreditar nessa possibilidade torna necessário, inclusive, advogar certo tipo de compreensão sobre o turismo.

Turismo denota movimento de pessoas. Para Moesch (2002), turismo é um fenômeno social complexo, que envolve diversos tipos de relação entre grupos e indivíduos. No bojo desse fenômeno social há uma tecnologia de administração, que diz respeito, em parte, à administração privada, mas em grande parte também à administração pública. Na medida em que o turismo é visto como um fenômeno capaz de gerar desenvolvimento econômico para diversas das regiões mais pobres de países como o Brasil, ele passa a ser pensado a partir da esfera da política pública. No desenvolvimento de políticas de gestão do turismo, a perspectiva da sustentabilidade tem surgido, conforme mencionei, como paradigma principal das discussões (BENI (2000), YAZIGI (1999)). A imposição desse paradigma para a discussão suscita uma série de formulações a respeito da importância de um desenvolvimento turístico que leve em consideração as especificidades locais do destino. A proposta de um modelo de desenvolvimento sustentável se construiria, portanto, em oposição ao modelo neoliberal hegemônico. Para Bava (2004)

Essa definição que busca o desenvolvimento sustentável opõe-se ao modelo de desenvolvimento dominante, que promove a fusão de empresas, a concentração do capital e da renda, o aumento da desigualdade social, a segregação urbana, a exclusão social, a degradação do meio ambiente. Nesse modelo atual confunde-se crescimento econômico com desenvolvimento econômico. (p. 110)

As definições de desenvolvimento sustentável incluem uma enorme gama de reivindicações ligadas às questões econômicas e sociais, mas também a questões ambientais (LEFF, 2001, SACHS, 2004). No âmbito dessas estratégias de desenvolvimento alternativas, focadas na ideia de sustentabilidade, aparecem aquelas que apontam o turismo cultural como um fator de desenvolvimento sustentável em nível local. Essas estratégias, voltadas para o turismo cultural, partem do princípio de que, em países como o Brasil, possuidores de uma diversidade cultural imensa, o investimento no desenvolvimento sustentável, baseado na atratividade cultural, poderia gerar diversos dividendos às comunidades locais dos destinos

turísticos. Parte-se também do princípio de que a partir do desenvolvimento gerado pelo turismo seria possível preservar a cultura local.

O poder público, no entanto, não se dedicou seriamente, até o momento, a um projeto de manutenção dos saberes, que resguardasse fundamentalmente comunidades possuidoras de saberes. Inicialmente, considerei que foi justamente na perspectiva de lidar com alguns desses problemas do poder público e sua ausência de ação, que teria surgido o Projeto Pataxó de Ecoturismo da Reserva Jaqueira, bem como o conjunto de iniciativas turísticas organizadas pelos Pataxó que se tornaram alvo de análise desta tese. Tendo sido criados a partir da iniciativa dos próprios interessados, os Pataxó, projetos como esse apontam para a intenção de garantir renda de forma a preservar a transmissão dos saberes e da tradição, sendo eles próprios voltados para a re-atualização da tradição na vida cotidiana. Esse projeto apontaria, ainda, para a ideia de que as formas tradicionais de sustento, ligadas à agricultura, foram sendo esgotadas pelo contato interétnico, a pequena extensão de terra à disposição e o próprio desenvolvimento econômico da sociedade envolvente, que atuam sobre os indígenas. Assim, minha primeira iniciativa voltava-se para a análise de um projeto que se apresentava como uma alternativa viável de retirar sustento de uma área da Terra Indígena que é também área de interesse ambiental, tanto para os índios quanto para a sociedade nacional. Ainda que essa perspectiva não tenha sido perdida de vista ao longo da produção da tese, outras questões de interesse foram se insinuando, em alguns casos se tornando prioritários sobre a questão meramente econômica, e modificando meu ponto de vista sobre o problema de pesquisa de maneira geral.

A antropologia que tem se dedicado ao estudo das comunidades receptoras de turistas, bem como das relações estabelecidas pelos próprios turistas em viagem, tem se apresentado como campo de tensões crescentes a partir da década de 1970. Uma das questões sob a qual essa tensão se manifesta de forma mais marcante é a da etnicidade, ou do futuro das relações e identidades étnicas num contexto histórico caracterizado por encontros culturais furtivos e relações supostamente fluídas (BAUMANN, 2001). Sobre essa questão, que é um dos pontos principais da pesquisa que deu origem a esta tese, tem trabalhado pensadores nacionais como Grunewald (2003) e teóricos em nível internacional como McCannel (1992), Graburn (1984) e Van den Berghe; Keyes (1984). Esses autores desenvolvem uma abordagem em que as relações que comportariam o liame étnico, entre turistas e comunidades locais receptoras de turismo, apresentariam modificações que têm relação com o próprio turismo. Para esses autores, haveria o que se pode chamar de encenação da etnicidade.

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 do que aquelas produzidas durante a primeira fase colonial. O foco está num tipo de etnicidade-para-turismo no qual culturas exóticas figuram como atrações chave. [...] Os esforços aqui não são com os resultados frequentemente bizarros dos esforços dos turistas para “fazerem-se nativos”. Antes são com os esforços dos nativos para fazerem-se-nativos-para-turistas” (McCANNEL, 1992 *apud* GRUNEWALD, 2003 p. 147)

Na visão construída por esses teóricos, os nativos, em função de suas necessidades e através de um investimento simbólico, estariam fabricando uma espécie de etnicidade para exibição. Nessas teses, os nativos seriam percebidos como indivíduos voltados para demandas de subsistência que, num certo sentido, capitalizariam a cultura e transformariam a tradição. Assim, transfigura-se o turismo na tabula rasa contemporânea do capitalismo, a solapar culturas e economias locais, submetendo-as aos ditames da lógica capitalista imposta pela neocolonização.

Por outro lado, autores como Cole (2007) e Resinger & Steiner (2005a e 2005b) questionam a representação construída por aqueles outros autores a respeito das transformações da identidade local diante do turismo, apontando-os como objetivistas. De acordo com Resinger & Steiner (2005b p.68, TRADUÇÃO MINHA) “Esses objetivistas vêem a autenticidade como uma propriedade real do objeto turístico que pode ser medida de acordo com critérios absolutos e objetivos”. A essas teorias as duas autoras opõem a distinção entre autenticidade objetiva e autenticidade subjetiva. A primeira é identificada como uma perspectiva objetivista, visualizando a autenticidade no objeto. A segunda o é da perspectiva da prática, cuja autenticidade é resultado das representações e ações dos sujeitos, que se vêem como autênticos, visualizando-se numa situação livre dos constrangimentos sociais da vida cotidiana. De acordo com essa perspectiva, os novos objetos produzidos no contexto do contato turístico, conforme as interpretações, elaboradas pelas comunidades reais, sobre a sua cultura e história, seriam objetos autênticos por essa mesma razão. Assim, a autenticidade, na teoria proposta por esse segundo grupo de autores, estaria mais nas práticas de releitura “autorizadas”¹ da cultura e história de um povo, do que num passado objetificado pela ideia de manutenção da tradição.

Na tensão entre esses dois pontos de vista, estructurei parte significativa do processo de construção desta tese empenhado na análise do que insistentemente apontarei como a

¹ Quando me refiro a interpretações autorizadas, quero referir àquelas, produzidas pela própria comunidade étnica, que preservaram a consciência étnica latente, referida por Poutignat e Streiff- Fenardt(1998), do seu passado e sua história, bem como o eventual uso turístico que deles fazem.

apropriação do turismo pelos índios. Insistirei nesse ponto de vista por acreditar que se trata precisamente disso, de um processo em que os índios tornam próprio algo produzido fora do seu contexto sociocultural, o turismo. Essa apropriação dá-se através de um processo semelhante, embora em escala significativamente diferente, dos fenômenos estudados por Albert e Ramos (2002) no campo americanista, denominados pelos autores de ‘cosmologia do contato’ ou ‘pacificação (domesticação) dos brancos’. Nos fenômenos por eles analisados estão em jogo, como acredito que aqui também estejam, processos particulares de apropriação indígena de objetos “dos brancos” a partir dos termos de sua própria cultura. Conforme retratados pelos autores, e por diversos outros, esses processos levam, em certos casos, a situações curiosas e, em muitos casos, a situações dramáticas. Todos os casos, no entanto, expõem um processo de apropriação em que os objetos “dos brancos”, colocados a funcionar numa comunidade indígena, não carregam consigo as cosmologias que lhes deram origem, mas, pelo contrário, têm suas lógicas extremamente modificadas para funcionar adequadamente numa outra sociedade, com outra cosmologia.

Assim, apropriação aqui é um termo que utilizo num sentido semelhante, embora reconheça claramente as diferenças contextuais entre etnologia do nordeste e o campo americanista, ao de domesticação. Esse termo refere-se à uma consideração que busca compreender o processo através do qual os índios ‘domesticam’ as influências externas. Nesse processo fazem passar as ‘coisas de fora’ pelo crivo de sua própria cultura e tradição, resultando disso que tais ‘coisas de fora’ tornem-se outras, embora aparentemente possam passar por mesmas. Assim, o turismo, como ‘coisa de fora’ passado pelo crivo da cultura Pataxó termina tornando-se outro, embora possa passar, e comumente passe, para turistas, operadores de turismo e diversos agentes sociais que com ele interagem, por mesmo, ou por um turismo exatamente igual ao que se conhece em diversas partes do mundo. Assim, apropriação aqui é o termo que escolhi para tratar da domesticação do exógeno. Escolhi apropriação e não domesticação, levando em conta que o último termo comumente refere-se a processos de apropriação ocorridos num estágio inicial de contato interétnico, contexto diferente do analisado nessa tese e, por essa razão, prefiro utilizar o primeiro termo, apropriação.

Ocorre, à luz dessas produções teóricas, então, uma mudança significativa na forma como passo a visualizar o objeto central desta tese. O foco fundamental deixa de ser o conjunto de relações econômicas tomadas como ponto de partida para o alcance de um objetivo, a sustentabilidade, para ser o das próprias relações econômicas tomadas como

elementos fundamentais da significação indígena e que permitiriam, por isso, acessar o processo de apropriação indígena do turismo.

Insisto, portanto, na tese da apropriação indígena do turismo por supor que a construção de uma identidade, bem como da etnicidade, obedece sempre a uma demanda interna, embora não se perca de vista que o processo interno que articula a construção de identidades se relaciona com as implicações do contexto. Dessa forma, suponho que a construção da identidade é um processo relacional, que articula necessidades internas de construção e observância de um esquema conceitual. Esse esquema seria o que ordena simbolicamente o mundo vivido em relação com processos externos, para os quais se torna necessário produzir uma resposta sob a forma política e simbólica da articulação étnica.

É preciso, ainda, tomar em consideração mais aprofundada a tese sobre a descontinuidade propugnada pela interpretação da encenação da etnicidade. Uma das forças motrizes do argumento formulado a respeito da descontinuidade instaurada pela turistização pode ser relacionada a uma dicotomia na percepção de como pensa o nativo. A interpretação de que os nativos poderiam tentar “tornar-se nativos para os turistas” e “inventores de sua tradição”, tal como proposta por MacCannel (1992), apoia-se na percepção do nativo como ingênuo ou suplantado por forças externas. Assim, por um lado, o nativo aparece como aquele que confunde as influências coloniais com sua tradição ou, por outro, como calculista ou pragmático, que instrumentaliza a visão ocidental sobre sua cultura no sentido de obter uma vantagem monetária.

Em relação à primeira das visões, i.e., do nativo como aquele que confunde as influências coloniais com sua própria tradição, Sahlins (2004 p. 510) afirma que existe “uma certa historiografia” que considera que a principal atividade histórica que resta aos dominados é interpretar erroneamente os efeitos do imperialismo como suas tradições. O autor afirma ainda que, para tal historiografia, a falsa consciência cultural é normativa e que em nome da tradição se constrói uma cultura essencializada. Assim, uma das interpretações sobre a turistificação das comunidades étnicas parece recair sobre a interpretação do nativo como o produtor de uma cultura bricolada, que representa a tradição com o objetivo pragmático de demarcar a fronteira e fazer dela um atrativo turístico. Sahlins considera que tal tipo de interpretação sobre os nativos consiste em repetir “como tragédia a comédia de erros acerca da coerência dos sistemas simbólicos, que, supostamente, teriam sido cometidos por uma geração anterior e mais ingênuo de antropólogos.” (*Id*).

Assim, a mudança ou descontinuidade eventual da tradição e da identidade são domínio da razão simbólica, mais do que da razão prática. Acredito que, embora a tradição

seja espaço de mudança, não se pode perder de vista que o contexto, por exemplo, turístico, não tem o efeito de apagar os nexos entre a mudança e “as continuidades lógicas e ontológicas implicadas nas diferentes maneiras como as sociedades interpretam e reagem à conjuntura imperialista”. (SAHLINS, 2004 p. 507). Dessa forma, trata-se muito mais de uma questão relacionada à ressignificação da tradição com base nas continuidades lógicas e ontológicas, do que de invenção da tradição, sendo a última vista como um processo totalmente criativo, no âmbito do qual a continuidade não tem espaço.

Ainda que, ao longo da produção desta tese, tenha me alinhado ao ponto de vista de Wagner (2006) -- como parecem fazer os defensores da tese da encenação da etnicidade -- de que a invenção é parte necessária da interação humana e condição de inteligibilidade intercultural, devo estabelecer, aqui, os limites que estabeleci para a utilização das ideias de criatividade cultural e invenção. Para Wagner (Op. Cit.):

[...] a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de “relação” é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como “análise” ou “exame”, com suas pretensões de objetividade absoluta. (P. 29). [...] O estudo ou representação de uma cultura não consiste numa mera “descrição” do objeto, do mesmo modo que uma pintura não meramente “descreve” aquilo que figura. Em ambos os casos há uma simbolização que está conectada com a intenção inicial do antropólogo ou do artista de representar o seu objeto. (P.40)

Assim, ao estudar um fenômeno da cultura, o autor insiste que estejamos a inventar tal cultura no processo de compreendê-la, fazendo equivaler noções e categorias não necessariamente equivalentes (*Id.* P.29, 39 e 45). Para o autor, se tal criatividade para a invenção da cultura pode ser atribuída ao antropólogo, não pode ser negada ao nativo (*Id.* P.75). Para o autor:

Invenção, portanto, é cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam, como “pesquisadores de campo” que controlam o choque cultural da experiência cotidiana mediante todo tipo de “regras”, tradições e fatos imaginados e construídos. (*Id.* P.75).

Se há criatividade cultural por parte do nativo para inventar sua própria cultura, essa criatividade não é diferente daquela utilizada pelo antropólogo para compreendê-la ou mesmo para inventar a sua própria cultura. Assim, não há nenhuma condição na invenção da cultura pelo nativo, e em sua criatividade cultural, que a diferencie de todas as outras invenções das diversas culturas humanas, aí incluída, obviamente, a do pesquisador. Assim, não há razão

para acreditar que a tradição nativa seja mais inventada, ou menos ignorada como inventada, do que a do pesquisador. Essa limitação na compreensão ampliada que outros fazem da invenção e da criatividade cultural é justamente a razão pela qual considero não ser possível aceitar a encenação da etnicidade e, menos ainda, a pretensa ilusão entre tradição local e efeito colonial. Assim, sendo a invenção condição necessária da cultura, não haveria razão para acreditar que a invenção indígena seja especialmente diferente de qualquer outra invenção cultural para designá-la de uma tradição inventada para o turismo.

Como já demonstrado por diversos pesquisadores, não apenas a tradição é processual, como também o é aquilo que é entendido como tradição (TOREN, 1988 p. 697-8). Toren afirma que o entendimento normativo sobre tradição geralmente assenta sobre estruturas objetificadas mais do que sobre ações, e distingue tradição “imutável” de história “processual”. A autora propõe, a partir de um estudo da modificação da tradição em Fiji, que “As noções especificamente culturais de tradição governam respostas às mudanças históricas.” (*Id.* p. 698 TRADUÇÃO MINHA). Dessa forma, ela considera a noção de tradição, bem como o que é tido como tradicional como processuais, variantes históricas de uma “maneira de fazer local”, sendo que o que é mais exatamente tradicional é a lógica local e não o “objeto tradicional” em si.

Esse ponto de vista permite-me ainda fazer outra exploração, agora a respeito da forma como compreendo epistemologicamente esse estudo. A esse respeito alinho-me à posição de Viveiros de Castro, segundo a qual o que estaria em jogo, em qualquer etnologia indígena, seria:

[...] menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. [...] Meu objeto são os *conceitos* indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim *os* exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as ideias e os problemas da ‘razão’ indígena, não suas categorias do ‘entendimento’ (VIVEIROS DE CASTRO, E 2002 p. 123-5)

Tal entendimento coloca o fazer antropológico sob a perspectiva relacional e no centro da discussão não apenas a descrição e a interpretação sobre o pensar nativo, mas uma tentativa de pensá-lo no contexto de uma relação com o nativo. Assim, parte-se do entendimento de que:

Os conceitos antropológicos atualizam tal relação, e são, por isso, completamente relacionais, tanto em sua expressão como em seu conteúdo. Eles não são, nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista). O que eles

refletem é uma certa relação de inteligibilidade *entre* as duas culturas, e o que eles projetam são as *duas* culturas como seus pressupostos imaginados. Eles operam, com isso, um duplo desenraizamento: são como vetores sempre a apontar para o outro lado, interfaces transcontextuais cuja função é representar, no sentido diplomático do termo, o outro no seio do mesmo, lá como cá. (*Op. Cit.* p. 125)

Dessa forma, o objetivo final do trabalho antropológico, antes de formular propriamente uma interpretação pura e simples dos conceitos nativos, seria sua descrição e compreensão no contexto relacional. Assim, se trataria de experimentar e levar às últimas consequências o mundo conceitual aberto a partir da relação com o nativo. Nesse sentido, o fazer antropológico estaria ocupado, em última instância, com um exercício de compreensão das categorias nativas como conceitos, sem necessitar dar-lhes uma forma interpretativa final, mas apenas vivendo a experiência com eles.

Trata-se, em última instância, de perceber as categorias nativas não como formas de entendimento do mundo apenas, mas como formas de sistematização e análise do entendimento que se tem do mundo, ou como uma entidade capaz de pensar sobre si mesma. Levar esse tipo de entendimento das categorias nativas às suas últimas consequências requer um esforço de compreensão da relação estabelecida. No caso estudado, exige imaginar as formas como se constrói a categoria da identidade, não apenas como uma conceitualização prática, mas como uma conceitualização que projeta uma filosofia da identidade e que está assentada sob uma filosofia “nativa” a respeito do mundo sensível. Assim, ao buscar compreender a construção da identidade em relação com a atividade turística entre os Pataxó de Coroa Vermelha, tento compreender esses dois sistemas de relações, o de construção das identidades e o de participação desses grupos em atividades turísticas, como encerrando um mundo conceitual.

Outra questão frequentemente trazida à tona na antropologia do turismo e analisada da mesma forma que a da encenação da identidade é o da recuperação de costumes. Pode-se notar, nos diversos grupos étnicos que se relacionam com o turismo, que ocorre a retomada de alguns costumes que, se não estavam absolutamente em desuso, encontravam-se pelo menos abalados em sua utilização. Vários pesquisadores, tais como Leme & Trevisan (2006), apontam para o fato de que o turismo gerará nessas comunidades o resgate de costumes antes abandonados, tanto como forma de apresentar-se para o turista, como reação à sua presença e ao seu potencial desestabilizador da cultura local. Para esses autores, como para Michel Certeau (1995), ocorrerá uma volta às tradições, uma volta que, se poderia parecer ter algum aspecto encenado, em virtude do turismo, tem, em verdade, um caráter extremamente próprio, de reação à anterior desestabilização. Essa perspectiva vê no turismo uma fonte de renda para

a manutenção do grupo, tanto econômica quanto cultural. Assim, a relação com uma nova atividade econômica não se vincularia à lógica econômica apenas, ou mesmo majoritariamente, mas à lógica dos sistemas simbólicos, ainda que se trate de uma questão econômica. Sobre esse tema, procurei me alinhar, ao longo da tese, à afirmação de Carneiro da Cunha (2009 p 237, 238 e 240), para quem:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. [...] Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo. [...] Vimos que a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcar distinções depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema. [...] Mas essa dependência que limita as opções possíveis não é ainda uma determinação positiva. E tivemos de recorrer então à ideia de um “acervo cultural” do qual se retiram esses traços diacríticos, eventualmente reconstruindo-os. Novo resíduo, esse recurso à cultura, resíduo que é o quinhão de uma abordagem estruturalista, levada a invocar uma inércia, uma permanência das formas culturais. Se tais formas culturais situam-se dentro de um sistema estruturado de significantes, este sistema, embora confira seu sentido aos elementos que o compõe, por meio de oposições, correlações, etc., não determina, no entanto, inteiramente esses elementos. Ou seja, ao considerarmos essa dinâmica cultural, podemos parafrasear o que Lévi-Strauss objetou aos funcionalistas: os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis. Resignemo-nos epistemologicamente e alegremo-nos com as surpresas que essa imponderabilidade nos reserva: a de vermos, por exemplo, instituições como a Igreja ou sociedade de amigos de bairro tomarem significações e alcance inesperados.

Assim, para a autora, antes que a operação de uma invenção cultural, o que se pode verificar com grupos étnicos colocados em relação com o turismo é o recurso a um acervo cultural próprio. Desse acervo é que seriam recuperados hábitos, costumes, enfim, uma tradição, que é posta a funcionar em um novo contexto e que precisa se adequar às demandas desse contexto, fazendo aparecer novos sentidos e significados. Essa questão é, de outra forma, aquela para a qual Barth e seus seguidores chamam a atenção no que concerne aos grupos étnicos.

Para essa abordagem, a identidade étnica seria construída a partir das relações entre grupos, relações produtoras da delimitação de uma fronteira étnica. Tal ponto de vista pode ser vinculado a Frederik Barth (*In: Poutignat & Streiff-Fenardt, 1998*). Segundo esse

pensamento, importa mais para a delimitação de uma identidade étnica sua relevância na relação entre grupos, partindo-se do princípio de que a fronteira é sempre fabricada, produzida, construída. Essa é uma perspectiva que se torna dominante não só em relação à ideia de identidade étnica, mas ao conceito de identidade de uma forma geral. Autores como Bourdieu (2004) e Geertz (1989) observam que a construção das identidades, seja étnica ou não, é uma questão de investimento simbólico dos seus construtores, que através delas constroem relações de poder. Essa concepção, no entanto, recebeu algumas tonalidades, produzidas *a posteriori*, consideradas essencialistas e pragmáticas. Ainda assim, para esses autores, a questão da identidade, antes de ser vista pela via da essência dos sujeitos, deverá sê-lo pela de suas necessidades e interesses, assim como pela de sua relação com outros sujeitos e sua necessidade de auto-representação.

Entre as relações que se pode pensar como forças construtoras de identidades e, principalmente, de identidades étnicas estão, atualmente, as relações de poder que produzem a formação de movimentos sociais. Essas relações, nascidas da constatação de semelhanças entre as necessidades e aspirações sociais, econômicas e culturais entre grupos de indivíduos, muitas vezes resultam na criação de movimentos chamados de minoritários. Para Certeau (1995 p. 145), os registros segundo os quais um movimento minoritário pode tomar forma são o cultural e o político. O registro cultural, utilizado por esses grupos para estabelecer suas reivindicações, é o da etnia e da etnicidade.

Pode-se definir etnicidade como um processo segundo o qual:

[...] os agrupamentos se autodefinem como unidades independentes ou interdependentes, dentro da comunidade humana, formulam identidades coletivas em contraste umas com as outras e descrevem os outros e a si mesmos em termos simbólicos como semelhantes, se bem que diferentes. (COMAROFF *apud* POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998 p. 139)

No entanto, os conceitos relativos a grupos étnicos e etnicidade poderiam se circunscrever ainda a uma perspectiva essencialista. No entendimento que defendo, a identidade se constrói a partir da relação, o que não significa dizer que sua construção é absolutamente livre e que não passa pelo constrangimento das tradições. A ideia de identidade étnica pode ser também corretamente ligada às tradições culturais. No entanto, deve-se ainda relativizar as pressões da tradição. Se a cultura é, como acredita Geertz (1989), “um documento de atuação e, portanto, pública, [...] Embora uma ideação, não existe na cabeça de alguém: embora não física, não é uma identidade oculta” (p. 20), as relações que concernem à construção de uma identidade com sua respectiva tradição constituirão sempre um processo

de negociação interna. Essa negociação será, obviamente, investida de tensões às quais os grupos não podem fugir.

Ainda assim, é importante assinalar outro aspecto da etnicidade que parece extremamente relevante para a compreensão do contexto etnográfico Pataxó. Por um lado, a etnicidade tendeu a ser compreendida, contemporaneamente, como tendo sido revivificada como resultado de movimentos e estratégias de mobilização que utilizam esse liame, o étnico, como ferramenta de atuação. No entanto, essas considerações contemporâneas não parecem dar conta do que chamarei a persistência do étnico. Se pensada apenas como decorrente de um processo político, como explicar a permanência da etnicidade em comunidades extremamente afetadas e modificadas pelo contato, tais como a Pataxó de Coroa Vermelha? Respondendo a essa questão, Poutignat e Streiff-Fenardt (1998, p.100) lembram que: “não é menos verdade que, se esta concepção de etnicidade “reativa” abrange muito bem a mobilização das identidades étnicas com fins políticos, ela pressupõe uma consciência étnica latente que permanece fora do campo de investigação.”. Essa consciência étnica tal como é afirmada pelos autores, parece ser, justamente, a memória coletiva que permite o recurso ao acervo cultural mencionado por Carneiro da Cunha (2002).

Ao buscar aplicar essa formulação, talvez se possa dizer que existe, segundo os autores, uma consciência subjacente aos processos de retomada da mobilização étnica por povos como os Pataxó de Coroa Vermelha, a partir dos anos 1970. Deveria haver, portanto, um senso de continuidade norteador da etnicidade Pataxó, principalmente no período em que ela esteve latente por força de mecanismos repressivos ou por receio destes. A etnicidade, recolocada no plano central da vida política aparecerá, portanto, menos como consequência de movimentos e estratégias políticas, e mais como uma identidade latente que esses movimentos reimpõem à cena, como instrumento de mobilização. Assim, quando me refiro à etnicidade, aqui, não me reporto apenas aos processos políticos recentes que a fizeram reaparecer no mapa político nacional e mundial, mas também a uma consciência que jamais desapareceu. Tendo estado enfraquecida e mesmo reprimida por longos períodos, revela, por isso mesmo, ao reaparecer, uma instigante capacidade de resistir como consciência e como instrumento de mobilização, fazendo suspeitar que haja, ainda, muito mais a ser descoberto sobre a etnicidade.

Parte significativa da teoria sobre etnologia do Nordeste aponta para a perspectiva do chamado ressurgimento étnico. Em que pese a complexidade e as dificuldades implicadas na utilização da ideia de ressurgimento, existem ainda outras questões que colocam em jogo o debate entre razão prática e razão simbólica no caso específico do campo etnológico Pataxó, e

que requerem reflexão. De todo modo, a perspectiva do ressurgimento étnico que pressupõe que a etnogênese aciona a racionalidade que preside o processo de “re-elaboração cultural” (Oliveira, 2004) entre os índios do Nordeste é a questão mais importante a ser analisada.

Parte considerável dos trabalhos elaborados no campo da etnologia indígena do Nordeste aborda a questão da re-elaboração cultural sob esse ponto de vista. Nesses trabalhos é ressaltada a inserção dos povos indígenas que foram sujeitos a processos de contato intenso e prolongado, nas formas econômicas e culturais “modernas”, discutindo-se o processo de re-elaboração cultural e a identidade, muitas vezes sob um ponto de vista pragmático. Assim, parte significativa dessa produção trata da racionalidade pragmática nos processos de construção identitários, nos quais a afirmação da indianidade, bem como as ressignificações culturais ocorrem com base em demandas práticas de sobrevivência e subsistência.

Essas abordagens sustentam-se basicamente sobre o conceito de etnogênese extraído de autores como Gallagher (1974) e (1975), Goldstein (1975) e o próprio Oliveira (2004). Para esses autores, o processo de etnogênese consistiria, resumidamente, em “um processo de formação de alternativa política a partir de categorias (étnicas) a princípio não unidas”. (Goldstein, 1975). Assim, a funcionalidade prática do processo de etnogênese se daria com base na obtenção de objetivos políticos pragmáticos e não teria necessariamente relação com uma coerência simbólica. Obviamente esse conjunto de trabalhos comporta gradações, estando autores como Brasileiro (2004 *In Oliveira, 2004*) e Barreto Filho (2004 *In Oliveira, 2004*) mais próximos de uma abordagem da etnogênese sob um ponto de vista simbólico e autores como Grunewald (2004 *In Oliveira, 2004*) e Martins (2004 *In Oliveira, 2004*) mais orientados para uma abordagem que enfatiza a razão prática.

Desses trabalhos é especialmente relevante para esta tese o de Grunewald (1999) com os próprios Pataxó, enfatizando a questão do turismo. O autor se inspira, fundamentalmente, nos trabalhos já citados, relacionados à antropologia do turismo e à tese da etnicidade encenada para o turismo. Ele procura transpor esse arcabouço teórico para a realidade social do povo Pataxó de Coroa Vermelha e Barra Velha. Assim ele apresenta seu problema e argumento:

[...] 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 inventadas”, mas a toda uma conjuntura política, econômica e de idéias presente na interação em destaque. Referia-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.* (GRUNEWALD p.11)

O autor ressalta, por diversas vezes, que os sinais diacríticos instrumentalmente gerados, o seriam principalmente com o objetivo de realçar a “aparência” indígena da experiência turística em Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália-BA) e, assim, reforçar sua atratividade, com o objetivo pragmático relacionado à lucratividade turística. O autor afirma, então, que estaria em curso entre os Pataxó a produção de uma tradição instrumentalizada para o turismo, traduzida e dramatizada como um teatro pragmático da etnicidade. Essa abordagem acaba recobrando o campo do predomínio de uma razão prática e instrumentalista que não leva em consideração, de maneira mais aprofundada, as relações tecidas no cotidiano que dão causa à reelaboração cultural.

Por outro lado, existe a construção mais ampla do campo teórico Pataxó que em muito extrapola meramente a questão do turismo. Esse campo pode ter seu início corretamente situado nos trabalhos do antropólogo Pedro Agostinho. Foi também Pedro Agostinho quem liderou uma expedição aos Pataxó, no final dos anos 1960, à qual se incorporaram alguns estudantes que, posteriormente, vieram a constituir, com seus trabalhos e os de seus seguidores, o campo etnológico Pataxó. Alguns desses pesquisadores e as preocupações que nortearam os trabalhos iniciais em relação aos Pataxó foram organizados em torno do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB. Identifico como a principal continuadora das ideias iniciais que balizaram a construção desse campo a pesquisadora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, atual coordenadora do PINEB e autora de trabalho indispensável sobre os Pataxó (CARVALHO, 1977), que considero a base de construção do campo etnológico Pataxó. Obviamente, são diversos os trabalhos produzidos ao redor dessas influências, bem como suas nuances de perspectivas, embora considere acertado dizer que convergem no intuito de centrar esforços numa abordagem etnográfica sistemática e aprofundada dos diversos domínios da sociabilidade Pataxó.

Posso destacar, além dos trabalhos já mencionados desse campo etnológico Pataxó, trabalhos como os de José Augusto Laranjeiras Sampaio (1993, 1994, 1996, 1997, 2000), diversas vezes citados ao longo desta tese. Tais trabalhos, um conjunto de laudos de demarcação e diversos outros documentos oficiais dão largamente conta da presença, história e importância Pataxó na região Sul da Bahia, bem como esclarecem, de maneira significativa, os movimentos de sua territorialização, fundamentais à minha abordagem a respeito da territorialidade.

Autores como Sarah Miranda (2006 e 2009), Francisco Cancela (2007) e Florent Kohler (S/d) podem ser destacados como continuadores dessa tradição de pesquisa em suas bases fundamentais de aprofundamento sistemático da socialidade Pataxó. Destaco os trabalhos de Miranda (*Ibid*), com pesquisas voltadas para a questão da infância e outras concernentes a esse tema central, tais como educação escolar, socialização e territorialidade, em decorrência de seus importantes desdobramentos, sobretudo em temas que interessaram, significativamente, às análises que realizo. Do conjunto desses trabalhos emerge uma perspectiva sobre os Pataxó que, por um lado, se afasta da paupérrima concepção dos índios do nordeste como destituídos tanto de sua própria indianidade quanto da consciência a esse respeito, e, por outro, rejeita também a ideia de que a introdução desses índios na ‘modernidade’ da sociedade nacional tenha sido uma espécie de nova colonização, a solapar completamente as culturas e a diferenciações étnica dos índios do nordeste. Na realidade, essa produção etnológica constitui demonstração, com ampla autoridade teórica e etnográfica, justamente do oposto, i.e., a persistência da coerência e consistência do sistema simbólico Pataxó, que constitui o que designo, nesta tese, de sua cosmologia. Advogo, ainda, o argumento de que esse sistema simbólico emula a sociedade nacional na aparência para, através de operações simbólicas sutis, fazê-lo, na realidade, funcionar a partir de sua própria lógica, como suponho que constitui bom atestado a forma como os Pataxó se apropriam da atividade turística e constroem uma maneira singular de com ela operar.

Há, ainda, a balizar as análises por mim realizadas ao longo desta tese, o campo de investigação dedicado ao turismo em Terras Indígenas. No caso dos estudos brasileiros, embora tenham menor tradição do que os internacionais, suscitam muito mais interesse à minha análise, uma vez que o contexto empírico brasileiro é significativamente diferente do internacional. Desses estudos é relativamente seguro dizer que os trabalhos de Grunewald (1999) com os próprios Pataxó são os mais antigos e de maior repercussão. Conforme anteriormente relatado, os trabalhos do autor se alinham a uma posição que defende que a encenação da etnicidade constitui corolário da atuação turística dos índios.

Desse campo, ainda incipiente, emergem trabalhos que tratam da dimensão territorial envolvida na apreensão indígena do turismo, tal como em Oliveira (2006), que demonstra a forma como a compreensão Krahô de território é afetada pela realidade turística, identificando um novo contexto no que concerne à velocidade e facilidade dos descolamentos. Lac (2005), a respeito dos Kaingang, e Marcon (2006), sobre os Guarani, ambos no Rio Grande do Sul, bem como o próprio Oliveira discutem a questão relacionada às possibilidades econômicas do turismo -- enfatizada no trabalho de Lac --, o papel do comércio de artesanato como arena em

que se coloca em jogo tanto a construção da identidade quanto a visibilidade da cultura Kaingang e a apropriação indígena do turismo.

O ponto de vista que pretendi apresentar nesta tese é aquele que enfatiza as razões simbólicas. Essas presidiriam a construção dos esquemas conceituais relacionados à ressignificação da identidade entre os Pataxó, no contexto turístico. Essas razões simbólicas colocam em jogo não apenas as mudanças e discontinuidades, mas também a continuidade e a ideia que se tem da tradição. No fim, o que está em jogo nesse debate parece ser a questão abordada por Sahlins em relação à “opção entre a lógica prática e a significativa” que travaram “em dezenas de campos de batalha, cem anos de guerra antropológica”. (SAHLINS, 2003 p. 63). E, como já se ressaltou longamente, a opção, aqui, é por uma lógica mais acentuadamente significativa, embora não se deixe de reconhecer ter ela também suas motivações práticas.

Assim, meu entendimento a respeito do problema de pesquisa e das questões complementares que lhe dizem respeito passou por um processo, que procurei historiar até aqui, que começou por concebê-lo, sobretudo como um problema econômico e, portanto, prático para terminar por enfatizar suas condicionantes culturais e, assim espero, simbólicas. Ao longo desse processo se tornou claro para mim que deveria conceber meu problema de pesquisa como sendo a questão ou pergunta: Como se organiza a comunidade indígena Pataxó na aldeia de Coroa Vermelha para a exploração da atividade turística? Essa questão generalista para a qual procurei dar resposta foi desdobrada em algumas outras cuja divisão da tese em capítulos almeja, ao mesmo tempo, organizar e responder.

Dessa forma, o primeiro capítulo “Identidade, Etnicidade e Turismo: A organização indígena do turismo”, procura, de acordo com o primeiro dos meus objetivos específicos, analisar as configurações das categorias identidade e etnicidade entre os Pataxó. Essa análise, antes que um devaneio teórico em conjunto com os pesquisados, que poderia significar interrogar por conceitos que não pertencem a certa realidade social, buscando para eles respostas que sequer serviriam de analogia, passou por um interesse pela expressão dessas construções teóricas em atos e instituições. Assim, realizo no primeiro capítulo descrições e análises a respeito da formação da aldeia de Coroa Vermelha, sua configuração atual e as atividades econômicas nas quais os Pataxó estão envolvidos. Considero que essas questões, por infraestruturais que sejam servem para estabelecer conexões com a construção do entendimento Pataxó de etnicidade, como categoria de diferenciação cultural, bem como me servem para começar a estabelecer os pressupostos do argumento de que ocorre em Coroa Vermelha uma apropriação indígena do turismo.

No segundo capítulo, Territorialidade e Parentesco, procuro dar conta do segundo e terceiro dos objetivos específicos, i.e., analisar a importância (a) das relações de parentesco para a organização da atividade turística entre os Pataxó e (b) a dinâmica de territorialização Pataxó e sua relação com o processo de organização do turismo em Coroa Vermelha. Tomando esses dois campos como pré-condições para a organização do turismo, penso-os, nesse capítulo ainda, como fundamentais para a construção dos limites conceituais de identidade e etnicidade entre os Pataxó. Seria essa segunda questão que, justamente, me serviria de ponto de partida para começar a desenvolver o argumento de que é a partir desses campos (Parentesco, Territorialidade, Economia) organizadores da própria comunidade que se estabelecem os balizadores para a conformação da atividade turística, como atividade já apropriada pelos Pataxó e posta a funcionar segundo sua lógica.

Por fim, no terceiro capítulo “A organização do turismo e a tradição local” procuro dar conta das duas últimas questões complementares que ensejam os também últimos objetivos específicos da pesquisa. Em primeiro lugar, analisar as relações estabelecidas na aldeia de Coroa Vermelha entre os Pataxó e os turistas para a efetivação da atividade turística, bem como com os demais atores sociais envolvidos com a participação dos índios no turismo local, notadamente, agências de viagem e poder público. Procuro, ainda, analisar as formas de apropriação do turismo entre os Pataxó para a obtenção de um desenvolvimento que percebo como, a um só tempo, simbólico e econômico. Nesse sentido, o que pretendo analisar são as formas através das quais os benefícios com a atividade turística, sejam monetários ou não, são significados, distribuídos e utilizados numa economia simbólica do turismo indígena. Nesse capítulo pretendo concluir a argumentação, demonstrando as diversas formas através das quais a apropriação do turismo se estabelece em termos articulados pelos próprios Pataxó, que incluem um amplo movimento de elaboração e atuação sobre expressões culturais da identidade étnica, tais como a língua e os rituais.

A pesquisa de campo realizada para essa tese foi composta de dois grandes períodos entre os meses de Janeiro e Março de 2010 e de 2011. Além desses períodos, houveram visitas mais curtas nos meses de Julho de 2010 e 2011, somadas a uma visita inicial de reconhecimento em Outubro de 2008. Embora o interesse pelos Pataxó tenha se constituído com viagens para pesquisa nos anos de 2005, 2006 e 2007, essas visitas foram esporádicas e de curta duração, de forma que um esforço sistemático de execução de trabalho de campo etnográfico pode ser situado a partir da visita em 2008, já com objetivo de elaboração dessa tese.

Em todos os capítulos lanço mão, obviamente, da perspectiva etnográfica na apresentação de descrições pessoais de lugares, situações e pessoas encontradas, bem como na apresentação de citações de diálogos e trechos de entrevista. Em alguns dos capítulos exponho ainda dados levantados a partir de outras técnicas de pesquisa utilizadas como instrumentos integrantes do trabalho de campo. No primeiro capítulo lanço mão de um levantamento realizado entre 28 dos 300 proprietários de lojas de artesanato encontrados nos verões de 2010 e 2011. Esse levantamento, realizado com amostragem probabilística, estabeleceu uma margem de significância de 90% e uma margem de erro de 5%. Esses números seriam considerados extremamente arriscados para uma pesquisa quantitativa, baseada principalmente na análise estatística. No caso da pesquisa em que esta tese se apoia tornam-se aceitáveis, uma vez que mais que elementos utilizados para fazer prova das afirmações realizadas, os dados estatísticos servem como ilustração e fortalecedores dos dados apresentados como resultantes das observações e entrevistas. Em última análise, os dados estatísticos apresentados nesse capítulo não seriam suficientes jamais para o estabelecimento de uma argumentação etnográfica, sendo, contudo, balizados, explicados e interpretados à luz das observações e entrevistas realizadas entre os Pataxó.

Além desse levantamento, foi realizado um segundo com 31 dos Grupos Domésticos indígenas em Coroa Vermelha. Esse, também realizado com amostragem probabilística, levou em consideração um universo determinado como infinito, dada a grande imprecisão das fontes que poderiam esclarecer quantos domicílios indígenas existem em Coroa Vermelha. Tal levantamento também observa as mesmas diretrizes do anterior no que diz respeito ao nível de significância de 90% e margem de erro de 5%. Através dele foram obtidos dados diversos sobre as atividades econômicas exercidas pelos Pataxó, bem como dados sobre relações de parentesco. Vale observar que esses níveis de confiabilidade estatística, considerados relativamente baixos, só foram utilizados por que considero, baseando-me na bibliografia consultada (BUSSAB & MORETTIN, 1987) que, não sendo as únicas fontes a respeito dos mesmos dados, são suficientes para um estudo exploratório. Nesse caso, como no do levantamento anterior, os dados são ainda complementados, ou mais do que isso, contextualizados, explicados e interpretados pelos dados extraídos do modelo clássico do trabalho de campo etnográfico, da observação participante e das entrevistas.

Capítulo 1 – Identidade, Etnicidade e Turismo: A organização indígena do turismo

Neste capítulo abordarei alguns aspectos históricos da constituição da aldeia de Coroa Vermelha. Procurarei entender as formas como se subdivide o território Pataxó, focalizando os aspectos simbólicos da divisão territorial. Procurarei demonstrar, ao longo do capítulo, a ordem simbólica que preside a apropriação do território da Coroa Vermelha, bem como sua divisão nas áreas do Parque Indígena, da Reserva da Jaqueira e do Bairro Karajá. Pretendo demonstrar, ao longo do capítulo, como as subdivisões territoriais da aldeia relacionam-se às atividades econômicas exercidas em cada uma delas, embora essa divisão de forma alguma se apresente estanque.

Na primeira parte do capítulo abordarei aspectos pertinentes à análise pretendida sobre a constituição da aldeia de Coroa Vermelha, enfocando a organização do chamado Parque Indígena. Já nessa primeira parte insinua-se, por meio da história, a ligação umbilical existente entre as aldeias da Coroa Vermelha e de Barra Velha, no que diz respeito à formação da primeira. Demonstrarei de que forma a atividade de venda do artesanato se organizou em função tanto das questões práticas, que tornam a região de praia, conhecida como Parque Indígena, estratégica para o comércio de artesanato, quanto das questões de ordem simbólica, que atribuem a essa região a preponderância histórica na constituição de Coroa Vermelha.

Em seguida abordarei a gleba B da demarcação da aldeia de Coroa Vermelha, conhecida como Reserva da Jaqueira, demonstrando de que forma essa área se tornou privilegiado campo experimental para as atividades turísticas organizadas pelos Pataxó. Procurarei demonstrar também a organização das atividades de recepção ao turista na Reserva da Jaqueira como decorrente de uma situação de ordem prática, tanto quanto de uma estratégia de articulação étnica exercitada em relação estreita com a prática do turismo e a exposição ao Outro que a mesma proporciona.

Abordarei, no capítulo, a forma como as atividades de pesca e produção do artesanato se estruturaram em Coroa Vermelha, na região conhecida como bairro do Karajá. Demonstrarei de que formas essa parte da aldeia foi apropriada por pescadores e por grandes oficinas de artesanato, tornando-se um centro dinâmico da economia Pataxó em Coroa Vermelha, bem como servindo como centro de estruturação da articulação da etnicidade desde uma perspectiva mais interna aos próprios Pataxó, em contraposição à etnicidade articulada em relação com o turismo, de vocação mais externa. Novamente importa destacar que a contraposição interno/externo, aqui utilizada com sentido analítico e até como recurso

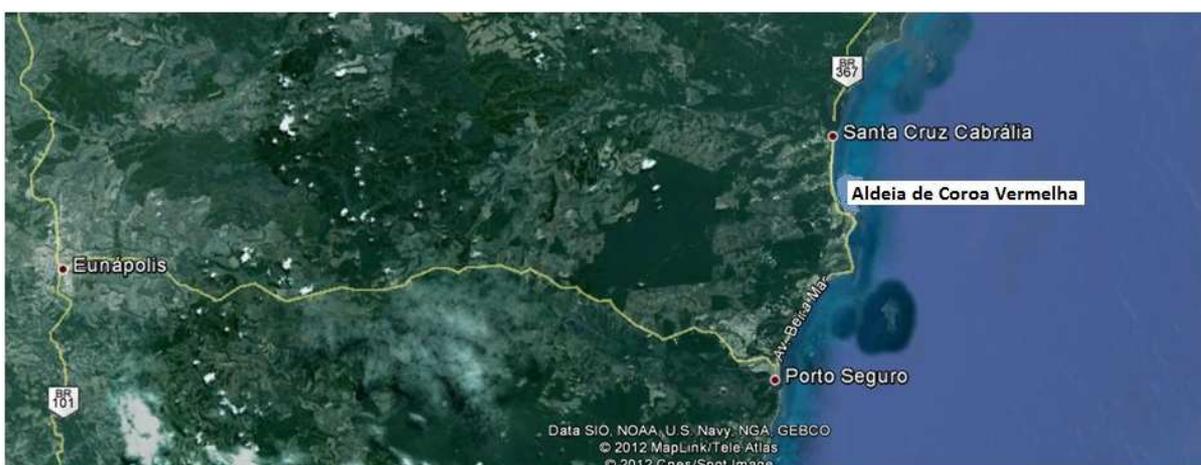
didático da exposição, se torna absolutamente estéril se tomada desde uma perspectiva estática e/ou dicotômica.

Por fim, na última parte do capítulo tratarei da forma como se estabelecem as relações entre as aldeias da região próxima à Coroa Vermelha, no que diz respeito à organização do comércio de artesanato. Procurarei demonstrar sob quais formas as aldeias operam como um sistema de comércio fortemente articulado, com segmentos funcionando, de maneira sinérgica, no sentido de produzir tanto as condições de subsistência do conjunto de aldeias formado por Coroa Vermelha, Aldeia Velha, Imbiriba, Boca da Mata e Barra Velha, quanto à expressão da identidade étnica que o artesanato comporta, organiza e publiciza.

Assim, tomarei aqui alguns aspectos da subdivisão territorial da aldeia de Coroa Vermelha com o intuito de proceder a uma primeira explicação a respeito da forma como considero que os Pataxó se apropriam do turismo. Essa explicação se produz sem prejuízo do fato de que retomarei, em maior profundidade nos capítulos seguintes, tanto a questão territorial quanto a do comércio de artesanato, como nexos fundamentais da construção da etnicidade operada pelos Pataxó de Coroa Vermelha.

1.2 - A organização territorial do turismo em Coroa Vermelha

A aldeia pataxó de Coroa Vermelha se localiza a aproximadamente 17 km do centro do município de Porto Seguro e faz parte do município de Santa Cruz Cabrália, do centro qual dista cerca de 8 km. Anteriormente considerada apenas um bairro de Santa Cruz Cabrália, a região foi reconhecida e demarcada como Terra Indígena em 1996. A partir dessa data, a Terra Indígena Coroa Vermelha passou a se constituir de uma área de 1.420 hectares às margens da BR 367, na praia de Coroa Vermelha, denominada Gleba B, e uma área de 72 hectares, distante cerca de 7 km da praia de Coroa Vermelha em direção à Mata. (SAMPAIO, 1996)



Mapa 1 – Localização da Aldeia de Coroa Vermelha (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012)

A ocupação da região pelos Pataxó se inicia na década de 1970, sendo o comércio de artesanato, desde então, uma das principais atividades econômicas e provavelmente a mais lucrativa, considerando-se sua sazonalidade. A idéia inicial parece ter sido a de que o comércio regional seria favorecido pelo seu papel de entreposto, ocasionado pela chegada da BR 367 e da BR 101 à região. No entanto, terminada a construção desses trechos de estradas federais, elas ocasionaram também a chegada massiva de turistas à região. A partir desse movimento os Pataxó passam a, decisivamente, ter na venda de artesanato, agora aos turistas, uma atividade econômica fundamental.

Existe um bom número de trabalhos acadêmicos a respeito da formação da aldeia de Coroa Vermelha. Entre esses, uma das fontes que pode ser destacada como de especial importância para a compreensão da composição e o histórico da aldeia é o relatório de

demarcação denominado “Sob o signo da Cruz”, de autoria de José Augusto Laranjeiras Sampaio, e publicado em 1996. O próprio título atribuído ao relatório já permite realizar uma primeira exploração a respeito dos sentidos ligados à região. A aldeia de Coroa Vermelha se organiza em grande medida em função do chamado “cruzeiro” representativo da cruz supostamente deixada pelos colonizadores no sítio onde teria sido realizada a primeira missa em território brasileiro, descrita na famosa carta de Pero Vaz de Caminha. Esse seria o mais forte símbolo que singulariza a aldeia de Coroa Vermelha, tanto turisticamente quanto em relação à sua importância para a causa indígena. A todo o tempo os Pataxó utilizam a simbologia da cruz, bem como a sua suposta localização na praia da Coroa Vermelha como argumento central para justificar sua ocupação do território, quanto para estabelecer a importância que Coroa Vermelha tem para o Brasil e, portanto, sua relevância como atrativo turístico. Atualmente, a cruz que assinala o ponto da primeira missa é de metal e foi deixada ali pelo governo federal durante as festividades de comemoração dos 500 anos do “descobrimento”, em 2000. No entanto, quando da demarcação do território e da redação do laudo de demarcação mencionado anteriormente se tratava de uma cruz de madeira que os Pataxó cuidadosamente mantinham desde sua chegada à Coroa Vermelha. A respeito da chegada dos Pataxó a Coroa Vermelha é possível produzir um relato histórico a partir do laudo de demarcação mencionado, bem como dos trabalhos de Carvalho & Sampaio (1992) e de Grunewald (1999).

Em primeiro lugar, torna-se importante estabelecer que o primeiro relato oficial que dá conta do achamento do Brasil (a carta de Pero Vaz de Caminha) menciona a região onde atualmente está localizada a aldeia de Coroa Vermelha. Em que pese a falta de precisão absoluta quanto ao lugar de chegada que tornasse possível relacioná-lo, definitivamente, com o ponto estabelecido atualmente como sendo o do “descobrimento”, não parecem restar dúvidas de que se trate de algum ponto na região da atual TI Coroa Vermelha. Isso posto, Sampaio (1996 p.3), bem como Carvalho e Sampaio (1992 p.2), comentam que embora a carta de Caminha não faça uma denominação étnica a respeito dos Índios que encontram na hoje denominada Costa do Descobrimento, a comparação da descrição sobre os costumes e modo de vida desses índios com documentos posteriores permite afirmar tratarem-se de tupis. Dessa forma, uma primeira questão se insinua a respeito da ocupação Pataxó da região. Como não há registro na carta de Caminha a respeito do pertencimento étnico dos índios ali encontrados, o que não permite afirmar ou negar a presença Pataxó na região, mas apenas referir ao encontro de Caminha com os Tupis e sua descrição dos mesmos.

Sampaio chama a atenção para o fato de que os Tupi descritos por Caminha ocuparam a região, como demonstra abundantemente a extensa literatura sobre as migrações Tupi que compõe o campo etnológico brasileiro, como resultado de suas migrações, nos séculos anteriores à conquista portuguesa. Essas migrações foram motivadas tanto por peregrinações xamânicas/religiosas/espirituais (Pompa, 2001), quanto em função da procura de melhores condições ecológicas para a sobrevivência. Sobre o assunto, Sampaio (1996 p.4) afirma que:

A tradição oral dos povos tupi do litoral nordestino -- dentre os quais os Tupiniquim -- tal qual referida por cronistas coloniais como Soares de Souza (1971), para a Bahia, e d'Abbeville (1975 [1610]), para o Maranhão, atesta que estes ocuparam a região, vindos do sul e do oeste, nos séculos imediatamente anteriores à conquista lusitana. Este tema das grandes migrações tupi constitui hoje domínio incontestado na etnologia indígena brasileira, como o comprovam Métraux (1927), Fernandes (1989 [1948]) e Clastres (1975), dentre outros. Ao avançarem sobre o litoral extremo sul e sul do atual Estado da Bahia -- a faixa compreendida entre as embocaduras do Mucuri e do Jiquiriçá - os Tupiniquim desalojaram povos que aí viviam e que designavam genericamente "Aymoré", assim também preferencialmente denominados nos documentos coloniais portugueses. Tinham estes povos a característica comum de não viverem em grandes aldeias, como os Tupi, mas sim basicamente da caça e da coleta, adotando modos de vida itinerantes, em pequenos bandos de, em geral, não mais que algumas dezenas de indivíduos 1. Nestas perambulações estes grupos "desciam" também à costa, para "fazer sal" (Nóbrega, 1988.) e, principalmente, para ter acesso à rica fauna dos estuários e manguezais, que continuavam a disputar aos Tupi e, depois destes, também aos portugueses. Com efeito, suas rápidas e devastadoras incursões sobre estas áreas seriam, reconhecidamente, o principal fator determinante do mais completo fracasso econômico das Capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro durante todo o período colonial 2, o que culminaria inclusive com suas extinções e anexações à da Bahia.

Dessa forma, embora não existam relatos que dêem conta de que Caminha houvesse se encontrado, naquela região, com qualquer outro povo que não os Tupi, já ficou demonstrado que a ocupação Tupi era, no momento da chegada portuguesa, recente e não-exclusiva, havendo outros povos a coabitar e disputar com os Tupi o território. Em relação a essa ocupação, importa novamente citar Sampaio (1996 p.5).

No que concerne à definição de faixas de território originalmente ocupadas por estes diversos povos - "Aymoré" e Tupi -- não se pode, em se tratando de povos tribais, adotar concepções rígidas quanto a seus limites, que, evidentemente, não se encontravam regulamentados entre os diversos grupos presentes. Podemos contudo caracterizar o território efetivamente ocupado por um povo indígena, mesmo às épocas precolonial e protocolonial, nos termos da apropriação econômica exercida sobre um ecossistema ou ecossistemas, segundo padrões culturais próprios. Tal caracterização não exclui, necessariamente, a possibilidade de coabitação de mais de um povo -- entendido aqui como uma unidade cultural discreta, e não como unidade política, o que dificilmente ocorre neste tipo de sociedade (Sahlins, 1970) - - sobre um mesmo território, como tudo indica ter sido o caso da ocupação

simultânea e culturalmente diferenciada, mas não isenta de conflitos, exercida por povos tupi e não tupi sobre as mesmas supra referidas faixas de litoral. Desta forma, em se considerando de modo mais abrangente toda a faixa de mata atlântica que recobria originalmente o Sul e Extremo Sul baianos e a faixa costeira que lhe é imediatamente adjacente, temos, claramente configuradas, uma ocupação mais sedentária -- ainda que historicamente mais recente -- concentrada preferencialmente nas proximidades da costa, orientada para uma agricultura relativamente mais intensiva de tubérculos (mandioca) e cereais (milho), para a coleta animal nos manguezais e restingas e para a pesca marítima, por parte de povos tupi (no caso Tupiniquim); e outra menos sedentária, dispersa preferencialmente pelo interior das matas -- especialmente após a intrusão tupi ao longo da costa -- orientada para a caça e a coleta silvestres e para uma agricultura menos intensa, ou quase nenhuma agricultura, sem excluir o estabelecimento sazonal na faixa costeira para acesso às importantes fontes protéicas aí disponíveis, ainda que sem recurso à pesca oceânica, por parte dos povos não tupi. Destes, as identificações étnicas e faixas territoriais mais específicas só se tornariam mais claras para o colonizador nos fins do século XVIII, com a intensificação dos contatos.

A partir desses dados Sampaio demonstra, pois, que havia na região coabitação e disputa entre os Tupi, descritos e “descobertos” por Caminha, e outros povos como os Pataxó, Maxacali e Botocudo. Cada um desses povos ocupava áreas relativamente definidas no entorno da região da costa dominada pelos Tupi, tal como demonstrado nos relatos anteriores, e disputava, constantemente, a costa e seus vastos recursos alimentares com os referidos Tupi. Assim, há razões para se postular haver na região uma continuidade sócio-espacial indígena desde a região do Monte Pascoal, no município de Itamaraju, até as regiões de praia compostas pelos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália. Embora essa continuidade não fosse indistinta e nem haja razões para crer que fosse composta por uma aliança política, importa notar ainda a seu respeito a impossibilidade de afirmação categórica de que os Tupi ocupassem exclusivamente a região de Coroa Vermelha.

Assim, há registros que apontam fortemente para o fato de que a atual aldeia de Coroa Vermelha corresponde a uma porção de terra, sobretudo sua parcela interior, tradicionalmente ocupada pelos Pataxó, embora fosse dominada, de maneira mais nítida pelos Tupi na região da costa. Esse aspecto constitui importante chave explicativa para as questões que proponho, ao longo desta tese, a respeito das continuidades e descontinuidades da tradição Pataxó que perpassam a relação desse povo com a atividade turística, como espero adiante esclarecer.

Os movimentos decorrentes da dominação portuguesa dizimaram os Tupi ocupantes da região e reduziram até a quase extinção também os outros povos com os quais estabeleceram contato na região. Os índios sobreviventes foram aldeados no século XIX na aldeia de Barra Velha, localizada no atual município de Caraíva. Essa região, localizada no interior do atual Parque Nacional do Monte Pascoal, abrigou os Pataxó, bem como os poucos

exemplares restantes de Tupis e Botocudos da região (Agostinho, 1980). Até meados do século XX os Pataxó habitaram essa região no interior do Parque. Na década de 1970, uma incursão de pesquisadores da Universidade Federal da Bahia chega à Barra Velha e relata o encontro de índios esqueléticos, em péssimas condições de sobrevivência e subsistência, sendo essas condições fundamentalmente motivadas pela tensa relação entre os índios e a gestão do Parque Nacional. A respeito dessa relação, Sampaio (2000 p.1) comenta que os Pataxó de Barra Velha vinham sendo impedidos de plantar em suas terras pelos guardas do Parque e que, ocasionalmente, lhes eram destinadas para plantio escassas áreas a partir de um acordo não-oficial entre a Funai e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF). Essa situação relacionada à criação do Parque Nacional na década de 1960, mas motivada, sobretudo, pela expropriação e vilipêndio sofridos pelos índios desde a colonização, caracterizando a delicada situação colonial (Oliveira 2004) Pataxó, foi o que motivou a saída dos índios da região e que dará origem à atual aldeia de Coroa Vermelha, na TI Coroa Vermelha, demarcada a partir de 1996.

De acordo com o relato de Sampaio (2001 p.1), é possível acompanhar a motivação destacada pelos próprios índios a respeito da ocupação dessas terras, a partir da década de 1960.

Impedidos pela guarda florestal de plantar em suas próprias terras, os Pataxó de Barra Velha e arredores se dispersariam, nos anos sessenta, por todo o Extremo Sul da Bahia, fazendo biscates, trabalhando em fazendas e, na década seguinte, se reconcentrando em novas povoações indígenas, a principal delas a Coroa Vermelha, local da chegada da frota de Cabral em 1500 e da Primeira Missa no Brasil, onde, à falta de terras, poderiam os índios viver da venda de artesanato, aproveitando o crescente fluxo de turistas para a região.

O relato de Sampaio, escrito em 2000, aborda a importância da atividade turística que a aldeia de Coroa Vermelha exerceria a partir da década de 1970. No entanto, tanto o relato do autor quanto os relatos dos próprios índios demonstram que a região de Coroa Vermelha, independentemente do fluxo turístico, tinha papel destacado como entreposto comercial. As primeiras migrações Pataxó para a região, na década de 1960, visavam, sobretudo, a essa atividade comercial, mesmo porque o fluxo turístico só se intensificaria na região a partir da década de 1970, com a conclusão de trechos da BR 101. Sobre isso Itambé, atual pajé e cacique reconhecido como o primeiro pataxó a migrar para a região, me relatou, no verão de 2010, o que segue.

Hoje em dia tem aqui aqueles que se acham no poder, mas não sabem dizer como foi que se preparou esse lugar. Eu sei contar porque quando eu cheguei práqui não tinha ninguém. Eu não sei gravar nada, acho que é 1966. E nessa época, só tinha a estrada aqui e o cruzeiro ali, não tinha mais nada. E eu cheguei aqui, mais minha mulher, meu filho, começamos a morar e viver. Primeiro trabalhei com um senhor ali embaixo que era o chamado Tenente Ribeiro e o outro era Mestre Didi, esses dois foram meus patrão e quando eu saí do trabalho deles, que chamava de fazenda, eu levei uns 3 meses trabalhando, no máximo uns 4 meses, uns 4 meses e meio. Nessa saída minha eu desacertei mais o outro patrão dele lá, e aí não quiseram mais eu na fazenda e eu saí da fazenda, mas saí ganhando, naquele tempo 270 contos. E aí eu falei um dia para a mulher, “oh mulher, de hoje em diante, com a fé em Deus, nem você nem eu vamos trabalhar na cozinha de ninguém, nem eu vou trabalhar para a fazenda de ninguém e nem você vai para a cozinha de ninguém, nós vamos viver, conforme Deus quer e consente, com esse dinheiro que eu recebi agora. E aí fomo trabalhando e vivendo, vendendo artesanato, vendendo laranja, vendendo bolacha, vendendo pão...[...] Aí eu vendia pro povo, o povo que vinha da roça comprava as coisas na minha mão. [...] E aí eu comecei a ir trabalhando, trabalhando, trabalhando, é certo de que eu possuí uma condição que fui até um mercadista.

De acordo com a narrativa de Itambé, naquele período ele comerciava, sobretudo, produtos alimentícios com índios e não-índios que viviam, na região, do trabalho na roça. Foi mais tarde, a partir de meados da década de 1970, que o comércio de artesanato ganhou força na região. Itambé explica sua incursão no comércio de artesanato da seguinte forma.

Mas porque eu vendi umas coisas para um colega e esse colega ficou me devendo 500 contos, que naquela época era um dinheirão danado e para mim receber esse dinheiro, na época, a gente quase brigou. E aí eu falei assim; “por causa do que é meu, sou obrigado a tá brigando com os outros para receber meu dinheiro... não dá solução, eu não vou querer brigar com ninguém e também não vou querer que ninguém brigue comigo, eu preciso de uma coisa que seja meu e que ninguém brigue comigo”. Aí cabei com o negócio de vender coisa, café, açúcar, feijão, carne, arroz, fumo, esses negócios, cabei tudo, cachaça, cigarro, fumo, cabei. E aí passei a vender artesanato [...].

Naquele momento o comércio de artesanato funcionava, de acordo com o seu relato, em barracas de lona dispostas na areia da praia de Coroa Vermelha. Os terrenos na praia eram distribuídos, naquele período, a partir da atuação de Itambé que, juntamente com dois outros ocupantes iniciais de Coroa Vermelha, Chico Branco e Chico Índio, indicava onde deveriam os índios estabelecer-se para o comércio de artesanato. Segundo Itambé, bem como com o que afirma Grunewald (1999), a atuação de Chico Índio e, principalmente, de Chico Branco foram determinantes para a ocupação da região de praia, atuando os mesmos como organizadores do espaço.

Os Pataxó, no entanto, já haviam começado a deixar a aldeia de Barra Velha na década de 1950, com os eventos do chamado fogo de 51. Os eventos relacionados ao fogo de 51 ou o massacre de 51 concernem a um contato particularmente violento entre os Pataxó e regionais. Esses eventos, que encontram descrição aprofundada em Oliveira [C.] (2001), Carvalho (1977 p. 102-106) e Kohler (s/d), descrevem a invasão policial à aldeia de Barra Velha, em busca de dois sujeitos que tendo sido recebidos entre os índios os teriam coagido a pilhar um comerciante das redondezas. Esse episódio, como narra Kohler, para além do que tem de dramático como síntese das diversas violências sofridas pelos índios no contato, é também um episódio simbólico para os Pataxó à medida que opera um rompimento entre o tempo “imemorial” e o que se poderia chamar de “o início da história”, pois funciona como marco da luta pela terra para os Pataxó. Os eventos de 1951 são retomados, frequentemente, também como parte do esforço pataxó para a formulação de um discurso sobre a identidade étnica e a história do grupo. Para o que importa, aqui, os referidos eventos constituem um marco importante a respeito das razões pelas quais os Pataxó se dispersaram a partir da aldeia de Barra Velha.

Conforme narram os relatos de Itambé, no entanto, a chegada à aldeia de Coroa Vermelha pode ser corretamente apontada a partir da década de 1960, sobretudo no que se refere ao trecho de praia onde se desenvolve, hoje, o comércio de artesanato e a maior parte das ações dos Pataxó em relação ao turismo. A atuação turística Pataxó inicia-se, em grande medida, na área atualmente denominada de Parque Indígena, correspondente à faixa de praia situada ao redor do marco da “cruz da Primeira Missa”, onde estão estabelecidas a maior parte das lojas Pataxó de artesanato na aldeia de Coroa Vermelha, numa estrutura conhecida como centro de artesanato indígena ou ‘Shopping do Índio’.

1.1.2 - O Parque Indígena

Na aldeia Pataxó de Coroa Vermelha existe, desde o ano de 2000, um centro de artesanato, um estacionamento e o símbolo da cruz, conhecido, entre os índios, como “o cruzeiro”, que representa o local da primeira missa. Essas referências já existiam antes, no entanto, no marco das comemorações dos 500 anos do Descobrimento, o governo federal à época construiu uma nova estrutura. Reformulou-se o centro de artesanato, antes composto por barracas de praia, transformado agora em uma bela construção de madeira e palha de estilo rústico e alusões à estética indígena. O estacionamento teve o chão de terra cimentado e recebeu uma guarita para fiscalização de entradas e saídas. Foram construídos também um novo símbolo da cruz da primeira missa e um museu indígena, o que terminou por criar um conjunto de edificações, estabelecendo um complexo indígena na região. É a esse complexo que os Pataxó denominam Parque Indígena.



Figura 1 - Placa na entrada do Parque Indígena (Acervo Pessoal)

No âmbito do processo descrito, foram retirados da região os comerciantes não-indígenas, e foi construído para estes um novo centro de artesanato conhecido como “shopping dos brancos”. No momento de construção do centro de artesanato indígena, a solução encontrada para contemplar os interesses indígenas tinha sido a de que seriam construídas lojas, no formato de ocas (ou Quijemes/kizème, um termo aparentemente de língua Jê utilizado pelos Pataxó e outros povos indígenas do mesmo contexto etnográfico). Estas seriam doadas àqueles comerciantes e famílias que já possuíam loja no esquema anterior, de barracas de praia.



Figura 2 - Loja de artesanato em forma de Quijeme no Parque Indígena em Coroa Vermelha (Acervo Pessoal)

Estes Quijemes, construídos na beira da praia, dispõem-se formando uma rua ladeada por duas fileiras de barracas, que leva à cruz comemorativa dos 500 anos. À esquerda de quem caminha por essa rua em direção à praia há uma construção circular, em formato de quijeme, o Centro de Artesanato Indígena propriamente dito. Com cerca de 40 metros de diâmetro e ocupado por lojas, é também conhecido, entre os Pataxó, como Shopping dos Índios. Um estacionamento, utilizado predominantemente por banhistas que vão à praia de Coroa Vermelha e ao centro de artesanato, fica na retaguarda.



Mapa 2 – O Parque Indígena (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012)

1.1.2.1 - Administração do Parque Indígena: gestão do conflito e controle local sobre o artesanato e seus fluxos

O período da comemoração dos 500 anos do Descobrimento, de acordo com a narrativa indígena, foi especialmente emblemático e problemático para os Pataxó. Emblemático, pois foi o momento em que eles se destacaram no cenário nacional, estabelecendo para si uma posição simbólica de povo do Descobrimento, aquele que lá estava quando do achamento do que viria a ser o Brasil. Embora essa posição tenha seus problemas do ponto de vista da historiografia local, ela confere status social e étnico. Problemático, por outro lado, pois ao tempo em que os Pataxó recebiam inédita atenção do Estado brasileiro, alguns movimentos sociais e os protestos indígenas na região foram duramente reprimidos pela polícia estadual, restabelecendo o antigo combate do poder público à causa indígena. Restava, ainda, o desafio de administrar os ganhos obtidos com a comemoração, uma vez que era preciso equilibrar a distribuição dos benefícios entre o maior número possível de índios e, ao mesmo tempo, garantir que se tornassem duradouros.

O cálculo efetuado pelas lojas do Centro de Artesanato se baseou, então, no fato de que diversas famílias já possuíam lojas e que, por isso, deveriam ter o direito de usufruir das novas lojas construídas pelo governo. No entanto, como assegurar que essas conquistas perdurassem? Os Pataxó, desde aquele momento, no ano de 2000, estabeleceram que a gestão do Parque Indígena não ficaria sob a alçada administrativa do cacique, o que não configurou uma quebra de hierarquia ou diminuição do poder do cacique, mas meramente uma divisão de caráter administrativo. Na prática, embora exista uma diferenciação entre o cacique e o administrador do Parque, o administrador está circunscrito à esfera do poder do cacique. Nesse sentido, embora haja relativa liberdade administrativa, prevalece, em última instância, a palavra do cacique.

De toda forma, a gestão do Parque Indígena, eleita a cada dois anos, se ocupa dos problemas mais cotidianos do centro de artesanato, do museu e do estacionamento. Grande parte das receitas que compõem a gestão do cacique, bem como as que são utilizadas para a construção de benfeitorias em toda a comunidade, procedem da administração do Parque. O estacionamento, utilizado tanto por pessoas que vão à praia de Coroa Vermelha quanto pelas que vão ao centro de artesanato indígena é, entre as três estruturas que compõem o Parque, uma das melhores e a mais rentável fonte de renda, que garante a manutenção das instâncias de poder Pataxó.

A necessidade do estabelecimento de uma gestão específica para o Parque Indígena não diz respeito, no entanto, apenas à administração burocrática, mas é também um eficiente instrumento de gestão de conflitos. É preciso ter em conta que grande parte dos interesses financeiros mais diretos de indivíduos e famílias de Coroa Vermelha, e até de outras aldeias da região, passam pelo centro de artesanato. O que define, em muitos casos, a maior ou menor prosperidade de famílias inteiras é a receita do artesanato. As outras receitas e práticas de subsistência -- doações da FUNAI, programas sociais (bolsa-família, etc), agricultura, coleta, empregos fora da aldeia -- estabelecem um relativo equilíbrio, até por sua distribuição controlada e administrada, deliberadamente, para equalizar. O sucesso comercial no centro de artesanato constitui, então, um diferenciador social importante na aldeia de Coroa Vermelha.

Por essa razão, não são poucos os conflitos entre indivíduos e famílias em função das decisões que envolvem o Parque Indígena. Um exemplo corriqueiro pode ser ilustrado com o relato de um dos administradores que passaram pela administração do parque durante o período da pesquisa de campo. O “Capimbará” me dizia, no verão de 2010, que começara a instalar portões para fechar o acesso ao centro de artesanato, principalmente durante o período noturno. Essa era uma reivindicação dos próprios donos de lojas, mas vinha sendo recebida com desagrado pelas famílias que habitavam as imediações do centro. De acordo com Capimbará, estavam ocorrendo problemas no período da noite, com pessoas entrando no centro de artesanato e “fazendo sujeira”. Essa situação, segundo ele, causada “pelos próprios índios”, que seriam seus autores, atrapalhava os negócios, pois os comerciantes eram obrigados a fazer a limpeza do local antes de abrir as lojas, atrasando o início do trabalho.

Por outro lado, para as famílias que residiam nas imediações, o fechamento da passagem pelo centro de artesanato, ainda mais no período noturno, significava fazer um desvio considerável antes de chegar em casa ao final do dia. Um conflito que à primeira vista se limitava a um simples conflito de interesses entre vizinhos, opõe, de um lado, famílias mais prósperas, que possuem lojas e vivem do comércio de artesanato e, de outro, famílias menos prósperas, muitas vezes produtoras de artesanato, mas não detentoras de lojas. Parte deste segundo grupo de famílias que habitam as imediações do centro de artesanato, se sente, então, duplamente excluída, tanto da possibilidade de atuar no centro de artesanato quanto de ter acesso aos seus domicílios pela passagem usual, agora fechada, ainda que se constitua em um atalho no caminho para casa.

Cabe à administração do Parque Indígena mediar esse tipo de conflito. Nesse caso específico ela priorizou os interesses dos comerciantes, pois instalou os portões. Em geral, porém, a administração do Parque Indígena busca minorar os efeitos da desigualdade de

geração e apropriação de renda no âmbito do comércio de artesanato, realizando, inclusive, a construção de outras benfeitorias com parte de seus recursos, auferidos através dos comerciantes.

Embora a renda recolhida aos comerciantes como contribuição para a administração do Parque seja empregada, em grande medida, para atender às demandas cotidianas, tais como pagamento de luz, limpeza e eventuais benfeitorias, a exemplo de portões, em alguns casos essas são realizadas em benefício também das famílias do entorno. Mais de uma vez presenciei o administrador do Parque empregar o dinheiro na solução de problemas que, a rigor, poderiam ser considerados dos moradores e, portanto, deveriam ser resolvidos com o cacique. Essas situações vão desde a utilização de recursos para a manutenção de uma das passarelas que liga a região das casas ao centro de artesanato, até despesas de outra natureza, tais como compra de passagens rodoviárias, remédios ou outros itens de necessidade eventual dos moradores do entorno.

A destinação dos recursos sempre foi realizada em acordo com o cacique, que autorizava e, em alguns casos, intervinha para amenizar a contrariedade do administrador do Parque, quando o segundo considerava um emprego ruim dos recursos sua utilização para essas finalidades. Nesses casos, a administração do Parque, como dito anteriormente, subordina-se ao poder do cacique e atua, através do cacique ou por iniciativa própria, como uma espécie de associação comunitária, buscando conter a eclosão de conflitos e estabelecer a equidade.

A situação acima relatada, relativa à construção dos portões, foi solucionada, ainda que sob a contrariedade dos moradores das imediações do centro de artesanato. Afinal, durante o restante do período de campo, em 2010, e no retorno ao campo, em 2011, não soube mais de reclamações por parte dessas famílias. No entanto, o episódio serve para ilustrar as responsabilidades com as quais se defrontam os administradores do Parque Indígena, bem como seu papel de mediador das relações entre a importante atividade do comércio artesanal, os moradores da região e o poder advindo da administração central. O administrador do Parque tem, entre suas atribuições, conciliar esses interesses, por vezes conflitantes, sob a supervisão do cacique, que eventualmente intervém para harmonizar as relações.

Outro aspecto relevante do papel exercido pela administração do Parque Indígena na mediação dos conflitos está relacionado à distribuição das lojas e ao exercício do direito de exploração comercial do espaço. Está em jogo, para os Pataxó, no centro comercial de artesanato, a sobrevivência coletiva e manutenção de um discurso sobre a identidade étnica, como será visto nos capítulos seguintes, como também a sobrevivência individual e familiar,

uma vez que se trata de uma atividade fundamental para a subsistência da maior parte das famílias de Coroa Vermelha. Dessa forma, o acesso ao centro e a possibilidade de possuir uma loja são questões fundamentais não apenas para a sobrevivência, mas para o estabelecimento de distinções sociais. Aqueles que logram o direito de instalar uma loja no centro de artesanato garantem uma melhoria considerável para as suas condições de vida, bem como um conseqüente aumento do seu status social.

Como visto anteriormente, o critério para a distribuição das lojas é o da anterioridade da ocupação da área, tendo direito a uma loja aquelas famílias que já comerciavam na beira da praia, em barracas de praia. No entanto, quando da edificação do novo centro de artesanato foi construído um número consideravelmente grande de lojas e após a distribuição para aqueles que preenchiam o critério anteriormente referido, foi feita nova distribuição entre as famílias de Coroa Vermelha. Mais uma vez, o critério adotado foi a anterioridade de ocupação da Coroa Vermelha, ou seja, as famílias mais antigas na região foram contempladas. Aconteceu, no entanto, que essa divisão não foi considerada sempre justa, de acordo com o que me foi relatado. Ela teria resultado na distribuição de lojas para pessoas pertencentes a famílias com um de seus membros já detentor no centro de artesanato, enquanto outras continuaram sem possibilidade de acesso. Embora essa distribuição seja contestada por alguns moradores da aldeia, ela não é objeto de grande contrariedade ou conflito, pois, como demonstrarei nos capítulos seguintes, os critérios utilizados, a anterioridade e o parentesco, são critérios fundamentais de organização da vida social em Coroa Vermelha e tendem a ser respeitados como fundamento das decisões coletivas, embora não seja possível negar que surjam, eventualmente, certas contrariedades.

Além dessa questão relativa à utilização de um critério de grande aceitabilidade entre os índios, pesa a favor da tentativa de harmonização das relações a iniciativa do cacique de construir mais lojas. No verão de 2010, quando realizei o levantamento, que apresentarei nos capítulos seguintes, sobre o artesanato indígena, havia 300 lojas funcionando no centro de artesanato. No ano seguinte já haviam sido colocadas em funcionamento mais 20 lojas. O ritmo relativamente pequeno de construção dessas lojas tem relação com seus custos, já que a primeira parte foi construída com recursos do governo federal, enquanto a ampliação vem sendo feita, em grande parte, com recursos próprios, embora exista constante reivindicação, junto aos governos estadual e federal, de meios para a construção. Assim, além da implantação de novas lojas existem outras formas de acesso ao centro de artesanato indígena, já que se tornou bastante comum a venda ou aluguel de lojas no centro de artesanato.

Desse modo, as famílias produtoras de artesanato que não foram contempladas com as lojas no Centro têm duas opções: comprar ou alugar lojas ou vender sua produção aos comerciantes que as possuam. O aluguel de lojas, aliás, é uma prática bastante comum entre as famílias possuidoras das lojas, já que o valor cobrado, que varia de R\$ 300,00 a R\$ 400,00, é uma segurança mensal que o comércio não oferece regularmente, embora ofereça oportunidades de lucro maior na alta temporada. O valor de compra de uma loja de artesanato varia de acordo com as necessidades de compradores e vendedores e é influenciado também pela constante pressão sobre a subsistência das famílias, o que, eventualmente, compele os proprietários a dispô-las à venda, em regime de urgência. O preço, de acordo com os casos, ainda raros, que registrei durante o período de campo, gira em torno de R\$ 6.000,00, quantia bastante alta para os padrões de vida de Coroa Vermelha.



Figura 3 - Uma das paredes do Centro de Artesanato, no Parque Indígena, ornada com figura de índio caçando onça e com indicação para a visita a uma das lanchonetes (Acervo Pessoal)

1.1.3 - A Reserva da Jaqueira e o projeto Jaqueira de Ecoturismo

A primeira vez que estive em Coroa Vermelha foi em 2005, acompanhando uma colega do mestrado que fazia uma pesquisa sobre turismo em áreas indígenas. Como não se tratava de uma pesquisa etnográfica, o interesse principal naquele momento seria conversar e compreender, desde a perspectiva de uma de suas lideranças, como foi concebido o Projeto Jaqueira e quais modificações se considerava que ele houvesse trazido para a vida dos índios de Coroa Vermelha. Naquele momento, a forma como chegamos até a casa de Jandaia, uma das três irmãs idealizadoras do Projeto Jaqueira, pode ajudar a compreender o que entendo por organização territorial da aldeia.

Naquele ano de 2005, tudo que conhecíamos de Coroa Vermelha restringia-se a análises acadêmicas e alguma publicidade turística sobre os índios Pataxó da região e seu projeto turístico. Chegamos a Porto Seguro e nos instalamos no centro da cidade, uma vez que nada nos fazia imaginar, àquela época, que a curta distância entre o centro de Porto Seguro e a praia de Coroa Vermelha pudesse oferecer dificuldades à pesquisa. Desde essa época percebi que, se por um lado essa estratégia oferecia privacidade e tranquilidade nos momentos em que não se estava trabalhando, por outro, apresentava-se dificultosa no que diz respeito ao adequado acompanhamento dos fatos diários, bem como em relação à realização da pesquisa. Somados à espera pelo ônibus que levava até Coroa Vermelha e ao tempo de trajeto, éramos obrigados a nos preparar ao menos uma hora mais cedo daquela em que desejávamos iniciar o trabalho na aldeia. Da mesma forma, para dispor de algum tempo entre o final de um dia e o início do outro para sistematizar os dados produzidos, era preciso que retornássemos, em certos dias, mais cedo do que gostaríamos de Coroa Vermelha. A partir daquele momento, embora tenha utilizado a estratégia de me hospedar em Porto Seguro, ela se tornou uma das últimas opções, embora oferecesse facilidades relativas ao uso da internet e outros serviços que em Coroa Vermelha se tornavam mais precários.

Chegamos até o Projeto Jaqueira a partir da ajuda de um dos guias indígenas de Coroa Vermelha. Como conhecíamos muito pouco da região e não tínhamos, então, qualquer contato que pudesse facilitar a nossa entrada, tivemos que recorrer à estratégia de entrada que me causava certa aflição, i.e., confundir-nos com o fluxo turístico regular da região. Esse estratagema me provocou constrangimento desde sempre, pois eu julgava que as informações a mim prestadas como turista, seriam substancialmente diferentes daquelas prestadas ao pesquisador. Essa era, está claro, uma suposição que se baseava numa dupla ingenuidade, tanto a respeito das relações locais, quanto da própria relação entre pesquisador e pesquisados.

Rapidamente descobri que seria, ao menos nos primeiros contatos com qualquer pessoa, quase inevitável que eu fosse tomado por turista, com frequência, dadas as minhas características físicas e origem geográfica e sócio-cultural. Depois que passei a conhecer melhor o campo das relações sociais na região e os “discursos turísticos”², percebi que sempre que fazia contato, pela primeira vez, com uma pessoa, mesmo que ela soubesse por diversas fontes que eu estava ali realizando uma pesquisa acadêmica e não turismo, seus primeiros impulsos iam sempre na direção de me dizer as mesmas coisas que dizia aos turistas, talvez estimulada pelo estereótipo de turista. Apenas depois de falar com a mesma pessoa algumas vezes é que constatava o desaparecimento, em sua fala, do que chamo de “discurso turístico”. Em alguns casos, quando me afastava do campo e demorava a retornar, constatava que algumas dessas relações regrediam, sobretudo com aquelas pessoas que eu via menos. Dado o forte fluxo turístico da região, percebi também, rapidamente, que eu era facilmente colocado, pelas pessoas com as quais tinha menor relação de proximidade, no conjunto de rostos de turistas que eram rapidamente esquecidos quando passava o verão. Essa dialética entre a minha condição de pesquisador, que pretendia obter informação “privilegiada” sobre a realidade, e a imagem de turista, para quem muitas vezes se constroem visões fantásticas da realidade local, foi uma fonte de permanente perturbação. Essa situação só era completamente rompida quando estava cercado dos meus interlocutores principais, com os quais tenho relação mais duradoura e intensa e que ultrapassa as relações de pesquisa e trabalho em Coroa Vermelha.

Assim, de primeiro momento, a estratégia que utilizamos para entrar em contato com as pessoas foi nos confundir com o fluxo turístico e empregar os mesmos mecanismos de acesso que esses possuíam a Coroa Vermelha. Embora nossa intenção fosse nos apresentar como pesquisadores, o que de fato fazíamos sempre que havia oportunidade, a transformação conseqüente no olhar que os Pataxó nos lançavam não se dava com a rapidez que desejávamos.

² O que chamo aqui de “discursos turísticos”, que serão melhor explicitados ao longo da tese, são discursos elaborados pelos índios para explicar aos turistas as questões relativas à Coroa Vermelha. Esses discursos geralmente caracterizam-se por uma explicação elaborada, por vezes fantasiosa, e sempre obscura a respeito do que era perguntado pelos turistas. Em geral, eles são baseados na impressão muito forte (e certamente verdadeira, ao menos em grande parte) que os Pataxó têm de que os turistas não estão (ou estão muito pouco) interessados na sua vida cotidiana, mas sim em explicações mágicas e/ou ritualísticas para seu modo de vida. Essa pressuposição de que o turista espera encontrar o estereótipo indígena e não exatamente o modo de vida indígena contemporâneo é uma das várias expressões da riqueza do conhecimento indígena sobre o turismo, passível de ser encontrada em diversos estudos e pesquisas do campo de turismo, como resultado da reflexão científica sobre o tema. Antes que se confunda esse tipo de discurso com uma simples mentira para impressionar turistas, destaco que ao longo do trabalho pretendo apresentar diversos dos significados desses discursos turísticos, bem como explicar a razão de sua utilização.

De toda forma, ao chegarmos a Coroa Vermelha, em 2005, pelas mesmas vias utilizadas pelos turistas, acabamos sendo conduzidos ao mesmo tipo de experiência e roteiro de visita que tem o turista. De ônibus turístico ou de ônibus circular local os turistas são conduzidos, por seus guias contratados para o passeio ou pelos guias indígenas que aguardam no ponto de ônibus pela solicitação de seus serviços, a um roteiro de visita. Esse roteiro tem como principal atrativo, tanto no discurso dos guias indígenas quanto dos guias de grandes operadoras, a cruz à beira da praia. A que hoje existe na praia de Coroa Vermelha é uma enorme cruz em aço, ali disposta por ocasião da reforma do centro turístico de Coroa Vermelha em virtude dos eventos comemorativos dos 500 anos do descobrimento do Brasil, em 2000. Ela foi colocada para substituir, de maneira definitiva, as diversas versões em madeira da cruz que supostamente fora ali erguida, pelos descobridores, para celebrar a famosa “primeira missa” no território conquistado, tal como narra a não menos famosa e mítica carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal. Após a visita e as tradicionais fotografias no sítio da primeira missa no Brasil, os visitantes são conduzidos ao comércio indígena local, pelo qual obrigatoriamente passam para atingir a cruz.

A depender do tipo de guia que acompanha a visita dos turistas tem-se um certo tipo de experiência com o comércio indígena. Os guias de agências e operadoras turísticas geralmente “liberam” os turistas para que façam compras no comércio local, apenas destacando tratar-se de artesanato indígena. Os guias indígenas, por outro lado, enfatizam o comércio indígena e fazem um roteiro de visita com o turista, que inclui conhecer o pajé Itambé e sua “farmácia indígena” e também conversar com os comerciantes indígenas sobre o artesanato. Esses dois tipos de experiência proporcionam, claramente, visões diferentes sobre Coroa Vermelha e sobre os Pataxó. Discutirei mais amplamente essas questões quando tratar das atividades econômico-turísticas dos Pataxó.

Após essa primeira visita ao centro de artesanato, acompanhando um grupo de turistas que solicitou os serviços de um monitor indígena, foi que nos apresentamos ao guia como pessoas que ali estavam para realizar uma pesquisa acadêmica³. Dissemos estar interessados

³ No contato com o guia indígena também conseguimos acesso ao cacique, que já naquela época era o atual Cacique Aruã, com quem rapidamente nos entrevistamos naquela primeira visita, de modo a solicita-lhe autorização para realizar pesquisa na comunidade. Estive outras vezes com o cacique Aruã, a partir do momento em que comecei a realizar, de forma mais sistemática, a pesquisa de doutoramento sobre a qual versa essa tese, novamente solicitando autorização para permanecer nos diversos períodos de campo transcorridos em Coroa Vermelha. Embora a segunda autorização, em 2008, tenha sido formalizada documentalmente, com carta assinada pelo cacique, em função dos interstícios em que eu era obrigado a passar fora de Coroa Vermelha, por força do trabalho docente, achei por bem sempre que retornava, reportar-me ao Cacique Aruã, informando também quanto tempo pretendia permanecer e o dia em que pretendia partir. Esse aspecto do relacionamento acabou se tornando um facilitador no campo, pois soube que às pessoas que eventualmente consideravam

no Projeto da Jaqueira e em conhecer as pessoas que estavam à frente desse empreendimento. Nosso guia indígena nos explicou, então, como funcionava, àquela época, o projeto da Jaqueira.

Ele afirmou que o projeto havia sido idealizado por três irmãs e que elas é que o dirigiam e mostrou que ali, no centro de artesanato, havia uma loja reservada para o funcionamento da ASPECTUR, a Agência Pataxó de Ecoturismo. Essa agência foi criada com o intuito de organizar a visita dos turistas à reserva da Jaqueira, onde funcionava o projeto turístico, mas em função do custo envolvido na organização dessa visita, bem como da concorrência que decorreria com o estabelecimento de outras agências -- uma vez que não poderiam se dar ao luxo de manter exclusividade sobre a visita, sob pena de ficarem sem público --, a agência acabou por ser abandonada. Já naquela época, em 2005, encontramos a ASPECTUR com as portas fechadas num sábado de grande visita turística à Coroa Vermelha. O guia nos explicou, ainda, que a parte da aldeia onde se realizava o projeto Jaqueira, a reserva da Jaqueira, ficava distante da região de praia de Coroa Vermelha, onde nós estávamos, e que não havia linhas de ônibus ou qualquer outro transporte que não fosse o de uma agência ou carro particular (ou taxi).

Após essa breve explicação sobre como funcionava o projeto Jaqueira, o guia disse que poderia nos levar até a casa de uma das suas idealizadoras. A partir desse momento fomos apresentados a um outro setor da aldeia de Coroa Vermelha. Embora ele não seja interdito à visita turística de nenhuma forma, a visita dos turistas geralmente restringe-se à praia e ao centro de artesanato. São raros os turistas que vêm, pela primeira vez, a Coroa Vermelha que visitam o restante da aldeia. Em parte isso se deve ao fato de que essa área da aldeia não tem qualquer preparação para receber turistas e se compõe das habitações de índios e não-índios da região, sendo, portanto, vista pelos índios como algo que “não interessaria aos turistas”. Por outro lado, os turistas não são, de forma alguma, incentivados a visitar essa parte da aldeia ou sequer informados de sua existência, e muitos deles podem visitar Coroa Vermelha e ignorar, completamente, a existência de algo além da praia e do centro de artesanato. Essa situação permite aos Pataxó uma maior tranquilidade e controle sobre a visita turística, mantendo-a no setor da aldeia que lhes interessa manter. Se isso se reveste de um aspecto positivo, por outro lado pode contribuir para deformar a visão que os visitantes têm da aldeia.

estranha minha presença na área, era Aruã ou outra pessoa a ele próxima que tratava de esclarecer a respeito do trabalho de pesquisa que eu estava desenvolvendo, e que eu não era apenas (embora tenha tido, mais de uma vez, a impressão de que, para vários dos índios, eu não era muito mais do que isso) um turista enxerido.

Depois de passarmos pelas habitações localizadas no entorno mais próximo do centro de artesanato, chegamos à região conhecida como “do campo”, por abrigar o campo de futebol, um dos principais locais de entretenimento masculino na aldeia. Nessa região é que residia a pessoa com quem gostaríamos de falar e que nos contaria sobre o Projeto Jaqueira.

Após entrar e sermos apresentados, conversamos com Jandaia a respeito do Projeto Jaqueira. Ela abordou o início do processo de constituição do Projeto, iniciado após um intervalo de cerca de três anos em relação à demarcação da aldeia. O espaço, uma das glebas da demarcação oficial, constituía-se como espaço de mata sem habitação consistente para os Pataxó. Tratavam, àquela época, do processo de ocupação sistemática da área, pois embora fosse já território demarcado, a ausência de moradias indígenas na região representava ameaça. Decididos a ocupar o território, um grupo de índios começou a discutir o que é que poderia ser feito. A ocupação da área com o Projeto Jaqueira foi realizada por iniciativa de três irmãs e a maior parte dos índios que trabalharam ao longo dos anos, no projeto, estava relacionado à família extensa dessas irmãs. Ao examinar as relações entre território e parentesco, no capítulo seguinte, abordarei, em maior profundidade, as razões pelas quais se verifica essa predominância e os significados que a motivam.

As três irmãs que adotaram para si os nomes indígenas Jandaia, Naiara e Nitxinauã tinham o sonho de desenvolver na região uma atividade que pudesse conciliar a preservação ambiental da área com a atividade turística. Foram ajudadas, conforme narra Grunewald (1999), por uma pessoa ligada à secretaria de meio ambiente de Santa Cruz Cabralia, que colaborou na formatação do projeto. De acordo, contudo, com o relato de Jandaia não houve participação de nenhuma organização governamental ou pelo menos não diretamente, no início do projeto.

Olha assim, a gente não teve é... apoio de ONG nenhuma né foi assim nós mesmos trabalhamos, começamos a trabalhar com 15 pessoas a maioria tudo jovens, construímos todos os quijemes que tem lá trabalhando juntos e depois de tudo pronto né, que a gente veio ter uma ajuda também da secretaria de Meio Ambiente. Aí a moça que trabalhava lá na secretaria de Meio Ambiente de Porto Seguro começou também a estar ajudando a gente né, orientando né, algumas coisas que a gente não tinha assim experiência, então nós tivemos apoio assim, pessoas pra ta orientando a gente e acho que foi depois de uns três anos isso aí

Jandaia explicou que o desencadeamento do Projeto começou com a preservação ambiental. O objetivo era viver na Mata, de forma a poder preservá-la, e a escolha pela utilização turística da área, mediante a elaboração de um projeto de visitação turística, ocorreu em reuniões organizadas entre as irmãs e um grupo de índios, a maior parte ligada à família,

que pretendiam realizar a ocupação desse espaço e que para lá se deslocavam constantemente. O relato do esposo de Jandaia, quando da entrevista, aborda esse aspecto da história do projeto.

O projeto, depois que a gente iniciou esse trabalho, o trabalho incentivado por ela e pelas irmãs dela, agora a gente começou a ganhar. Só que tem quatro pessoas que já não tá aqui com a gente e que deram iniciativa de trabalho e mas que não pôde ficar aqui com a gente porque logo no início foi um trabalho muito sofrido porque a gente não tinha condição de manter as pessoas lá trabalhando no dia-a-dia. Então aquelas pessoas que tinham família teve que voltar porque não tinha nada pra trazer de volta pra turma nem pão pras famílias que estavam esperando. Então a gente teve que acabar despedindo, então só ficou ela e os meninos jovens que não tinham mais nada pra fazer e ficam lá ajudando a fazer alguma coisa. E aí depois que esse trabalho foi criado e depois que já tinha vários Quigemes prontos então a gente fez vários Quigemes, fiz um grande também pro pessoal dar palestra e é aonde a gente apresenta a nossa cultura. E então quando tava tudo pronto e agora como é que a gente vai tocar isso pra frente? Se a gente não tem condições de manter esse pessoal aqui como é que a gente vai viver? Mas foi aí que a gente sentou novamente, que era um grupo que a gente sempre que queria fazer alguma coisa, tinha que estar todo mundo reunido pra dizer o que a gente ia fazer. Aí foi que um falava uma coisa e outro falava outra e aí no final acabou sendo aberta pra visita. Vamos abrir aqui pra trazer os turistas, os alunos que queriam conhecer e a gente vai cobrar uma taxazinha pra poder receber e dar manutenção para o nosso trabalho. Aí foi que nós começamos a abrir espaço pro pessoal vir visitar e aí conversamos com a menina (Milene, do Meio Ambiente) que quando ela viu o trabalho caminhando ela também começou a ajudar. Hoje, a Milene trabalha no IBAMA de Itamaraju. Então ela começou ajudar a gente a fazer como é que poderia chegar a ser um local onde a gente poderia fazer uma cobrança. Então, foi uma pessoas que ajudou muito nós.

Dessa forma, o Projeto se iniciou através de parte de uma família indígena que buscava dar destinação a área para preservação ambiental e a retomada de uma almejada forma tradicional de vida. A decisão de transformar o Projeto numa área de visitação turística aparece como uma estratégia para a persistência da ocupação. Nas conversas com as pessoas que desencadearam o projeto, percebi que o trabalho com o turismo era vislumbrado, mas principalmente através da produção e venda de artesanato e que a ideia de cobrança de taxa de entrada só surgiu posteriormente. A partir dessa decisão, o grupo buscou encontrar os meios para concretizar essa utilização e, aos poucos, foi constituindo o formato do que é o atual Projeto Jaqueira de Ecoturismo, redenominado Projeto Jaqueira de Etno-Turismo.

O Projeto Jaqueira de Ecoturismo havia sido concebido para funcionar com o apoio da ASPECTUR, que teria o papel de captar e organizar grupos de turistas para a visitação à Jaqueira. A ASPECTUR foi idealizada para desempenhar esse papel porque muitos turistas chegavam a Coroa Vermelha sem transporte particular (trazidos por agências ou ônibus circulares) e desejavam visitar a Jaqueira, mas a distância de cerca de 7 km tornava a visita

inviável. Pelas razões que aponteí acima, a ASPECTUR, além da dificuldade de conseguir um meio de transporte para conduzir os turistas e da reduzida demanda real desde a sua criação, foi gradativamente abandonada, já em 2005, permanecendo sub-utilizada. O papel de captação de turistas foi assumido pela Pataxó Turismo, uma agência que adota o nome indígena, mas não pertence a nenhum índio ou tem com eles qualquer ligação formal. No relato de Jandaia aparece a forma como essa agência começou a participar do projeto.

Começou a vir pessoas visitando e aí a gente começou a trabalhar com duas agências de Turismo que era a Pataxó Turismo, que é Pataxó, mas não tem nada a ver com a gente só o nome mesmo, e a Brasil Travel. E aí eles começaram a ver o trabalho da gente e eles falaram: “eu vou ajudar vocês, a gente vai trazer turista aqui e aí a gente vai ver qual forma a gente vai fazer a cobrança”. E aí a gente começou a fazer visita, anúncio em Porto Seguro. Começou-se a desenvolver o conhecimento da reserva Jaqueira, começamos a fazer cartaz, folder, coisas assim para poder fazer propaganda na cidade onde a gente mora e aí a gente foi desenvolvendo o trabalho

A relação com a Pataxó Turismo é explicada pelos índios e por sua proprietária como uma relação de amizade, permeada pelas relações comerciais relativas ao projeto da Jaqueira. Tratarei, de maneira mais sistemática, dessa relação no terceiro capítulo, sendo relevante para o momento apenas o fato de que essa agência organizou o processo de visitação à Jaqueira, que mais tarde passou a ser oferecido também por outras agências de Porto Seguro.

Atualmente o projeto se estrutura de forma quase idêntica ao projetado inicialmente, tendo sido descartadas a intenção inicial de ter uma agência própria e algumas melhorias conquistadas para a área. A visita começa, em geral, com a procura de uma agência para o passeio. Embora seja comum que o turista recém-chegado à Coroa Vermelha, trazido pelos *City Tours* da CVC e de outras agências⁴, tenha interesse em visitar o Projeto Jaqueira, inexistente um serviço de recepção e/ou captação de turistas na aldeia para esse fim, o que obriga os turistas a retornarem à cidade para realizar a visita em outro dia ou realizar o trajeto até a Reserva da Jaqueira de taxi, ou ainda retornar em outro dia com carro próprio.

Uma vez encontrado um meio para acessar a Reserva da Jaqueira, os turistas encontram, na entrada, uma guarita ocupada por um dos membros do projeto. No caso dos turistas que organizam a visita através da agência, o valor da entrada é acertado diretamente pela agência e a recepção é realizada por um dos componentes da equipe, que também servirá

⁴ Os *City Tours* da CVC e de outras agências turísticas compreendem passeios diversos. Podem ser ao centro histórico de Porto Seguro, às praias da região ou uma combinação de passeios pelas praias e visita ao centro histórico de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia. Os turistas que visitam Coroa Vermelha pela primeira vez costumam seguir esses roteiros.

de guia durante a visita. Nos casos em que o turista chega por recursos próprios à aldeia, ele deve fazer o acerto do valor da entrada, que em 2011 era de R\$ 35,00, com o próprio guia que o recebe na entrada da Jaqueira.

A partir da chegada, o turista é guiado por uma das trilhas até o centro de atendimento do projeto, um Quijeme, com cerca de 15 metros de diâmetro, onde é realizada uma primeira apresentação.



Figura 4 – O Quijeme central da Reserva da Jaqueira, onde os turistas são recebidos para a visita (Acervo Pessoal)

Essa primeira apresentação é composta de uma palestra com uma das irmãs idealizadoras do Projeto, na qual são explicadas partes da história e os costumes indígenas. Após essa palestra ocorre uma representação do ritual do Awê pelos membros do projeto.



Figura 5 – O ritual do Awê representado para turistas. (Acervo Pessoal)

Durante a visita, o turista é guiado para conhecer todo o projeto, o que inclui visitar o viveiro de mudas cultivado na área, o Quijeme do Pajé, o centro de artesanato e, desde 2010, também é possível conhecer a escola indígena implantada na área. Ao final da visita, se houver sido tratado com antecedência, há um almoço onde é servido o conhecido peixe na folha de Patioba. Embora esse roteiro não tenha uma cronologia fixa, a depender do dia e da combinação anterior, a apresentação, a palestra e a representação do ritual podem acontecer no início ou no fim da visita. Em todas as visitas que acompanhei, as etapas previstas foram cumpridas, com exceção do almoço que depende de uma combinação anterior.



Figura 6 – Forno onde é preparado e servido o almoço para os turistas na Reserva Jaqueira. (Acervo Pessoal)

A Reserva da Jaqueira realiza todos os anos, em Agosto, o Aragwaksã. A festa, comemorativa do aniversário do Projeto Jaqueira, é uma celebração de grande atratividade para os turistas da região. Entre outras coisas, o momento suscita grande efervescência em decorrência da exposição dos considerados, pelos Pataxó, marcadores da indianidade, que são enfatizados, sobretudo com vistas a causar efeito nos turistas e outros visitantes externos. Abordarei, mais detidamente, no terceiro capítulo, como tal ocorre na sequência festiva do Aragwaksã, bem como nos processos de rearticulação da tradição. A Reserva da Jaqueira recebe, nessa ocasião, um maior número de visitantes entre os índios moradores da aldeia de Coroa Vermelha, que durante a maior parte do ano pouco a freqüentam.



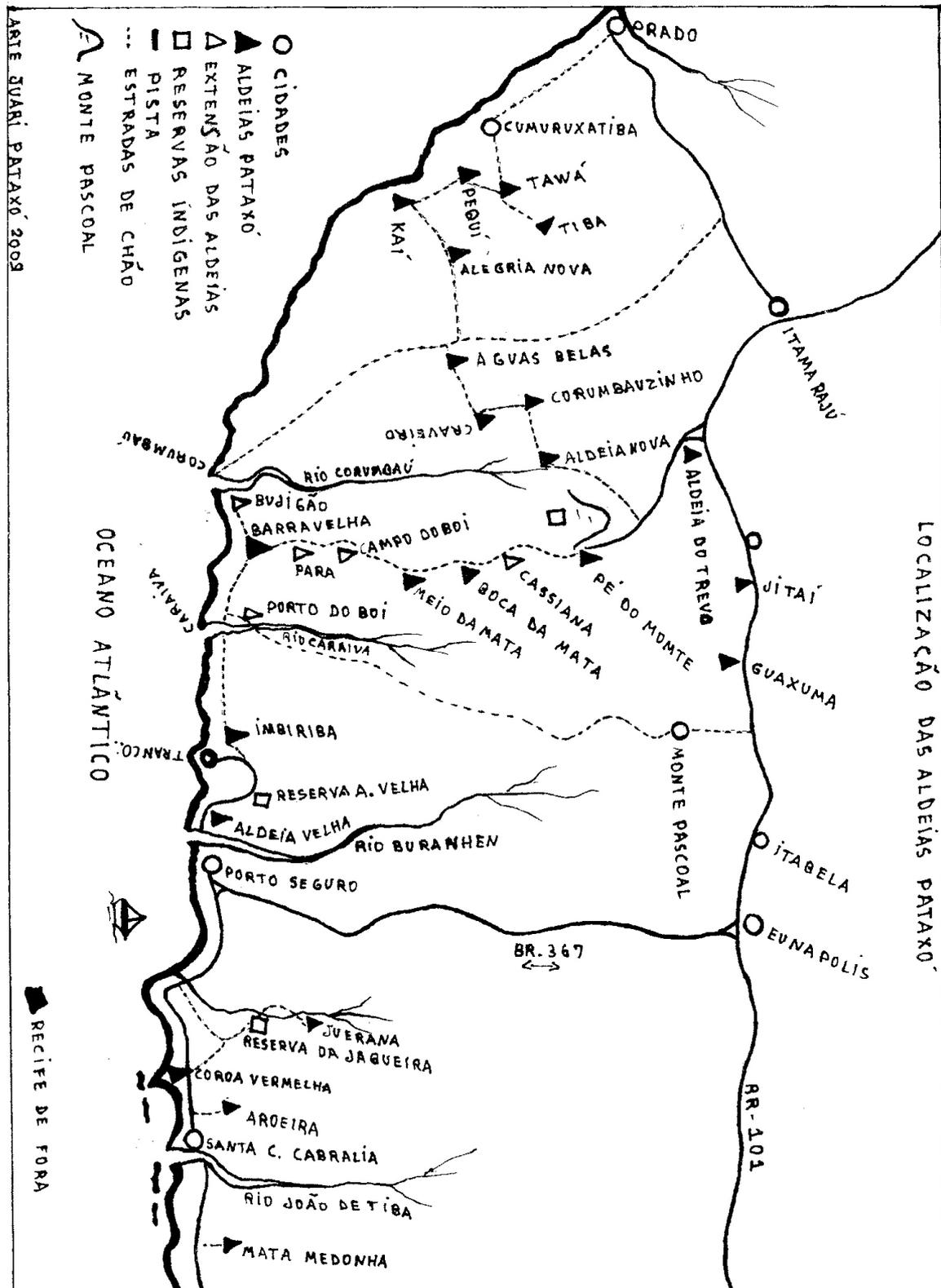
Figura 7 - Loja de artesanato da Reserva Jaqueira (Acervo Pessoal)

O Projeto da Jaqueira é, atualmente, objeto de algumas polêmicas que explicarei sistematicamente quando tratar da relação entre território e parentesco, mas que se cinge a questão relativa à ocupação da área. Tendo sido demarcada como gleba da aldeia de Coroa Vermelha, a área chamada de Reserva da Jaqueira é parte do território Pataxó, sendo, no entanto, ocupada apenas por fração de uma família local. Presentemente essa fração pode ser resumida às famílias nucleares das três irmãs idealizadoras do projeto e mais uma ou duas famílias, ligadas por relações de parentesco bastante próximas às irmãs, que se revezam na ocupação da área. Vale notar que ao falar em ocupação, refiro-me à ocupação produtiva da área, com a finalidade de manutenção das atividades do Projeto. Todas as famílias que hoje ocupam a Jaqueira possuem residência na área de praia da aldeia de Coroa Vermelha, revezando-se para dormir na Jaqueira com a finalidade de vigiar a área, seus equipamentos e benfeitorias contra eventuais invasão e roubo. Assim, a ocupação da Reserva da Jaqueira não se faz sob a forma de habitação permanente, mas a sua utilização é restrita ao projeto turístico, embora existam casas organizadas e equipadas para a habitação, em curto prazo, de cada um dos participantes do projeto.

Essa situação causa algum desconforto em parte dos moradores da Coroa Vermelha, havendo contestações a respeito do direito que essa família tem de ocupar e explorar

comercialmente toda a área. Os idealizadores do Projeto Jaqueira defendem-se, por sua vez, dizendo que essa contestação só surgiu depois que eles começaram a usufruir de benefícios da atividade turística, mas que no começo, na parte mais difícil de implantação do projeto, muito poucas pessoas se propuseram a ajudar. Essa discussão tem importância no que diz respeito à forma como as relações de parentesco influenciam nos processos de territorialização entre os Pataxó de Coroa Vermelha, do que tratarei, pormenorizadamente, no capítulo seguinte.

1.1.4 - As aldeias da região



Mapa 3 – Mapa das aldeias Pataxó na região de Coroa Vermelha. (Fonte: Miranda, 2009 – elaborado por Juari Pataxó)

Na mesma região onde está localizada a aldeia de Coroa Vermelha há outras aldeias Pataxó, algumas com ligações mais estreitas com o funcionamento de Coroa Vermelha. Tratarei, a seguir, das aldeias cuja localização e ligação, sobretudo econômica, com a Coroa Vermelha influenciam sobremaneira a análise que proponho, nesta tese, da relação entre turismo e cultura Pataxó. Não existe, aqui, a intenção de reconstituir de nenhuma forma a história dessas aldeias ou mesmo da aldeia de Coroa Vermelha. Esse objetivo já foi extensamente atingido em diversos trabalhos, tais como os de Agostinho (1980) e Carvalho (1977) sobre Barra Velha, Grunewald (1999) sobre Coroa Vermelha e Barra Velha, bem como Sampaio (1992, 1993, 1997 e 2000) a respeito de Coroa Vermelha, Imbiriba, Boca da Mata e Aldeia Velha. A remissão a partes da história de algumas dessas aldeias será utilizada apenas como forma de adensar o presente etnográfico, técnica de exposição utilizada nesta tese.

As aldeias de que tratarei, com o intuito de compreender a conformação da organização territorial atual Pataxó são a de Barra Velha, aldeia originária da ocupação Pataxó atual na região e cuja forte simbologia de “aldeia-mãe” tem notável importância; Imbiriba e Aldeia Velha, localizadas nas proximidades de Arraial D’ajuda e cuja ligação econômica com o comércio de artesanato é importantíssima para a economia local; e a Aldeia de Boca da Mata, cuja produção artesanal de gamelas tem importância significativa na economia local, bem como fundamental importância simbólica no discurso que se procura construir a respeito da qualidade ímpar do artesanato Pataxó.

A aldeia de Barra Velha é, das quatro acima referidas, aquela sobre a qual me detive mais na narrativa a respeito da constituição da aldeia de Coroa Vermelha. Barra Velha, tal como já assinalado, é a área de aldeamento dos Pataxó e demais índios encontrados na região, no século XIX. Poucas são as narrativas ou relatos científicos a respeito das condições sob as quais se deu a constituição de um sistema interétnico nessa aldeia. Essa lacuna provavelmente ocorre em função do isolamento que a aldeia conheceu desde o aldeamento até meados do século XX. Embora a constituição do seu histórico tenha sido extensamente realizado em Carvalho (1977), não havia, por parte dessa autora, a intenção de refazer o processo de constituição das relações interétnicas ali estabelecidas. No entanto, tudo leva a crer que já no momento do aldeamento havia predominância Pataxó e que ao longo do processo de constituição da aldeia os etnônimos específicos (Tupiniquin, Maxacali e Botocuto) desapareceram, para dar lugar a um etnônimo abrangente, Pataxó. Muito provavelmente as alianças constituídas contribuíram para a emergência de um etnônimo único, pelo menos para efeito externo. Essa situação, no entanto, não esconde eventuais influências Tupi, tanto no que

os Pataxó se lembram em termos de língua, quanto no modo de vida tradicional do qual eles guardam certa lembrança. Esse é, inclusive, um dos aspectos de que tratarei no segundo e terceiro capítulos, e que suponho influir no emaranhado de influências culturais a partir das quais os Pataxó atuais reatualizam suas tradições, entremeadas por continuidades e descontinuidades.

A aldeia de Barra Velha está localizada entre as embocaduras dos rios Caraíva e Corumbau. Ela nutre com Coroa Vermelha relações muito íntimas e diretas, a despeito de uma distância relativamente grande de cerca de 80 km. Essas relações são resultantes tanto do pertencimento às mesmas famílias e contato constante, mediante a troca regular de visitas, quanto da influência cultural que Barra Velha exerce não apenas em relação à Coroa Vermelha mas ao conjunto de aldeias Pataxó da região. Conforme demonstrado em Carvalho (1977) e Sampaio (1996), imputa-se a Barra Velha o título de aldeia-mãe, designativo que não alude apenas à questão da ocupação originária, mas à referida influência cultural. Barra Velha, como demonstra Grunewald (1999 p. 81-129), é o centro irradiador da tradição, tanto porque é considerada o repositório original do modo de vida Pataxó, em virtude de sua longa existência e isolamento, quanto porque tem papel importante no processo de rearticulação da tradição que os Pataxó da região ainda vivenciam.

Em relação ao comércio de artesanato, já se demonstrou (Grunewald, 1999) que Barra Velha desempenhou papel fundamental na constituição do que é o atual artesanato Pataxó. Na verdade, os relatos indígenas dão conta de que o artesanato Pataxó atual foi retomado em Barra Velha na década de 1960. Utilizo o termo retomado ao invés do termo inventado, conforme utilizado por Grunewald (1999), porque razões que serão expostas adiante levam a crer que embora tenha havido um interstício em que o artesanato Pataxó foi deixado de lado, tanto relatos dos índios quanto informações bibliográficas apontam para o fato de que na geração Pataxó dos anos 1960 havia lembranças do artesanato praticado por uma geração imediatamente anterior, do qual teriam restado conhecimentos, e seriam esses conhecimentos que teriam inspirado a gênese do artesanato, nos anos 1960.

Para além da questão originária do artesanato Pataxó, no comércio atual existem fortes ligações entre Barra Velha e Coroa Vermelha. Essa última, como demonstrarei, tornou-se um centro de revenda de artesanato, favorecida por sua localização privilegiada em face ao fluxo turístico. Assim, produtores de artesanato das diversas aldeias revendem aos comerciantes de Coroa Vermelha. Além dessa relação, no caso de Barra Velha, com as constantes visitas entre parentes, são comuns os casos de utilização das lojas dos parentes em Coroa Vermelha para expor e vender sua produção artesanal.

A Aldeia Velha dista cerca de 17 km de Coroa Vermelha e tem também relação com o fluxo de artesanato para Coroa Vermelha. Pela maior proximidade entre as duas, durante muito tempo o fluxo foi até maior do artesanato local para a região, conforme o relato dos comerciantes, no entanto, hoje, grande parte do artesanato é localmente vendido. Essa situação se modificou em função de um outro tipo de vínculo que Aldeia Velha possui com a Coroa Vermelha. Entre outras aldeias da região, ela adotou para si o modelo turístico da Reserva da Jaqueira. Como demonstrado, diferentemente da região de praia de Coroa Vermelha, que vive fundamentalmente do comércio de artesanato, a Reserva da Jaqueira, também componente da aldeia de Coroa Vermelha, subsiste da visitação turística, incluída aí a venda de artesanato. Esse modelo de atividade turística, após o sucesso da Reserva da Jaqueira, passou a ser exportado para diversas outras aldeias da região, sobretudo Aldeia Velha e Imbiriba, que implantaram projetos semelhantes e que chegaram a tentar constituir, com a colaboração da Pataxó Turismo, um circuito denominado Rota das Aldeias, que será mais detidamente analisado posteriormente.

A aldeia Imbiriba, localizada entre Arraial D'ajuda e Trancoso e distante cerca de 35 km de Coroa Vermelha, é uma das aldeias que importou o modelo de exploração do turismo da Reserva da Jaqueira, estabelecendo na região um projeto turístico de recepção de visitantes. Ainda assim, essa aldeia conserva importância maior no que diz respeito ao fluxo de artesanato para Coroa Vermelha. Diversos comerciantes relataram comprar artesanato de Imbiriba e destacaram o caráter variado do seu artesanato como atrativo para a realização da revenda, a despeito da distância que dificulta o transporte.

Por fim, a aldeia de Boca da Mata possui uma característica diferente das demais no que concerne à sua relação econômica com Coroa Vermelha. Localizada próxima à aldeia de Barra Velha, ocupando uma mesma faixa contínua de demarcação da TI Barra Velha e, portanto, distante cerca de 80 km de Coroa Vermelha e com acesso ainda mais difícil, o fluxo de artesanato para Coroa Vermelha só se dá pela extrema valorização que recebem as gamelas fabricadas na aldeia. Boca da Mata tornou-se notória na região em razão de a sua produção de gamelas ser reputada como a técnica mais refinada e, ao mesmo tempo, tradicional entre os Pataxó. Esse status foi grandemente reforçado na década de 1990, e deve ter contribuído para exaurir, em grande medida, a matéria prima disponível na área para a fabricação das gamelas. Ainda assim, há uma produção relativamente pequena, mas que é rapidamente escoada pelas aldeias da região e também comprada por comerciantes não-indígenas. Tal é a reputação dessa expertise que chega a ser uma marca impressa ao artesanato de gamelas, mesmo aquele não necessariamente fabricado em Boca da Mata. Diversos artesãos dessa aldeia se

deslocaram para Coroa Vermelha e lá vivem, fabricando gamelas no que se poderia chamar “o estilo de Boca da Mata”. Alguns desses artesãos estão entre os reputados como os melhores de Coroa Vermelha e esse renome é, em grande medida, proveniente do fato de serem originários de Boca da Mata e lá terem aprendido a técnica.

1.2 - “O Índio não gosta de ficar cativo”: As atividades econômicas na aldeia de Coroa vermelha

Durante o período de campo realizei levantamento em 31 Grupos Domésticos (GD's) da aldeia de Coroa Vermelha com a finalidade de obter um mapeamento extenso sobre as atividades econômicas praticadas na aldeia, bem como sobre as relações de parentesco. Complementarmente, realizei levantamento em 28 das 300 lojas do centro de artesanato indígena na praia de Coroa Vermelha, com o intuito específico de compreender o funcionamento do artesanato naquela parte específica da aldeia. Essa separação entre os dois levantamentos, não obstante ambos abordem a questão do artesanato, deve-se ao fato de que a forma como se organiza a produção e comercialização do artesanato tem características diversas se o foco incidir sobre as famílias que são apenas produtoras; as que são produtoras e possuem lojas; e as que possuem lojas e compram a maior parte da produção. Nesta seção tratarei dos resultados desses dois levantamentos utilizados como ferramentas complementares à observação participante realizada, exceção feita ao levantamento sobre as relações de parentesco que será tratado no capítulo seguinte. Fato a ser destacado é que o número relativamente pequeno do universo amostral abordado no levantamento, mantido seu rigor estatístico, se deveu à grande extensão do questionário apresentado, uma vez que se buscou levantar dados sobre diversos aspectos da vida sociocultural. Os dados estatísticos produzidos e apresentados estarão cotejados pela observação participante, através da qual foi possível observar um número maior de GD's, mas com menor possibilidade de quantificação do resultado.

Ao longo dos esforços envidados para a produção de dados sobre as atividades econômicas foi sempre comum ouvir dos índios, em resposta à questão sobre quais tipos de atividades econômicas exerciam e do por que dessa escolha, a frase “O Índio não gosta de ficar cativo”. Ela fazia alusão à preferência massiva dos Pataxó por empregos autônomos, com baixo grau de formalização e alto grau de liberdade e flexibilidade nas escolhas dos horários de trabalho e do próprio ritmo de produção. Essa frase, no entanto, parece esconder outros significados importantes, como, por exemplo, que a desvalorização do trabalho como empregado de outrem tem relação com um histórico pessoal de exploração. Sempre que ouvida, ela me pareceu servir como uma justificativa prévia, daquele tipo que é construída depois de muito ter que responder à mesma questão, quanto ao modo de vida indígena na região. A valorização da liberdade, a escolha do melhor horário, do melhor dia e até da melhor época do ano para dedicar-se às atividades produtivas é uma forma de os Pataxó

reagirem aos freqüentes questionamentos a eles direcionados, pela sociedade regional, juntamente com as categorias acusatórias usualmente dirigidas a povos indígenas, tais como indolentes e preguiçosos, entre outras. Essa situação, tal como procurarei demonstrar, reflete a construção de um modo de vida em que outras relações e atividades são sobrevalorizadas em relação à ética do trabalho que supostamente vige na sociedade “dos brancos”, e cuja finalidade clara é prover sustento e não, contrariamente, constituir o sustentáculo ideológico de um modo de vida.

Antes de seguir tratando dos dados relativos às atividades econômicas faz-se importante esclarecer certa divisão territorial da aldeia de Coroa Vermelha, utilizada pelos Pataxó como marcadores territoriais, que adotei para fins analíticos e que tem particular importância no que se refere às atividades econômicas. A região do Parque Indígena, de que tratei acima, corresponde à região central da aldeia situada na orla da praia de Coroa Vermelha. Essa região, tratada muitas vezes na classificação nativa como “região da praia”, corresponde ao centro mais importante das atividades relacionadas ao turismo, justamente porque nela fica localizado o Parque Indígena. Essa região tem como limite a Avenida Beira-Mar. Seguindo no sentido Porto Seguro – Santa Cruz Cabralia fica localizada a região denominada “do campo”, tal como já visto por abrigar o campo de futebol, entre a praia e o bairro do Karajá. Prosseguindo no mesmo sentido, demarcado a partir da escola indígena, começa o bairro do Karajá, nome alusivo, também como já visto, a um importante ex-cacique Pataxó.

Essas três regiões têm importância na descrição das atividades econômicas, pois na região da praia predominam as atividades econômicas ligadas ao artesanato, ao passo que as famílias proprietárias de lojas se concentram no centro de artesanato indígena, havendo ainda alguns grupos domésticos, principalmente os residentes na região mais próxima à praia, dedicados à pesca, complementarmente ou não à atividade artesanal. A partir da região do campo predominam as famílias praticantes do artesanato, mas com número significativamente menor de proprietários de lojas no centro de artesanato. Na região do bairro do Karajá prevalece um equilíbrio relativo entre GD's dedicados principalmente à atividade artesanal, com pequeno número de proprietários de lojas, à pesca e também à agricultura, sendo essa última atividade minoritária em toda a aldeia e de prática mais frequente no bairro do Karajá, por nele haverem ainda vestígios de mata, utilizada como área complementar às roças plantada pelos índios. Obviamente a divisão de que falo aqui não é estanque, como já transparece nessa primeira descrição, mas colabora para o entendimento de como se estruturam as atividades econômicas no território da aldeia.

1.2.1 - A pesca

Os GD's dedicados à pesca exercem essa atividade como exclusiva ou complementar à produção e comercialização de artesanato. São poucos aqueles que praticam a pesca em conjunto com a roça, dada a dificuldade de conciliar o tempo necessário à execução dos dois tipos de atividade econômica. A pesca exige longos períodos de afastamento da residência por parte de um ou vários membros do GD, dificultando o plantio e cultivo sistemático de roças, salvo o eventual cultivo de algumas árvores frutíferas, tal como encontrei no único caso dos 7 (sete) GD's predominantemente dedicados à pesca que participaram do levantamento. Destes mesmos 7 (sete) GD's, 4 (quatro) exerciam complementarmente a atividade artesanal. Nesses casos, os componentes que não participam das atividades de pesca, as mulheres e as crianças até os 12 anos, é que são os responsáveis pela atividade artesanal.

Entre os GD's dedicados à pesca há 4 (quatro) modalidades diferentes da atividade. São elas: a pesca com embarcações em alto-mar, utilizando redes de arrasta; a pesca artesanal realizada na maré baixa com latas de ferro e tochas; a pesca com redes de armação, praticada em maré seca; e a pesca em alto mar com mergulho, utilizando ou não equipamentos de respiração artificial. Para além dessas modalidades de pesca, pratica-se ainda em Coroa Vermelha a coleta de frutos do mar, na maré baixa.

Em relação ao primeiro tipo, a pesca com embarcações em alto-mar, há dois tipos de praticantes que se diferenciam em função da propriedade ou não da embarcação. Dos 7 (sete) GD's pesquisados, apenas dois possuem embarcações. Essa situação pode ser proporcionalmente representativa do conjunto da aldeia, pois o número de pataxós proprietários de embarcações é, de fato, muito pequeno em toda a aldeia. Para os que possuem embarcação, a pesca em alto-mar é, é claro, muito mais produtiva, uma vez que não há necessidade de divisão proporcional dos resultados da pesca. Para aqueles que não possuem embarcações, a pesca é realizada em barco alheio, havendo a divisão proporcional dos resultados da pesca: o proprietário do barco retém um mínimo de 50% do lucro líquido, retirados gastos com combustível e outros gastos operacionais, do que é pescado. Essa modalidade de pesca de alto-mar é realizada, geralmente, com um número mínimo de 5 (cinco) tripulantes por embarcação, o que, a depender do arranjo realizado em cada situação, faz com que os 4 (quatro) tripulantes restantes tenham que dividir entre si 50% ou menos dos resultados obtidos. Essa condição reflete-se nos números financeiros absolutos da atividade. Enquanto um proprietário de embarcação que pesca em família pode obter, de acordo com o levantamento, até R\$ 3.000,00 (três mil reais) por saída ao mar, para os que não possuem

embarcação esse valor pode girar em torno de R\$ 250,00 (Duzentos e cinquenta reais) a R\$ 350,00 (Trezentos e cinquenta reais) nas épocas de baixa e até R\$ 500,00 (Quinhentos reais) nas épocas de boa pescaria. Nesses dois últimos casos, a pesca pode ser caracterizada como uma atividade de mera subsistência. Por essa razão, inclusive, é que grande número daqueles que fazem pesca de alto-mar sem possuir embarcação própria, praticam, quando não embarcados, outros tipos de pesca na maré baixa. Seu Liberato, pescador antigo em Coroa Vermelha, diz, em relação a essa questão, que “na pesca é assim, quando é época, tem fartura de comida na mesa, quando não é... passa fome.”.

Além da questão da propriedade dos barcos, há, entre os proprietários, a prática complementar do comércio direto do pescado. Assim, os dois GD's que participaram do levantamento e possuem embarcação própria são também donos de peixarias em Coroa Vermelha. Essas peixarias vendem, geralmente, para os próprios índios, mas eventualmente podem vender também para turistas e participar da atividade turística fornecendo pescado a proprietários de quiosques de praia e restaurantes da região. É através das peixarias que é possível, para os donos de embarcação, manterem, mesmo fora do período de pesca, um rendimento significativamente mais alto do que o daqueles que não possuem embarcação. No entanto, essa atividade, como quase todas as outras em Coroa Vermelha, tem variação relevante de acordo com a sazonalidade da atividade turística, justamente porque tanto a venda para os próprios índios em Coroa Vermelha, quanto aquela para turistas e/ou provedores de serviços turísticos, depende do ritmo da “temporada” turística. A respeito do faturamento das peixarias, os proprietários asseguram conseguir um faturamento mínimo semanal em torno de R\$ 500,00, mesmo nos períodos de baixa temporada turística e/ou fora da época de pesca.

Os outros tipos de pesca são realizados comumente como atividades complementares à própria pesca de alto-mar ou à atividade artesanal. Os dois tipos realizados em maré baixa são considerados os mais tradicionais. Em relação ao assunto, seu Liberato afirma que no tempo “dos índios antigos” não se pescava em embarcações e que a prática só se tornou mais comum depois que houve o deslocamento para Coroa Vermelha. Embora existam, claramente, relatos de pescaria, desde os tempos de Barra Velha, com embarcações, as saídas para alto-mar, consideradas mais produtivas, são atribuídas à vivência em Coroa Vermelha.

A pesca de maré baixa é praticada sob duas formas principais entre os Pataxó em Coroa Vermelha. A primeira delas é mediante o uso de rede de armação: são armadas redes de pesca próprias para a atividade, na praia, durante a noite, quando a maré começa a subir. As redes são sustentadas geralmente por pedaços de madeira esticados em uma faixa de 1 (um) a

2 (dois) metros. Retorna-se às redes no fim da madrugada ou nas primeiras horas da manhã, quando a maré está baixando, para recolher os peixes que permaneceram presos na rede. No segundo tipo, considerada a mais tradicional dentre todas, segundo o levantamento realizado entre os pescadores, a pesca é realizada nas horas da madrugada imediatamente anteriores ao nascimento do sol. Aproveita-se a maré em transição de alta para baixa da beira da praia para montar armadilhas, utilizando-se latas de ferro e fogo abastecido a querosene como iluminação necessária à realização da pescaria de pequenos peixes. Os resultados são pouco significativos em termos econômicos, de modo que os pescadores não foram capazes de precisá-los em quilos ou pecuniariamente, o que torna claro se tratar de pesca exclusivamente para subsistência.

A pesca é uma atividade de expressão reduzida na aldeia de Coroa Vermelha tanto em relação ao número de GD's que nela se envolvem de maneira mais sistemática, quanto em relação a seus resultados financeiros. Por essa razão é que considero apropriado analisá-la como atividade praticada como complemento de outras, sobretudo pelos pescadores que não possuem embarcação. Embora aqueles diretamente envolvidos a tenham como atividade quase exclusiva, dada a dedicação de tempo requerida, sobretudo a de alto-mar, os GD's usualmente possuem ao menos uma outra atividade. Além disso, os pescadores eventualmente se engajam em outras atividades mais lucrativas, quando surgem oportunidades. Entre essas outras atividades, algumas destacadas entre os pescadores são a construção civil, trabalhos com turismo em Coroa Vermelha e outras ocupações propiciadas pela FUNAI e, ou, FUNASA. No entanto, todos esses trabalhos são vistos como ocupações temporárias, aos quais se costuma recorrer por falta de melhor opção. José Carlos, um dos pescadores que participaram do levantamento, relata já ter trabalhado como motorista para a FUNAI e para a escola indígena. Ele afirma que, inclusive, ganhava mais dinheiro com essas funções, mas que prefere sempre trabalhar com a pesca ou com o artesanato por conta própria porque “não gosta de viver cativo”. Quando lhe solicitei maiores explicações sobre o que seria viver cativo, disse que não gostava de ficar preso a horários ou receber ordens de terceiros sobre como fazer o seu trabalho.

Sei fazê meu serviço, não precisa ninguém ficá me dizendo o que tenho de fazê, por isso eu prefiro trabalhá sozinho, que eu escolho que hora eu tenho que fazê as coisa [...] às vezes também, quando você trabalha nessas coisas de tê chefe, se precisar fazê alguma coisa para mulhé ou se precisá viajá, vê os parente, tem que ficar preso no horário do chefe, fica na dependência do outro pra fazê suas coisa, num gosto de vivê assim.

Conforme comentado inicialmente essa não foi a única vez que ouvi a expressão “índio não gosta de viver cativo”, enunciada por distintos sujeitos e em situações diversas. Trata-se de uma expressão de uso local relativamente corrente, que traduz uma percepção a respeito de um modo de vida avaliado negativamente. Ser Pataxó em Coroa Vermelha significa reproduzir-se (biológica e socialmente) dentro de um contexto de condições específicas para as quais, embora se viva em situação de constante pressão em relação à subsistência, o trabalho não constitui o núcleo do sentido da vida. Viajar para visitar os parentes em outras aldeias, viagens que podem requerer um dia ou dois, ou podem levar meses, cuidar dos familiares e mesmo se envolver em atividades do movimento indígena, como as retomadas (ASSIS, 2004), são compromissos que podem implicar a paralisação das atividades produtivas. A eles se confere importância maior do que à acumulação de bens ou mesmo à subsistência, uma vez que há sempre a expectativa de contar com a rede de solidariedade dos próprios parentes para suprir as demandas de subsistência quando há outras necessidades supostas mais prementes. Parece ser justamente a alimentação dessa rede de solidariedade, representada pelas relações de parentesco, uma das mais fortes questões a sobrepular a atividade econômica cotidiana.

As atividades de pesca, pelo que foi possível observar, bem como pelo levantamento realizado, não estão entre as atividades mais produtivas para os Pataxó de Coroa Vermelha. No entanto, gozam de um status extremamente importante no que diz respeito à sua relação com a tradição. Tanto para pescadores quanto para outros índios da aldeia de Coroa Vermelha a atividade guarda relação fundamental com a tradição indígena. A fabricação de redes, a prática das modalidades de pesca mais artesanais ligadas aos ciclos da maré e mesmo a prática da pesca em embarcações no alto-mar são valorizadas como atividades de ensino e transmissão da tradição aos mais jovens. Todos os pescadores abordados no levantamento ou em outras ocasiões manifestaram essa posição. Por essa razão, além da questão econômica propriamente dita, é que se criou em Coroa Vermelha uma cooperativa de pescadores indígenas. Essa cooperativa, nas palavras de Seo Benedito, serve tanto para “ajuntar” os pescadores indígenas da Coroa Vermelha “na hora de pescar e vender o pescado”, quanto para “não deixar morrer a tradição da pesca”. A última parte da afirmação remete, de forma simbólica, a um conflito geracional que será tratado ao longo da discussão a respeito de todas as atividades econômicas da aldeia de Coroa Vermelha.

Para os mais velhos da aldeia, a atual geração, embora tenha sido beneficiada pela facilidade de acesso à escola, tendo escola própria na aldeia, melhor alimentação, serviços de saúde e um conjunto de outros benefícios ligados à ideia de qualidade de vida, não tem

interesse pelo trabalho e, portanto, não cultiva as tradições indígenas. São inúmeros os relatos, conforme atesta o trabalho de Miranda (2009), de adultos e idosos em Coroa Vermelha queixando-se de que, se no passado as condições de vida os obrigavam a trabalhar desde a infância para ajudar a família, era através do trabalho que aprendiam as coisas da vida.

Atualmente há um questionamento ao modo de vida dos mais jovens, considerado “muito relaxado”. Ademais, porque “não querem saber de nada”, também não aprendem e exercitam a tradição indígena. Essa situação se reflete na formulação de uma queixa a respeito do cuidado, não observado pelos mais jovens, com as tradições ligadas às diversas atividades econômicas, não sendo diferente com a pesca. Seo Benedito afirma que “hoje em dia é difícil arrumá um ajudante pra pesca, se você perguntá a um desses menino se ele quer ganhar um dinheirinho e ajudar a fazer a uma rede de pesca para aprender, eles não qué. Nem meus filhos qué.” Dessa forma, os mais velhos pressupõem haver desinteresse, por parte dos mais jovens, pelas atividades tradicionais de trabalho e subsistência, e, por outro lado, grande expectativa de melhoria de vida proporcionadas, de um lado, pelas novas positivas condições educacionais, com alguns índios ascendendo às universidades públicas do estado, e de outro, em relação às possibilidades de subsistência decorrentes das atividades turísticas, consideradas por muitos como mais leves. Nas palavras de Seo Benedito:

[...] eu acho certo os menino querê estudá, porque é isso que vai dar uma condição melhor para eles, mas eles não estuda o dia inteiro, podia ajudar um pouco a trabaiá com as coisa da pesca. Assim eles vai aprendendo as coisa e se precisá um dia ele sabe fazê alguma coisa, então não passa necessidade. Quem sabe trabaiá, de fome não morre [...]

O conflito geracional estabelecido tem relação direta com a questão da manutenção da tradição. Para os mais velhos, a manutenção do modo de vida depende do ensino, transmitido através do trabalho concreto, das diversas atividades econômicas, e do recíproco aprendizado dos modos próprios de fazer. Vale observar que estou considerando tradição como “ação culturalmente apropriada” (TOREN, 1988 p.712 minha tradução). Cristina Toren demonstra, em sua análise do contexto fijiano, que a noção de tradição deve ser analisada a partir de seu significado local, o que para os fijianos significa “a maneira local de fazer”. Procurarei demonstrar, ao longo da análise que será desenvolvida acerca das atividades econômicas e sua relação com a tradição, que essa concepção pode ser aproximada a algumas formas de pensar a tradição entre os Pataxó.

1.2.2 - A agricultura

A agricultura é considerada, entre os Pataxó, a atividade econômica mais tradicional. De acordo com esse discurso, os índios de Barra Velha, no período de isolamento enfrentado que mencionei, anteriormente, sobreviveram graças ao plantio de roças realizado na aldeia. Segundo o mesmo discurso, a roça é, então, a atividade econômica que demarcou, preliminarmente, a indianidade Pataxó. Se atualmente procura-se a tradição no artesanato, foi a roça o critério utilizado anteriormente.

No entanto, na Coroa Vermelha atual a roça não está entre as atividades mais importantes, estando essas ligadas ao turismo. Embora um número consideravelmente grande dos GD's -- 10 (Dez) dos 31 (Trinta e um) que participaram do levantamento -- tenha afirmado fazer algum tipo de agricultura, pode-se perceber, na quantificação dessa atividade, que ela é utilizada complementarmente à produção e comercialização do artesanato. Além disso, importa destacar que a agricultura é bastante variada, não havendo especialização em nenhum gênero que possa ser destacado como indicativo de que se venda algo do excedente, admitida a existência de excedente. Nenhum dos GD's entrevistados afirmou ter como atividade principal a agricultura. Basicamente, as roças são plantadas com o intuito de atender às necessidades da subsistência nos períodos em que, eventualmente, o artesanato não seja suficiente.

Os tipos de roça plantadas são de características variadas. A região da aldeia onde as roças têm importância destacada estende-se da região conhecida como "do campo" até o bairro do Karajá. A região mais próxima à praia, como já relatei, é dominada pelo artesanato e pesca, havendo menor índice de plantio de roças. Colabora para essa situação o tipo de solo que no entorno da praia é menos propício ao plantio, bem como os tipos de habitação. No bairro do Karajá, sobretudo, mas também em menor escala na região "do campo", as casas possuem quintais maiores, maior área livre em relação à área construída, com o intuito mesmo de liberar espaço do quintal para o plantio. Esse tipo de construção é mais extensamente possível no bairro do Karajá, pois existe uma menor pressão e disputa pelo espaço do que na região da praia. Na praia, em função da proximidade com o centro turístico e da necessidade de maior parte dos índios de viverem do comércio de artesanato, a disputa pelo espaço é maior e as habitações conseqüentemente restringem-se à área construída, faltando, assim, o espaço que poderia ser utilizado para o plantio, que é ocupado por outra residência contígua ou semi-contígua.

Essa configuração está, pois, relacionada fortemente à estruturação econômica do território. Algumas das famílias mais antigas que chegaram à Coroa Vermelha se estabeleceram na região de praia do entorno do centro de artesanato. Essa situação deixou como alternativas às famílias que chegaram posteriormente o bairro do Karajá e a região do campo, mais distantes do centro de artesanato, obviamente com exceções. Também as famílias mais antigas são as proprietárias de lojas de artesanato, deixando às famílias instaladas posteriormente outro gênero de comercialização de artesanato, que abordarei a seguir. Assim, como o tipo de comércio praticado sem a propriedade de uma loja é menos eficaz para prover o sustento, encontram-se outras saídas, que podem ser a pesca ou a agricultura, bem como outras ocupações (empregos) na própria aldeia ou nas cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália.

Em relação ao tipo de plantio que se faz na aldeia, o mesmo apresenta-se bastante variado, cingindo-se, no entanto, aos cultivos mais utilizados. Em primeiro lugar estão feijão, mandioca (macaxeira), milho, quiabo, alface e couve. Logo a seguir vem o plantio de frutas, geralmente de árvores frutíferas comuns na região, tais como mamão, banana, cacau, abacaxi e laranja. Para a complementação da alimentação são geralmente comprados o arroz, a carne, peixes e/ou frutos do mar. De todos os GD's que participaram do levantamento apenas um realiza, combinadamente, pesca, agricultura e artesanato, sendo, porém, a pesca a atividade principal.

O tipo de roça praticado pelos Pataxó em Coroa Vermelha compõe-se, em todos os casos observados, de uma área livre de construção ou de utilização residencial que pode variar entre 4 (quatro) e 12 (Doze) ou mais metros quadrados. Nessa área, geralmente predominam as árvores, frutíferas e/ou produtoras de matéria-prima para o artesanato. Entre as árvores, a depender da maior ou menor necessidade de exposição ao sol, são encaixadas as fileiras de plantios de verduras e leguminosas como alface, couve e quiabo. Em algumas casas existe ainda o plantio de mandioca (macaxeira), realizada na parte mais distante da residência e geralmente mais próxima à área de mata que, usualmente, circunda as plantações. O trabalho na roça é geralmente praticado pelo adulto mais velho da casa. Trata-se de uma atividade mais apreciada pelos mais velhos, muito provavelmente por ser uma ocupação à qual sempre se dedicaram, com maior ou menor regularidade, ademais de exigir um esforço relativamente menor do que outros tipos de atividade, tais como a pesca e a confecção de artesanato de madeira, que envolve maquinário.

O conflito geracional mencionado na atividade pesqueira também se manifesta na atividade agrícola. Os mais velhos questionam as gerações mais jovens, usualmente aquelas

em idade escolar, a respeito não exatamente da sua frequência à escola, mas da destinação que dão ao tempo livre fora da escola, no qual não está incluída a realização das chamadas atividades tradicionais, o que compromete a sua reprodução. A esse respeito Seo Manuel Siriri, um dos mais antigos moradores da região e conhecido pelo plantio variado da sua roça, queixa-se que os mais jovens; “não qué aprendê a fazê roça, porque tem outras coisa que chama mais a atenção deles”. De acordo com a sua percepção, isso seria ruim porque “perde os conhecimento que nós tem da roça, das planta.” Em relação ao assunto, Capimbará, que há alguns anos desenvolve, entre os alunos da escola, um trabalho que ele define como “de preservação ambiental” e que se caracteriza por buscar repassar o conhecimento sobre as plantas, menciona que “não só os aluno, mas hoje em dia os professô da escola num sabe nada das planta, não sabe ensiná os alunos, porque eles mesmo num sabe”.

Essa questão, que se manifesta em relação também ao artesanato, de que tratarei logo a seguir, parece apontar para o suposto de que a maneira como se tem encarado, atualmente, a idéia de infância e juventude entre os Pataxó tem mudado significativamente. Miranda (2010) demonstrou, em seu trabalho, o desacordo que ocorre em relação ao aprendizado das principais atividades econômicas. Para ela, sendo esse um fundamento do processo de socialização indígena, o abandono que ele sofre dos mais jovens é sentido pelos mais velhos como abandono da tradição. Essa situação tem relação, ainda, como ela demonstra, com a massificação da ideologia, por parte de instituições como UNICEF e outras, dedicadas à erradicação do trabalho infantil, de que “criança é para brincar”. No entanto, essa filosofia se revela bastante contraditória com a tradição Pataxó, na qual colaborar com o trabalho adulto é um dos principais instrumentos de educação e socialização das crianças através das quais se aprende a cultura Pataxó.

Os gêneros plantados, como se pode perceber, são os mais comuns na dieta local, havendo grande variedade e pequena quantidade. Os Pataxó que participaram do levantamento tiveram grande dificuldade em quantificar o que colhem das roças, o que suponho constituir mais um indício de que a totalidade do que se planta é usada para a alimentação do próprio GD ou do grupo familiar mais próximo. Assim é que caracterizo o plantio de roças com uma atividade de subsistência voltada, ao mesmo tempo, para o exercício da socialidade, tanto aquela praticada no âmbito mais estrito do parentesco quanto da entrajuda na comunidade.

Assim, o plantio de roças é uma das formas mais características da socialidade local. É bastante comum que daquilo que é plantado, grande parte seja dividida com os parentes mais próximos residentes na aldeia, pelo que são comuns as trocas e visitas entre parentes, com o

intuito de compartilhar gêneros alimentícios colhidos na roça da família. Essa é, inclusive, uma estratégia de manutenção da variedade à mesa. Em um dos casos que presenciei durante a pesquisa de campo, uma família, que plantava em grande quantidade de árvores frutíferas, trocava constantemente, com primos residentes no próprio bairro do Karajá, frutas por alguns legumes que não plantava, tais como quiabo e alface. Em outros casos, uma família que possuía grande roça abastecia os parentes mais próximos com todo tipo de gênero alimentício proveniente da roça da família, i.e., legumes, verduras e frutas. Essa situação de praticamente prover alimentação para outra família, ocorria porque a primeira, que plantava grande roça, considerava a segunda, dedicada a uma atividade artesanal de pequeno porte, menos favorecida e que “precisa alguém dar comida para eles, porque não tem condição”.

Essa é outra dimensão da importância simbólica que se atribui à roça: além de ser ela considerada a primeira atividade sistemática de subsistência dos Pataxó, se lhe atribui, atualmente, o papel de mantenedora de um nível de nutrição mínimo para todas as famílias. Mesmo as famílias que não plantam, eventualmente por alguma dificuldade momentânea ou por se dedicarem a outra atividade, recebem dividendos da roça dos parentes, formando, assim, uma rede de solidariedade e entreajuda que abordarei no capítulo seguinte.

1.2.3 - O artesanato: produção, circulação e significados interaldeias

Em relação à produção do artesanato apresentarei, a seguir, dados relativos aos dois levantamentos realizados. O primeiro, do qual fizeram parte os dados apresentados sobre pesca e roça, refere-se ao levantamento entre GD's da aldeia e foi realizado com o intuito de compreender as principais atividades econômicas e como se organizam na aldeia. O segundo levantamento foi realizado entre comerciantes do centro de artesanato, porque eu entendia, naquela época, e suponho ter sido essa visão reforçada pelos dados, que ali se realiza uma prática de produção e comercialização de artesanato com características que a diferenciam da restante.

Procurarei, ao longo desta seção, à medida que apresento os dados, abordar essa diferenciação e explicar não apenas sua razão de ser, mas também as condicionantes que ela estabelece para a economia local. Tratarei, primeiramente, do artesanato produzido pelos diversos GD's de diversos pontos da aldeia, reunindo dados relativos a GD's da região do centro de artesanato, do campo e do bairro Karajá. Em seguida, tratarei do artesanato produzido e, principalmente comercializado, pelos proprietários de lojas no centro de artesanato.

1.2.3.1 - A produção doméstica do artesanato e as oficinas

Dos 31 (Trinta e um) GD's que participaram do primeiro levantamento, 24 (Vinte e quatro) descreveram como principal atividade econômica o artesanato, ao passo que, tal como visto, os 7 (sete) restantes caracterizaram como sendo a pesca, nenhum identificando a roça como atividade principal. Obviamente, desses 24 (Vinte e quatro) nem todos se dedicam apenas a essa atividade, havendo 10 (Dez) que também plantam roça e 1 (um) que se dedica às três, tendo como atividade principal a pesca, daí haver sido contabilizado entre os 7 (sete) que afirmam ter na pesca a atividade principal.

No entanto, o fato de 10 (Dez) afirmarem fazer também o plantio de roças demonstra, para além da posição privilegiada que se atribui à roça, a necessidade de complementação da renda. Essa situação contrasta com a da maior parte dos proprietários de lojas no centro de artesanato, como será visto, já que esses parecem tê-las como atividade exclusiva na quase totalidade dos casos.

Dessa forma, os GD's entrevistados no primeiro levantamento dos 31, são em grande maioria, mas com exceções, não proprietários de lojas. Esse quadro, verificado com mais frequência no bairro Karajá e na região do campo, é resultado da situação, já destacada, do crescimento da aldeia que tornou impossível que todos tivessem acesso às lojas. Ainda assim, entre aqueles que não tiveram acesso às lojas, a maior parte vive do artesanato. Essa situação colaborou, como demonstrarei a seguir, para uma especialização dos proprietários de lojas que, atualmente, se transmutam em revendedores do artesanato produzido por outras famílias e possuem uma produção própria bastante pequena.

Em relação ao levantamento realizado nos GD's, dos 24 (Vinte e quatro) que têm no artesanato a atividade principal, apenas 5 (Cinco) eram proprietários de lojas. Os 19 (Dezenove) restantes produziam para a revenda de terceiros ou para a venda na praia. A venda de artesanato de forma ambulante, na praia, tem se tornado cada vez menos efetiva, posto que os turistas preferem comprar no centro de artesanato e, frequentemente, manifestam incômodo com a abordagem para a compra do artesanato na praia. Ainda assim, dos 19 (Dezenove) GD's, nada menos do que 15 (Quinze) disseram vender alguma parte de sua produção na praia. No entanto, essa parte ali vendida torna-se cada vez menos significativa para a subsistência doméstica, ao passo que a comercialização para revendedores cresce em importância. Desses 15 (Quinze) produtores, 14 (Quatorze) afirmaram que a maior parte da renda procede da venda para revendedores indígenas ou não. Todos os 14 (Quatorze) vendem para comerciantes indígenas, mas 8 (Oito) afirmaram ainda ter como maiores clientes

comerciantes não indígenas. Esses comerciantes, inclusive, não seriam apenas da região de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália como supus a princípio, mas de diversas regiões do estado, tais como Salvador, Vitória da Conquista e Teixeira Freitas, como de outros estados, aparecendo em alguns casos Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro. Suponho que essa rede poderia ser ainda mais desdobrada, mas os entrevistados para o levantamento não manifestaram grande interesse por saber para onde o artesanato era escoado depois de remetido aos compradores. Em geral remetem quantidades significativas de artesanato, pelos correios, aos mesmos compradores, fregueses frequentes.

Essa situação colaborou para que eu procurasse compreender sob quais formas se organiza, dentro da aldeia de Coroa Vermelha, essa produção que começa a ser comercializada para fora da aldeia. Quando cheguei a Coroa Vermelha supunha que a totalidade do artesanato produzido na aldeia o fosse nos GD's através do trabalho apenas manual e com a participação apenas dos cohabitantes de cada casa. À medida que me aprofundava na pesquisa de campo e com o auxílio desse primeiro levantamento, comecei a perceber que havia na Coroa Vermelha uma produção bastante significativa realizada, cada vez mais, com a participação de diversos GD's. O maior símbolo dessa nova modalidade de produção, em oposição à modalidade anterior e bastante reduzida relatada por Carvalho (1977) ou mesmo à produção mais significativa relatada por Grunewald (1999), é a oficina.

Encontrei, durante o período de campo, a totalidade 8 (Oito) oficinas de porte médio, excluída a grande oficina organizada pela associação de artesãos de Coroa Vermelha e as mais de 30 (Trinta) pequenas oficinas encontradas em casas de artesãos para fabricação da produção individual. Todos os 24 (Vinte e quatro) artesãos dos GD's entrevistados possuem, em casa, pequenas oficinas compostas por uma lixadeira elétrica e, em alguns casos, até de um torno para a fabricação de gamelas. As pequenas oficinas destinam-se à produção do artesanato em madeira como gamelas, petisqueiras, conchas, garfos e inúmeras miudezas, que serão descritas, em maior detalhe, quando relatar a comercialização nas lojas. Produzidas em pequeno número, essas peças de madeira são comercializadas individualmente com indígenas proprietários de lojas, no centro de artesanato ou com outros lojistas de Coroa Vermelha e na região do campo. As pequenas oficinas são o motor da produção artesanal da Coroa Vermelha atual e superam, largamente, em importância a produção manual de outros artesanatos, tais como colares, pulseiras, brincos e cocares produzidos de matéria-prima local, a exemplo de sementes e penas. Além dessas pequenas oficinas, existem as de médio porte que, em geral, envolvem o serviço cooperado de diversos GD's, usualmente relacionados pelo parentesco,

que pode ser estendido para além do núcleo familiar mais próximo, e produção em grande escala para os padrões locais.

Identifiquei três GD's de irmãos, incluídos aí os filhos de cada um deles e o pai, em regime de cooperação no entorno do centro de artesanato, e em outro caso, encontrado no bairro do Karajá, uma composição de 4 GD's de tio e sobrinhos. Essas oficinas trabalham com uma produção espontânea, mas atendem também, em grande medida, encomendas grandes feitas por clientes proprietários de lojas no centro de artesanato ou de fora da aldeia. As encomendas são usualmente compostas de mais de uma centena de gamelas, petisqueiras, ou de utensílios como garfos, colheres e conchas. É bastante comum também que comerciantes indígenas recorram a essas oficinas para comprar materiais que sobraram da produção, para o atendimento a uma encomenda ou de encomendas que foram iniciadas e depois canceladas.

O trabalho de produção é geralmente dividido, igualmente, entre os participantes, assim como os custos e os lucros. Por essa razão é que se prefere o trabalho em família, onde todos colaboram para a compra das máquinas, com os custos de produção e com o trabalho, tornando possível a divisão equânime dos lucros. Encontrei apenas uma dessas oficinas de médio porte que trabalha com a contratação de trabalho de terceiros. Naquele caso a situação era motivada pela ausência de parentes próximos na aldeia de Coroa Vermelha. Dessa forma, o proprietário da oficina era o único proprietário das máquinas e arcava com os custos da produção, ficando também com os lucros e pagando salário aos funcionários, geralmente por empreitada. Ele dedicava-se sozinho à produção cotidiana, contratando mão de obra apenas para atender a encomendas maiores.

Nas oficinas, ao mesmo tempo em que se exercita a participação e colaboração familiar, também são desencadeados conflitos. Diversas foram as oportunidades em que presenciei, assim como são diversos os relatos de brigas entre parentes em torno das questões relacionadas à oficina ou de querelas que, motivadas por fatores externos ao trabalho na oficina, influenciam, negativamente, o trabalho. As situações mais comuns são as de suspeitas relativas à distribuição dos lucros ou divisão dos custos. Como o trabalho possui um grau baixo de organização fiscal, não havendo contratos, contabilidade organizada, estabelecimento de contrapartidas da sociedade, amortização de maquinário e outras atividades comuns que cercam a produção em larga escala em nossa sociedade, subsistem também conflitos a esse respeito.

Presenciei situações, por exemplo, em que tendo sido uma encomenda iniciada e depois cancelada pelos clientes, estabeleceu-se entre os irmãos uma grande polêmica a

respeito de quem era o responsável pela situação e sobre como iriam agir a respeito do que já fora produzido. Como consideravam difícil comercializar rapidamente a encomenda específica de utensílios de cozinha para outros comerciantes, brigavam pela atribuição de responsabilidade pelos custos de produção de parte da encomenda frustrada. Nesse caso, a situação acabou solucionada pela sugestão da mulher de um dos irmãos de enviarem a produção para que um tio, residente em Barra Velha, realizasse a comercialização.

Acompanhei também casos em que, tendo os parentes se confrontado por questão alheia ao trabalho da oficina, nesse caso uma briga familiar envolvendo relacionamento das cônjuges de dois primos, e decididos a desfazer a parceria, desentendiam-se, agora, a respeito dos custos de cada envolvido no processo e como seriam devolvidos àqueles que queriam sair da parceria, os investimentos feitos. Nesse caso, o tio, responsável maior pela oficina, acabou por restituir a um deles a sua parte na sociedade, através de uma quantia que julgou satisfatória, ficando acordado que parte desse valor seria descontada dos lucros do outro primo na produção da oficina. Essas situações são usualmente, conforme os dois casos demonstram, contornadas pela própria proximidade das famílias, que encontram formas de satisfazer, ao menos parcialmente, aos envolvidos no conflito e retomar a normalidade do convívio familiar.

Assim, se por um lado, em contraste com a sociedade não indígena e por força do que poderia ser caracterizado como informalidade da atividade, existe maior número de conflitos, também em contraste com a sociedade não indígena os conflitos são mais rapidamente resolvidos, em geral com maior nível de satisfação entre as partes, em decorrência das relações de parentesco. A solidariedade, por outro lado, é também fortemente exercitada nas oficinas através do trabalho. Não apenas se estabelece solidariedade em torno dos compromissos assumidos com encomendas e com o serviço cotidiano, mas também porque nas oficinas sempre há vagas para um parente em condição econômica precária e que precisa, prementemente, trabalhar, bem como há boa vontade entre os participantes para ajudar financeiramente os parentes em apuros financeiros. Além disso, essa atividade mantém uma complementaridade forte com a atividade das roças, havendo parentes que não estando dedicados à oficina familiar, colaboram com os GD's através do fornecimento de gêneros alimentícios colhidos de sua roça. Esse oferecimento costuma ser retribuído com colaborações financeiras, tanto para o próprio plantio, quanto para prover as necessidades da família.

Em relação ao ritmo de trabalho nas oficinas, embora bastante forte, sobretudo quando existem encomendas, e também de caráter rígido no que concerne ao trabalho com a madeira, manifesta-se a questão que resumi na expressão “índio não gosta de ficar cativo”, retirada da

fala do pescador José Carlos e repetida, em algumas situações, quando eu indagava sobre o trabalho formal. Para eles, a frase constitui o resumo de um modo de vida que, como já demonstrei, enfatiza relações de parentesco, solidariedade e amizade e orienta-se para a procura da felicidade. Esse modo de vida, embora compreenda o trabalho como questão fundamental para a sobrevivência, recusa-se a admiti-lo, como ocorre na sociedade não indígena, como pedra de toque desse modo de vida.

Nas oficinas manifesta-se também a questão da manutenção da tradição. Em relação ao tipo de artesanato produzido, as oficinas obviamente não se dedicam àquele artesanato ao qual se costuma atribuir o “selo” da tradição local, os colares, sobretudo, mas também pulseiras e brincos feitos de semente. No entanto, as oficinas tratam de um artesanato que se tornou tradicional por força de sua procura no circuito turístico, dado que as peças chamam a atenção de turistas e comerciantes não apenas pela beleza, mas pela possibilidade de uso prático. A respeito dessa questão, também os artesãos, nas oficinas, queixam-se de que os mais jovens não procuram conservar essa modalidade de trabalho, preferindo entreter-se com outras atividades, geralmente recreativas, orientadas para fora do mundo que se considera ser o do trabalho. Essa questão é tratada não apenas como uma característica negativa da geração atual, mas como um perigo para a tradição e para todo o modo de vida. Como é possível perceber, para os artesãos, está em jogo não apenas a sobrevivência, mas a conservação de um modo tradicional de trabalhar, em parceria com o grupo familiar e mediante o exercício de relações de solidariedade e entreaajuda no âmbito do parentesco.

1.2.3.2 - O artesanato comercializado em lojas

Em primeiro lugar é preciso dizer que, quando falo em artesanato me refiro ao artesanato considerado “tipicamente Pataxó”, ou seja, arcos, flechas, gamelas, colares e pulseiras de sementes e conchas, entre outros objetos do simbolismo indígena. Outros tipos de artesanato são comercializados em Coroa Vermelha, tanto por índios quanto por não índios, mas esses não serão mencionados por não constituírem meu foco, nesta tese. Importa também dizer que não necessariamente são apenas os índios que comercializam o artesanato Pataxó, sendo ele extremamente comum, inclusive, entre comerciantes não indígenas nas cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, porque, tal como demonstrado, os próprios índios comercializam em larga escala para fora da aldeia.

Procurarei analisar o que chamo de aspectos estruturantes da circulação, ou seja, as condicionantes da produção a partir de três dimensões principais para os Pataxó. A primeira delas é a das relações de parentesco. Em torno dessas relações estabelece-se tanto a produção quanto a circulação do artesanato. Aquilo que é produzido e a forma como é comercializado depende de uma série de relações entre parentes próximos e distantes. A segunda dimensão é a da territorialidade. As formas de territorialização que presidiram a divisão da T.I. Coroa Vermelha são também as que presidem a organização indígena do turismo. Finalmente, a dimensão das relações políticas, presididas tanto pelo parentesco quanto pela territorialidade e pelas relações econômicas, é uma dimensão fundamental que será abordada, a seguir, como estruturante da circulação e condicionante da produção do artesanato Pataxó.

Dos comerciantes entrevistados durante o levantamento de campo, aproximadamente 60,7% (17) compram, de outros índios da Coroa Vermelha, a maior parte do artesanato que vendem. Se junta a isso o fato de que 100% (28) dos comerciantes entrevistados afirmaram não fabricar a totalidade do seu artesanato. Assim, é possível afirmar que existe uma considerável dependência dos comerciantes de artesanato em relação às famílias produtoras de artesanato da Coroa Vermelha.

No entanto, o retrato dessa dependência não é aquele em que os fornecedores exercem um controle sobre a revenda. A situação na Coroa Vermelha é o contrário disso. Como a alternativa para os produtores de artesanato à revenda aos lojistas é o comércio ambulante, para o qual muitos não têm condições físicas e que, de toda forma, é praticamente irrelevante em termos econômicos, ou o já relatado comércio para fora da aldeia, ainda em crescimento, o que costuma ocorrer é a venda da produção artesanal por preços baixos, devido à grande concorrência. Grande parte dos comerciantes se especializa na venda e um número bastante

pequeno deles fabrica o artesanato que vende. De todos os tipos de artesanato produzidos pelos próprios comerciantes, apenas os colares, pulseiras e brincos atingem uma marca de produção significativa (50% ou 14 comerciantes). Em relação a todas as outras peças (gamelas, pentes, arcos, flechas, lanças, zarabatana, chocalho, cocar, petisqueira, colher de pau, anel, roupa, etc), o número de comerciantes que são também fabricantes é bastante inferior a 50%, ficando numa média próxima a 35%.

Além dessa situação interna, existe a produção e circulação entre aldeias. A aldeia de Coroa Vermelha fica num raio de até 200 km de várias outras aldeias pataxós da região, como as de Barra Velha, Boca da Mata, Meio da Mata, Aldeia Velha e Mata Medonha. De algumas delas a distância é de até 50 km, o que facilita grandemente o comércio e revenda entre aldeias. Dos comerciantes entrevistados, 89% (25) afirmaram comprar parte de seu artesanato de outras aldeias Pataxó, sendo as mais citadas as de Boca da Mata (40%), famosa por sua produção de gamelas, Barra Velha (32%), tradicional produtora de colares, e Mata Medonha (24%), conhecida entre os Pataxó por uma produção variada, nesse aspecto superior até à da Coroa Vermelha.

Essa situação acentua o caráter dos comerciantes de Coroa Vermelha como especialistas na revenda de artesanato, deixando grande parte da produção para os outros índios da aldeia e para índios de outras aldeias. As razões explicativas são diversas. Em primeiro lugar, o trabalho de compra e revenda do artesanato consome grande parte do tempo dos comerciantes. Além disso, a produção de artesanato é, do ponto de vista de um negócio coletivo, a grande saída vislumbrada por todas as aldeias da região, o que faz com que a produção seja intensa. A única forma de um produtor se destacar, economicamente, da massa de produtores de artesanato é possuir um ponto de comercialização, o que acaba por obrigar o proprietário a dedicar-se exclusivamente a ele.

Assim, é possível fazer algumas considerações iniciais sobre a produção e a circulação do artesanato na aldeia de Coroa Vermelha. Em primeiro lugar, cabe registrar uma separação clara, embora não necessariamente estanque ou dicotômica, entre os produtores e os comerciantes de artesanato. A relação de força, economicamente falando, tem lugar dos revendedores para os produtores. Esses vendem o artesanato a baixo preço em função da grande concorrência, do que resulta que grande parte do lucro fica com os revendedores.⁵ Em segundo lugar, ocorre a diferenciação de um segmento de especialistas na revenda de

⁵ É importante mencionar, aqui, que por outros mecanismos como a prestação de serviços e a solidariedade familiar, uma parte do lucro dos revendedores é redistribuída. Essa situação, se não evita um desconforto por parte da comunidade, ao menos evita uma reação mais exasperada de vários dos Pataxó

artesanato com interesses próprios, que não necessariamente se coadunam com os da liderança indígena, nem com os do restante da comunidade, passando, assim, a constituir uma força política considerável. Por fim, existe uma especialização nas aldeias, que em parte tem relação com as matérias-primas encontradas em cada região e a qualidade dos artesãos que, em última instância, vivem da revenda à Coroa Vermelha.

Dessa forma, a produção do artesanato Pataxó se estrutura com base numa relação de produção assimétrica, relacionada a um critério de antiguidade no que concerne a chegada à região. Como relatei anteriormente, apenas as famílias que já possuíam lojas no centro de artesanato indígena tiveram acesso garantido às lojas do novo centro de artesanato. Esse tornou improdutiva a já pouco efetiva venda de artesanato ambulante na praia. Assim, as famílias produtoras que não foram contempladas com as lojas no centro de artesanato têm duas opções: comprar ou alugar lojas ou vender sua produção aos comerciantes que as possuem, sejam indígenas da aldeia ou não indígenas e de fora da aldeia. O aluguel de lojas, aliás, é uma forma de subsistência bastante comum entre as famílias proprietárias, já que o valor cobrado, que varia de R\$ 300,00 a R\$ 400,00 é uma segurança mensal que o comércio não oferece, embora este ofereça oportunidades de lucro maior na alta temporada. A formação de um grupo de revendedores produz um segmento mais próspero em relação ao restante da comunidade. Este grupo, cujas relações de poder já estavam estabelecidas pelo parentesco e pela antiguidade de ocupação da Coroa Vermelha, tem-nas reforçadas pela prosperidade econômica.

Sobre esse aspecto importa retomar algo do processo da formação da aldeia de Coroa Vermelha. O pajé Itambé, apontado por muitos índios, bem como pelos documentos oficiais (CARVALHO & SAMPAIO, 1992), como o primeiro pataxó a chegar a Coroa Vermelha, lembra que, na época, ele era um dos responsáveis pela organização comercial da praia de Coroa Vermelha e “distribuía os terrenos para os parentes que chegava”. Os documentos oficiais relatam que desde 1973 a prefeitura “delimita lotes para a ocupação dos índios e lhes constrói casas, atraindo novos contingentes indígenas.” (Id. p. 8). Embora esse relato oficial dê conta da delimitação de lotes para moradia, não menciona os critérios de sua distribuição, nem os da área de comércio.

Itambé conta que distribuía as famílias ao longo da praia de Coroa Vermelha. Essa distribuição observava, como é comum entre os Pataxó, bem como em qualquer sociedade indígena, relações com o parentesco. As famílias que se dirigiram para Coroa Vermelha em sequência a Itambé, considerando-se ter sido ele o primeiro pataxó da região, foram, em geral,

seus parentes próximos. Alguns sobrinhos, primos e famílias de amigos estão entre os primeiros que chegaram à região e que, portanto, possuem lojas no centro de artesanato.

Importa destacar também o que acontece com relação à padronização da produção do artesanato. Em uma estratégia que parece ter sido gerada por uma economia do conflito, os Pataxó atualmente comungam da opinião de que precisam minimizar as diferenças individuais entre o artesanato produzido, de forma a estabelecer um equilíbrio entre os comerciantes diante dos turistas. Cada loja tem o controle sobre seus estoques, variedades e tipos de produtos comercializados. No entanto, existe uma grande padronização, que faz com que cada arco, por exemplo, independente de por qual artesão tenha sido produzido, seja semelhante aos outros, assim como ocorre com os colares, pulseiras e toda a produção artesanal. Assim, não há competição em relação às qualidades estéticas de cada tipo de artesanato e, embora aqui e ali tenham sido destacados pelos índios alguns artesãos, a idéia predominante é a de que todos são capazes de produzir as peças em igualdade de condições e, conseqüentemente, de modo padronizado. Barth (2002 p.1) demonstra que embora a cultura nos faça pensar em um conhecimento difuso “possuído” por um grupo étnico, só é possível pensar o conhecimento como desigualmente distribuído e repassado no interior de cada sociedade. Desse modo, pensar no conhecimento a respeito do artesanato como difusamente distribuído entre os artesãos Pataxó, embora possa passar como uma afirmação válida do ponto de vista da cultura entendida como costumes compartilhados, parece uma ilusão ingênua, por um lado, ou uma estratégia cuidadosamente urdida, de outro.

Essa estratégia, no caso Pataxó, evita criar mais uma frente de competição para os revendedores, frente essa que poderia favorecer certos produtores. Se houvesse diferenças estéticas significativas entre as obras, os artistas mais reputados seriam mais procurados para a compra de suas peças e ganhariam poder de barganha, ainda que em detrimento da maioria dos produtores. No entanto, além de fazer parte de uma economia que tende a reduzir as possibilidades de eclosão de conflitos, essa estratégia parece fazer parte do projeto de construção da indianidade Pataxó.

A todo tempo os comerciantes procuram destacar o fato de que o artesanato comercializado na Coroa Vermelha é “tipicamente” Pataxó. Assim, essas obras artesanais fariam parte do sistema de afirmação da etnicidade, que investe em símbolos específicos e atribui-lhes significados, de forma a reforçar um determinado ponto de vista. Essa estratégia de acúmulo de capital simbólico (BOURDIEU, 2004 P.112) requer a padronização como forma de afirmação do caráter específico. Assim, é possível raciocinar a respeito com Bourdieu (*Ibid*), que afirma que:

[...] os critérios objectivos de identidade étnica [...] são objectos de *representações objectais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter dessas propriedades e dos seus portadores.

A reprodução da ideia de que o artesanato faz parte do conjunto de características e tradições étnicas da comunidade precisa se apoiar na padronização das peças. Tudo se passa como se o conhecimento e a capacidade para produzi-las fossem homogeneamente distribuídos entre todos na comunidade, como uma tradição equanimemente compartilhada. Essa percepção, cuidadosamente urdida e compartilhada, tornou-se rapidamente um consenso de cuja origem não se tem mais lembrança.⁶ A manipulação simbólica de que essas representações são alvo seriam, mais propriamente, atos construtivos da uma identidade, sintetizados nesse trabalho pela expressão “projeto de construção de indianidade”, do que atos de prestidigitação simbólica que a palavra manipulação poderia fazer supor.

Dessa forma, critérios de antiguidade, parentesco e divisão do trabalho entre os segmentos sociais são os motores do processo de produção e circulação do artesanato entre os Pataxó. Esse processo ocorre no interior da aldeia de Coroa Vermelha, relacionando produtores e revendedores indígenas da aldeia, bem como entre as diversas aldeias Pataxó.

⁶ Importa lembrar, aqui, conforme o trabalho de GRUNEWALD (1999 P. 210-232), que o artesanato Pataxó, ao menos em sua apresentação atual, remete aos anos 1960 e 1970, e é apresentado, pelos índios, em diferentes narrativas.

1.2.3.3 - A circulação entre aldeias: especialização e tradição no artesanato Pataxó

Como visto anteriormente, as aldeias Pataxó da região de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro produzem um fluxo de circulação de artesanato importante para a economia local. Saindo da aldeia de Coroa Vermelha em direção à região de Caraíva, num raio de cerca de 90 km, estão as aldeias de Aldeia Velha, Imbiriba e Barra Velha. A aldeia de Boca da Mata também está relativamente próxima de Coroa Vermelha. Entre essas aldeias é que se constitui o fluxo principal de circulação do artesanato Pataxó, com destaque para algumas delas.

A aldeia de Boca da Mata é a mais comentada e citada (32%), pelos comerciantes, como ponto de compra. Ela se notabilizou, como já mencionado, por sua produção de gamelas, sendo considerada a de maior produção e de maior qualidade em relação a essa peça. Mesmo entre aqueles que afirmam produzir suas próprias gamelas, Boca da Mata constitui uma referência, seja por ter ali aprendido a confeccioná-las, seja por considerar aquelas lá produzidas de melhor qualidade. Esse é um dos pontos a partir dos quais se pode vislumbrar a estratégia de construção de um discurso coletivo sobre o artesanato. Se existem em Boca da Mata artesãos de destacada qualidade no que concerne à produção de gamelas, então a afirmação de que todos produzem um artesanato padrão só pode fazer parte de um discurso adrede elaborado que, conforme pretendo demonstrar, aponta para a construção da etnicidade.

Em casos como o de Boca da Mata, em que as gamelas são de difícil produção e a qualidade dos artesãos indígenas é notória, há outros interessados. Comerciantes não indígenas regularmente visitam a aldeia, visando comprar a produção de gamelas, ou mesmo trocá-las por alimentos. Esse interesse dos não indígenas é visto, em geral, pelos Pataxó como exploração, já que o artesanato é vendido a baixo preço para os brancos. Em relação a isso Taquari comenta que “os brancos tiram o que o índio tem de mais valioso, que dá muito trabalho de fazer, por um prato de comida, um pouco de farinha”.

A aldeia de Boca da Mata, aliás, é sempre citada quando se trata de exemplificar a exploração dos brancos. Segundo os Pataxó, os brancos se aproveitam do fato de que os índios podem explorar a madeira da região. Dessa forma, conseguem produzir com menor custo e, portanto, vendem a um melhor preço. Essa situação é sempre apontada como a causa, junto com seu isolamento, da degradação ambiental em que se encontra a aldeia. No entanto, recentemente, a capacidade de competição dos comerciantes de Coroa Vermelha e o aumento da facilidade de transporte até Boca da Mata propiciaram que a aldeia vendesse aos próprios comerciantes indígenas, conseguindo um preço um pouco melhor. Uma gamela produzida em

Coroa Vermelha custa cerca de R\$ 8,00, enquanto pode ser comprada em Boca da Mata por R\$ 5,00 ou menos, embora existam custos de transporte.

A aldeia de Barra Velha foi também beneficiada pelo aumento da capacidade financeira dos comerciantes de Coroa Vermelha. Essa aldeia era considerada, como referi, região extremamente remota. Embora o acesso siga sendo feito através de barcos, tal como tradicionalmente, mais recentemente, com o uso de bugres com tração nas quatro rodas, para percorrer os caminhos de areia e terra, esse transporte foi facilitado. Ele também foi favorecido pela melhoria da estrada e das linhas de ônibus que chegam às proximidades da aldeia, por exemplo, ao município de Caraíva. Essa situação favoreceu sobremaneira a possibilidade de revenda de artesanato por parte dos produtores de Barra Velha, que atualmente respondem por 10% das compras dos revendedores de Coroa Vermelha.

Deve-se destacar, em relação à Barra Velha, que a melhoria do transporte permitiu às famílias de produtores revenderem sua produção na própria região. A aldeia está situada numa região de grande interesse turístico, estando, inclusive, ameaçada por interesses de empreendimentos hoteleiros e imobiliários. Por outro lado, sua localização permite-lhe um acesso facilitado a hotéis e outros empreendimentos da região, que abrigam turistas eventualmente interessados na produção artesanal. Da mesma forma, as facilidades de acesso recentes permitem aos índios receber visitas e visitar diversas partes da região para realizar trocas artesanais mais vantajosas.

1.2.3.4 - Artesanato e tradição

A reflexão sobre o significado do artesanato Pataxó é bastante complexa, pois envolve um conjunto de fatos e percepções, cuja cronologia não pode ser facilmente reconstruída. O significado se constrói a partir de pequenos atos e reflexões que vão se tornando parte de uma trama complexa. A partir de alguns dados produzidos no decorrer do trabalho de campo procurarei, aqui, desdobrar essa trama. Para compreender os fluxos que constroem o significado do artesanato Pataxó, utilizarei o raciocínio de Paul Veyne (1998, p. 42) sobre o conceito de trama:

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e pouco “científica” de causas materiais, de fins e de acasos: de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa [...] Essa trama não se organiza, necessariamente, em uma seqüência cronológica: como um drama interior, ela pode passar de um plano para outro [...] A trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não é um fragmento de determinismo.

Assim, a explicação sobre o significado do artesanato Pataxó que se pretende alcançar, nesta tese, é um tipo específico de contextualização. Uma prática que não busca uma seqüência cronológica sistemática e exaustiva, mas que se relaciona com o empreendimento humano de modo que o importante para um evento é o seu caráter humano e os fatos que são lembrados e re-trabalhados pelos atores envolvidos no contexto.

O primeiro nó dessa trama está relacionado ao episódio fundacional do artesanato Pataxó, tal como é compreendido, hoje. Em relação a esse episódio as narrativas indígenas apresentam alguma variação, embora todas as variantes remetam a origem do artesanato, como hoje existe, à relação com a sociedade envolvente. Em algumas versões, o chefe de posto indígena da aldeia de Barra Velha, Leonardo Machado, é apontado como quem apresentou a sugestão de que os Pataxó produzissem artesanato, nas décadas de 1960 e 1970. Segundo essa versão⁷, apresentada, entre outros, por Carvalho (1977) e Grunewald (1999), o

⁷ Adota-se, aqui, a narrativa sobre o chefe de posto Leonardo como a mais plausível e verossímil. As outras narrativas sempre se referem a um homem branco que teria dado a sugestão da produção do artesanato. Em algumas ele seria um chefe de posto com outro nome, em outras seria um homem branco que foi apenas visitar a aldeia e até existe uma versão em que o professor Pedro Agostinho da Silva aparece como quem teria feito essa sugestão. Versão essa reafirmada, durante o período de campo, por Seo Lourenço, um índio que estaria

chefe de posto teria mostrado aos Pataxó revistas com artesanatos de outros povos indígenas, comercializados com a ajuda da FUNAI. Esse teria sido o passo e o exemplo inicial que deram origem ao artesanato Pataxó. Segundo conta Itambé, o chefe de posto teria dito “que ali tinha conchas e outras coisas que os Pataxó podia usar para fazer artesanato e vender para os brancos.”⁸

Essa narrativa já foi usada como justificativa para se compreender o artesanato Pataxó como uma tradição inventada (GRUNEWALD, 1999). Embora a afirmação da criatividade cultural indígena seja um caminho de interpretação já clássico (OLIVEIRA, 2004) e tenha representado grande contribuição teórica ao contexto etnográfico dos índios do nordeste, procurarei, nesta tese, outros caminhos interpretativos para compreender o artesanato Pataxó. A essa interpretação, assentada numa visão “desobjetificada” da tradição, atribuo a possibilidade de enxergar as continuidades da tradição Pataxó, tal como vislumbradas pelos índios em seu projeto de construção de indianidade.

No entanto, antes de partir para a análise de algumas concepções Pataxó de tradição é necessário tratar de um aspecto em especial da literatura etnológica sobre os mesmos. Carvalho (1977, p.382-3) demonstra que, embora houvesse descontinuidade entre a produção artesanal anterior e a produção que se inicia a partir de 1971, os índios tinham memória, àquela época (final da década de 70), da tradição artesanal mais antiga. “Embora confessem que os “antigos” sabiam fazer arcos, flechas, lanças, com eles não aprenderam: “então, quer dizer que eu nunca vi eles fazer, mas eles falava que tinha, o índio fazia.””

Como já demonstrado largamente por Carvalho (1977), Carvalho & Sampaio (1992) e Sampaio (1996) existiu sempre entre os Pataxó uma tradição comercial como modalidade principal de relação com a sociedade envolvente. Essa tradição pode ser vislumbrada, tanto nos primeiros momentos do contato, mediante a troca de produtos da mata, quanto mais tarde, sobretudo depois de 1970, no contexto turístico. Esses mesmos relatos apontam para o fato de que o artesanato, do pouco que se sabe sobre sua produção, era majoritariamente de uso privado. Embora ele não tenha, portanto, sido utilizado sempre como objeto de troca, considero que tanto a possibilidade de que seja pequena sua descontinuidade temporal, quanto longa a tradição comercial Pataxó sugerem que o comércio de artesanato atual é mais uma linha de continuidade com o passado, através da qual se lê a história, do que uma ruptura.

em Barra Velha durante o período da chegada do professor Pedro Agostinho e do grupo de jovens estudantes por ele liderados.

⁸ É bom que se diga, aqui, que essa lembrança do Itambé é uma lembrança de segunda mão, conforme lhe foi passada, pois o mesmo afirma que não esteve presente nesse momento.

O artesanato Pataxó atual é, na ótica que proponho, um retorno a uma prática antiga transformada e ressemantizada. Ao invés de um artesanato voltado para o uso privado, passa-se a produzir um artesanato voltado para o comércio. Essa mudança terá claramente impactos sobre a forma dos objetos produzidos, bem como sobre a seleção dos objetos que se afiguram interessantes para a produção. Também é claro que essa mudança afetará as percepções sobre esse artesanato. A produção atual é largamente voltada para os adornos (cerca de 70% da produção dos entrevistados), que recebem maior apreciação dos turistas, e em menor quantidade para utensílios de uso doméstico.

Ainda assim, os utensílios domésticos são, aparentemente, produzidos mais com o intuito de adorar do que de se mostrarem utilitários, como se pode perceber através do esmero estético que é investido na sua produção e dos relatos dos índios. Ainda assim, devo ressaltar que a aldeia de Coroa Vermelha sempre teve vocação comercial, sendo esse um aspecto essencial de sua gênese (SAMPAIO, 1996). Vista por essa perspectiva, a transformação na tradição nem pode ser considerada uma guinada, mas uma leve reorientação.

A proposta de interpretação que elaboro, aqui, é a de que o artesanato Pataxó, com suas características atuais, se constitui como uma linha de continuidade da tradição. A um só tempo é linha de continuidade e elemento de transformação na tradição indígena, oriundo de uma relação com a sociedade envolvente e a conseqüente “modernização” da sociedade indígena. Assim, o artesanato que, antes do aldeamento em Barra Velha, no século XIX, era ou parecia ser para exclusiva utilização individual, desde a década de 1970 se baseou em sua vocação comercial.

1.2.3.5 - Arte e Souvenir: alguns significados do artesanato e da tradição entre os Pataxó

Tendo em vista as mudanças operadas na utilização e vocação fundamental do artesanato Pataxó, que datam da década de 1970, é lícito imaginar que essas tenham gerado também mudanças em sua significação, relacionadas com o contexto cada vez mais acentuadamente comercial no qual ele está imerso, e que tende a moldar seus contornos de significação.

Como mencionei anteriormente, a mudança não diz respeito apenas à exacerbação da conotação comercial desse artesanato. Tendo em vista que essa conotação fez sempre parte de sua existência, a modificação que sua inserção no turismo produz não é tão importante se for analisada apenas como mercadorização. A mudança principal diz respeito às categorias estéticas utilizadas para designar o artesanato e para produzir, e emitir, percepções a respeito dele. Tendo já comentado a questão de que o artesanato passa a ser um emblema étnico, produzindo a sensação de que os conhecimentos e técnicas a ele relacionados são horizontalizados, importa destacar uma bifurcação nas percepções dos Pataxó. Essa bifurcação ocorre, fundamentalmente, em torno da ideia de tradição que está imbricada na produção do artesanato.

O significado do artesanato Pataxó é tratado, entre os índios, mediante duas perspectivas. Quando indagados sobre o seu significado, destacam-se dois conjuntos de referências que, embora não opostos, se diferenciam nas suas falas. Por um lado, ele pode aparecer como arte e, por outro, como lembrança, entendida tanto da perspectiva de sinônimo de souvenir quanto da perspectiva de lembrança evocada pelas categorias patrimônio e memória.

Dona Meruca foi a primeira pessoa que me apresentou o artesanato Pataxó como arte. Em 2005, primeiro ano em que tive contato com os Pataxó, enquanto comprava peças em sua loja, ela referiu a diversos aspectos relativos ao que seria a arte Pataxó. Quando lhe perguntei mais a respeito, ela me disse que a arte que estava por trás do artesanato vinha dos tempos de Barra Velha e que era “tradição antiga” entre os Pataxó. Dona Meruca é uma das habitantes de Coroa Vermelha que tem maior ligação com a aldeia de Barra Velha em sua vida cotidiana, viajando constantemente para lá. Ela passou a infância em Barra Velha e se lembra de várias histórias dessa época. Seus filhos participam ativamente do movimento indígena na região e alguns deles exercem papéis importantes. A visão que ela apresentou sobre a arte Pataxó tem, provavelmente, relação com isso, pois uma de suas filhas é artista plástica graduada e suas obras são bastante conhecidas e reconhecidas na região, sobretudo pelos Pataxó.

Quando solicitei que me explicasse melhor o que seria a “arte Pataxó”, Meruca afirmou “é tudo aquilo que vem dos antigos, de Barra Velha, da raiz dos Pataxó, não importa onde você está hoje”. Para ela, arte Pataxó está essencialmente ligada à ideia de tradição e, portanto, só pode constituir arte o que seja tradicional dos e aos Pataxó. Entendi que a tradição, tal como por ela referida, não tinha uma conotação estanque, uma vez que ela considerava o que a filha fazia como arte tradicional, embora mesclada com a expertise ocidentalizada. As obras da filha de Dona Meruca tematizam sempre os Pataxó e sua cultura e, embora haja uma clara sofisticação da técnica, não abre mão de elementos rústicos.

Assim, o significado da arte Pataxó tem para Meruca relação com o tradicional, mas não uma relação estanque. O tradicional, nessa percepção, não se confunde com o mero objeto mas corresponde à intenção estética e ao modo local de fazer. Esse raciocínio pode se assemelhar ao de Resinger & Steiner (2006 p.68), para quem a autenticidade, como propriedade do objeto tradicional no contexto turístico, não é “uma propriedade real do objeto turístico que pode ser medida de acordo com critérios absolutos e objetivos” (tradução nossa). Para essas autoras, a autenticidade que caracteriza o tradicional é subjetiva, resultado das representações e ações dos sujeitos, que se vêem como autênticos, numa situação livre dos constrangimentos sociais da vida cotidiana. Assim, a autenticidade do tradicional seria um esforço de subjetivação do coletivo onde, livre de certas amarras sociais, o sujeito é capaz de adicionar transformações à cultura tradicional.



Figura 8 - Placa de loja de artesanato no centro de artesanato do Parque Indígena em Coroa Vermelha (Acervo Pessoal)

Por outro lado, o artesanato Pataxó pode ser entendido como lembrança, tanto no sentido de souvenir turístico como no de memória, patrimônio. Essas duas categorias surgiram ao longo da convivência com os comerciantes do centro de artesanato indígena. A todo tempo eles tentam vender aos turistas aquilo que seria a lembrança dos Pataxó da Bahia, o artesanato. Nesse sentido, muito simples, o artesanato é apresentado como um *souvenir*, a ser utilizado como lembrança de uma viagem, e compõe a agenda típica de uma viagem a um destino turístico. Esse me pareceu, desde os primeiros contatos, um significado aparentemente óbvio para o artesanato Pataxó. Se ele estava ali para ser vendido, poderia sê-lo como uma lembrança de viagem, um *souvenir*.

Certa vez, no entanto, ouvi um artesão dizer a um turista: “essa peça é para você se lembrar, não só da Bahia e de Porto Seguro, mas da luta e da memória do povo Pataxó”. Essa fala, aparentemente uma artimanha de comerciante para vender o produto, me chamou a atenção. Quando questionei Capimbará sobre o que ele quisera dizer, ele me respondeu, com um sorriso no canto dos lábios, da forma que para ele parecia óbvia: “o artesanato dos Pataxó não é só para vender para encher a barriga, se cada um turista que vier aqui e comprar essa peça e ouvir nossa história, se lembrar dela depois por causa do meu artesanato, como é que ia ser a Coroa Vermelha daqui a uns 10 anos, professor?”. A frase de Capimbará, acompanhada de uma referência até certo ponto jocosa à minha condição de professor, gozando de uma posição supostamente superior à dele intelectualmente, me chamou também a atenção. Para ele não fazia sentido que alguém na minha posição não entendesse que o artesanato não era só para vender. Afinal, o artesanato está impregnado e, portanto, remete à história do povo, e se essa história for contada várias vezes, pelos diversos lugares do país e fora dele, a Coroa Vermelha e a vida dos Pataxó não poderiam ser muito melhores?

Assim, esse último sentido do artesanato me foi apresentado em um tom de questionamento e interrogação: como instrumento de comunicação e conhecimento, o artesanato não poderia contar a história dos Pataxó e ajudá-los a vencer a batalha por reconhecimento de direitos pela qual lutam, de tantas outras formas? O artesanato é, afinal, como parte e expressão de um poder simbólico, um instrumento de comunicação e de conhecimento (Bourdieu, 2004, p. 9)? A resposta a essas questões sempre me pareceu positiva, no entanto, resta investigar seus pormenores e saber, exatamente, **como** o artesanato Pataxó é um instrumento de comunicação e conhecimento. Pretendo retornar a essa questão posteriormente, para analisar sob quais formas, em minha interpretação, os significados do

artesanato compõem uma complexa trama significativa que serve para reafirmar a tradicionalidade da cultura pataxó e demarcar sua diferenciação étnica.

Capítulo 2 – Territorialidade e Parentesco

Neste capítulo abordarei as relações entre territorialidade e parentesco, focalizando, notadamente, a forma como as relações de parentesco estruturam as formas da territorialidade em Coroa Vermelha. Com esse enfoque pretendo demonstrar como as relações de parentesco incidem decisivamente na organização da atividade turística em Coroa Vermelha, estando profundamente imbricadas na forma como se divide e se naturaliza a divisão do território, de acordo com as suas diversas nuances.

Para a sua realização, além da observação participante com registro etnográfico e utilização de entrevistas semi-estruturadas, método e técnica aplicados no decorrer da pesquisa, lancei mão de entrevistas especificamente voltadas para as relações de parentesco e entretecidas pelas questões de territorialidade. Para essa finalidade, foram realizadas 31 (trinta e uma) entrevistas, conduzidas durante o verão de 2011, juntamente com o levantamento realizado, através de questionários, a respeito das atividades econômicas, cujos resultados foram apresentados no capítulo anterior. A aplicação desse número de entrevistas obedeceu ao mesmo critério e cálculo estatístico efetuado sobre a amostra observada no capítulo anterior. Assim, embora se pretenda imprimir algum rigor estatístico às informações apresentadas no capítulo, importa destacar que elas são, sobretudo, amparadas pela observação participante, pelas experiências de fato vividas e presenciadas entre os Pataxó.

2.1 - A territorialidade como expressão de sentidos

Nesta seção procurarei demonstrar como a territorialidade Pataxó e as questões nela implícitas estão relacionadas à expressão de sentidos e significados culturalmente informados, balizadores do modo de vida indígena em Coroa Vermelha e que, por hipótese, considero extensível à boa parte da ocupação Pataxó Meridional, pelas razões que serão expostas a seguir.

Como verificado anteriormente, os Pataxó definem como critério ímpar de sua reivindicação étnica o pertencimento, por parentesco, à aldeia de Barra Velha. Dito de outra forma, para os Pataxó, considera-se índio Pataxó, aquele que “tem seus velhos” oriundos de Barra Velha. Essa afirmação a respeito do modo como os Pataxó pensam sua origem étnica poderia ser incluída no conjunto dos modos de pensar indígenas sobre sua etnicidade, independentemente de haver, de fato, algum rigor entre essa afirmação e a maneira como de fato aconteceu o processo de ocupação, por exemplo, da aldeia de Coroa Vermelha. No entanto, no que diz respeito ao levantamento realizado para essa pesquisa, e toda a informação que foi possível recolher para submeter à crítica, ela é rigorosamente consistente, salvo raríssimas exceções que mais parecem confirmar a regra.

Das 31 famílias entrevistadas durante a pesquisa, nada menos do que 29 afirmaram originar-se na aldeia de Barra Velha e com descendência oriunda dessa aldeia. Nos casos dessas 29 famílias, em geral, o membro da família procedente de Barra Velha era o próprio entrevistado, um dos pais ou os avós. Em geral, os procedentes de Barra Velha estavam na categoria de adultos mais velhos, variando, entre as famílias entrevistadas, entre os 30 e 60 anos. Dois dos casos mais raros, de parentes distantes oriundos de Barra Velha, apontavam seus bisavós paternos como os primeiros da família a saírem de Barra Velha e chegarem à Coroa Vermelha. Tratava-se de pessoas já falecidas e que viveram em Coroa Vermelha seus últimos anos de vida, tendo sido ali enterrados. Essa situação pode ser atribuída ao estabelecimento extremamente recente de um fluxo indígena advindo de diversas aldeias pataxós para Coroa Vermelha. Sendo possível datar a década de 1960 como a da chegada das primeiras famílias, como a de Itambé, tal como visto no primeiro capítulo, dificilmente se poderia dizer que viveram na atual Coroa Vermelha mais do que quatro gerações de uma mesma família. Pode-se atribuir, ainda, essa proximidade social dos atuais ocupantes de Coroa Vermelha com seus parentes estabelecidos em Barra Velha à proximidade física dos dois territórios e à aclamada prosperidade de Coroa Vermelha, fatores que teriam feito com

que fluxos massivos de índios procurassem essa parcela do território Pataxó para construir nova vida.

Antes de me aprofundar nos nexos significativos dos quais considero que a territorialidade Pataxó é símbolo, gostaria de discutir, pormenorizadamente, a concepção de território que ampara a análise que se segue. De acordo com Fernandes (s/d, p.2), território pode ser definido como:

[...] o espaço apropriado por uma determinada relação social que o produz e o mantém a partir de uma forma de poder. Esse poder, como afirmado anteriormente, é concedido pela receptividade. O território é, ao mesmo tempo, uma convenção e uma confrontação. Exatamente porque o território possui limites, possui fronteiras, é um espaço de conflitualidades.

Se concebido de forma tradicional, o poder a que o autor se refere, poderia ser encarado como o poder emanado da estrutura burocrática estatal que tratou, em algum momento (1996), de definir os limites e o pertencimento da aldeia de Coroa Vermelha aos Pataxó. No entanto, para se compreender de maneira mais profunda aquilo que pretendo afirmar ao longo deste capítulo, bem como as intenções da afirmação do próprio Fernandes (*Op. Cit.*), é necessário acercar-se do poder no sentido foucaultiano (1979), i.e., como conjunto de micro-relações estabelecidas cotidianamente através das quais o poder se exerce. A partir desse entendimento seria possível tratar daquilo que o autor entende como receptividades, ou seja, a propensão de determinados sujeitos e grupos de sujeitos à aceitação de uma determinada situação, por força das cotidianas coerções e convencimentos que estão implicados nas relações entre grupos sociais diversos e cohabitantes de um mesmo espaço. Essas receptividades não necessariamente se referem à submissão a um poder monolítico que possa estar relacionado ao Estado, mas a uma suscetibilidade maior à coerção ou persuasão típica de uma situação social eivada de embates, mas também de acordos e consentimentos ativos e passivos.

Assim, o território, tal como entendido por Fernandes (*Ibid*) na direção de Milton Santos (1996) e Claude Raffestin (1993), seria uma produção compartilhada, no caso analisado, entre os Pataxó e os regionais, decorrente tanto de conflitos quanto de acordos, estruturados ao longo de um processo histórico de relações diversas entre os grupos. Claro está que uma parte do poder que se outorga à definição do território Pataxó está intimamente ligada à delimitação governamental/legal do território, mas a própria intrusão histórica e difusa, por parte dos não índios, pelo território de Coroa Vermelha já demonstra que para a socialidade local a lei ou o Estado não são os mecanismos determinantes. Para a sustentação

do atual estado do território Pataxó parecem pesar mais, portanto, a receptividade e as conflitualidades mencionadas por Fernandes (*Ibid*).

O mesmo autor define o processo de territorialização como resultante da “expansão do território, contínuo ou interrompido” (*Op.Cit.*, p.5) e ainda a noção de territorialidade e suas nuances.

[...] a territorialidade é a manifestação dos movimentos das relações sociais mantenedoras dos territórios que produzem e reproduzem ações próprias ou apropriadas. Existem dois tipos de territorialidade, a local e a deslocada, que podem acontecer simultaneamente. A territorialidade local pode ser simples ou múltipla, depende dos usos que as relações mantenedoras fazem do território. Um exemplo de territorialidade local simples é um hospital, cujo espaço é utilizado unicamente para seu fim próprio. Exemplos de territorialidade local múltipla são os usos dos territórios em diferentes momentos. O uso múltiplo de um mesmo território explicita a sua territorialidade. Uma rua pode ser utilizada com o tráfego de veículos, para o lazer nos finais de semana e com a feira livre acontecendo um dia por semana.

De acordo com essas definições, os movimentos que discutirei a respeito da apropriação do território da aldeia de Coroa Vermelha por parte dos Pataxó, seriam os movimentos de uma territorialidade múltipla. Nesse contexto, as relações sociais mantenedoras do território produziriam ações múltiplas sobre ele, contribuindo tanto para estabelecer e reafirmar significados e formas de ocupação tradicionais, como para estabelecer novas configurações e sentidos ao território.

2.1.1 - A Coroa Vermelha Comercial

No primeiro capítulo já me detive sobre a organização econômica do território Pataxó, não apenas na aldeia de Coroa Vermelha, mas também em grande parte do território Pataxó do Extremo-sul da Bahia. Nesse ponto do trabalho pretendo deter-me sobre a organização e os sentidos do território para a aldeia de Coroa Vermelha, focalizando a maneira como o processo de expressão de significados que dá caso à organização do território impacta fundamentalmente a vocação turística de Coroa Vermelha, bem como também sua organização atual para a atividade turística.

Já demonstrei, no primeiro capítulo, que Coroa Vermelha foi inicialmente procurada pelos Pataxó em função do papel que a área poderia desempenhar como entreposto comercial. Não faltam razões para crer que já havia índios Pataxó ocupando o território da atual aldeia de Coroa Vermelha desde muito antes dos anos 1970. Durante o período de campo, pude, por exemplo, entrevistar seu Manoel Siriri, que afirma haver ocupado o território desde antes da chegada de Itambé à região, tendo vivido trabalhando em fazendas na região e habitando a região onde atualmente fica a reserva da Jaqueira, gleba B da demarcação da TI Coroa Vermelha. Segundo seu Manoel, por “não ter precisão de chegar à praia” ele não ocupou antes da década de 1970 a região onde atualmente reside, próxima à praia de Coroa Vermelha, no bairro do Karajá. Dessa ocupação anterior do território há indícios apresentados pelos diversos trabalhos que tratam da ocupação Pataxó na região (CARVALHO & SAMPAIO, 1992; SAMPAIO, 1996).

No entanto, para efeito da consolidação da ocupação do que veio a ser a aldeia de Coroa Vermelha é determinante a chegada de Itambé à região de praia na década de 1970. É a essa ocupação da praia que me refiro, quando afirmo ter sido a região procurada pelos índios em função de sua característica de entreposto. Se retomarmos o trecho da entrevista de Itambé apresentado no primeiro capítulo, veremos que a primeira atividade por ele desenvolvida, a partir de sua chegada, foi o trabalho em fazendas, logo em seguida abandonado em favor da prática comercial na praia. Primeiramente Itambé se estabeleceu, comerciando víveres e outros produtos com os regionais em um pequeno mercado. Mais tarde passou a comercializar artesanato a partir do crescimento do fluxo turístico para a região e o decorrente interesse pelo artesanato indígena. Consta que tenha sido também Itambé quem atraiu o primeiro fluxo de índios procedentes de Barra Velha para se estabelecer em Coroa Vermelha. Logo após o seu próprio estabelecimento, ele afirma ter trazido os pais e irmãos. Após esse primeiro momento de ocupação pela família de origem ou orientação, foram chegando outros membros mais

distantes da família, seguidos dos diversos índios não relacionados consanguineamente à família de Itambé, mas aos quais, segundo o próprio, ele indicava onde se estabelecer, até o ponto em que esse fluxo se tornou incontrolável. Esse relato, apresentado em entrevista por Itambé, é confirmado em outros trabalhos e documentos sobre a ocupação inicial de Coroa Vermelha, entre os quais considero como mais importantes os supracitados Carvalho (1992) e Carvalho e Sampaio (1996).

De toda forma, a ocupação inicial da região de praia da aldeia de Coroa Vermelha a partir da década de 1970 se deu em função da vocação comercial da área. Tendo sido essa ocupação estabelecida a partir dos parentes mais próximos e coordenada pelo próprio Itambé, é possível dizer que, num primeiro momento, a ocupação do território foi realizada a partir dos nexos de parentesco. Tem lugar, então, a importância notória, que ainda pode ser identificada, da família de Itambé. Desde o início da ocupação da aldeia de Coroa Vermelha, ele e sua família exerceram papel fundamental e isso se reflete na importância que adquiriram no movimento indígena na região, tendo Itambé sido cacique e havendo, entre seus familiares, agentes de fundamental importância política para a região. Na própria loja de Itambé, onde ele comercializa suas ervas e demais produtos medicinais, estão espalhadas diversas fotos dele e de membros de sua família em reuniões com políticos, em Brasília, ou na visita do papa ao Brasil, que funcionam como lembranças do papel relevante que eles tiveram para a constituição da aldeia. A esse respeito, Sampaio (1996 p.12) comenta:

Assim, à família de Itambé logo se seguiram as de Zé Lapa e de Francisco Alves da Silva (Rogedo *et al*, *Op. Cit.*), o "Chico Branco", que, ao longo das duas décadas seguintes, viria a dividir com Itambé a liderança política e econômica da comunidade emergente, tornando-se o principal agenciador do estabelecimento nela de novos contingentes indígenas e do florescente comércio de artesanato.

Além disso, a família de Itambé ocupa espaços que podem ser considerados privilegiados dentro da configuração territorial de Coroa Vermelha, sobretudo para comerciantes. A maior parte dos familiares do primeiro ocupante de Coroa Vermelha vive ao redor do que é atualmente chamado de Parque Indígena, um complexo composto por centro de artesanato, cruz do descobrimento e estacionamento. Dessa forma, é possível dizer que graças à ocupação inicial da área, Itambé conseguiu para si e para sua família posições de prestígio político, bem como condições territoriais favoráveis.

A partir dos eventos supracitados, creio ser possível proceder a uma primeira análise daquilo que chamo de sentido da organização territorial. Em primeiro lugar, suponho não ser estranha ao ambiente a atual função turística da aldeia de Coroa Vermelha. No entanto,

sempre que refiro, pela primeira vez, ao meu objeto de pesquisa, percebo uma reação de surpresa imediata: o que os índios têm a ver com o turismo? Esse estranhamento segue a cartilha do entendimento majoritário acerca dos pares índios-atraso, turismo-modernidade ou qualquer outro tipo de raciocínio que oponha os índios às atividades econômicas mais típicas de nossa sociedade.

No entanto, para os Pataxó, a vocação turística da Aldeia constitui um desenvolvimento “natural” do território de Coroa Vermelha. A aldeia foi inicialmente ocupada em função de sua posição estratégica como entreposto comercial e, por essa mesma razão, acorreram à região diversas famílias de Barra Velha e outras aldeias do entorno, assim que receberam notícias da suposta considerável melhoria de vida dos índios ali fixados. Portanto, para os Pataxó, a atividade comercial tinha sentido fundamental no âmbito da sua compreensão em relação ao território de Coroa Vermelha, assim como a sua vocação turística, descoberta ainda na década de 1970, é um elemento fundante das relações de territorialização ali estabelecidas. Com isso quero demonstrar que não apenas a turistificação da aldeia indígena é tida como “natural”, como alguns dos principais processos e relações estabelecidos para a ocupação do território levaram em conta a questão comercial/turística. Para perceber esse aspecto, basta que retomemos o raciocínio desenvolvido no primeiro capítulo a respeito da distribuição das lojas de artesanato no Centro de Artesanato da aldeia. Todas as atitudes que presidiram o processo de ocupação da região do entorno da “cruz do descobrimento” levaram em consideração as questões relativas à atividade comercial/turística, bem como os critérios de parentesco, aos quais referi acima, relacionados à anterioridade da ocupação.

Dessa forma, aquilo que pode ser chamado de processo de territorialização da aldeia de Coroa Vermelha, entendido, de acordo com as definições supracitadas, como um conjunto de relações, ocorreu concomitantemente com a organização da atividade turística. Ambos os processos são conseqüências da forma como as relações de parentesco presidiram a chegada dos Pataxó à Coroa Vermelha. Assim, a organização turística do território simboliza diversos aspectos da dinâmica de territorialização, tais como a preponderância das relações familiares na ocupação inicial da aldeia, as conseqüências políticas dessa relevância e os efeitos econômicos na distribuição de vantagens na arena comercial/turística. Desse modo, à medida que eu apresentar os dados a respeito da forma como o parentesco organiza as relações no território de Coroa Vermelha, procurarei demonstrar o que denomino de processo de distribuição de vantagens⁹ estratégicas entre as famílias que estão mais socialmente próximas,

⁹ Ao usar o termo distribuição de vantagens, não pretendo afirmar que tem lugar exploração de um grupo de famílias sobre outras, apenas desejo demonstrar que, em acordo com os critérios socialmente válidos e

não apenas dos primeiros ocupantes, mas das famílias tidas como as mais importantes, política e economicamente.

validados entre os Pataxó, dos quais destaco o parentesco, se distribuem vantagens tidas como “merecidas” para algumas das famílias e agentes sociais relevantes, aos quais se atribui papel importante, muitas vezes justamente por haverem lutado para a obtenção de benefícios para a comunidade.

2.1.2 - A Reserva da Jaqueira: turismo “fora da aldeia”

Um bom exemplo de como os processos de territorialização são determinados por dinâmicas relativas ao parentesco e de como são utilizados para exprimir sentidos importantes entre os Pataxó diz respeito à Reserva da Jaqueira e ao seu papel dentro da organização turística da aldeia. A Reserva da Jaqueira é o lócus de desenvolvimento do primeiro projeto turístico dos Pataxó pensado para receber os turistas em um espaço em que lhes seriam oferecidas mostras de vários aspectos da cultura indígena. Na visitação à região de praia da aldeia de Coroa Vermelha os principais atrativos são a cruz do descobrimento e o comércio de artesanato. Outras dimensões relevantes, tais como as rituais, atividades econômicas e outras relacionadas à idealização da vida indígena, não são apresentadas ao turista. Isso acontece porque em grande medida essas atividades são desenvolvidas em domínios privados, dos quais não se deseja que o turista participe. A Reserva da Jaqueira em parte atende à demanda de preservação do espaço privado da curiosidade turística.

Os relatos dos desencadeadores do assim chamado projeto Jaqueira de Ecoturismo referem à necessidade de desenvolvimento do projeto a partir da demarcação de uma gleba de mata para a aldeia de Coroa Vermelha e a conseqüente demanda por sua ocupação. As razões inicialmente alegadas se restringem ao desejo de “viver da mata” sem, contudo, comprometer a preservação ambiental do espaço. Assim teria surgido a idéia de explorar turisticamente o espaço, aproveitando o aporte de renda oriunda do turismo para a manutenção do próprio projeto e para a subsistência das famílias nele envolvidas. No entanto, existem outros pontos importantes a ser destacados no que diz respeito aos objetivos iniciais do projeto. Durante o período de campo ouvi, algumas vezes, diversos pataxós comentarem a respeito dos benefícios do desenvolvimento do projeto turístico “fora da aldeia”. Como não entendia muito bem a ideia, sobretudo porque o território da Reserva da Jaqueira faz parte da Terra Indígena Coroa Vermelha como gleba da demarcação ¹⁰, procurei sempre saber mais a respeito desse entendimento com meus informantes.

Taquari, um dos participantes do projeto da Jaqueira cuja família esteve envolvida desde o período imediatamente posterior à sua criação, me fez um relato a esse respeito, afirmando que:

¹⁰ A denominada gleba B da demarcação do território Pataxó em Coroa Vermelha foi das primeiras áreas ocupadas pelos Pataxó na região e até a década de 1970 ocupada exclusivamente por índios, conforme Sampaio (1996 p.13). É, por exemplo, a essa área que Seo Manoel “Siriri” se refere quando afirma ter chegado a Coroa Vermelha antes mesmo de Itambé e ocupado uma área de mata sem a necessidade de “se chegar à praia”, embora poucos sejam os relatos comprobatórios da data exata de sua chegada.

A Reserva da Jaqueira é uma forma de fazer o turismo dentro da aldeia, mas fora da aldeia, porque fica num lugar afastado das casas. Assim, o turista não tem como chegar dentro de sua casa para olhar o que ele quiser. Ele fica mais afastado e nós temos mais tranqüilidade.

Esse relato expressa certo incômodo com a presença dos turistas, que aparecem nas falas dos índios nas raríssimas situações em que, de alguma forma, invadem sua privacidade. Em geral, a presença do turista se não é francamente desejada no Centro de Artesanato ou na Reserva da Jaqueira, por exemplo, é vista, na pior das hipóteses, como um “mal necessário” já que dele se depende para a atividade principal, o comércio de artesanato. Além de Taquari, outros pataxós relataram semelhante preocupação como tendo dado origem ao Projeto Jaqueira de Ecoturismo. Muito embora não se possa afirmar que esse tenha sido seu principal objetivo, os próprios desencadeadores do projeto o admitem como um benefício não planejado, mas amplamente desejável.

Ademais dessa questão, o sentimento de que na Reserva da Jaqueira se está a desenvolver um turismo fora da aldeia é oriundo do modo de participação dos índios no projeto turístico, que suscita um sentido de não pertencimento. O chamado Projeto Jaqueira de Ecoturismo foi idealizado por um trio de irmãs e por elas capitaneado do início até o presente. São as mesmas pessoas que iniciaram o projeto que atualmente o presidem, tendo idealizado o critério de distribuição dos recursos obtidos. Na visão de seus dirigentes, o projeto turístico da Jaqueira não gera recursos suficientes para sustentar as diversas famílias existentes na aldeia de Coroa Vermelha, restringindo-se a gerar renda para sustentar apenas pequenos grupos familiares. Atualmente esses grupos abrangem, principalmente, as famílias das três irmãs idealizadoras do projeto, dois sobrinhos e mais dois ou três jovens de outras famílias participantes. Além disso, os membros residentes externos da família das três irmãs alternam-se, não permanecendo, em muitos casos, por períodos longos. Essa forma de repartir a produção do espaço está relacionada à ainda reduzida lucratividade da atividade, mas, sobretudo, a um sentimento que subsiste em Coroa Vermelha de que os interessados em participar do projeto não podem ser atendidos, em sua maioria. Esse sentimento, embora mitigado por algumas iniciativas, tal como instalar uma escola na Jaqueira para atender a diversas crianças indígenas da região, tem acarretado uma crise de identificação que atualmente atinge o Projeto Jaqueira. Essa crise pode ser considerada problemática, pois grande parte da argumentação concernente à ocupação do espaço está relacionada com o fato

de ser ele concebido como espaço de preservação da cultura e manutenção das tradições Pataxó.

Além desse aspecto, a ocupação da Reserva da Jaqueira revela outros sentidos no que diz respeito à organização do território, tendo como balizador o conjunto das relações de parentesco. Desde o início, quando o conheci, me chamou a atenção o fato não de que suas fundadoras fossem três irmãs, mas que desde o início dos trabalhos as famílias das três irmãs ocupassem o território de forma praticamente exclusiva, sem que isso gerasse reclamação identificável entre os demais habitantes da Coroa Vermelha. Essa situação era tanto mais estranha por haver flagrante, e muito comentada entre os índios, escassez de terras, que inclusive deu causa a novas retomadas, que comentarei no decorrer do texto. Comecei, então, a refletir sobre a situação e a procurar respostas para essas questões.

Ainda que não seja possível oferecer uma resposta definitiva para esse tema, é possível apontar alguns indícios que levam à consideração do parentesco como critério de territorialização. Em primeiro lugar, é preciso demonstrar que, no que se refere à ocupação da Reserva da Jaqueira, o que houve foi um novo processo de territorialização. Ainda que já tenha sido demonstrado à exaustão em Sampaio (1996) que a gleba de mata da aldeia de Coroa Vermelha foi inicialmente ocupada pelos Pataxó desde antes da década de 1970, é importante assinalar que desde a década de 1990 a área estava com ocupação relativamente pequena. O próprio Sampaio (1996 p.13) afirma que a referida área por ter “pretensos donos” não-índigenas, acabava não se tornando alvo de um investimento de ocupação indígena de longo prazo, temerosos os índios dos já abundantes registros de processos irregulares de aforamento de terras para não-índigenas dentro da aldeia. Por essa razão, os Pataxó, por exemplo, não desenvolviam atividades agrícolas naquela terra, bastante propícia à atividade, deixando-a destinada à coleta tanto de alimentos quanto de matéria-prima para a confecção do artesanato. Essa situação fez com que se chegasse ao final da década de 1990, período de início do projeto Jaqueira, sem ocupação indígena consistente no território. As próprias idealizadoras do projeto tinham preocupações a respeito, sabedoras de que os “candidatos” a donos da terra tinham para ela outros objetivos. Ao relatar sobre a intenção inicial da ocupação, Jandaia, uma das três irmãs, refere às intenções de utilização da área por parte desses “candidatos a donos”:

Ela (a área) era de um empresário né, que chama Joaquim Góes, mas a idéia dele era ta tirando madeira, tirando né areia, barro, tudo. E a gente também aqui nós tinha a necessidade de ter uma área assim de mata, pra que a gente pudesse ta mostrando as árvores pros filhos da gente que não conhecia ainda né e também

espécies de animais, aí a nossa idéia foi de preservar né pra mostrar pros nossos filhos, netos né.

Havia, então, preocupação em ocupar o território de forma a evitar que se tornasse alvo de exploração predatória por parte de empresários da região. Essa preocupação teria sido, nas palavras dos desencadeadores do projeto Jaqueira, o estopim inicial da ocupação. Essa ocupação, conforme os relatos tanto das idealizadoras do projeto quanto de lideranças indígenas da Coroa Vermelha, teria sido liderada pelas famílias das três irmãs, razão pela qual não se fez grande questionamento a respeito, já que pareciam ser elas as principais interessadas na ocupação e as únicas a despender constantes e consideráveis esforços para empreendê-la. Apesar, no entanto, dessa razão meritória que justificou o não questionamento inicial da ocupação de uma gleba demarcada do território por um número reduzido de famílias, havia outras razões para que essa situação assim transcorresse.

Considero que a política indígena em Coroa Vermelha é conduzida por três grupos familiares que, embora relacionados pela própria proximidade de parentesco que abarca a maior parte dos moradores indígenas da Coroa Vermelha, se mantêm relativamente separados. Esses três grupos seriam compostos, segundo minha experiência e interpretação da vida em Coroa Vermelha, pela família de Itambé, o primeiro ocupante da aldeia e que teve papel decisivo no agenciamento e distribuição do espaço; a família de Karajá, um importante cacique de Coroa Vermelha que, inclusive, dá nome a um bairro e durante boa parte do período de campo desempenhava atividades de vereador no município de Santa Cruz Cabrália; e a família do atual cacique Aruã. Essas três famílias hegemonomizam o controle sobre os principais recursos da aldeia de Coroa Vermelha, numa relação em que a preponderância por eles adquirida politicamente é amplamente reconhecida pela comunidade, em razão dos feitos anteriores de seus líderes, e aceita quase sem contestações por supostamente se identificarem com o bem comum. Assim, não estou me referindo, aqui, a qualquer tipo de tirania exercida por essas famílias, mas a uma liderança aceita e validada pela comunidade, o que conduz à aceitação dos seus ditames em diversas esferas da vida social.

Esse breve interlúdio sobre a vida política em Coroa Vermelha, que procurarei retomar ainda neste capítulo para melhor explicar as relações de parentesco, buscou apenas apresentar as razões que considero terem presidido a ocupação da Reserva da Jaqueira. É fato conhecido de todos em Coroa Vermelha a importância que Itambé e sua família tiveram na constituição do território de praia da TI. Essa é, inclusive, uma das causas apontadas por ele próprio e por

outros, na comunidade, para a sua indicação ao “cargo”¹¹ de pajé como reconhecimento por essa importância. Assim, considera-se que Itambé liderou a Coroa Vermelha, politicamente, por um bom período de tempo, tendo sido substituído, também durante longo período, por Karajá e, posteriormente, pelo atual cacique Aruã, que conduziu um arranjo político jamais visto entre os Pataxó, e que comentarei posteriormente. Assim, os dois agentes que sucederam Itambé não apenas eram as lideranças estabelecidas durante o período pelo qual se estendeu o processo de territorialização da Reserva da Jaqueira, conforme retratado nesta tese -- ainda que o considere um processo em constante renovação -- como estiveram relacionados no contexto da própria história do projeto da Jaqueira de Ecoturismo.

Sendo Karajá cacique no período em que se iniciou a ocupação do território da Reserva da Jaqueira e sendo as desencadeadoras da ocupação suas irmãs, entende-se, em um primeiro momento, a não contestação da ocupação, sobretudo se somada à justificativa, já mencionada, de terem sido elas, naquele período, as únicas efetivamente interessadas. Assim, a liderança política de Karajá e a sua autoridade de cacique, amplamente aceita, dava suporte à ocupação do território e à consecução do projeto de turismo a ele relacionado e identificado, inicialmente, com um propósito de bem comum. Por outro lado, a justificativa de promoção do bem comum tem conexão com o fato de o projeto turístico da Reserva da Jaqueira se sustentar, em grande medida, no argumento de constituir um espaço de preservação da cultura e manutenção das tradições étnicas Pataxó. Posteriormente, a família do atual cacique Aruã se envolveu no projeto da Jaqueira. Naquele período, seu irmão Jerry Matalawê¹² já começava a se consolidar como líder político, mas foi no processo de ocupação e consolidação da Reserva da Jaqueira que Aruã e Jerry Matalawê tornaram-se lideranças políticas importantes. Foi justamente por suas atitudes ligadas à perspectiva do bem comum através do Projeto Jaqueira (preservação da cultura e tradição Pataxó) que o atual cacique Aruã e seu irmão alcançaram notoriedade política. Após esse período, estando já Aruã como cacique, ele segue apoiando a ocupação da Reserva da Jaqueira. Desse modo, se os relatos registram o surgimento de contestações mais contundentes e sistemáticas à forma de ocupação da Reserva Jaqueira após a saída de Karajá do posto de cacique, elas arrefecem graças ao amplo apoio conferido pelo atual cacique à referida Reserva, seus idealizadores e mantenedores.

¹¹ No terceiro capítulo, onde tratarei das questões relacionadas ao ritual, indicarei sob quais formas o papel de Itambé como pajé é visto mais como um cargo de certa relevância política do que exatamente como uma expressão de importância para a vida ritual.

¹² Jerry Matalawê é liderança política importante para a comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, tendo surgido como tal no contexto de consolidação do projeto Jaqueira, destacando-se também nas mobilizações indígenas ocorridas nos eventos de comemoração dos 500 anos de Descobrimento. Tornou-se, na sequência, Coordenador de Políticas para os Povos Indígenas do Estado da Bahia.

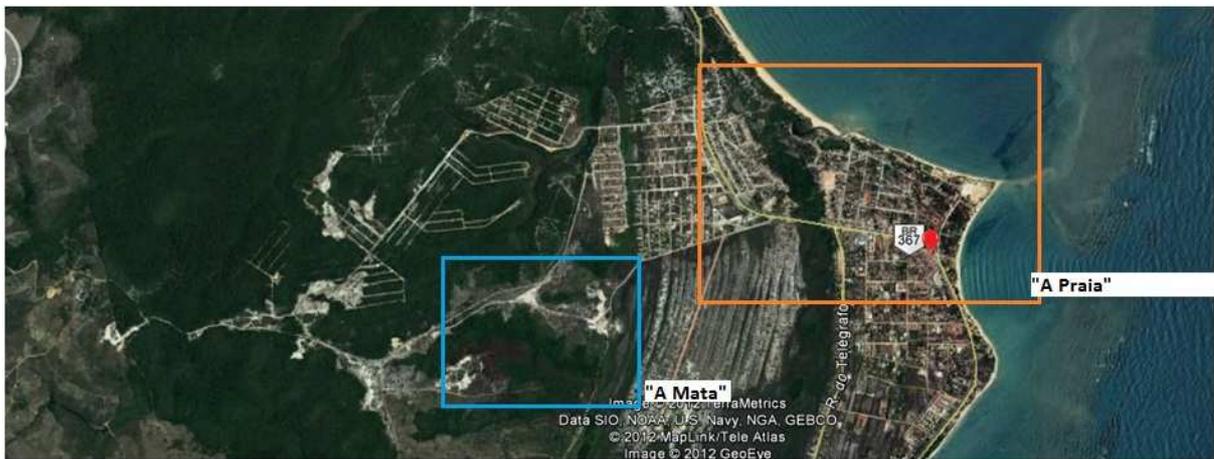
Resumidamente, o poder político adquirido por Karajá e sua família, os iniciadores do projeto da Jaqueira e seus atuais ocupantes, e pela família do atual cacique Aruã sempre sustentou o processo de territorialização da Reserva da Jaqueira. Assim, esse conjunto de relações (FERNANDES, s/d) intrincadas de territorialização constituiu, consolidou e mantém a ocupação da Reserva da Jaqueira relativamente livre de contestações entre a comunidade, em decorrência da preponderância política adquirida pelas famílias supracitadas.

A preocupação com a ausência de contestação em face desse território resulta das evidências que apontam para um processo de apropriação desigual, nos termos descritos por Oliveira (1976), no âmbito do qual um estrato familiar da aldeia de Coroa Vermelha, utilizando-se de sua preponderância política e apoiado por outro estrato familiar também ocupante de postos de liderança, se apropria de um espaço especialmente relevante em termos simbólicos e que deveria ter destinação coletiva, e o faz sob o argumento de promover o bem comum. Essa apropriação não é questionada pelo coletivo, como o comprovam comentários formulados por outros índios não relacionados à Reserva da Jaqueira, de que o projeto turístico conduzido por um pequeno grupo seria benéfico. Segundo essa argumentação, apenas a partir de um grupo reduzido é que seria possível manter as iniciativas da Jaqueira, já que o projeto não geraria renda para atender a grupos maiores. Esse posicionamento, por vezes, vinha evidenciado do que considero que seja uma aceitação tácita do critério político, admitindo-se, abertamente, que por ter sido a iniciativa do projeto das três irmãs fundadoras que, ademais, têm famílias de orientação socialmente importantes, elas “tinham [teriam] direito” de ocupar a região.

No entanto, ainda que não existam contestações fortes a respeito da ocupação, é fato que ela já começa a afetar o sentido de comunidade construído pelos Pataxó. Atualmente, é possível, aqui e ali, ouvir algumas contestações, ainda minoritárias, a respeito da ocupação desse território. Assim, alguns índios reclamam que embora faça parte da aldeia, o território é ocupado apenas por uma família e que o correto seria que todos os interessados pudessem participar do projeto e usufruir de seus benefícios. Embora essa contestação seja repelida pelas famílias atualmente ocupantes da Jaqueira sob a alegação de que “quando era difícil e vínhamos aqui todos os dias a pé, 7 km para ir e 7 km para voltar, ninguém queria ajudar, mas agora que tão vendo resultado todo mundo quer”, o sentimento que parece subsistir é o de que o espaço não esteja sendo adequadamente ocupado diante da perspectiva comunitária construída entre os Pataxó.

A Reserva da Jaqueira suscita, entre os Pataxó, duas reflexões e interpretações importantes a respeito dos nexos entre territorialização e parentesco. Em primeiro lugar, o

processo de territorialização da gleba B da TI Coroa Vermelha, também conhecida como Reserva da Jaqueira, ocorreu a partir de uma atividade econômica, i.e., o Projeto Jaqueira de Ecoturismo. Esse projeto, como a maior parte do conjunto das atividades econômicas entre os Pataxó, tem o parentesco como critério norteador e organizador da produção. Assim como na pesca, agricultura ou artesanato, no projeto turístico um grupo familiar se organizou para a produção da atividade. No entanto, nesse caso ele surge sob a perspectiva de gerar um bem comum, qual seja, a preservação da cultura e tradição Pataxó em Coroa Vermelha, que tendeu a ser entendido como assegurador da distribuição equitativa de quaisquer benefícios dele oriundos. Esse critério, como se pode notar da descrição realizada, não se efetivou na prática, antes resultou em um processo de apropriação desigual. Por sua vez, a apropriação desigual tem dado ensejo a um sentimento de frustração, que denominei de não pertencimento de boa parte da comunidade à Reserva da Jaqueira, ainda que ela seja gleba da demarcação da TI Coroa Vermelha e, portanto, propriedade coletiva. Apesar disso, a ausência de contestação parece estar ligada a uma aceitação tácita dos critérios de parentesco que presidiram sua organização, bem como dos critérios de preponderância política que orientaram a decisão acerca das famílias que “teriam direito” a hegemonizar essa ocupação.



Mapa 4 – A Praia e a Mata: pontos de orientação para organização das relações de territorialidade. (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012)

2.1.3 - O território Pataxó e a aldeia de Coroa Vermelha

De acordo com o entendimento indígena da forma de ocupação do território, suponho ser possível afirmar que prevalece, entre os Pataxó, a unicidade imaginada do seu território a despeito de sua separação material e legal determinada pelas limitações do instrumento de demarcação de TI's no Brasil.

Como mencionei anteriormente, este capítulo está sendo elaborado à luz de um levantamento realizado entre 31 famílias ocupantes da TI Coroa Vermelha a respeito das relações de parentesco ali vigentes. Esse levantamento permite fazer algumas importantes afirmações a respeito da forma como o território Pataxó se constitui em relação à TI Coroa Vermelha, bem como tecer algumas considerações sobre a forma como se constitui o território Pataxó como um todo, tal como concebido pelos Pataxó.

Para realizar a análise, retomarei, em primeiro lugar, um dado citado no início deste capítulo, o de que das 31 famílias entrevistadas, 29 afirmaram ter descendência direta e muito próxima em Barra Velha. É preciso aprofundar esses dados para compreender seu potencial explicativo a respeito do território. Entre os 31 GD's entrevistados, 19 afirmaram que a geração nascida entre 1966 e 1976, atualmente incidente na faixa etária entre 35 e 45 anos, havia nascido em Barra Velha. Assim, em aproximadamente 61% dos GD's a última geração nascida em Barra Velha tem entre 35 e 45 anos. Em 10 GD's (aprox. 32%), a última geração nascida em Barra Velha tinha mais de 45 anos, portanto, nascida até 1966. E em apenas 2 GD's não havia nascidos em Barra Velha nem entre os vivos, nem entre os falecidos de que se lembravam. Desses dois casos, em um, os mais antigos haviam nascido em Caraíva, povoado próximo a Barra Velha, e no outro, os mais velhos de que se tinha memória tinham nascido em Monte Pascoal. Esses dados reafirmam a teoria nativa de que a identidade étnica indígena é aferida pela descendência em Barra Velha, com algumas raríssimas exceções.

Devo somar ainda a esses dados outros que alertam para aspecto importante da constituição do território. Dos 29 GD's que conseguiram precisar sua descendência em Barra Velha, apenas 5 (aproximadamente 17%) migraram diretamente de Barra Velha para Coroa Vermelha. Todos os restantes 24 GD's (aproximadamente 83% dos 29 e 77% dos 31 totais) passaram por, ao menos, outra aldeia antes de chegar a Coroa Vermelha. Em alguns casos, passaram por mais de uma aldeia até chegar a Coroa Vermelha: podemos destacar Boca da Mata, referida por 15GD's; Monte Pascoal, referida por 12 GD's; e Mata Medonha, por 8

GD's¹³. Além disso, todas as famílias entrevistadas afirmaram possuir, à época, parentes vivendo em outras aldeias Pataxó. Nesse caso destacam-se Barra Velha, 29 GD's; Boca da Mata, 27 GD's; Monte Pascoal, 17 GD's; Mata Medonha, 8 GD's; Imbiriba, 8 GD's; e Aldeia Velha, 7 GD's. Todos os GD's entrevistados afirmam visitar os parentes com alguma regularidade. É, no entanto, digno de nota que "regularidade" possa ter significados diferentes de um entrevistado para outro. Foram apontadas como visitas regulares tanto visitas bimestrais, entre parentes mais "chegados", quanto visitas bianuais. Ainda assim, 25 dos GD's entrevistados afirmaram não passar mais do que um ano sem visitar parentes em outras aldeias Pataxó.

A partir desses dados é possível afirmar que para a constituição da aldeia de Coroa Vermelha foi importante um fluxo diaspórico Pataxó desde a aldeia de Barra Velha e que se estendeu por grande parte do território não contíguo Pataxó. Esse fluxo diaspórico tem ligação direta com os eventos de 1951, descritos, entre outros, por Kohler (s/d) e já citados no primeiro capítulo, e em função dos quais os Pataxó deixaram, em grupos ou individualmente, a aldeia de Barra Velha, onde haviam vivido, em relativo isolamento, desde meados do século XIX. Esse fluxo diaspórico produziu, inicialmente, deslocamentos relativamente curtos, como os realizados até o povoado de Monte Pascoal ou às aldeias de Boca da Mata e Meio da Mata, no entanto, acabou resultando, em um momento posterior (a partir da década de 1970), na ocupação de áreas mais distantes, como a aldeia de Coroa Vermelha. De toda forma, essa movimentação dá bem a ideia da percepção de um território imaginado Pataxó. O movimento diaspórico de 1951 ensejou a criação de várias aldeias, nas décadas posteriores, ao longo de uma área que se estende num raio de ao menos 250 km da aldeia de Barra Velha. Essa movimentação é sintomática tanto da capacidade de organização para a realização dos processos de territorialização Pataxó, quanto também do entendimento do que se considera como território tradicional.

Os próprios índios argumentam que todos os territórios atualmente ocupados pelos Pataxó foram ocupados antes do aldeamento no século XIX, o que significa que eles os consideram como lhes sendo pertencentes. A etno-historiografia local permite corroborar essa tese, tal como demonstrado, no primeiro capítulo, a partir de Carvalho (1977), Carvalho e Sampaio (1992) e Sampaio (1996), para Coroa Vermelha e diversas áreas da região do entorno de Barra Velha. Embora em alguns casos, como o da própria TI Coroa Vermelha, não se possa afirmar que os Pataxó tenham dominado esse território, sendo mais certo que os Tupi

¹³ Nesse caso, a soma das três supera os 24 GD's, porque alguns deles afirmaram haver residido em mais de uma aldeia antes de se instalar em Coroa Vermelha.

o fizessem, é certamente possível dizer que os Pataxó o disputavam ou, por vezes, ali cohabitavam com outras etnias. Assim, a afirmativa Pataxó pode ser corroborada pela tese, formulada no primeiro capítulo, de que tudo leva a supor haver uma continuidade sócio-espacial indígena estendendo-se desde o Monte Pascoal até a região de praia de Coroa Vermelha. É, pois, dessa contiguidade territorial que os Pataxó atuais se afirmam herdeiros. Nessa afirmativa indígena é possível perceber indícios de uma apropriação simbólica da herança espacial Tupi. Quando colocados diante da minha contestação, por exemplo, de que o território de Coroa Vermelha era dominado pelos Tupi, os Pataxó se apressam a afirmar que, de qualquer maneira, a terra é indígena e que eles são os únicos “herdeiros” legítimos dos ocupantes anteriores, atualmente vivendo na região, ainda que pertencentes a outra etnia.

O domínio dessa continuidade territorial encontra, portanto, sólidas bases tanto na etno-história regional quanto sob a forma de um empréstimo simbólico Tupi que persiste no presente. Os dados sobre parentesco apresentados acima permitem afirmar um consistente domínio sobre um território contínuo que se estende da aldeia de Barra Velha até a região de Coroa Vermelha, e um pouco alhures até Comuruxatiba, distrito do Prado, a 235 km de Porto Seguro. Esse domínio socioespacial é corroborado não apenas pelos sucessivos movimentos migratórios que se estendem de Barra Velha aos demais locais, como pela mobilidade dos Pataxó entre esses territórios. Essa mobilidade constante pode, ademais, ser constatada não apenas pelas referências das famílias entrevistadas, como a partir de seus reflexos na prática de produção e comércio de artesanato, tal como visto no primeiro capítulo, e nas constantes trocas de experiências no que diz respeito aos projetos turísticos na região, tal como veremos adiante.

Dessa forma, a pesquisa desenvolvida sobre as relações de parentesco permite uma primeira asserção importante sobre as dinâmicas de territorialização, i.e., a continuidade imaginada do território Pataxó. Ainda que as diversas aldeias Pataxó da região possuam limites legais, que as separam entre si, a forma como os Pataxó imaginam e, sobretudo, se apropriam do território, subverte, na prática, esses limites, apreendendo-o como um território contíguo, dentro do qual se movimentam com relativa liberdade, mas para cuja ocupação consistente e produtiva defrontam-se com entraves legais.

Esses entraves ensejam outro fenômeno importante e decorrente da estreita relação entre territorialidade e parentesco, i.e., a dinâmica de retomadas de terra. As retomadas de terra típicas do contexto etnográfico dos índios do Nordeste já receberam definições em Peres (*In* Oliveira 2004) e Oliveira (2006). De acordo com essas definições e com a minha experiência com a questão entre os Pataxó, poderia afirmar que são estratégias de ocupação

indígena de parcelas de um território já formalmente demarcado, mas que se encontra ocupado por não índios, ou ainda não demarcado mas reivindicado segundo o sentimento de pertinência tradicional. Assim, eles procuram atribuir sentido politicamente produtivo ao entendimento teórico e simbólico do seu direito a determinado segmento espacial do território imaginado que se encontra fora do território legalmente instituído (demarcado) ou fora do seu controle efetivo. Desse modo, o significado pataxó de retomada de terras aponta para uma prática de retorno a um território que, tradicionalmente (memória dos pais, avós e eventuais outros ascendentes e pessoas mais velhas da comunidade, em geral “certificada” através da presença dos denominados bens de raiz, tais como jaqueiras e outras árvores), já esteve sob a sua posse.

Esse retorno, no entanto, está cercado de argumentos que procuram comprovar a sua legitimidade. Em muitos casos, como o de Coroa Vermelha na discussão supracitada, o território em questão pode não constituir domínio tradicional do povo indígena que o reivindica, embora possa ter sido por ele disputado e co-habitado no passado. Em outros, o povo indígena reivindicante pode não ter uma relação ancestral comprovável com os ocupantes anteriores do território, mas ao ocupá-lo, no presente, o faz como herdeiro cultural desses povos indígenas anteriormente ocupantes da região. Sejam quais forem as situações, as retomadas de terra procuram dar efetividade prática a um sentimento de direito à posse de determinado território. O instrumento é particularmente acionado quando há necessidade de expansão territorial, em virtude da considerada insuficiência do território demarcado, mas está, em geral, combinado ao entendimento do direito à posse e, muitas vezes, de posse efetiva do território reivindicado.

Todas essas questões estão em jogo quando se fala das retomadas de terra na aldeia de Coroa Vermelha. Desde o início da pesquisa de campo, bem como desde o início do meu conhecimento sobre os Pataxó e o território de Coroa Vermelha, a aldeia tem sido palco de algumas ações importantes de retomada. Vimos parte desse processo no tocante à territorialização da Reserva da Jaqueira no final dos anos 1990. No entanto, essa dinâmica pode ser considerada diferente, pois, embora a área tivesse pretensos donos ou candidatos a donos não indígenas, ela estava compreendida na área da demarcação realizada em 1996. Em outros casos, as diminutas áreas demarcadas e a sua pobreza ecológica que contrastavam com o crescimento demográfico, tornavam crescentemente difíceis as reproduções biológica e social dos Pataxó, compelindo-os à posse de novos territórios não-demarcados.

Em períodos recentes eles ocuparam áreas como a chamada aldeia Nova Coroa e reivindicaram a demarcação, bem como ocuparam, Joacema. Nesses dois casos, estavam em

jogo as duas dimensões referidas, em primeiro lugar, o entendimento de que essas regiões já lhes pertenciam, e, além disso, o diagnóstico prático da insuficiência dos territórios legalmente destinados à ocupação Pataxó, agravados, no caso da aldeia de Coroa Vermelha, pelos problemas de intrusão. No caso da aldeia Nova Coroa, sobre o qual gostaria de me deter por incidir diretamente sobre o território delimitado como objeto desta tese, a região de praia da aldeia de Coroa Vermelha, as retomadas têm estreita relação com as dinâmicas do parentesco.

A retomada que deu origem à aldeia Nova Coroa que, segundo todos os pontos de vista aos quais posso aludir, faz parte da aldeia de Coroa Vermelha, foi organizada a partir de critérios relacionados ao parentesco. Como veremos mais detalhadamente a seguir, os Pataxó, na ocupação do território de Coroa Vermelha, se distribuíram de formas variadas. Vale notar que não há acordo a respeito de o arranjo socioespacial ideal ser virilocal ou uxorilocal, embora entre os GD's entrevistados seja majoritária a prática da virilocalidade, predominante em 19 (aprox. 61%) dos 31GD's. Dessa forma, após abandonar a casa dos pais, normalmente a partir da união conjugal, o casal estabelece-se nas proximidades da residência da família do cônjuge masculino. A razão para essa relativa predominância virilocal é econômica, senão vejamos. Se um homem, cuja principal atividade econômica é o artesanato, casa-se com uma mulher cuja principal atividade da família de orientação seja a pesca, o novo GD, em geral, passa a subsistir do artesanato e é mais comum que a mulher seja integrada em uma eventual oficina associada à família do cônjuge masculino, do que o homem ser integrado às atividades de pesca da família da cônjuge feminina. Assim, por razões práticas estabelece-se a nova residência nas proximidades da família de orientação masculina.

No entanto, Coroa Vermelha tem características que em alguns casos dificultam esse arranjo. Existem, por exemplo, GD's em que o marido não tem parentes na aldeia e, portanto, mantém-se proximidade com a família de orientação da mulher nos casos em que o casal pretende estabelecer-se em Coroa Vermelha, pois é também possível que a esposa mude de aldeia para acompanhar o esposo. No entanto, é bastante raro que ela assim o faça, e por uma razão simples, i.e., os homens que vêm à Coroa Vermelha desacompanhados da família estão em busca de melhor condição de vida e almejam, no futuro, trazer sua família para essa aldeia. De qualquer forma, a tendência majoritária para o estabelecimento de uma nova residência é virilocal.

Esse critério está fortemente implicado na conformação da aldeia Nova Coroa. De acordo com os relatos, grande parte das famílias participantes da retomada que deu origem a essa aldeia já residia em alguma parte da Coroa Vermelha, a maior parte no bairro do Karajá.

No entanto, à medida que os mais jovens foram casando e havendo a necessidade de construir novas residências, também porque passavam a ter filhos e sobrecarregavam as condições de habitabilidade nas casas da família acolhedora, tornava-se imperativo conquistar novas áreas para moradia. Assim, um grupo de famílias oriundas de residências no bairro do Karajá, na região mais próxima à retomada denominada aldeia Nova Coroa, viu-se compelida a expandir a área residencial, para tal organizando-se. Em atenção à necessidade, sobretudo econômica, de permanência nas proximidades das residências das famílias de orientação dos cônjuges masculinos, alegação presente em diversos relatos, escolheu-se a região onde atualmente está localizada a retomada.

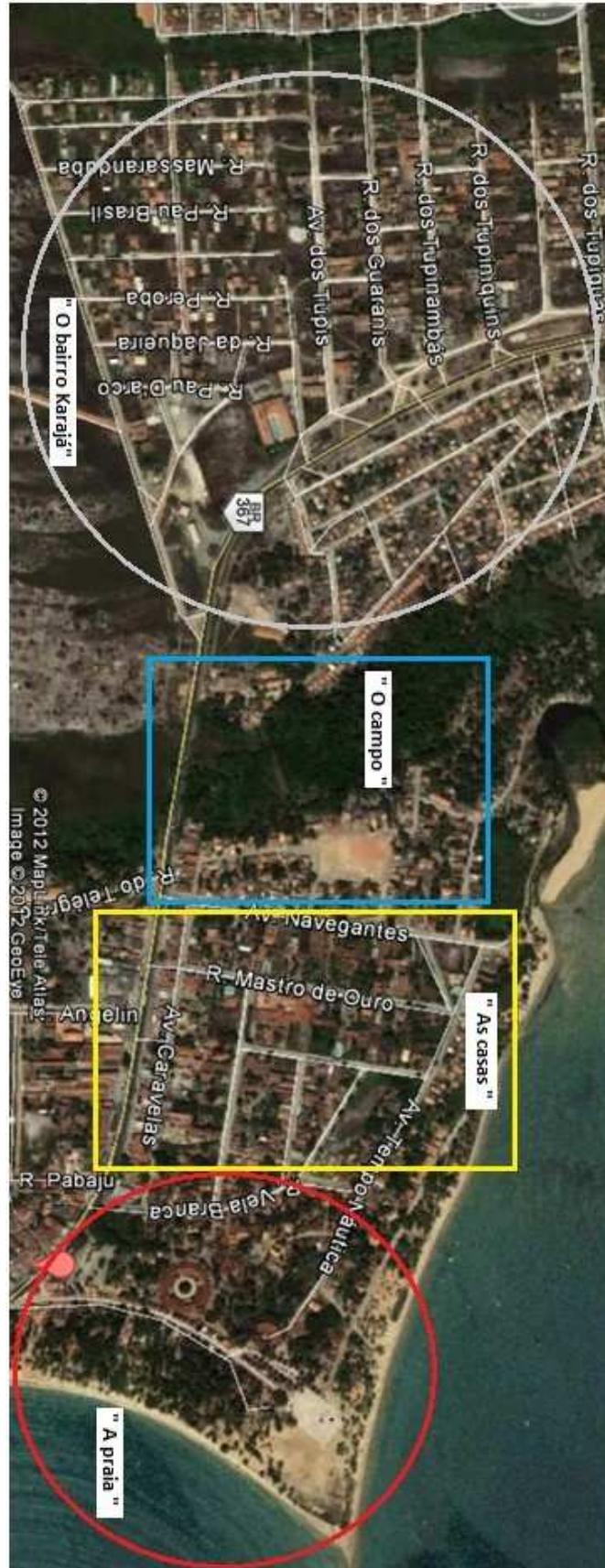
A região possui poucos recursos naturais, de modo que sua ocupação não foi pensada a partir desse critério, mas em razão de estar situada na divisa entre o bairro do campo, a avenida beira mar e o bairro do Karajá, portanto, em localização estratégica para se locomover entre os três bairros, com proximidade ainda maior do bairro do Karajá. Assim, a escolha da área fez-se em relação com as dinâmicas do parentesco, apresentando-se como uma solução para a ampliação do território sem deixar de levar em consideração as conveniências econômicas decorrentes do estabelecimento residencial.

2.1.4 - A praia, a mata e as casas: Setores Turístico e Não-Turístico da T.I. Coroa Vermelha

Conforme procurei demonstrar, os processos de territorialização que presidiram a ocupação da T.I. Coroa Vermelha, sobretudo em sua região de praia, foram determinados por interesses relacionados à sua funcionalidade econômica, inicialmente voltada para o comércio em geral e, a partir do final da década de 1970, para o comércio turístico. Ainda assim, as formas tradicionais de ocupação do território entre os Pataxó não se restringem à sua funcionalidade econômica, havendo a determinação de funções aos espaços dentro da T.I. que ultrapassam, e mesmo se contrapõem, à exposição turística.

Optei por, esquematicamente, dividir as áreas da TI Coroa Vermelha em três partes para facilitar o entendimento a respeito da divisão entre região turística e região não turística. Assim, compreenderei a TI Coroa Vermelha como estando dividida entre a região da Praia, composta basicamente pelo chamado Parque Indígena (Praia, Cruz do Descobrimento, Estacionamento e Centro de Artesanato); a região de mata, composta basicamente pela Gleba B da demarcação ou Reserva da Jaqueira; e as casas residenciais, dispostas ao longo do bairro do Karajá e em grande parte da Avenida beira-mar. Essas regiões podem ser analisadas a partir de uma escala de turistização que, embora não seja estanque, varia de uma região extremamente turistificada até uma região tida como interdita ao turismo.

A região que estou chamando de praia, e que corresponde ao chamado Parque Indígena, é a região altamente turistificada e, embora existam ali residências, é principalmente ocupada por lojas de artesanato e outras edificações consideradas fundamentalmente turísticas. A região que estou designando Mata corresponde à gleba B da demarcação da TI, bem como os caminhos que lhe dão acesso através da aldeia de Coroa Vermelha. Essa área é medianamente turistificada, pois, embora tenha como vocação essencial a visitação turística, recebe um fluxo controlado em relação a horários, tempo de permanência e número de visitantes, diferentemente da área de praia que recebe um fluxo desordenado e controlado basicamente por agentes externos à aldeia de Coroa Vermelha. Por fim, a área das casas, contígua à região “de praia” no sentido Porto Seguro-Santa Cruz Cabrália, é considerada interdita aos turistas. Ainda que não haja nenhuma separação visível entre ela e a região de praia, os Pataxó consideram que a área das casas não é de interesse do fluxo turístico e buscam manter os turistas afastados, para preservação da vida privada e dos laços comunitários.



Mapa 5 - Setores da Região de Praia da aldeia de Coroa Vermelha (Fonte: modificado do aplicativo Google Earth, 2012)

Na aldeia de Coroa Vermelha, portanto, existe um espaço considerado eminentemente turístico, composto pelo chamado Parque Indígena, localizado entre a Avenida Beira Mar e a “pista”¹⁴, incluído o marco do descobrimento, que constitui, assim, o centro turístico da aldeia. Nessa parte, ficam localizadas as atividades turísticas do comércio de artesanato, da exploração do estacionamento, da visita ao Museu Indígena e do eventual agenciamento de visitantes, pelos próprios índios, para a Reserva da Jaqueira. Essa seria a parte considerada turística da região de praia de Coroa Vermelha. Nesse setor da aldeia a circulação dos turistas é praticamente irrestrita e, conforme já dito, não passa por qualquer controle indígena quanto ao fluxo, horário ou número de visitantes. É necessário dizer que existem residências indígenas nos arredores da área e que, vez ou outra, essa situação causa algum constrangimento aos moradores, com turistas lhes batendo às portas, em busca de informações ou curiosos sobre o seu modo de vida. Ainda assim, essas eventuais situações em que os turistas chegam a circundar as casas Pataxó são tratadas com naturalidade pelos índios, uma vez que a decisão de continuar residindo numa área extremamente turística da aldeia, muitas vezes por razões de ordem prática, tal como permanecer próximos de suas lojas de artesanato, é vista como tendo, inevitavelmente, esse tipo de consequência. Nessas áreas, embora haja eventual manifestação de contrariedade dos índios em face da presença dos turistas, ela é tida como inevitável.

De fato, embora essa área não esteja fisicamente delimitada ou haja quaisquer impedimentos ou restrições físicas à circulação, ela costuma ser respeitada pelos turistas, a partir de certo ponto, como espaço interdito à circulação. A partir da região que estou esquematicamente chamando de “as casas”, o fluxo de turistas não é proibido, mas é pouco tolerado e visto como um grave inconveniente. Os limites que diferenciam essa área turística e o restante da aldeia dizem respeito mais ao tipo de interesse que eventualmente é suscitado nos turistas. À medida que eles se afastam do Parque Indígena para adentrar o restante da aldeia, deparam-se, principalmente, com residências de índios e não índios habitantes da Coroa Vermelha, espaço que raramente lhes desperta algum interesse para visita. A forma, ademais, como a visita é organizada, não apenas pelos índios, mas por agências e operadoras turísticas, colabora para o desinteresse. O foco da vista turística à aldeia de Coroa Vermelha tal como organizada por agentes turísticos não indígenas incide, tal como já referido, sobre o marco do descobrimento e as lojas de artesanato, não havendo qualquer

¹⁴ Os Pataxó referem-se à área da BR 367 que margeia a aldeia de Coroa Vermelha como “a pista”.

incentivo, ou na maioria dos casos, sequer menção à existência e possibilidade de visitação a outros setores da aldeia. Essa orientação, por parte dos índios, é proposital, na medida em que, por um lado, consideram que na parte mais residencial da aldeia não há nada que possa atrair os turistas e, por outro, não lhes interessa que os turistas acorram, frequentemente, à parte residencial da aldeia, onde pretendem continuar desenvolvendo as atividades e relações cotidianas longe de olhares curiosos. Nas situações eventuais em que os turistas transgridem, acidental ou propositalmente, esses limites, é possível notar constrangimento por parte dos Pataxó que, embora não repilam de forma agressiva ou violenta a presença, apressam-se, solícitos, a indicar-lhes o caminho de volta ao centro turístico. Além dessa atitude, o turista que, ocasionalmente, se arrisca até o interior da aldeia, com o intuito de conhecê-la ou simplesmente por equívoco de rota, é cercado por olhares curiosos ou reprovadores dos índios, situação que costuma ser suficiente para constranger os incautos visitantes.

São diversos os relatos colhidos entre os Pataxó a respeito do incômodo com o que consideram a transgressão dos limites turísticos da aldeia por parte dos turistas. Quando perguntado a respeito dessa situação, Capimbará afirmou que:

[...] os turista são bem-vindos para conhecer os índios e nossa cultura no Parque Indígena, mas aqui na porta de casa nós não gosta, porque tem muito turista intrometido, que fica tomando ousadia com as índia, ou que bebe e usa droga perto das crianças.

Essa opinião não costuma se restringir aos turistas, mas a uma série de não indígenas que visitam ou mesmo habitam temporariamente a região de Coroa Vermelha. Diversos comentários referem a um momento imediatamente posterior à demarcação da T.I., quando teria ocorrido uma predominância quase absoluta de ocupação indígena. Sobre esse período, Oiti afirma que o bairro havia ficado “uma tranquilidade só” e que os brancos trouxeram bebidas, drogas e criminalidade para a comunidade de Coroa Vermelha.

O mesmo Oiti informa que atualmente “tem muitos índios que aluga casa para brancos dentro da Coroa Vermelha sem ver direito quem é a pessoa”. Seriam esses os que acarretariam problemas à vida cotidiana em Coroa Vermelha, inclusive contrariedade com a presença dos turistas em áreas “não turísticas” da aldeia. Durante um dos períodos de campo, no verão de 2011, fui informado, por exemplo, da ocorrência de uma festa realizada por não indígenas dentro da aldeia, que para esse fim teriam utilizado uma casa alugada por um índio, tendo a festa terminado em tiroteio. Não tendo havido registro policial da ocorrência, a única versão a que tive acesso foi indígena. A festa, realizada numa noite de sexta-feira, já se

estendia até muito após das 22 horas, horário em que costuma predominar absoluto silêncio, mesmo em fins de semana, pois os Pataxó já estão recolhidos às suas casas. Essa situação já seria suficiente para o relato do incômodo, mas foi agravada por estampidos identificados como tiros, aos quais se teria seguido uma correria na casa em questão e uma agitação nas residências vizinhas, com os índios levantando-se para verificar o que se passava. Quando perguntei a razão pela qual a polícia não havia sido acionada, tomei conhecimento de que o havia sido, por telefone, pelos índios, sem que tenha se dirigido ao local, atitude que, em todo caso, resultaria infrutífera, dada a distância entre a delegacia de polícia mais próxima e a aldeia de Coroa Vermelha.

Os Pataxó consideram como as áreas mais restritas da aldeia, aquelas que classifiquei como eminentemente residenciais, o conjunto formado pelo bairro Karajá, passando pela escola indígena e a região do campo de futebol, e terminando nas casas da Avenida Beira Mar, já nos arredores do Parque Indígena.

Nessas áreas, além das residências, onde os índios se pretendem relativamente isolados da freqüentação intensa do cotidiano do centro turístico, são desenvolvidas algumas das outras atividades econômicas da aldeia de Coroa Vermelha. Também nessa parte da aldeia localiza-se o centro da organização política indígena na região, i.e., o gabinete do cacique, onde o cacique Aruã atende as solicitações dos índios, que costumam compreender desde alguma ajuda para deslocamento, por parte de pessoas envolvidas em atividades do movimento indígena, até solicitações de ajuda material para a subsistência.

Por fim, a região que designei de “a mata”, composta pela gleba B da demarcação e seus caminhos de acesso, pode ser identificada como um meio termo entre a turistificação intensa e descontrolada da região “da praia” e a interdição velada, mas eficaz, da região “das casas” em relação ao fluxo turístico. Na gleba B da TI Coroa Vermelha, ou simplesmente Reserva da Jaqueira, o fluxo de visitação turística é controlado pelos índios e embora não existam regras severas de restrição quanto ao número de visitantes ou forma de entrada, desde que os valores estabelecidos para o ingresso sejam pagos, existe uma restrição quanto ao horário de funcionamento, tanto em relação aos dias quanto ao tempo de “expediente”, que é respeitada pelos diversos agentes de turismo. Assim, a Reserva da Jaqueira estabelece seus horários de funcionamento, em geral entre 08:00 às 18:00, com alguma flexibilidade nos períodos de alta temporada. O fluxo também é controlado em função do valor que se paga para visitar o espaço, estando no verão de 2011 em R\$ 35,00 para uma visita que inclui almoço combinado com os próprios índios, mas que pode variar entre R\$ 40,00 a R\$ 80,00 se a visita for acertada com agências não indígenas.

A presença de turistas, contudo, acaba sendo extremamente controlada na Reserva e seu entorno graças a dois fatores adicionais às restrições estabelecidas pelos índios. Em primeiro lugar, a distância entre a reserva e o restante da aldeia é um fator que favorece o controle. Ela está localizada a cerca de 7 km do centro turístico da aldeia de Coroa Vermelha, para onde aflui o maior número de turistas. Essa distância, considerando-se que a maior parte dos visitantes de Coroa Vermelha não chega à região em carros próprios, é um fator importante para manter a visitação controlada, pois ela precisa ser agendada e organizada com antecedência para que haja transporte disponível. Em segundo lugar, os turistas que chegam à região majoritariamente são conduzidos por agências ou operadoras turísticas. Em geral, o pacote de visita à Coroa Vermelha inclui a visita ao Marco do Descobrimento, o que implica em passar pelo Centro de Artesanato, mas não inclui a visita à Reserva da Jaqueira e, por vezes, nem através da publicidade, nem através dos guias tem-se qualquer notícia da presença indígena na região como decorrente de uma ocupação tradicional e, ainda menos, como atrativo turístico. Isso faz com que parte significativa do fluxo de turistas que chega a Coroa Vermelha deixe o município de Santa Cruz Cabralia sem sequer ter conhecimento da existência da Reserva da Jaqueira. Mesmo nos casos em que os turistas conseguem ter algum conhecimento a respeito, não é possível realizar a visita dentro do mesmo pacote, tendo que ser agendado outro dia. Assim, a interpretação que as operadoras de turismo da região fazem da presença indígena e a forma como ela é comunicada aos turistas são, por um lado, fatores que facilitam o controle do fluxo turístico na Reserva da Jaqueira, embora sejam, por outro lado, lamentadas pelos índios como obstaculizadoras do crescimento do turismo indígena e do seu incremento econômico.

A partir dessa breve esquematização da organização territorial do turismo em Coroa Vermelha procurei elucidar a base física e simbólica sobre a qual ele se estrutura na região. Procurei demonstrar, ao longo da primeira parte deste capítulo, que a organização do território guarda profunda relação com as dinâmicas econômicas e também com as relações de parentesco. A partir desse ponto, procurarei evidenciar sob quais formas esses dois processos se intersectam e como, em minha interpretação, as relações de parentesco determinam, em grande medida, as relações econômicas e, por consequência, dão suporte à organização do território.

2.2 - As relações de parentesco: suporte da territorialidade e do turismo

Nesta segunda parte apresentarei dados sobre as relações de parentesco entre os Pataxó. Destaco que esses dados não pretendem produzir um estudo genealógico dos Pataxó, tampouco se circunscrever ao campo dos estudos de parentesco em sentido estrito. A abordagem aqui pretendida visa, notadamente, destacar a sua importância na determinação das relações econômicas e na organização territorial da aldeia de Coroa Vermelha. Como pretendo demonstrar, as relações de parentesco são formas mediante as quais os Pataxó procuram expressar sua visão da tradição, estando nelas implicada, inclusive, a fronteira étnica a partir da qual se define quem é, ou não, Pataxó.

Considero, portanto, que as relações de parentesco são, entre os Pataxó, assim como entre vários outros povos indígenas, determinantes para a compreensão não apenas da estrutura social, no sentido que lhe é atribuído por Lévi-Strauss (2008), seguindo as pegadas de Radcliffe-Brown (1973), mas também do processo social. Assim, as relações de parentesco, embora passíveis de ser tomadas como estruturais, interessam, aqui, por seu valor estruturante. Bourdieu (2004 p. 9) ressalta, a respeito da relação conceitual entre estrutura e processo, a existência de “estruturas estruturantes” que, longe de serem determinadas, são processuais e variantes, ainda que sobscritas a um repertório relativamente determinado de variações. As estruturas estruturantes podem corresponder, em sentido estrito, a sistemas simbólicos, tal como as relações de parentesco. Para Bourdieu (*Ibid*):

Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”.

É essa concepção homogênea do mundo social que emana dos sistemas simbólicos, através do que Bourdieu denomina de poder simbólico, que permite conceber as relações de parentesco como estruturas estruturantes. Assim, ao tempo em que possuem uma estrutura estruturada, as relações de parentesco, no entendimento que proponho, organizam processualmente o mundo social ao seu redor em conformidade com um padrão estabelecido, mas sujeito a variações, ainda que relativamente restritas.

Justamente em função desse papel que atribuo às relações de parentesco é que as considero fundamentais para compreender diversas outras dimensões da vida social entre os

Pataxó. A seguir, pretendo demonstrar as diversas modalidades através das quais as relações de parentesco influenciam diversas esferas da vida social Pataxó, com destaque para a organização do território e as atividades econômicas.

2.2.1 - Organização familiar e organização política

O primeiro aspecto em que considero que as relações de parentesco exercem, entre os Pataxó, papel preponderante, é aquele relativo à organização política da aldeia de Coroa Vermelha. Obviamente que a organização política da aldeia tem uma relação dialética com a organização familiar e com os vínculos entre as diversas famílias componentes do território Pataxó de Coroa Vermelha. No que concerne a essas relações é importante fazer um primeiro esclarecimento. Suponho que grande parte das relações entre famílias, e da estruturação de cada uma delas, reinantes em Coroa Vermelha tenham sido herdadas da organização vigente em Barra Velha. Embora esteja fora das possibilidades desta tese resgatar parte significativa das relações de parentesco entretecidas em Barra Velha, é possível dizer que os dados apresentados guardam estreita relação com esse passado recente. A quase totalidade das famílias entrevistadas descende diretamente de Barra Velha e herdou uma organização familiar compreendida como simples continuidade do contexto familiar vivido anteriormente. Claro que é possível perceber que a mudança de contexto altera, significativamente, a forma como se estabelecem as novas relações familiares em diversas esferas.

Considero que prevalece, entre os Pataxó, uma continuidade imaginada com as relações de parentesco tais como experimentadas em Barra Velha e ainda que esteja fora das minhas possibilidades, neste trabalho, avaliar em profundidade as mudanças ocorridas, é possível supor que prevaleça, efetivamente, uma continuidade transformada, que pode funcionar, talvez, tão só no plano ideal. Nessa continuidade transformada determinados padrões são seguidos, mas há determinações no plano da conjuntura que acarretam modificações na organização tradicional, algumas das quais podem ser mencionadas, bem como podem sê-lo as continuidades vislumbradas.

Um primeiro dado que salta aos olhos relativamente às famílias entrevistadas é o fato, já ressaltado anteriormente, de que 29 dos 31 GD's entrevistados afirmaram ter entre seus membros pessoas nascidas em Barra Velha, embora haja variação significativa em relação à faixa etária dos ali nascidos para cada GD, bem como do tempo que lá permaneceram. No entanto, esse primeiro dado já aponta para o fato de que as relações familiares em Coroa Vermelha devem organizar-se de acordo com padrões estabelecidos, previamente, em Barra Velha. O primeiro padrão que é possível supor concerne à quantidade de filhos por casal observado nos GD's e às informações prestadas pelos índios a respeito da taxa de natalidade em Barra Velha. Dos 31 GD's entrevistados, 27 possuíam uma média superior a cinco filhos por casal. Embora se observe que esse número cai na comparação entre as gerações nascidas

em Barra Velha e as nascidas em Coroa Vermelha, se observada a média e contrastada com os relatos podemos perceber a persistência do valor que se atribui ao número de filhos.

Dos 27 GD's com média superior a cinco filhos por casal, é possível estabelecer um corte que aponta para uma média de sete filhos -- com idade superior a 45 anos -- entre os nascidos em Barra Velha; e uma média de três filhos para os nascidos em Coroa Vermelha e com idade inferior a 45 anos. Some-se a esses dados o alto índice de mortalidade infantil relatado por aqueles que nasceram e viveram parte da vida adulta em Barra Velha, apontada como tendo uma proporção próxima a 2 para 1 (duas gestações para cada filho efetivamente nascido e que supera a faixa dos 02 anos) e é possível perceber a drástica diminuição da taxa de natalidade em Coroa Vermelha. Embora esse dado apresente-se como uma transformação nas relações de parentesco, com diminuição sensível da taxa de natalidade, a explicação para tal se relaciona ao contexto da nova situação em Coroa Vermelha.

De acordo com o relato de Zenaide, “as mulheres em Barra Velha não tinha médico e não tinha informação, então tinha muitos filhos porque não tinha como evitar, mas também muitos não vingavam.” O contexto de Barra Velha influenciava, e ainda influencia, em grande medida, a alta taxa de natalidade, pois o acesso a métodos anticoncepcionais é dificultado pelo isolamento e a ineficácia dos serviços médicos oferecidos aos índios através da FUNASA. Em Coroa Vermelha, a situação de contato intenso e ininterrupto com a sociedade envolvente colabora para que sejam geradas necessidades, anteriormente inexistentes, relacionadas à educação, saúde e trabalho que influenciam na decisão de ter menos filhos. Pode-se postular, ademais, que a necessidade de maior qualificação e, portanto, maior tempo de estudo para conseguir um trabalho, apresentada em Coroa Vermelha, concorre para que os pais tenham menos filhos. Da mesma forma, os custos requeridos para a reprodução biológica e social, entre os quais aqueles relacionados à alimentação, que são adquiridos no mercado, em Coroa Vermelha, em sua quase totalidade, difere do contexto de Barra Velha, sobretudo anteriormente aos anos 1980, quando grande parte das necessidades eram supridas pela agricultura, pesca e coleta, o que deve também influenciar na diminuição do número de filhos.

No entanto, essa mudança “real” na taxa de natalidade não corresponde a uma mudança no entendimento do que seja “ideal” em relação a essa dimensão das relações de parentesco. De acordo com Aline, nascida em Coroa Vermelha, “o certo era a gente poder ter mais filhos, mas aqui a gente não tem condição, porque tem muito gasto e hoje em dia tá difícil ter uma condição de vida boa.” Essa afirmação resume vários dos relatos de homens e mulheres, tanto nascidos em Coroa Vermelha quanto em Barra Velha a respeito da taxa de natalidade. De maneira geral, a concepção que prevalece é a de que ter filhos é um valor

fundamental, sobretudo para as mulheres, cuja valorização e status social são em grande parte medidos pelo número de filhos gerados, situação que não é muito diferente para os homens.

É preciso avaliar, no entanto, essa situação de maneira mais detida. Levando-se em consideração trabalho anterior a respeito da economia pataxó, de Carvalho (1977), percebe-se que as condições econômicas encontradas pela pesquisadora eram bastante menos favoráveis à produção de uma provisão que suprisse as necessidades básicas da vida. No entanto, o que o contraste desses dados pode levar a concluir é um sensível aumento na concepção indígena a respeito do que seja um mínimo necessário para a criação de uma criança. Se no contexto de Barra Velha dos anos 1970, conforme registrado por Carvalho (*Op.Cit.*), as necessidades eram basicamente as alimentares, então supridas pela pesca, coleta, agricultura e uma incipiente criação, atualmente esse quadro se alterou bastante. Os Pataxó de Coroa Vermelha vêm como condições mínimas para o desenvolvimento de uma criança não apenas o suprimento das necessidades alimentares, mas de uma série de condições relacionadas à saúde, educação, transporte, alimentação, moradia e emprego, anteriormente não vislumbradas pelos Pataxó em Barra Velha.

Assim, suponho que se tenha operado entre os Pataxó, à luz do contexto de Barra Velha da década de 1970, uma modificação nas ideias socioeconômicas, entre as quais a de mínimo vital. A partir desse suposto é que concluo que as ideias sobre a taxa de natalidade não são modificadas, embora se modifique a realidade dessa esfera da vida, tal como atesta a diminuição sensível da natalidade, forçada por uma nova percepção do referido mínimo vital. Assim, embora se possa reconhecer um contexto de relativa melhora na qualidade de vida, conclusão utilizada também pelos índios para justificar a migração de Barra Velha e outras aldeias para Coroa Vermelha, essa promoção não conduziu a um aumento ou manutenção da anterior taxa de natalidade, como se poderia esperar. Por essas razões considero que o que acontece em relação à questão da natalidade é coerente com uma situação de continuidade imaginada, ou seja, há mudança na “realidade” da taxa de natalidade, mas as concepções a respeito dela permanecem relativamente inalteradas. Isso significa dizer que, nesse caso, prossegue-se considerando-se o número de filhos um valor fundamental para a atribuição de status a homens e mulheres indígenas, embora tenha havido real decréscimo na taxa de natalidade entre os Pataxó, se comparada aos relatos e dados sobre a geração nascida antes da década de 1970.

A partir dessa primeira constatação a respeito da organização familiar é que pretendo discutir algumas das questões da organização política. O fato de a taxa de natalidade em Coroa Vermelha ser sensivelmente menor comparativamente à de Barra Velha é um dado

relevante para a análise das relações políticas. Se em Barra Velha era possível, a partir de certo ponto de vista, afirmar, conforme relatam os próprios índios, que “todo mundo era parente”, em Coroa Vermelha essa situação se modifica sensivelmente numa análise da realidade prática, embora essa realidade requeira ser contrastada com as concepções indígenas. Em um nível prático, é possível, não constituindo tarefa muito difícil, afirmar e comprovar as relações de parentesco. No entanto, essas relações são significativamente menos próximas do que reconhecidamente o eram em Barra Velha até os anos 1970. Essa situação, acompanhada de um novo conceito, mais restritivo, de família, influenciada também pelo contato intenso, enseja certo distanciamento entre os grupos familiares em Coroa Vermelha. Embora se possa afirmar que subsiste um sentimento de comunidade fundado nas relações de parentesco, as afirmações dos informantes levam a crer que o sentimento de parentesco amistoso, tal como resultante dos vínculos de consanguinidade, é relativamente menos importante em Coroa Vermelha do que teria sido em Barra Velha pré-anos 1970. Esse distanciamento é a base de um novo alinhamento político em Coroa Vermelha, onde grupos familiares diferentes se tornam protagonistas do processo político.

Aspecto importante a ser lembrado a respeito do poder atribuído a certos estratos familiares no processo político local é o aspecto simbólico para o qual Bourdieu (2004 p.15) chama a atenção. O autor considera que o efeito exercido pelo poder simbólico deriva, sobretudo, de que esse poder seja ignorado como arbitrário, ou seja, reconhecido. Para ele, esse tipo de poder só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. Para que esse poder seja reconhecido, i.e., ignorado como arbitrário, no entanto, é preciso que haja uma justificativa que, nunca questionada, o fundamenta.

Já relatei, anteriormente, que os Pataxó enxergam duas razões básicas para justificar o poder dos três estratos familiares que considero como preponderantes na TI Coroa Vermelha. A primeira delas, relativa ao poder exercido por dois grupos familiares, relaciona-se à anterioridade da ocupação, acompanhada de protagonismo no próprio processo de ocupação da Coroa Vermelha. A segunda, que justificaria o poder por parte de um terceiro estrato familiar, diz respeito à constante participação na vida recente da aldeia e à pretensa importância atual de suas ações para a consolidação e harmonização das relações na TI Coroa Vermelha.

De acordo com a primeira, o grupo familiar que possui importância significativa no processo político local seria o chefiado por Itambé, conhecido como o primeiro pataxó ocupante da região de praia da Coroa Vermelha e considerado, de maneira quase irrestrita

entre os índios, como o primeiro indígena ocupante da Coroa Vermelha.¹⁵ Em decorrência dos feitos do seu componente mais famoso, bem como de diversos de seus familiares, para a consolidação da ocupação e a demarcação da TI Coroa Vermelha, julga-se “natural” o poder exercido pela família de Itambé. Mencionei, anteriormente, que ele já foi cacique de Coroa Vermelha. Além disso, um de seus filhos, durante o período de campo, compunha o poder executivo em Santa Cruz Cabralia, ocupando uma recém-criada Secretaria de Assuntos Indígenas, bem como outros de seus filhos e filhas adquiriam importância e participação significativa em vários outros processos políticos e culturais, entre os quais, por exemplo, a criação e manutenção da Reserva da Jaqueira. Assim, vários dos integrantes da família de Itambé, sejam seus descendentes diretos, sejam parentes colaterais, têm papéis decisivos na política local e possuem influência em diversos assuntos. Vale notar que esse prestígio não é granjeado sem a devida contrapartida. Notei, durante o período em que estive no campo, entre esses grupos familiares, que essa participação nos acontecimentos decisivos da comunidade não é apenas incentivada pelo interesse político das lideranças, mas é entendida por essas como uma obrigação. Mais de uma vez, registrei membros desses grupos familiares que, ao saberem da ocorrência de fato considerado digno de nota, se apressavam a esclarecer se havia “um dos seus” entre os presentes ou envolvido em seus eventuais desdobramentos. Nessas ocasiões, em caso negativo, apressavam-se a reivindicar participação ao tempo em que providenciavam para que um dos seus mais jovens fosse tomar ciência e partido da situação.

O segundo grupo familiar para o qual a importância exercida na política local encontra justificativa na antiguidade da ocupação é a família de Karajá. Embora não seja contemporânea de Itambé e sua família na Coroa Vermelha, a família de Karajá está entre as primeiras famílias indígenas a ocupar a região. É provável, como já sublinhado, que mais do que a anterioridade da ocupação, a sua decisiva participação no processo de consolidação da ocupação e demarcação da TI seja determinante. Karajá, como já mencionei, foi também cacique da aldeia de Coroa Vermelha e teve participação decisiva na mobilização indígena que culminou na demarcação da TI Coroa Vermelha. Esse protagonismo, somado à anterioridade da ocupação e à própria importância que a família já tinha em Barra Velha são os fundamentos do poder por ela exercido e reconhecido por outros índios. Afirmo, anteriormente, que tal prestígio é, inclusive, a justificativa que considero mais forte para explicar a pouca contestação existente em relação à forma atual de ocupação da Reserva da

¹⁵ Como mencionei anteriormente, há questionamentos indígenas a respeito, embora raros. Existem, de qualquer forma, razões para crer que a Coroa Vermelha indígena tenha sido ocupada/disputada/cohabitada pelos Pataxó desde o período pré-cabralino, bem como de que, eventualmente, houvesse presença Pataxó na região anterior à ocupação da praia e constituição do que seria a TI Coroa Vermelha.

Jaqueira, por integrantes da família de Karajá. À família de Karajá é possível aplicar a mesma consideração que fiz a respeito da família do Itambé, ou seja, de que o seu prestígio advém, em larga medida, dos esforços despendidos para participar ativamente da vida da aldeia. As duas famílias preenchem papéis importantes na política local.

Por fim, o terceiro grupo familiar que considero (ao menos no que se refere ao período em que estive em campo e às informações que pude colher a respeito da história da TI Coroa Vermelha) dos mais importantes na política local, é o liderado pelo atual cacique Aruã. Nesse caso, o motivo que justifica o poder desse grupo é de outra ordem, embora semelhante, estando relacionado a feitos recentes na política local. Ele serve como pretexto para se proceder a uma explicação de como se compreende, entre os Pataxó, o processo de surgimento de lideranças políticas. No caso da família do cacique Aruã, além de o mesmo ser o atual cacique, seu irmão, Jerry Matalawê, é das mais importantes lideranças Pataxó, ocupando um cargo no poder executivo estadual, como resultado, provavelmente, tal como já mencionado, da visibilidade que adquiriu por ocasião das comemorações dos 500 anos, em Coroa Vermelha. Também é fato relevante para justificar o prestígio que a família possui o notável rearranjo no sistema político local realizado durante a gestão do cacique Aruã. A partir dessa gestão, o poder do cacique de Coroa Vermelha ultrapassou a aldeia local, expandindo-se por todas as aldeias pataxós da região, ainda que cada uma delas tenha seu próprio cacique.

A participação política de um agente social nos eventos importantes de uma aldeia é aspecto fundamental para o surgimento de uma liderança e é entendido, pelas famílias que estou qualificando, aqui, como importantes na organização social e política, como uma obrigação para com a comunidade, principalmente por parte dos mais jovens. Apenas através da participação é possível que alguém, pertencente a qualquer grupo familiar, passe a deter algum poder. No entanto, embora a participação seja possível para qualquer agente, aqueles pertencentes a grupos familiares que se tenham destacado, são favorecidos no processo de emergência e consolidação de uma liderança e, conseqüentemente, de ascensão a uma certa parcela de poder, em geral exercida junto aos aparelhos burocráticos estatais, nos vários níveis (municipal, estadual e federal), dos quais se busca obter recursos materiais que são, posteriormente, distribuídos na comunidade indígena, à luz de uma escala variável segundo as características do líder e sua família de sustentação (de orientação e, ou, de procriação). Uma perspectiva de tradicionalidade no processo de transmissão do poder político parece prevalecer: durante o período de campo pude notar que os Pataxó entendem o exercício do poder e da liderança como uma mistura de direito familiar e resultado do mérito individual.

Inúmeras vezes ouvi a afirmação, proferida com sentimento de orgulho, de que em Barra Velha todos os caciques advieram das famílias Braz ou Santos. Essa afirmação, em que pese sua imprecisão, é entendida como uma comprovação quase irrefutável da tradicionalidade da organização política Pataxó e, comumente, vem acompanhada de uma crítica à ordem política em Coroa Vermelha. Para os defensores de um suposto *status quo* anterior em Coroa Vermelha, o poder ter-se-ia tornado mais difuso na atualidade e isso enfraqueceria a tradição indígena. Essa visão, todavia, não é a dominante a respeito da esfera política em Coroa Vermelha, sendo boa parte dos índios favorável à atual forma de organização política, supostamente mais difusa¹⁶. Para além desse debate, eivado de imprecisões, aparentemente, sejam ou não as relações de parentesco tomadas como preponderantes na atribuição de poder, a participação política é critério fundamental para o reconhecimento de uma liderança.

De qualquer forma, parece óbvio que as relações de parentesco são uma variante a ter em conta no processo de organização do poder político. Se para ascender a uma posição política de poder em Coroa Vermelha é preciso estar envolvido com o movimento indígena e exercer nele papel de destaque, esse elemento quase nunca é suficiente para garantir ao sujeito o desempenho de um cargo de poder. Pertencer a uma família importante (entendidas como aquelas que possuem histórico de serviços prestados à causa indígena e à comunidade de Coroa Vermelha) é um dado importante. Essa consideração se torna tanto mais relevante à luz do que mencionei, acima, a respeito de os membros dessas ‘famílias importantes’ entenderem o exercício da política como uma espécie de obrigação, a pressionar, sobretudo, as gerações mais jovens, de quem se espera que sucedam ‘seus velhos’ e continuem exercendo o papel político que a família sempre teve. Essa é uma das maneiras como os Pataxó encaram a tradição na política. Alicerçada nas relações de parentesco, a sucessão política é vista como elemento da manutenção da tradição, na medida em que o poder troca pouco de mãos, se considerado apenas o pertencimento a grupos familiares.

Outro aspecto a tomar em conta sobre a forma como as relações de parentesco organizam a política de poder em Coroa Vermelha é como os grupos familiares se distribuem no território. Parte de um jogo político e parte de um conjunto de relações de proximidade, física e social, a distribuição dos grupos familiares no território pode ser analisada à luz

¹⁶ A literatura etnológica das terras baixas sul-americanas tem assinalado como característica dos povos indígenas ali estabelecidos relações de poder difusas e não concentradas, das quais não estariam eximidos os importantes profetas e guerreiros tupis. Nesse sentido, conforme enfatizou Pierre Clastres, a obtenção de uma posição política – a chefia, por exemplo – não seria o mesmo que o exercício do poder político, que se realiza forçosamente pela coerção (Sztutman, 2008, p. 9).

também das questões vinculadas à solidariedade e entreajuda para as quais chama a atenção Wall (2004). Tratarei dessas questões, a seguir, quando discutirei a entreajuda e sua imbricação com as relações de parentesco. Para o momento interessa atentar que condicionantes ligadas à reprodução biológica e social dos GD's pertencentes a um mesmo conjunto familiar estão na base da explicação dos Pataxó para o sistema de distribuição no território em relação com o parentesco. Dito de outra forma, nenhum dos Pataxó dos 31 GD's que abordei, com entrevistas e questionários, soube informar sobre a existência de uma regra explícita e determinada a respeito da forma ideal de distribuição espacial em função do parentesco. Assim, no plano cognitivo não há registro de uma regra de residência uxorilocal, virilocal ou neolocal, e embora haja uma predominância relativa (58% ou 18 dos 31GD's) de tendência à residência virilocal, os Pataxó explicam essa situação em função de condicionantes econômicas, tal como o fez um homem adulto de um dos GD's entrevistados em relação ao GD do seu filho mais velho:

[...] ele veio morar aqui, porque eu já tinha essa casa construída e o terreno é grande, então nos juntamo a família e demo uma ajeitada na casa para ele poder morar depois que casou. Também ele já trabalhava comigo, então fica mais fácil ele ficar aqui para poder tomar conta da oficina e não precisar ficar andando longe para trabalhar.

Para o entendimento nativo, então, a predominância relativa da estratégia virilocal tem relação com o fato de, em geral, os pais do marido estarem diretamente ligados à atividade econômica desenvolvida pelo filho, o que quer dizer que, em condições normais, é mais oportuno que ele permaneça próximo de sua família de orientação. Em vários dos casos de registro da tendência à residência virilocal, essa foi a explicação atribuída à estratégia adotada, assim como aos casos de residência uxorilocal. Nesses últimos, há, em geral, relação da família da mulher com a atividade econômica do marido, em face do que faz sentido que se associem, mantendo moradia próxima. Há, ainda, o benefício colateral de se estabelecer uma aliança economicamente produtiva que pode ir além da relação entre os GD's do novo casal e dos pais da esposa, mas que pode compreender também o GD dos pais do esposo, o que aumenta, assim, o alcance das relações de entreajuda. Esse fato simples para o qual Lévi-Strauss chama a atenção nas "*Estruturas Elementares do Parentesco (1982)*" relaciona-se à ideia de que o estabelecimento de relações entre grupos familiares resultantes da aliança (troca de mulheres) amplia a rede de cooperação e solidariedade social. Essa parece ser a base da estratégia de distribuição da população pelo território, entre os Pataxó: a colaboração produtiva e a extensão das relações de solidariedade e entreajuda entre GD's diversos. No

entanto, uma análise mais detida permite-nos pensar também nessa estratégia como uma componente da organização do poder político.

Dos 31 GD's entrevistados, 12 (38,7%) pertencem a grupos familiares que possuem ao menos uma pessoa ocupando cargos políticos relevantes. Nesses grupos familiares a estratégia de ocupação espacial varia numa percentagem semelhante aos demais em relação à opção entre uxorilocalidade ou virilocalidade, mas chama a atenção outro fator interessante. De maneira geral, os filhos daqueles que ocupam cargos importante e/ou participam, decisivamente, das estruturas de poder na aldeia (escritório do cacique, administração do Parque Indígena, administração da Reserva Jaqueira) residem no entorno da residência do parente ilustre. Assim, ao redor dos GD's liderados por agentes indígenas que detêm, há longo tempo, cargos políticos importantes ou possuem reconhecida importância política na aldeia, vivem mais parentes do que a média, se comparados aos restantes 19 GD's.

Tal situação aparentemente explica-se pelas mesmas razões de praticidade e eficácia econômica que determinam a escolha de uma estratégia uxorilocal, virilocal ou neolocal. Os parentes ilustres ou 'prestigiados' possuem maior capacidade de agregar fatores positivos para a subsistência econômica do seu GD. Por terem importância política significativa estão, por exemplo, mais próximos de eventuais favores oriundos do escritório do cacique que, tal como mencionei no primeiro capítulo, são aspectos importantes da distribuição de recursos e, portanto, da subsistência em Coroa Vermelha. Além disso, os parentes ilustres, justamente por sua participação política e pela anterioridade da ocupação em Coroa Vermelha, possuem recursos, tais como propriedade de lojas no centro de artesanato, de peixaria ou mercearia, ou sociedade em oficina de artesanato familiar. Essa preponderância econômica, geralmente conquistada à custa tanto de esforço pessoal e habilidade comercial, quanto de prestígio político e status social, determina, em muitos dos casos, a opção de residência dos mais jovens no momento do casamento.

Essa situação, por outro lado, amplia e revalida o poder político de seus parentes, alargando o alcance de seu círculo de influência. Essa é também uma estratégia que favorece a chegada ao poder de jovens pertencentes a famílias menos 'tradicionais' na política Pataxó. Assim, ao casar-se com alguém de uma família de maior prestígio político, o jovem ou a jovem (com menor frequência de ocorrência) se credenciam, de forma mais decisiva, para ascender aos contextos de poder, caso preencham outros pré-requisitos, entre os quais a importante e decisiva participação política. Também seria de se supor, embora não existam dados para comprovar tal hipótese, que as famílias ditas importantes ou tradicionais – dentro dos padrões locais - recrutem, entre os jovens com relevante participação política, influência e

perfil para a prática política, os maridos e esposas para seus filhos e filhas. Independentemente da possibilidade de comprovar essa hipótese, o que foi anteriormente relatado demonstra que as relações de parentesco e sua organização em torno de critérios econômicos e de produção de solidariedade social e ajuda mútua entre os diferentes GD's constitui também a base para a organização territorial e política Pataxó. O conjunto de relações de parentesco orienta e, eventualmente, determina estratégias de ocupação do território, vinculadas a supostos benefícios econômicos e políticos, implicados na escolha tanto dos cônjuges quanto dos locais onde o novo casal estabelecerá residência.

2.2.2 - Entreatajuda

As relações de parentesco entre os Pataxó se relacionam com a organização social em um nível fundamental no que diz respeito às chamadas relações de entreatajuda. O parentesco é, conforme procurei demonstrar até aqui, fator especialmente relevante para as dinâmicas econômicas de Coroa Vermelha. A colaboração familiar, no entanto, obviamente não se restringe à esfera econômica, possuindo valor significativo para diversas outras esferas da vida social, das quais tratarei a seguir. A solidariedade da comunidade Pataxó em Coroa Vermelha se expressa, notadamente, através das relações de parentesco, que conduzem às práticas de entreatajuda. Partindo da consideração, que já procurei explicar, de que, de uma forma ou outra, todos são parentes em Coroa Vermelha, os Pataxó entremeiam relações de parentesco e relações de solidariedade, concretizadas na entreatajuda a parentes reais e/ou supostos.

O primeiro aspecto sobre o qual é necessário se debruçar para abordar a importância das relações de parentesco no tipo de solidariedade que se estabelece entre os Pataxó é ainda a questão econômica. A colaboração familiar, tanto em um núcleo restrito formado por pai, mãe e filhos, quanto de um núcleo mais amplo complementado por irmãos, tios e primos, é fundamental para a vida econômica de Coroa Vermelha. É possível afirmar que ninguém, nessa aldeia, consegue ou sequer procura se desvincular dos laços familiares ao conduzir suas atividades econômicas. Enquanto em nossa sociedade o pensamento vigente é o de que os parentes devem manter-se afastados das relações comerciais e pecuniárias, pois o vínculo de parentesco interfere na pretensa objetividade dos negócios, para os Pataxó as relações familiares e econômicas estão inextricavelmente ligadas.

O núcleo familiar, composto pelos habitantes de um mesmo GD (pai, mãe e filhos ou estender-se a outros parentes), é a força motriz da economia local. Os GD's se organizam, economicamente, em geral em torno de uma das atividades mais comuns – artesanato, pesca, agricultura e empregos formais, na aldeia, ligados ou não ao turismo (professor, motorista, auxiliar, guia, atendente, etc.) – e utilizam a quase totalidade de seus membros nesse mesmo setor. São exceções, nesse caso, crianças ou idosos que estão fora da idade considerada produtiva ou adultos produtivos que acreditam possuir vocação profissional excepcional para outra atividade. Grande parte dos GD's possui a maioria dos membros capacitados a exercer outras atividades, tais como artesãos que sabem pescar ou plantar e que nos períodos de baixa demanda alternam as atividades. Há pequena diversificação dentro de um mesmo GD, mas há grande diversificação dentro de uma mesma família que pode estar organizada em vários

GD's. É possível ter uma ilustração dessa situação através de um GD em que todos se dedicam ao artesanato, mas são parentes de um outro, composto por pescadores. Nesse último, um dos filhos se tornou pescador porque um dia saiu a pescar com os tios, componentes de dois outros GD's, e descobriu que gostava da atividade, e que era melhor pescador do que artesão. Atualmente ele se dedica à pesca, colaborando, eventualmente, com a produção artesanal nos períodos de interdição à pesca.

Sendo os GD's as células da economia, existe uma outra modalidade de formação econômico-familiar extremamente importante para o entendimento do impacto das relações de parentesco na organização social, os núcleos. O que estou chamando, aqui, de núcleos são grupos de parentes, componentes de diferentes GD's que exercem uma mesma atividade econômica principal e que se organizam para melhor produzi-la. Esses núcleos resultam em oficinas de produção de artesanato, lojas coletivas para venda de artesanato, barcos coletivos e quintais e hortas, plantados coletivamente. Quando diversos membros de uma mesma família realizam o mesmo tipo de atividade econômica, é comum que se juntem para realizá-la e a crença dos Pataxó é de que esse tipo de formação resulta em mais benefícios do que prejuízos. Embora eventualmente ocorram problemas entre os parentes envolvidos em algum desses empreendimentos coletivos, eles costumam ser contornados por algum membro mais velho ou pelas mulheres, que exercem importante papel de conciliadoras nos mais diversos domínios e dinâmicas da vida social local.

Os arranjos multifamiliares são geralmente complementares aos arranjos econômicos de cada GD. Assim, um conjunto de GD's de parentes que possuem uma oficina de artesanato coletiva não abrem mão de suas oficinas individuais, geralmente implantadas no quintal de cada GD. Em relação aos barcos, eles costumam ser bens coletivos mais do que individuais em função de seu custo relativamente alto, tanto de compra quanto de manutenção. Nesses casos, podem ser realizados diferentes acordos para manter a produção individualizada de cada GD. A divisão dos resultados da pesca pode ser equitativa, o que em geral corresponde a um compromisso e conseqüente cobrança de esforço equitativo de cada GD, ou fracionada em períodos para cada sócio de um barco de pesca, de modo a assegurar a cada um a realização de pescarias para o sustento individual dos GD's. Esses arranjos levam em consideração também o nível de diversificação das atividades por parte de cada um dos componentes de uma sociedade em torno de um barco. Assim, um integrante da sociedade que vive apenas da pesca tende a ser privilegiado nos períodos em que se permite que ele pesque sozinho, utilizando o barco, enquanto os outros sócios possuem lojas de artesanato, peixarias ou empregos.

A horta ou quintal coletivo é o menos comum dos empreendimentos familiares. Considerada propriedade individual de cada GD, é muito difícil que ocorra a divisão produtiva de uma mesma horta ou quintal, inclusive porque em função do tamanho reduzido das áreas cultiváveis que cada residência possui, a produção é geralmente deficitária mesmo para a provisão de um único GD. Ainda assim, existem casos em que um grupo de parentes, geralmente vizinhos de porta, explora uma mesma área, optando por uma ampliação do terreno com áreas especializadas de produção, ao invés da composição de várias pequenas hortas.

Esses três tipos de organização coletiva são criações de alguns grupos de GD's de Coroa Vermelha, que buscam, assim, tornar mais eficiente a produção, logrando maior produtividade mediante a reunião de vários integrantes de uma mesma família em torno de uma mesma atividade. Esses núcleos produtivos são, em geral, compostos por irmãos, tios, sobrinhos e primos próximos, o critério orientador costumando ser a convivência familiar desde a infância, o que exclui os parentes mais afastados dessas unidades de produção. No entanto, existem outros tipos de unidades econômicas em que o critério de parentesco prevalece, mas com possibilidades mais amplas de integração com parentes na mesma aldeia ou em outras aldeias. Essas são, geralmente, unidades de revenda da produção, tais como lojas de artesanato, peixarias e comércios de alimentos, tais como quiosques de praia, mercearias, etc.

Em relação a esses tipos de unidades, as mais comuns são as lojas de artesanato. Tendo sido as lojas distribuídas por critérios de antiguidade de ocupação, conforme esclareci no primeiro capítulo, e já existindo, atualmente, mais de 200 lojas em funcionamento e um processo de ampliação em curso, há, hoje, um número de lojas que se aproxima do número de famílias demandantes, ainda que subsista um considerável déficit. Por essas razões é mais comum, entre os GD's produtores de artesanato, que ao menos cada um possua a sua loja (existem até casos em que em um mesmo GD haja 2 ou 3 proprietários de lojas, também por força dos já explicados mecanismos de venda e aluguel de lojas). Obviamente essa não é uma regra geral e existem grupos familiares cujos componentes apenas produzem o artesanato que revendem para os proprietários de lojas, dando preferência aos parentes. Há também grupos cujos componentes de um GD produtor de artesanato expõem seus produtos em lojas de parentes, em um esquema de consignação (recebendo o valor integral acordado por produto vendido, ainda que esse acordo não impeça que o preço ao consumidor final seja maior do que o recebido pelo produtor). Esses dois sistemas também podem ser aplicados às peixarias e estabelecimentos que vendem os produtos agrícolas cultivados nas roças Pataxó. Os

componentes de GD's produtores podem utilizar, sob as duas formas, os estabelecimentos dos parentes, vendendo sua produção diretamente ou em consignação. Esse mecanismo, por não incluir sociedade na produção, é extensível a parentes mais distantes e residentes em outras aldeias. É muito comum, por exemplo, que durante a alta temporada esses parentes procurem por aqueles estabelecidos em Coroa Vermelha para vender sua produção, ou até mesmo que se instalem, provisoriamente, na aldeia para ali produzir e se associar ao empreendimento de determinado parente.

As soluções econômicas encontradas para a colaboração familiar na produção econômica são diversas e apresentam-se sob arranjos bastante complexos. Elas são, no entanto, norteadas sempre pelo critério do parentesco, como o atestam os parentes mais velhos e as relações de proximidade e convivência, desde a infância, propiciadas tanto pela solidariedade e entreatada dos diversos GD's pertencentes a uma mesma família, quanto pelos constantes deslocamentos entre os GD's Pataxó, do que resulta um conjunto de relações familiares que, em um momento ou outro da existência de cada agente social, acabam se reatando. Sobre esse último aspecto são muito comuns os casos de primos, tios e sobrinhos que viveram juntos durante certo período em outras aldeias, tais como Barra Velha, Imbiriba e Boca da Mata, perderam contato durante certo lapso, em função da mudança de uma delas (normalmente motivada pela busca de melhores condições de vida), e se reencontraram em Coroa Vermelha, possuindo, atualmente, algum tipo de empreendimento econômico coletivo.

Além da colaboração econômica na produção ou venda da produção, outro aspecto em que é fundamental a participação dos parentes na aldeia de Coroa Vermelha é na provisão alimentar. Como é possível notar, as atividades econômicas Pataxó possuem alto índice de sazonalidade, seja em função do período de defeso para a pesca ou dos períodos mais propícios para cada item agrícola, ou ainda da alta e baixa temporadas turísticas, que afeta mais diretamente a produção artesanal, mas que indiretamente impacta a todas. Esses períodos de variação da receita gerada pelas diversas atividades econômicas constituem preocupações constantes para os Pataxó, uma vez que eles causam pressões fortíssimas sobre a produção e venda nas altas temporadas e desafiam a capacidade de estocagem ou comercialização do eventual excedente. É comum, como resultado dessa pressão, por exemplo, que os Pataxó reclamem, ao final do verão, que a cada ano a alta temporada turística se torna menos rentável, ou que a cada ano os períodos de defeso se tornam mais longos e fiscalizados. Resulta também dessa situação que haja constante necessidade de colaboração entre os diversos GD's componentes de uma mesma família para o fornecimento mútuo de gêneros alimentícios.

Já mencionei, no capítulo 1, como os diversos GD's trocam entre si gêneros alimentícios, resultantes diretos da produção local ou comprados com receitas geradas, por exemplo, do comércio de artesanato. Essas trocas são, em geral, orientadas pelo princípio do parentesco. Dessa forma, quando um sujeito recolhe sua produção de um determinado item, depois de retirar o necessário ao sustento de seu GD e o que é capaz de estocar até a próxima colheita, e antes de pensar em vender o excedente, ele começa a distribuir entre os seus parentes, preliminarmente entre os mais próximos e de maior 'convivência', até chegar àqueles com os quais essa solidariedade alimentar é quase o único vínculo. Esse mesmo esquema pode ser reproduzido quando se trata dos produtos da pesca. Torna-se menos explícito quando um determinado GD é produtor apenas de artesanato, mas um olhar mais detido permite perceber que os comerciantes e produtores de artesanato também são impelidos a dividir seu "excedente" – de fato, nem sempre há excedente, sendo o GD compelido a compartilhar o que auferiu com as vendas -- entre os familiares. Além de serem compradores exclusivos das peixarias, quiosques ou mercearias dos parentes, os produtores de artesanato não escapam, por exemplo, de 'fazer a feira'¹⁷ para alguns parentes em dificuldade, situação que acaba se tornando permanente, mudando, mensalmente, apenas o parente ajudado.

A solidariedade na distribuição de alimentos é parte da explicação que propus, anteriormente, a respeito das formas através das quais os Pataxó explicam a organização do território em função do critério de parentesco, ou seja, que a opção entre regra de residência não obedece a um modelo ideal/tradicional, mas baseia-se na oferta de melhores condições de subsistência que cada opção permitir. Assim, ao escolher residir próximo aos pais do cônjuge masculino ou feminino, um casal leva em consideração, em geral, segundo a explicação nativa, onde usufruirá das condições econômicas mais favoráveis. Entre essas condições estão aquelas concernentes à entreatajuda e solidariedade social, acima mencionadas. No entanto, vale observar que tanto é importante para um casal que se forma ter a quem recorrer para conseguir trabalho, dinheiro e alimentos, quanto para os casais mais idosos ter ao seu redor jovens parentes, aos quais, em determinado período, são doados recursos sob a expectativa de que eles retornem sob a forma de cuidados durante a etapa mais vulnerável da velhice. Tal cálculo social nunca é feito com a objetividade que caracteriza as explicações sociológicas, permeado que se encontra pelos vínculos afetivos e sociais estabelecidos pelas famílias para

¹⁷ 'Fazer a feira' é expressão de uso corrente na Bahia, equivalente a 'fazer as compras' ou 'fazer supermercado'.

com cada um dos cônjuges, ainda que os efeitos sociais aqui mencionados efetivamente se produzam.

A entreajudada é também um critério efetivo que deve ser tomado em conta quando se tenta traçar os limites da fronteira étnica estabelecida entre os Pataxó e os não índios residentes em Coroa Vermelha. Essa fronteira é traçada, conforme o critério máximo de atribuição de indianidade entre os Pataxó, de acordo com o parentesco. Ser Pataxó, para sintetizar uma frase arguta de um dos meus principais informantes, “é ter seus velhos em Barra Velha”. No entanto, se levássemos em consideração, de modo literal, o raciocínio dos Pataxó sobre o critério de atribuição da indianidade Pataxó, o pertencimento familiar a Barra Velha, o que seria feito dos cada vez mais comuns casamentos interétnicos? A prole daí resultante terá assegurada, claro está, a condição indígena, pois poderá referir aos ascendentes do pai ou mãe indígena em Barra Velha. No entanto, cabe problematizar a situação do cônjuge não índio, assumidamente apontado como tal, já que é comum ouvir a respeito desses casamentos, da parte dos próprios índios neles envolvidos: “casei com branco (a)”. Também são raríssimos os casos em que os cônjuges não indígenas tentam reivindicar para si a condição étnica indígena, ainda que se considere que em Coroa Vermelha tal condição acarreta benefícios claros. Parece-me que a solidariedade social tem, então, importantes contribuições a dar acerca da forma como se traça essa fronteira étnica.

Ao longo do processo de construção do projeto de pesquisa sempre me interoguei, possuindo já algum conhecimento sobre os Pataxó e seu critério de atribuição de indianidade, se não haveria alguma forma de um não indígena, tendo casado com uma Pataxó, por exemplo, transformar-se, na consideração dos índios, em indígena? Se um sujeito hipotético, casado com uma indígena, por força dessa união decidisse se sujeitar a qualquer regra social que os Pataxó estabelecessem para si e passasse a se comportar como os Pataxó, seria ele considerado pelos mesmos como índio? A resposta a essas perguntas, conforme pude entender ao analisar as relações de parentesco à luz da solidariedade étnica, pode ser sim e não.

Ao debruçar-me sobre as relações de parentesco entre os Pataxó, deparei-me com o fenômeno dos casamentos interétnicos, absolutamente corriqueiros em Coroa Vermelha. Na amostragem selecionada para análise (os 31 GD's pesquisados com questionários), o número de casamentos interétnicos é relativamente pequeno, comparado ao que se percebe em Coroa Vermelha (5 de 31 GD's ou 16,12%). Tal assim ocorreu em parte por força das relações estabelecidas que me permitiram acessar os GD's e em parte por força dos objetivos do questionário, i.e., obter um levantamento o mais preciso possível a respeito da afiliação de integrantes dos GD's (objetivo que seria favorecido se o casal fosse descendente de Barra

Velha), o que me levou a optar por incluir apenas pequeno número de GD's interétnicos. Ainda assim, ao longo do trabalho de campo pude observar alguns aspectos que considero relevantes a respeito desses casais e do seu lugar na comunidade Pataxó em Coroa Vermelha.

Em primeiro lugar, como já mencionei, em nenhum dos casos se considera que nos casamentos interétnicos o cônjuge não indígena pertença à comunidade da mesma forma que o indígena, reservando-se sempre a ele a condição de não indígena. No entanto, alguns casos podem ajudar a verificar como os laços de solidariedade social colaboram para uma inclusão, ainda que diferencial, do cônjuge não indígena no “regime de índio”. De forma a elucidar essa questão, exemplificarei com um dos mais conhecidos e queridos em Coroa Vermelha desses casais interétnicos: Dona Meruka e Seo Wilson. Ela é uma pataxó da família Braz (uma das mais ilustres e tradicionais entre os Pataxó) e Seo Wilson, seu esposo, um branco, ou não indígena. Eles se conheceram quando ela era criança, por volta dos 12 anos, em Barra Velha. Ele, alguns anos mais velho do que ela e, portanto, nessa época já rapaz, em torno de seus 20 e poucos anos, visitava Barra Velha, com frequência, com um grupo de parentes e amigos, quando, então, cantava para os índios. Essas apresentações pareciam fazer parte de uma amistosa troca de visitas entre os Pataxó e alguns poucos não índios que, àquela época, mantinham contatos com eles. O casal relata ter-se apaixonado nessa época e apenas se casado alguns anos depois, quando Dona Meruka já era mais velha, tendo, muitos anos depois, passado a residir em Coroa Vermelha.

Por força desse convívio intenso com os índios, Seo Wilson conhece inúmeras histórias sobre os Pataxó, sendo muitas vezes apontado por eles como alguém com quem aqueles que, como eu, chegam a Coroa Vermelha, ”querendo conhecer mais sobre os Pataxó”, devem conversar. Na primeira vez que estive com Seo Wilson, foi em sua casa, para conversar justamente sobre essas histórias do passado em relação às quais atestam a sua expertise. À porta de casa, ele me recebeu com um “pode entrar, fique à vontade, a casa não é minha não, é dos índios, mas é como se fosse minha”. Essa forma simpática e engraçada de receber, já demonstrava uma característica que faz com que ele goze de status diferenciado entre os Pataxó em relação a outros cônjuges não índios. Seo Wilson jamais reivindicou para si, que eu testemunhasse, qualquer propriedade sobre o que quer que fosse na TI Coroa Vermelha. Faz questão de dizer que tudo quanto possui ou venha a possuir em Coroa Vermelha pertence, na verdade, aos índios e, portanto, à sua esposa e filhos. Essa atitude por si só já cativa grande parte dos Pataxó. Além disso, Seo Wilson conhece, de fato, muitas histórias sobre Barra Velha e lembra, de maneira muito clara e vívida, de diversos acontecimentos, pessoas e lugares importantes para ajudar a reconstruir a história social de Barra Velha. Acima de tudo, ele

cultiva um vivo e sincero respeito pela cultura indígena, sendo, inclusive, talvez o mais importante e conhecido fabricante de cocares de Coroa Vermelha.

Por todas essas razões é que Seo Vilson é considerado, entre os índios, nas diversas expressões que sobre ele ouvi durante o tempo em que estive em Coroa Vermelha, ‘como se fosse índio’, ‘não é índio mas sabe todas as histórias’ e ‘só faltou ter nascido em Barra Velha’. Para ele, as relações de solidariedade e ajuda mútua na comunidade estão sempre abertas, sendo ele também um colaborador ativo para a reprodução dessas relações. Está sempre envolvido com os demais artesãos indígenas na troca de conhecimentos, matéria-prima e tudo mais que envolva a produção artesanal. Seo Vilson participa ativamente também das trocas alimentares entre os parentes indígenas, sendo ele muitas vezes quem vai levar, sob a forma de presentes, gêneros alimentícios da horta de sua casa para os parentes índios de sua família. Para ele tudo funciona, nas relações sociais, como se fosse índio e, embora essa condição não lhe possa ser reconhecida, de direito, pode sê-lo de fato, à medida que vários pataxós o consideram tão ou mais parente do que outros índios.

Quando perguntados a respeito das razões pelas quais para Seo Vilson, assim como para outros poucos mas relevantes exemplos, a fronteira étnica parece não existir, uma vez que eles são tratados como índios, ainda que continuem sendo designados brancos, os Pataxó apontam para todas as razões acima expostas, e mais uma. São diversos os casos que eu registrei em que Seo Vilson aparece como tendo ajudado, sob distintas modalidades, um filho, tio, sobrinho de alguém, inclusive no cuidado com as crianças. Várias vezes ouvi referências altamente positivas sobre sua preocupação com as crianças indígenas, o que cativava a todos. Além de colaborar com a escola indígena, sempre que solicitado, Seo Vilson é apontado como alguém que ‘tá sempre vendo as criança da gente, o que que tá fazendo, com quem tá andando, com quê que tá bulindo.’ Conforme já demonstrado por outros trabalhos, entre os quais o mais relevante certamente é o de Miranda (2009), o cuidado com as crianças é para os Pataxó, como para diversos outros povos, uma dimensão fundamental da vida e, particularmente, da solidariedade étnica, sendo apreciado e compartilhado por todos na aldeia. Assim, nota-se que a participação de Seo Vilson no jogo das relações de solidariedade, entre as quais se inclui o cuidado com a infância, é fundamental para que se lhe atribua um status diferenciado, que dilui a fronteira étnica, o que se estende a outros poucos cônjuges envolvidos em casamentos interétnicos.

Um conjunto desses fatores pode colaborar para que determinados indivíduos, sendo brancos, sejam considerados agentes de um processo de inclusão étnica, que os torna ‘quase índios’. Como Miranda (*Ibid* p.107-109) demonstra a respeito das crianças, o processo de

socialização é decisivo para que alguém seja considerado Pataxó. No entanto, esse processo parece ser ainda mais complexo quando se trata de adultos não índios casados com índios que passam a conviver com a comunidade em idade mais longeva. Para esses casos, ‘comportar-se como’ os índios é fundamental para que eles possam ser acolhidos no âmbito da comunidade. Todavia, a sua inclusão dentro da fronteira étnica dificilmente será definitiva se não tiver ‘os seus velhos em Barra Velha’. Nesse sentido, a presença constante de Seo Vilson em Barra Velha e as estreitas relações que ele manteve com os sogros, já falecidos, e com outras pessoas da mesma posição genealógica, colaboraram também para que ele se tornasse um ‘quase índio’ pataxó.

Ao longo deste capítulo procurei apresentar uma série de características relativas a duas dimensões fundamentais da vida Pataxó. A territorialidade e as relações de parentesco são instâncias fundamentais tanto de construção das identidades social e étnica quanto dos denominados processos de manutenção da tradição. Procurei demonstrar, ao longo do capítulo, como essas duas instâncias se imbricam entre os Pataxó de Coroa Vermelha. A territorialidade está implicada em um jogo de expressão de sentidos que geralmente passa despercebido aos turistas, mas que estabelece as ‘regras do jogo’ da ocupação e utilização do território Pataxó, em suas diversas finalidades. Embora sem traçar limites intransponíveis ou estabelecer barreiras físicas fixas, o senso de territorialidade governa as atividades entre os Pataxó e, ao mesmo tempo, coordena a relação com os turistas e demais agentes.

As relações de parentesco apresentam-se como o suporte da territorialidade, tendo sido, desde o início do processo de ocupação da aldeia de Coroa Vermelha, o critério norteador dos processos de territorialização. Simultaneamente elas orientam os arranjos no âmbito da composição econômica da aldeia, estimulando a criação de grupos de entreajuda que passam a ter na complementaridade das atividades econômicas e sociais a base para a reprodução biológica e social dos GD’s pertinentes a uma mesma família de orientação.

Capítulo 3 - A organização do turismo e a tradição local

Neste capítulo abordarei algumas intersecções entre a organização da atividade turística e a tradição indígena local. Para além das dinâmicas de parentesco e territorialidade, abordadas nos capítulos anteriores, e também das relações econômicas mais fundamentais, subsistem ainda outras relações entre o turismo e a articulação de uma narrativa sobre a tradição indígena que se apresentam relevantes para a análise entre os Pataxó. Conforme venho procurando demonstrar, ao longo desta tese, considero que o turismo, muito além de uma mera atividade econômica que impulsiona a subsistência Pataxó em Coroa Vermelha, é uma esfera na qual se coloca em questão a articulação de uma narrativa a respeito da tradição e identidade étnica dos Pataxó. Sendo o turismo uma atividade cuja vocação principal seria valer-se de um interesse suscitado no outro a respeito da cultura local visitada, creio que ele é entendido, pelos Pataxó, como formador de uma imagem sobre a cultura indígena e sobre Coroa Vermelha a partir da qual se procura produzir, e tornar visível, uma imagem pública da cultura local.

Na construção dessa imagem pública estão postas em questão as capacidades indígenas de dar a conhecer outros aspectos de sua identidade e tradição. Suponho, portanto, que no exercício cotidiano da atividade turística haja um esforço para que determinados aspectos da constituição da tradição indígena sejam demonstrados e utilizados tanto no sentido de reforçar a atratividade turística quanto no de revalidar a tradição em si. Assim, procurarei demonstrar, ao longo deste capítulo, como a organização da atividade turística se constitui, na visão que defendo, não apenas como um discurso sobre a tradição local, cuja finalidade seja gerar interesse, mas como um movimento de exercício e afirmação da tradição entre os próprios Pataxó. Acredito que essa situação pode ser entrevista mediante diversos aspectos da tradição local acionados em um domínio social em que frequentemente eles se intersectam com as questões da atividade turística. É possível identificar esses aspectos como sendo, por exemplo, a utilização da língua, dos rituais e de outros diacríticos. É possível também entrever elementos da tradição local ao se analisar, mais detidamente, a organização propriamente dita da atividade turística que articula uma série de serviços, criados pelos Pataxó, que aparentemente espelham os serviços criados pelos não-índios, mas que, pretendo demonstrar, são singulares em seu funcionamento e concepção.

Procurarei evidenciar que, em todos os casos, os Pataxó organizam a atividade turística em Coroa Vermelha não como um momento de exposição estéril de uma imagem

aleatoriamente inventada, mas como momento máximo da comunicação de um discurso e uma narrativa. Suponho que essa narrativa aborda aspectos da tradição local não apenas inventados, no sentido atribuído por Grunewald (1999), mas rearticulados de acordo com um senso de continuidade que procura ligar o presente com o passado “imemorial” da tradição. Na articulação dessa tradição seguem-se pistas para a organização, não apenas de uma apresentação turística dos Pataxó, mas do próprio modo de vida local e do modo de expressão da tradição entre os Pataxó.

Para a organização desta exposição tratarei, separadamente, de aspectos relativos ao processo de reconstituição de uma língua própria e à prática de rituais considerados tradicionais. Nesses casos, procurarei demonstrar que está posta em causa a construção interna de uma narrativa. Abordarei ainda aspectos da articulação entre as aldeias na região de Coroa Vermelha para a prática da atividade turística e a organização dos serviços de guias de turismo e agenciamento da visitação, nas quais considero estar em jogo a publicização de uma imagem sobre os Pataxó, ao mesmo tempo em que o exercício da tradição.

3.1 - A reconstituição de uma língua própria: o diacrítico e o turismo

Como busquei demonstrar no primeiro capítulo, os atuais Pataxó são, em termos de constituição étnica e demográfica, descendentes de contingentes distintos compulsoriamente reunidos em um só aldeamento, ou aldeamentos próximos, no século XIX. Além dessa primeira mistura, forçada pelo aldeamento, aportam à formação populacional Pataxó diversas outras sortes de mistura cultural com a sociedade envolvente. Por razões exaustivamente expostas em Carvalho (1977), Grunewald (1999), Oliveira (2004) e Peres (2004), entre outros, é possível perceber que nos processos de aldeamento indígena ocorridos em diversas áreas do nordeste e mesmo no restante do Brasil, o uso de uma língua própria entre os índios foi intensamente reprimido como instrumento de consolidação da dominação colonial. Assim, para os Pataxó, como para várias outras populações indígenas do nordeste desde finais do século XIX até meados do século XX, a manutenção de uma língua própria significava risco iminente de aniquilação.

Por outro lado, como demonstra Peres (2004), ao longo dos processos de demarcação de terras que caracterizaram a atuação indigenista através do SPI, desde a década de 1960, o uso das línguas indígenas foi intensamente utilizado como sinal distintivo na identificação das populações indígenas. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN) visava tanto à proteção e integração dos índios quanto à criação de colônias agrícolas (Decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910). A ideia subjacente era que o 'Índio' era um ser em estado transitório, que se tornaria trabalhador rural ou proletário urbano. Em 1918 o SPI foi separado da Localização de Trabalhadores Nacionais (Decreto-Lei nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918), mas a premissa da integração continuou baseando a atuação do órgão.

Assim, no início da política indigenista oficial contemporânea o uso de uma língua própria passou a ser exigido de populações indígenas que até pouco tempo antes testemunhavam esse mesmo uso ser intensamente reprimido – como é o caso, na Bahia, dos Índios estabelecidos na Reserva Caramuru-Paraguaçu, cujo contato com segmentos da sociedade regional ocorreu na primeira metade do século XIX -- ou cujos ascendentes experimentaram, notadamente ao longo do Diretório Pombalino (1755-1798), a substituição compulsória das línguas indígenas pela língua dominante.

Com a tentativa, pelo SPI, de elaboração de um modelo oficial de índio passível de ser percebido no início da atuação desse órgão, passou a vigorar no pensamento do senso comum

sobre indígenas a ideia de que índios “de verdade” deveriam falar uma língua própria. Como é possível demonstrar através de boa parte da literatura sobre etnologia do nordeste indígena, essa situação deu causa à reconstituição ou tentativa de reconstituição, como instrumento da luta pela terra e pela afirmação étnica. de línguas indígenas para as diversas populações do nordeste.

Não se pode negar, por outro lado, que os processos de tentativa de reconstituição da língua foram alvo de alguns dos melhores investimentos indígenas no fortalecimento da tradição em muitos dos casos retratados na literatura etnológica do nordeste.

Entre os Pataxó, esse tipo de tentativa demonstra, de maneira inequívoca, essa situação. É possível localizar essa demanda, por parte dos Pataxó, no início dos anos 1990 (Cf. Grunewald, 1999). Antes que motivada meramente pela necessidade de conquista de terras, ocorreu, internamente, como um movimento de busca de uma tradição que se julgava como perdida. Passados muitos anos da demarcação da TI Coroa Vermelha, em 1996, os Pataxó continuam, presentemente, a envidar diversos esforços para a reconstituição da língua indígena.

Desde o início dos anos 1990, os Pataxó despertaram para a necessidade de constituição de um discurso sobre a identidade e tradição local que, entre outros aspectos, apontava para a reconstituição da língua. Grunewald (1999) ressalta a relação desse processo de constituição da tradição com a necessidade de articulação de um discurso diferenciador na arena turística, onde passaria a funcionar como incremento da atratividade indígena para a atividade e, portanto, como diferencial de mercado. Embora não deixe de considerar a validade prática dessa afirmação, bem como a boa sustentação empírica e teórica das afirmações do autor, pretendo, ao longo desta seção, apresentar outros aspectos desse processo, demonstrando como, na interpretação que evoco do processo, a chamada invenção da cultura Pataxó se constitui como uma tentativa de articulação de um sentimento de continuidade com o passado, ainda que este seja passível de contestação do ponto de vista da historiografia local.

Desde que iniciei o trabalho de campo entre os Pataxó, tenho ouvido considerações a respeito da reconstituição da sua língua, sendo ressaltado seu imenso valor para a afirmação da indianidade Pataxó. As evidências historiográficas, tais como os relatos de Wied-Neuwid (1989), demonstram que os Pataxó encontrados pelo autor falavam uma língua indígena, da qual ele efetuou um registro relativamente extenso. Essa língua é comumente tratada na literatura apenas pelo etnônimo atribuído ao próprio povo, Pataxó. No entanto, o processo de aldeamento, como evidenciam Carvalho (1977), Grunewald (1999) e Cancela (2007), fez

perder-se no uso cotidiano a língua própria, misturada que foi com os falares de origem Tupi, apropriados da relação com os povos Tupi aldeados com os Pataxó no século XIX, e também com a apropriação intensa do português, pelos índios, desde antes do aldeamento. Assim, após mais de meio século de isolamento, entre o aldeamento no final do século XIX e a “redescoberta” dos índios na década de 1960, o uso de uma língua própria tinha desaparecido. É assim que se registra o achamento de um povo que se denominava Pataxó, mas que não falava a língua indígena, mas a portuguesa, ainda que se tratasse de uma apropriação singular dessa língua. No entanto, conforme relata Grunewald (*Op.Cit.*), ainda na década de 1990 era possível encontrar, entre os mais velhos, alguns que se lembravam, confusamente, do uso de uma língua própria, que misturava vocábulos de uma língua Jê com o Tupi. Há também extensos registros, conforme coligidos por Grunewald (1999 p. 233-235), de viagens dos Pataxó aos Maxacali que resultaram em aprendizado dessa língua, ressaltadas as relações entre as línguas e entre as próprias populações Pataxó e Maxacali.

É nessa mesma década de 1990 que são mobilizados, de maneira mais eficiente, esforços para a reconstituição da língua. Esse trabalho, tal como retratado por Grunewald (*Ibid*), nasce a partir de um grupo de jovens que estava empenhado no realinhamento da tradição étnica, bem como na articulação da atividade turística em Coroa Vermelha. Esse grupo de índios, que se organizava em torno do então Projeto Jaqueira de Ecoturismo, afirmava desenvolver, tanto no projeto turístico quanto na tentativa de recuperação da língua indígena e de outros distintivos étnicos, um processo de reafirmação cultural e da indianidade Pataxó, face à intensa desvalorização e descrédito dessa indianidade, na região e alhures. A essa nova língua, que se buscava recuperar diretamente do léxico registrado por viajantes e outras fontes, chamou-se Patxohã, que numa livre associação de palavras recolhidas tanto do relato de Wied-Neuwied quanto dos mais velhos, significaria ‘a linguagem do guerreiro’¹⁸. A escolha desse nome, resultante já de alguma apropriação e construção sobre o vocabulário Pataxó recuperado, fora motivada, justamente, pelo caráter de resistência que se pretendeu conferir à articulação de um discurso sobre a indianidade Pataxó, da qual a língua fazia parte. Dito de outra forma, esse nome simbolizava um conjunto discursivo sobre a identidade, que tinha na manutenção da distinção um traço da resistência cultural protagonizada pelo grupo.

Esse processo de reconstituição, ainda em curso atualmente, conta com os esforços do grupo em duas frentes. Em primeiro lugar, trata-se de identificar palavras, cujo registro tenha algum eco na memória dos mais velhos, sobre uma língua que, segundo relatos dos próprios,

¹⁸ Trata-se de uma livre associação, não passível de corroboração por nenhum registro a que eu tenha tido acesso, de fonte direta ou historiográfica.

se falava desde o tempo do aldeamento. Após esse primeiro momento de recolha das palavras, o vocabulário reunido é passado pelo filtro dos professores indígenas, sobretudo aqueles mais diretamente vinculados à questão da pesquisa sobre a língua -- o que, por vezes, os vincula também ao projeto turístico indígena --, para que se possa proceder à organização do material encontrado, e assim sucessivamente.

Vale notar que essa pesquisa vem sendo realizada entre os mais velhos de todas as aldeias Pataxó desde os anos 1990, conforme o que a literatura etnológica da região tem registrado. Ainda durante o período em que estive em campo era possível verificar a ocorrência de viagens ocasionais desse grupo de pesquisadores indígenas pelas diversas aldeias, em busca de vocábulos e também da difícil reconstituição da estrutura gramatical. É fato que a procura pelas palavras parece ter surtido efeito muito maior do que a procura pela estrutura gramatical, havendo atualmente um número considerável de palavras registradas. Não é possível precisar exatamente o número de vocábulos, embora já esteja próximo de 1500, de acordo com os relatos dos Pataxó, em função do processo constante de pesquisa, bem como da seleção pela qual passam as palavras, que passarei a discutir.

Conforme me foi dito em Coroa Vermelha, o processo de “procura da língua” é um dos “segredos dos índios” que não deveria “ser passado” para os brancos. Essa situação tem relação com uma preocupação constante dos Pataxó atuais a respeito da grande desconfiança com que a língua foi tratada pela literatura etnológica local. Tive a oportunidade de presenciar, em 2005, durante a XXVII Reunião Brasileira de Antropologia em Porto Seguro, a realização do Simpósio Especial Pataxó, organizado pelos professores Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e Gabriele Grossi, onde ocorreram intensos debates, contando com a presença dos Pataxó, a respeito das características e peculiaridades da língua recuperada dos Pataxó meridionais. Nessa discussão podia-se perceber o incômodo evidente dos Pataxó diante da caracterização da sua língua, pela professora Rosa Virgínia Mattos e Silva, entre outras pessoas, como um dialeto. Essa caracterização, sob todos os pontos de vista linguísticos correta, pois afinal emitida por eminente linguista, como é o caso da professora Rosa Virgínia, pesava muito fortemente sobre a reivindicação Pataxó de uma língua própria e apontava para a suposta insuficiência do trabalho de registro realizado. Aquela ocasião foi, no entanto, apenas uma entre as diversas pelas quais os Pataxó têm passado desde o início do processo de reconstrução, que tem se constituído em duras provas para sua tenacidade. Assim, a preocupação com o conhecimento precoce dos brancos sobre o trabalho desenvolvido faz suspeitar que a contagem realizada até o momento, e registrada em apostilas, das quais pude contabilizar mais de 500 vocábulos, possa estar subestimada pela necessidade dos Pataxó de

esconder suas descobertas recentes. Tal atitude, se procedente, estaria relacionada a duas outras razões concernentes à constituição da língua. Como já mencionado, o trabalho realizado não tem sido apenas de descoberta de vocábulos, mas de tentativa de descoberta da estrutura gramatical, o que requer que, antes de vir à luz através das apostilas de Patxohã, haja um trabalho de seleção sobre o que será difundido e ensinado. Nesse ponto pode-se afirmar que os Pataxó estejam investindo intensamente na reinvenção de uma língua própria.

Para os Pataxó, há princípios básicos para os quais a constituição da língua própria deverá atentar. Bem ou mal informados a respeito da literatura etnológica Pataxó, eles sabem que o tronco linguístico ao qual pertence sua língua ‘original’ é o Macro-Jê, cuja estrutura pode apresentar certa similaridade com a da família Maxacali. Além disso, sabe-se que houve intensa mistura, no falar dos mais velhos, com falantes do tronco Tupi da costa, bem como mistura com a língua geral e, mais tarde, com o português. Toda essa sorte de misturas, quando redescobertas pelas memórias dos mais velhos e nos momentos em que foi descoberta, imediatamente, pelos Pataxó, os expôs à pecha de ignorantes, tal como relata Sahlins (2004 p.510), compondo o retrato que uma caracterização funcionalista pobre de espírito produz sobre os nativos como sujeitos incapazes de diferenciar os efeitos do imperialismo (nesse caso, a mistura de línguas) e suas tradições (nesse caso, a língua original).

Assim, os Pataxó, na tentativa de evitar ser confundidos com ignorantes a respeito de sua própria tradição étnica, têm adotado como estratégia fazê-la passar pelo filtro da tradição de sua língua, sendo a tradição considerada principalmente como estando relacionada com a herança do tronco Macro-Jê. Assim, tem sido realizado, recentemente, um processo de limpeza dos vocábulos de origem Tupi e a divulgação e ensino apenas dos vocábulos ligados ao tronco Macro-Jê. Esse processo, do qual os índios não dão mais do que pequenas pistas, tem sido conduzido, e pode ser exemplificado, através da eliminação de termos dissonantes, tal como o que Grunewald (1999 p.234) apresenta em seu trabalho de campo. O autor aponta uma dissonância em um dos vocábulos usados com maior constância pelos Pataxó: “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.”. Atualmente é possível afirmar que essa dissonância vocabular não mais persiste, tendo sido adotado, curiosamente, o vocábulo apontado como Maxacali. Tal assim ocorreu porque o vocábulo apontado como Pataxó, nessa discussão, *tupavéi*, tem origem Tupi, portanto, a escolha mais coerente com o pertencimento ao tronco Macro-Jê seria *quijeme*. Nesse processo de realinhamento da língua, todas as palavras e a própria estrutura têm passado inicialmente

por esse filtro, do pertencimento ao tronco Macro-Jê. Assim, os Pataxó têm investido num processo de “limpeza” das palavras da língua, em prol da constituição de uma imagem “mais correta”, coerente com a pretensa pureza que deveria ter uma língua propriamente Pataxó.

Outro fator que motiva o segredo que eles constroem em torno da língua diz respeito à pesquisa desenvolvida ‘com os mais velhos’. Esse processo é mantido em segredo da maior parte dos brancos que passam por Coroa Vermelha. Isso porque uma das ideias que se pretende transmitir com a língua é a da espontaneidade e não exatamente de um processo de recuperação. Os Pataxó não se esforçam por tornar claro para todos que o trabalho de reconstituição da língua é um processo de reinvenção, e o esclarecimento só ocorre em seu sentido mais amplo quando são questionados diretamente a esse respeito. Além disso, ainda que revelem que são feitas ‘conversas com os mais velhos’ para “descobrir palavras”, a natureza dessa pesquisa igualmente não é tornada clara para aqueles que não interrogam mais profundamente os meandros do processo. Os Pataxó, nesse caso, não se esforçam por clarificar que realizam viagens ocasionais para as mais diversas aldeias da região, preferencialmente Monte Pascoal, Barra Velha e Boca da Mata, em busca de encontrar ainda índios que possuam alguma recordação, por mínima que seja, de uma língua indígena operacional entre eles. Essas viagens de pesquisa, e isso é outro aspecto do qual os Pataxó procuram fazer segredo, em alguns casos se estendem à aldeia Caramuru-Paraguassu e, portanto, aos Pataxó Hãhãhãe (Setentrionais) ou mesmo aos Pataxó de Carmésia e aos Maxacali, quando se tem a possibilidade de viajar em grupos maiores para a região, embora em geral a motivação principal da viagem não seja o aprendizado da língua. Os Pataxó, como já referido, não gostam de tornar claras suas estratégias e, muitas vezes, assim como registrado por Grunewald (1999 p.233), negam visitas realizadas aos Maxacali e aos Pataxó Hãhãhãe, porque essas iniciativas, de acordo com a sua experiência passada, podem levá-los a ser acusados de ignorância a respeito de sua língua ou mesmo de estarem forjando, de maneira tosca, uma língua.

Assim, eles procuram, atualmente, constituir em torno da língua própria uma estratégia de segredo que se relaciona com seu processo de reinvenção. Partindo de pistas iniciais, tais como o registro de Wied-Neuwied, os falares Pataxó Hãhãhãe e seu registro, as viagens aos Maxacali, realizadas desde a década de 1960, e o conhecimento dos mais velhos, um grupo formado por pataxós de diversas aldeias recolheu um conjunto considerável de palavras sistematizadas em um vocabulário que, como bem define Grunewald (1999), assenta-se sobre a estrutura gramatical do português. Sobre esse aspecto é interessante atentar para uma

afirmação de Carneiro da Cunha (2009 p.237) que citarei longamente, para a ilustração de um raciocínio que, suponho, aqui se aplica:

A questão da língua é elucidativa: a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência: não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilinguismo dentro de suas fronteiras. No entanto, a língua é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se o consegue, ela perde sua plasticidade e se petrifica, tornando-se por assim dizer uma língua fóssil, testemunha de estados anteriores. Ora, quando não se consegue conservar a língua, constrói-se muitas vezes a distinção sobre simples elementos do vocabulário, usados sobre uma sintaxe dada pela língua dominante.

A primeira questão sobre a qual gostaria de me deter, retomando o raciocínio de Carneiro da Cunha à luz do caso Pataxó, será a respeito da dificuldade de conservação da língua na diáspora. Considero, em certo sentido, que desde o início do avanço mais sistemático da colonização sobre suas terras, conforme espero ter podido demonstrar no capítulo 1, os Pataxó se tornaram um povo em diáspora. Se na primeira etapa dos contatos interétnicos já deveria haver uma mobilidade incomum na realização de trocas com outras sociedades indígenas, ou mesmo com a sociedade dos não índios, e a realização de longos deslocamentos para obtenção de caça como reserva proteica, tal como demonstrado, exaustivamente, por Sampaio (1996) e citado no capítulo 1, depois dos contatos mais intensos, seus deslocamentos, agora em fuga, se tornaram ainda mais extensos e só cessaram com o aldeamento no final do século XIX. Ainda assim, é do período do aldeamento um dos mais importantes fatos da diáspora Pataxó, i.e., o do fogo de 1951, que teria conduzido à atual organização socioespacial caracterizada por constantes deslocamentos de uma aldeia a outra, em busca de melhores condições de vida. Esses momentos diaspóricos certamente constituíram dura prova à tentativa de manutenção de uma língua, assim como o aldeamento forçado pelo empreendimento colonial e a mistura, ocasionada também em parte pela situação colonial, a que foram compelidos.

Assim, historicamente, se os Pataxó tivessem tido condições para tal, poderiam ter optado pela tentativa de conservar uma língua em situações de diáspora diversas, que ao longo de cada um dos casos e situações específicas acabaria por sofrer o destino narrado por Carneiro da Cunha (*Ibid*), i.e., de perda da plasticidade e petrificação até tornar-se uma língua fóssil ou deixar-se perder nas misturas com outras línguas. Embora a situação não se tenha passado como uma escolha, devida à imposição colonial e à situação de penúria, a língua Pataxó se perdeu ao longo das vicissitudes. No entanto, a língua, conforme demonstrado por

Carneiro da Cunha, não é um traço cultural dos mais marcantes exatamente pelas especificidades de cada uma, mas pela propriedade que todas possuem de organizar a percepção de mundo, por um lado, e ser elemento diferenciador, de outro.

Nesse sentido, pode-se considerar que a língua, para os Pataxó, continuou conservando, ao longo da história, suas propriedades. Por um lado, relatos de Carvalho (1977) a respeito da apropriação bastante particular do português encontrado entre os Pataxó de Barra Velha, nos anos 1970, apontam para o fato de que como sistema de organização de suas representações de mundo, a língua portuguesa em uso pelos Pataxó não passou incólume à apropriação (e, portanto, organização e expressão de percepções de mundo) por parte de uma sociedade diferente daquela na qual foi criada. Por outro lado, não deixou também de ser essa língua, elemento diferenciador. Assim, o fato de ser a língua indígena construída sobre uma “sintaxe dada pela língua dominante”, como afirma Carneiro da Cunha (*Ibid*), é resultante da propriedade da língua de funcionar como elemento diferenciador, agora a partir dos vocábulos e de um uso particular que abordarei a seguir, ainda que sem repetir a estrutura gramatical indígena, abandonada.

Em relação ao uso que se faz das palavras da língua Patxohã, entre os atuais Pataxó, importa destacar aspectos relevantes que contribuem para o reforço de minha hipótese quanto à aplicabilidade, ao caso Pataxó, do raciocínio proposto por Carneiro da Cunha (*Ibid*). Quando a autora afirma que uma das estratégias para se reforçar o discurso de distintividade étnica através da língua seria o reforço do uso de vocábulos próprios ainda que sobre a estrutura gramatical dominante, creio ser possível encontrar situação similar no uso que se faz atualmente do Patxohã.

O uso da língua indígena é bastante reduzido tanto no cotidiano dos índios quanto no trato com o turista. Embora afirmassem a Grunewald (1999 p.233-240) que a língua era do agrado dos turistas e, por essa razão, usada no trato cotidiano com os mesmos e, baseando-se nessas afirmações, o autor tenha construído a interpretação de que as necessidades da arena turística é que teriam ensejado a reconstrução da língua indígena, atualmente tal uso se apresenta extremamente reduzido. Basicamente, as situações registradas, durante as etapas do trabalho de campo, em que língua indígena foi utilizada com os turistas se restringiram à utilização dos vocábulos Kaiambá (= dinheiro) e da nomeação de alguns objetos do cotidiano, muitos deles comercializados no centro de artesanato, tais como Tupissai (= vestimenta), Quijeme (= casa), Jokana (=mulher), Baixú (= bonita(o)), Baiká (= feia(o)), Thirry (= índio)

entre outras¹⁹. Além dessas, houve a utilização de palavras que são de uso corrente em conversas entre os próprios Pataxó e com os não índios, sejam eles turistas ou não, tais como Kitoko ou Kitoque (= criança/menino(a)), Minanga (= lagoa/lago), Txohã (= guerreiro), etc. Outra situação em que a língua indígena é acionada, e que será melhor abordada posteriormente, é na prática dos rituais e na criação de letras de música que estão a eles associadas, cantadas em Patxohã, mas de uso também bastante reduzido.

Para além dessas situações a língua indígena é, em geral, muito pouco utilizada, o que aponta para a questão evocada por Carneiro da Cunha a respeito das perdas que a diáspora impõe a uma língua. Sem plasticidade, ainda que recuperada em extenso vocabulário, posto a funcionar sobre a sintaxe do português e ensinado na escola, o Patxohã acabaria, caso fosse de fato utilizado como língua corrente, restrito à situação de testemunha de estados anteriores mais do que meio de organização do sistema local de representações do mundo. Essa me parece ser a razão que subjaz a outra forma de utilização do Patxohã que considero relevante entre os Pataxó, como estratégia de preservação. Vivendo sob o constante exercício da fronteira étnica (contato intenso não apenas com a sociedade regional, mas com o fluxo turístico intenso), os Pataxó fazem uma utilização daquilo que aprendem na escola e que as crianças difundem do Patxohã, como forma de colocar determinados aspectos da conversação diária fora do alcance dos não índios, sejam eles turistas ou regionais.

Antes de proceder à explicação mais aprofundada a respeito da forma como suponho que funciona esse aspecto da linguagem, gostaria ainda de tecer algumas considerações sobre sua difusão. Obviamente que o Patxohã está longe de ser um conhecimento homogeneamente distribuído entre os Pataxó. Embora na sustentação de um discurso de distintividade étnica, a língua, assim como procurei demonstrar a respeito do conhecimento sobre o artesanato, apareça como um conhecimento a que todos têm acesso, esse acesso, tanto quanto sua consequente utilização, estão restritos a alguns meios sociais e contam com ferramentas de difusão claramente insuficientes.

Basicamente, o ensino do Patxohã se restringe às escolas indígenas existentes em cada uma das aldeias ou a pequenos núcleos difusores em cada aldeia. Na escola, as crianças, geralmente até uma idade máxima de 12 anos, aprendem aspectos do vocabulário e a sintaxe da língua (na realidade, a sobreposição do vocabulário na sintaxe do português, tal como já mencionado) acompanhados de parco exercício prático. Essa situação é motivadora de um uso extremamente restrito daquilo que é aprendido. Sem o exercício prático e cotidiano da

¹⁹ Ver Anexo 1, para um conjunto extenso de palavras registradas em apostilas de Patxohã utilizadas nas escolas indígenas.

utilização completa da língua como meio de comunicação, ou seja, sem o exercício das sentenças e diálogos em Patxohã, a língua se aproxima de uma gíria, mais até do que de um dialeto. O processo de aprendizagem, embora amplo na escola, como demonstram as apostilas, não é acompanhado de uma utilização igualmente ampla no cotidiano, nem mesmo no cotidiano da escola. Por essa razão a língua fica num interstício entre o uso do português (norma culta e apropriação local) e a pretensão de recuperação de uma língua própria. As crianças, assim, ao aprenderem o Patxohã, muito embora possam ser consideradas as pessoas na aldeia que, fora do círculo dos professores indígenas, sejam as que têm maior conhecimento e fluência na língua, não aprendem ou são instadas a exercitar essa língua, dando-lhe a plasticidade de que necessitaria para ser uma língua ‘de fato’. É a essas crianças que se confia a tarefa de difusão ampla da língua, papel que efetivamente desempenham, em termos.

A ressalva que se pode fazer à difusão que as crianças fazem da língua é a de que ela seja restritiva. Se no ensino já se fica limitado a uma parte relativamente pequena do vocabulário e a um parco exercício de sua utilização, na difusão realizada pelas crianças torna-se um conjunto extremamente limitado de vocábulos, utilizados de maneira casual. Essa situação acaba por tornar a língua pouco útil como veículo de organização das representações de mundo, como já mencionei, posto que sua utilização é restrita, social e linguisticamente. Assim, ela se torna um conjunto de vocábulos que faz algum efeito social para operar no eixo da distinção étnica e construção da fronteira ou ainda, como uma linguagem restrita que permite colocar a salvo conversas particulares em contextos de interação intensa.

Isso posto, gostaria de insistir na referência ao modo casual de utilização cotidiana do vocabulário descoberto para dizer que o Patxohã, na forma de sua utilização atual, funciona, em grande medida, como linguagem fugidia para o ‘de fora’, mantendo a salvo a comunicação da comunidade quando não se pretende que o outro lhe conheça o conteúdo. Seria relevante lembrar que os Pataxó que realizam contatos mais intensos com os “brancos” são, em geral, aqueles que possuem maior conhecimento sobre o Patxohã. Essa situação se dá porque, por um lado, são os mais jovens que têm acesso tanto ao ensino da língua, na escola, quanto ao trabalho cotidiano no mercado turístico, em situação mais destacada, sobretudo devido ao seu grau mais elevado de escolarização. Por outro lado, a situação ocorre porque se considera mais adequado, quando se seleciona alguém para interagir com a sociedade envolvente (sejam turistas ou regionais), que tal pessoa, na medida do possível conheça bem o Patxohã, de forma a compor uma representação que seja capaz de apresentar, com autenticidade, a narrativa da distinção étnica sustentada pela indianidade Pataxó.

Assim, a língua atualmente se encontra numa situação em que pode ser considerada, a um só tempo, ampla e restrita. Por um lado, possui uma difusão ampla, se forem considerados aspectos de sua utilização cotidiana, em que há investimento simbólico no potencial diferenciador do uso de um vocabulário próprio. Por outro lado, há um conhecimento vocabular e sintático restrito, se considerada sua extensão até o momento e, mais ainda, se considerados os processos de reconstrução e reinvenção da língua, ou seja, se considerados seus operadores simbólicos. Entendo os operadores simbólicos da língua Pataxó como um conjunto destacado de sujeitos inseridos no já restrito universo dos professores indígenas que realizam pesquisas sobre a língua. Esses sujeitos operam não apenas descobrindo novos vocábulos, mas participando do processo de articulação da sintaxe, bem como na exclusão dos vocábulos de origem étnica diversa, como os Tupi, encontradiços em suas pesquisas entre os mais velhos.

Gostaria de, ainda e uma vez mais, diferenciar o uso que faço, aqui, dos conceitos de invenção e reinvenção cultural, no mesmo sentido que lhes atribui Wagner (2006), i.e., não como meros elementos da criatividade cultural mais ou menos presentes na formulação da cultura de cada grupo social. Considero invenção, como em Wagner (*Ibid*), elemento imprescindível da formulação de qualquer cultura, bem como da interação entre indivíduos pertencentes a culturas diferentes. Assim, a invenção é elemento fundamental também da inteligibilidade das culturas e da interpretação que fazemos da cultura do outro.

Por fim, no que diz respeito à sua utilização, inúmeros foram os casos que presenciei em que os Pataxó, em determinados contextos de interação com “brancos” (turistas, regionais e, por vezes, até mesmo comigo), se utilizaram do Patxohã para conversar sigilosamente entre si, na presença de outros. Uma das situações em que tal expediente foi utilizado diz respeito ao início de minhas pesquisas na região. Naquele momento, eu tinha um conhecimento ainda mais reduzido das palavras do Patxohã do que o atual e visitava a Reserva da Jaqueira com a finalidade de produzir alguns dados iniciais a respeito dos rituais. Quando perguntei a dois dos meus interlocutores, Taquari e Txohã, sobre o papel do Pajé Itambé no exercício das funções no ritual e na cura, eles se entreolharam, balbuciaram algo como *Indirry* (= brancos/não-índios) e gargalharam antes de me responder que Itambé era um Pajé comercial, cuja função era entreter turista. Naquela situação, compartilharam, em Patxohã, uma expressão de escárnio em relação a minha pergunta, como bobagens de branco, aludindo a certa ingenuidade da minha parte, antes de me “esclarecerem” que Itambé não era Pajé ‘de verdade’. Claro que, nesse caso, a interpretação sobre o papel do Pajé Itambé era também um ponto de vista parcial e a expressão escarninha não era direcionada apenas à minha

pergunta²⁰. Para além dessa questão específica, esse é um caso cuja intenção socialmente condenável (por exemplo) de debochar do interlocutor (no caso, eu) é mascarada pela utilização da língua indígena.

Em outros casos em que presenciei desacordos na presença de brancos, sobre o preço de determinado artesanato, a versão correta de determinada história (por exemplo, do início do artesanato Pataxó) ou o melhor lugar para se fazer pesca de arrasto, são geralmente expressos em Patxohã (ainda que não sejam resolvidos) entre os próprios querelantes, para que não se exponha ao branco em questão (frequentemente eu, mas eventualmente turistas ou regionais) o desacordo ou sua razão de ser. Quanto mais aprendia palavras em Patxohã, mais percebia que esses conflitos dificilmente chegavam a ser resolvidos na própria língua, pois os interlocutores raramente conheciam palavras suficientes para esgotar a discussão. O uso da língua indígena servia mais como espaço para resguardar o conflito da presença incômoda do branco, ainda que a sua eclosão e possível solução tivessem que ser postergadas para um momento em que se pudesse falar em português.

Assim, ademais do investimento em um vocabulário que reforça o discurso diferenciador dos Pataxó na arena interétnica, em Coroa Vermelha e, de maneira mais ampla, no sul e extremo sul da Bahia, o Patxohã é também utilizado pelos Pataxó como uma linguagem de escape. Nesses casos, teria por função manter o interlocutor branco alheio a determinado conteúdo da conversa que se pretenda esconder. Nesse sentido, a linguagem é também uma estratégia importante colocada em jogo no agenciamento da indianidade Pataxó. Quanto mais capazes sejam os sujeitos de utilizar o Patxohã, mais aptos estarão a interagir com os brancos, sendo capazes de se comunicar entre si sem o conhecimento dos presentes, de forma que se torne possível conspirar, construir acordos ou evitar divergências, mantendo-se o senso de coesão que se deseja transmitir.

Por fim, gostaria ainda de tratar de um aspecto em relação à utilização da língua que considero ser apropriado tomar em conta de forma a poder discutir todos os restantes aspectos que tratarei no presente capítulo. Ao fim e ao cabo, neste capítulo estaremos envolvidos na discussão sobre os diacríticos, seus usos e seu papel na articulação de um discurso sobre a indianidade Pataxó. Em relação ao assunto considero providencial recorrer novamente a um excerto do texto *“Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”* de Manuela Carneiro da Cunha (2009 p. 235-244), no qual a autora se interroga sobre a utilização do conceito

²⁰ Quando abordar os rituais, retornarei a questão das interpretações sobre o papel do Pajé Itambé.

politicamente operatório da etnicidade. Carneiro da Cunha (2009 p 237, 238 e 240) afirma que:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. [...] Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo.[...] Vimos que a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcar distinções depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema.[...] Mas essa dependência que limita as opções possíveis não é ainda uma determinação positiva. E tivemos de recorrer então à ideia de um “acervo cultural” do qual se retiram esses traços diacríticos, eventualmente reconstruindo-os. Novo resíduo, esse recurso à cultura, resíduo que é o quinhão de uma abordagem estruturalista, levada a invocar uma inércia, uma permanência das formas culturais. Se tais formas culturais situam-se dentro de um sistema estruturado de significantes, este sistema, embora confira seu sentido aos elementos que o compõe, por meio de oposições, correlações, etc., não determina, no entanto, inteiramente esses elementos. Ou seja, ao considerarmos essa dinâmica cultural, podemos parafrasear o que Lévi-Strauss objetou aos funcionalistas: os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis. Resignemo-nos epistemologicamente e alegremo-nos com as surpresas que essa imponderabilidade nos reserva: a de vermos, por exemplo, instituições como a Igreja ou sociedade de amigos de bairro tomarem significações e alcance inesperados.

Assim, para a autora, a construção operatória da etnicidade não pode servir para obscurecer o fato de que o diacrítico deriva da organização e simbolização de elementos de um acervo cultural pertinente ao grupo. Esse acervo cultural seria o articulador de um senso de continuidade que, procurarei demonstrar ao longo do capítulo, funciona de forma semelhante a outros aspectos, tais como os que procurei abordar nos capítulos anteriores, ou seja, artesanato, territorialidade e parentesco, como formadores de um senso de comunidade. Dessa forma, os Pataxó enxergam na rearticulação de elementos de um mesmo acervo cultural uma volta ao mesmo, ainda que modificado. Carneiro da Cunha (*Ibid*) chama a atenção para o fato de que essa tentativa de fazer passar o outro pelo mesmo, antes que inconsciente é algo que ocorre no nível ideológico, quando o questionamento dessa operação simbólica é abortado em nome do reconhecimento mecânico de sua consistência. Esse reconhecimento é, simultaneamente, ideológico e mecânico na medida em que reafirma o discurso mais amplo sobre a etnicidade.

Assim, para os Pataxó, a retomada da utilização de uma língua própria, que faz passar o outro (uma língua recuperada e rearticulada na sintaxe da língua dominante) pelo mesmo (uma língua original, da qual se tem poucos registros), produz um senso de continuidade que, embora não se ignore como construído, não se vê também como arbitrário, mas contínuo a um acervo cultural. A continuidade com esse acervo cultural ‘possuído’ pelo grupo é que dá a consistência que os Pataxó efetivamente atribuem à língua.

3.2 - Ritual

Outro aspecto da tradição local enfatizada pelos Pataxó como aspecto relevante da construção de seu projeto de indianidade são os rituais. Traços retirados do acervo cultural local, com um processo de articulação relativamente semelhante à forma como ocorreu o processo de reconstrução da língua local, os rituais são considerados pelos índios como diacríticos, em parte, pelas mesmas razões que a língua. Conforme se pode perceber no trabalho de Peres (2004), apenas para citar um da extensa literatura sobre o tema, em consonância com a construção de um modelo oficial de índio a contrapartida solicitada pelo indigenismo oficial à demarcação de terras estava a apresentação de diacríticos ‘comprobatórios’ da indianidade. Entre esses estavam a língua, o uso de nomes indígenas e os rituais.

Assim, para os Pataxó, conforme demonstra Grunewald (1999 p.247-265), a questão dos rituais se torna especialmente candente no início dos anos 1990, quando a emergência de um projeto de indianidade se torna fundamental para a resolução positiva da questão da terra. É nesse contexto que retoma força e ganha especial valorização o uso do conjunto de danças e músicas que compõe o ritual do Awê. O mesmo Grunewald (*Ibid*) já demonstrou, longamente, o processo de reinvenção da tradição ritual, embora admita que tudo na memória social Pataxó faz supor que seja o Awê, ritual que estará em discussão aqui, tradição ‘imemorial’. Embora o autor interprete a prática do ritual como mais um aspecto da invenção da cultura Pataxó, não deixa de reconhecer, no caso do Awê (*Op.Cit.* 247-249), o senso de continuidade que o articula no sentido de um retorno ao acervo cultural mencionado por Carneiro da Cunha (2009). Obviamente que o autor ressalta que não se trata da mesma coisa o Awê que ‘veio dos antigos’ e o que se quer dizer quando se afirma “dançar o Awê” atualmente, sobretudo na Coroa Vermelha. São esses aspectos que tratarei mais detalhadamente no decorrer desta seção do capítulo III, i.e., sobre as formas como a tradição, citando ainda uma vez mais Carneiro da Cunha (2009), faz passar o outro pelo mesmo e, portanto, passa do rito ao mito ou ideologia.

O ritual Awê, conforme ambiciono demonstrar, faz passar o outro (um conjunto de dança e música reinventada, ou tendo adquirido nova potencialidade ritual) pelo mesmo (o Awê dançado pelos antigos), mas articula, nessa passagem, um senso de continuidade que confere coerência a um projeto de indianidade. Partindo do pressuposto da invenção como elemento fundante da própria ideia de cultura, postulo, então, que a coerência dessa invenção que permite referi-la como tradição reside, no caso Pataxó como em tantos outros, na

retomada do acervo cultural local à luz das invenções contemporâneas a respeito do sentido da cultura.

Aspecto fundamental a tratar, antes de passar à discussão propriamente dita sobre o ritual Awê, é o esclarecimento acerca de um panorama teórico sobre rituais que orienta metodologicamente a minha análise. A discussão sobre os rituais passou, tal como demonstrado por DaMatta (1977) na apresentação de “Os ritos de passagem” de Van Gennep (1977), de uma etapa que o autor denomina de vitoriano, para a emergência de um período em que os rituais são tomados como pontos nodais da vida social, identificado por DaMatta como estando sobre a influência dos trabalhos de Arnold Van Gennep. Esse dois momentos são diferenciados (*Id*) à luz de algumas características: no vitoriano, os rituais eram analisados principalmente tendo em vista seu momento culminante e, portanto, seus efeitos gerais, seus condicionantes biológicos e sua perspectiva de conjunto que favorecia a comparação; e no momento pós-Durkheimiano, influenciado por Van Gennep, voltava-se para o estudo das etapas de cada ritual, tomando cada rito como significativo por si só e em cada uma de suas etapas e como praticado, e estruturado, mediante condicionantes sociais.

DaMatta, no mesmo texto, menciona a necessidade de superação da dicotomia estanque entre sagrado e profano para fins de análise ritual e o afastamento da ênfase sobre a segregação dos rituais à esfera religiosa. Nesse ponto, há, em certo sentido, uma crítica a Emile Durkheim e à chamada escola sociológica francesa, notadamente ao livro “As formas elementares da vida religiosa” (DURKHEIM, 1996). No entanto, no próprio momento em que formula a crítica, DaMatta estabelece seu alcance ao demonstrar que nem esse, nem vários dos outros trabalhos da sociologia francesa relacionados à vida religiosa, enfocaram os rituais, em suas etapas e atos, como problemas centrais. Além disso, basta lembrar que em “*As formas elementares*” os autores demonstram que o tabu, a interdição, funciona socialmente para produzir disjunção entre o sagrado e o profano, dois aspectos da vida social *tendentes à contigüidade*, para perceber que a dicotomia entre sagrado e profano não é tão rígida ou estanque quanto DaMatta pretende demonstrar com sua crítica.

DaMatta também afirma que o estudo dos rituais na etapa pós-Van Gennep deveria orientar-se para o afastamento dos estudos sobre a eficácia do rito e voltar-se mais para a análise de cada uma de suas etapas. Nesse sentido, novamente o autor parece referir-se à antropologia francesa, notadamente aos trabalhos de Mauss (2003), Bourdieu (2004) e Lévi-Strauss (1970 e 2003). Aqui, novamente a crítica soa excessiva, uma vez que os estudos focados na eficácia do ritual parecem aplicar-se perfeitamente bem às ambições dos seus autores. Esses trabalhos pretendiam explicar, predominantemente, *porque* os rituais se

reproduzem, do ponto de vista das coletividades, do que as formas *como* eles se reproduzem, como parece ser o interesse de DaMatta. Obviamente que perseguir as formas como os ritos se reproduzem deverá conduzir ao re-encontro das razões pelas quais eles se reproduzem, já analisadas por Mauss, Bourdieu e Lévi-Strauss, bem como identificar novas razões para tal. Resta ainda notar que a perspectiva da eficácia não é abandonada mesmo por Van Gennep.

Um último ponto que cabe destacar na apresentação de DaMatta é sobre o papel que ele pretende atribuir ao ritual e também a Van Gennep no tratamento do tema. Para DaMatta, esse autor foi o primeiro a tratar os ritos como objetos de análise que se encontram numa esfera relativamente autônoma em relação a outros domínios da vida social. Nesse sentido, é a partir da contribuição de Van Gennep que DaMatta constrói seu projeto de investigação sobre rituais, cujo objetivo é, segundo o próprio, “mostrar que falar em vida social é falar em ritualização, donde minhas preocupações com o fenômeno da transformação e passagem do gesto rotineiro ao ato ritual [...]” (1977 p.12).

A razão pela qual revisito essas críticas antes de prosseguir com a análise do ritual, deve-se aos conceitos que serão empregados na discussão. Por um lado, não reproduzirei a utilização da dicotomia entre sagrado e profano como ideia central (mesmo porque nesse contexto ela parece pouco importante). Por outro, no entanto, a discussão sobre a eficácia do rito, tanto em relação a operações individualizadas sobre um ou mais sujeitos concretos, quanto em relação aos efeitos produzidos na sociedade, é tema importante em minha análise do Awê entre os Pataxó.

Assim, a análise que realizarei ao longo do capítulo vai ao encontro das preocupações do autor no sentido de demonstrar que os rituais, embora estejam num campo de relativa autonomia, são também momentos centrais e habituais da vida social. Assim sendo, eles fazem parte da estrutura social, por vezes reafirmando-a, por vezes suspendendo momentaneamente certas hierarquias estruturais para, em seguida, retomá-las.

Minha escolha metodológica para a elaboração do exame dos rituais incide sobre aquela do último tipo mencionado por DaMatta, que descortina na análise minuciosa das etapas do ritual o caminho para a exploração de seus sentidos últimos para a vida social de seus praticantes. A partir desse pressuposto levarei em consideração as condicionantes sociais da prática do ritual em si, bem como de seus momentos particulares. Para realizar essa análise da maneira que considero completa, tomarei em conta uma questão que DaMatta considera, em parte, supérflua, i.e., o sentido último postulado por uma comunidade para a realização de determinado ritual. DaMatta entende que tal sentido último, quando existente, não costuma ser mais do que uma escusa por trás da qual se escondem as verdadeiras razões da realização

de um ritual, que podem ser encontradas em sua prática cotidiana e nas justificações dessas práticas. Ainda que considere a ressalva pertinente, suspeito que, no caso do Awê Pataxó, as razões apontadas como últimas para a realização do ritual, que associarei, a seguir, à ideia de eficácia ritual, são fundamentais para a compreensão do seu próprio processo de transformação e dos seus significados atuais. Considero que tal razão última está intimamente ligada à prática do turismo, embora não considere exatamente que o turismo seja sua razão de ser. Dessa forma, é justamente a partir de sua inserção na atividade turística que pretendo discutir aspectos do ritual do Awê e sua relação com o turismo para a realização social de sua eficácia simbólica.

Procurarei demonstrar como esse ritual tem ligações com a prática da atividade turística e sua pretensão modernizante entre os Pataxó. A sua inclusão, ao mesmo tempo, como um diacrítico da indianidade e um atrativo turístico, nas atividades do Projeto Jaqueira de Ecoturismo, desvela aspectos da eficácia do ritual. Procurarei demonstrar também como a eficácia sócio-simbólica do ritual do Awê se relaciona com a eficácia da utilização e representação turística do ritual.

3.2.1 - Eficácia ritual: o diacrítico e seus efeitos

Como mencionei anteriormente, a eficácia do ritual é um tema do qual DaMatta pretende afastar seu projeto de investigação, concentrando-se nos atos individuais de cada rito, tomados separadamente em suas significações e efeitos específicos. No entanto, faz parte dos objetivos de nossa análise, tomar como foco alguns dos aspectos da eficácia ritual e sua reformulação dentro do sistema significativo Pataxó.

A eficácia é um tema fundamental, principalmente na obra de Lévi-Strauss (1970), com relação aos rituais, embora tenha sido objeto, anteriormente, da atenção de Mauss (2003), entre vários outros, e prossiga posteriormente como tema central da análise antropológica do ritual. Basicamente, a ideia de eficácia resume os efeitos particulares do ritual sobre sujeitos individuais e coletividades, no sentido de alcançar objetivos práticos. Assim, Lévi-Strauss analisa a eficácia obtida, por exemplo, por rituais terapêuticos²¹, identificando na credibilidade socialmente atribuída ao papel do Xamã uma espécie de efeito de sugestão que faz com que o ritual seja, de fato, eficaz para produzir os efeitos físicos que pretende.

As considerações que farei a respeito do uso do Awê entre os Pataxó dizem respeito, fundamentalmente (como, de resto, o conjunto deste trabalho), aos fenômenos e situações vivenciados na T.I. Coroa Vermelha, embora sejam feitas algumas referências à T.I. Barra Velha, devido ao papel a ela atribuído como uma espécie de centro irradiador da tradição. O ritual do Awê é considerado o único ritual tradicional entre os Pataxó, no sentido de ser assumido como tendo sempre existido (*Cf.* Grunewald, 1999 p.247) e, assim, manter uma linha de continuidade imaginada com o passado “imemorial” da indianidade Pataxó.

Tem sido constantemente lembrado pelos autores com produção recente sobre etnologia do nordeste, sob a perspectiva da etnogênese (notadamente Oliveira (2004) e Grunewald (1999)), que os rituais têm sido recriados e utilizados como sinais diacríticos da etnicidade, e instrumentalizados para atender certas finalidades políticas e outras por parte dos povos indígenas estudados. Entre essas finalidades estaria a mais básica, i.e., a de fazer-se reconhecer como Índios, de forma a garantir seu regime de direitos sobre a terra e de respeito ao modo de vida. No entanto, essa ênfase sobre a recriação política da etnicidade leva, muitas vezes, ao esquecimento de que os rituais objetivam atingir efeitos imediatos e específicos e também atender demandas simbólicas e abstratas. Dentre esses efeitos não se pode

²¹ Os rituais analisados no artigo sobre a eficácia simbólica retratam principalmente aqueles utilizados por Xamãs Cuna para auxiliar parturientes, mas concerne mais amplamente aos rituais que objetivam interesses físicos e materializáveis imediatamente, tais como os de cura.

negligenciar, obviamente, o de funcionar como sinal diacrítico, mas nós incluiríamos, também, a garantia de certa união e coesão entre um ou mais povos, bem como a garantia de uma ideia de identidade que propicie essa coesão. Como nos lembram Poutignat & Streiff-Fenart a respeito da recriação política da etnicidade (1998, p.100):

[...] não é menos verdade que, se esta concepção de etnicidade “reativa” abrange muito bem a mobilização das identidades étnicas com fins políticos, ela pressupõe uma consciência étnica latente que permanece fora do campo de investigação.

A consciência étnica à qual os autores aludem recobre, de certa forma, o mesmo conjunto de ideias abrangido pelo acervo cultural mencionado por Carneiro da Cunha (2009) que, na interpretação que advogo, organiza o sentido de continuidade atribuído à tradição. Grunewald (1999) demonstra, em seu trabalho, outro lado desse processo. No trecho que segue o autor demonstra, com base no relato de um informante, o aspecto de recriação de modelos de auto-representação através do ritual. Num momento em que, conforme por ele referido, os Pataxó de Coroa Vermelha trabalhavam com a recuperação do Awê (visto como uma tradição de Barra Velha e dos Pataxó Meridionais) e do Toré (visto como um tradição dos Pataxó Hãhãhãe Setentrionais), ele ressalta o senso de identidade e coesão que permeia a ideia de ritual entre os Pataxó.

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 Caramuru²²”, é a favor desse contato mais amplo entre todo o povo Pataxó. (GRUNEWALD, 1999 P.258)

Embora essa tenha sido uma intenção que não chegou a se concretizar (de combinar os dois rituais), ela demonstra que o ritual sempre foi um espaço onde se procura articular um senso de identidade indígena, incluindo nesse projeto até mesmo povos tidos como diferentes, ou historicamente distinguidos. Tal como informado por Naiara Pataxó, os Pataxó consideram que “aqui (em Coroa Vermelha) não tem Toré, aqui é o Awê”. Naiara completa, afirmando que Toré “é coisa dos índios do Nordeste (sic), mais lá para cima”. Nesse sentido, pode-se perceber que, além de articulador de um sentido de identidade que agregaria povos diversos, o ritual pode ser pensado como forma de diferenciar, enfatizando sua importância na configuração de critérios de auto-identificação. Assim, o que se poderia chamar de “função” do ritual parece ser menos a instrumentalização política, como diacrítico de indianidade, do

22

Reserva Caramuru-Paraguassú, Terra Indígena dos Pataxó HãHãHãe.

que a formulação coletiva de critérios e modelos de auto-representação norteadores de projetos de indianidade. É, justamente, no terreno da formulação de critérios de auto-representação que pretendo examinar, aqui, a eficácia do ritual.

Com relação ao Awê, Grunewald (1999 p.253) lembra que: [...] 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”.

Nesse trecho, o autor lembra que o Awê pode ser dançado de diversas formas: como um ritual único, em apresentações turísticas, eventos diversos de representação pública; em situações mais íntimas e reservadas; ou como um complexo de danças, em representações públicas mais elaboradas, como no dia do índio por ele presenciado e descrito. De toda forma, como lembra o autor, a totalidade da festa, a completude e o efeito final do ritual são preponderantes na concepção dos Pataxó para a reprodução do ritual. Assim, embora não se deva deixar de lado a análise com relação a cada um dos passos e momentos do ritual, é importante notar que na própria concepção nativa sua eficácia, seu efeito final, é fundamental para sua manutenção e preponderante no estabelecimento de sua significação.

Antes de prosseguir com a análise, realizarei uma descrição inicial, ainda que sumária, do conjunto do ritual, embora ele possa ocorrer em situações diferentes. Recorrerei, preliminarmente, a uma descrição realizada por Castro (2008), pois a autora o presenciou e descreveu, na mesma situação em que quase sempre o presenciei, i.e., numa apresentação para turistas.

Jagatiri veio resgatar-me para assistir ao *ritual do awê*. Mudamos para o *kijeme* ao lado, cujo diâmetro era um pouco maior que o do *kijeme da escola*. Sentei-me próxima ao padre e aos dois italianos. Nitynawã chacoalhava um maracá. Pausadamente, chacoalhava uma, duas vezes. Aparentemente nada acontecia. Três vezes. Ouvi um grito que vinha da mata. Outro grito, muitos gritos. Faziam lembrar o canto dos pássaros ou o barulho da mata. De repente, surgiram todos, umas quase vinte pessoas. Vinham em fila indiana: as mulheres em silêncio de um lado e os homens cantando, do outro. Entraram no *kijeme* dançando e começaram a circular o altar que ficava no centro. Em um primeiro momento, as mulheres ao lado dos homens. Alguns deles traziam nas mãos um pedaço de madeira semelhante a um cabo de vassoura, que fazia barulho quando golpeado contra o chão, ao mesmo tempo em que funcionava como uma espécie de chocalho, pelas sementes que lhes vinham atadas. Depois se separaram, mulheres e homens, e passaram a circular em direções contrárias. Agora elas também cantavam, mas alternando com os homens. Parecia um jogo de perguntas e respostas, e embora eu não pudesse entender o que diziam, as frases, acredito, se repetiam indefinidamente. A melodia também. De modo geral, a música me remetia aos documentários da década de 80 sobre o

Xingu. E me agradava – talvez por alimentar aquela velha sede de exotismo. Pararam e nos convidaram a participar. Então nos juntamos a eles, eu, o padre e os dois italianos desajeitados. Tentávamos copiar a cadência com o corpo, uma espécie de arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára. A dança deve ter durado um pouco mais de dez minutos, e o evento foi encerrado com palmas e um discurso. (p28-9)

Além da descrição de Castro, a outra descrição do ritual do Awê que aparece na bibliografia sobre o tema é de Grunewald (1999 p.253-257), que aborda um grande complexo de danças e cantos registrados pelo autor em sua pesquisa de campo de 1995 a 1999. O contexto, naquele momento, se apresenta, de acordo com a sua descrição, bem diferente do que se encontra hoje. Naquele momento, em face da proximidade da grande festa que seria realizada em comemoração aos 500 anos do descobrimento do Brasil, a construção em torno da exposição e representação pública do ritual estava em ebulição. Hoje, tal como demonstra a descrição de Castro (*Id.*) e conforme observei, o Awê é dançado no contexto do turismo, ou em contextos extremamente íntimos e exclusivos dos Pataxó, como em comemorações de retomadas de terra ou celebrações na Reserva da Jaqueira.

Com relação às experiências de representação desse ritual presenciadas e observadas no trabalho de campo, realizaram-se comumente, embora não exclusivamente, em apresentações para turistas, para os quais os índios se exibiram de forma semelhante à descrita por Castro. Nas apresentações turísticas nunca verifiquei diferenças em relação ao esquema geral apresentado pela autora, do qual farei a análise, a seguir.

Nas representações turísticas na Reserva Jaqueira, o ritual pode ser esquematizado conforme a seguinte sequência: um primeiro momento em que os índios estão escondidos na mata e são convocados por uma das lideranças (geralmente Nitynawã ou Naiara Pataxó); um segundo momento, no decorrer do qual todos adentram o Quijeme central, uma espécie de pátio utilizado para a representação, e se dividem em duas filas que giram em círculos, em sentido inverso, cantando e dançando; e um terceiro momento, em que se faz um discurso sobre a importância do ritual para os turistas. Obviamente, essa é uma versão para apresentação, cuja “função” principal, nesse caso, é servir como sinal diacrítico, como demonstrativo da indianidade Pataxó para o contexto externo. No entanto, mesmo nesses casos, pode-se pensar pelo menos em dois tipos de conclusão analítica sobre o ritual.

Em primeiro lugar, analisando-se os passos do ritual, da dança e do canto, pode-se dizer que seu momento mais importante é o da saída da mata, união e posterior divisão dos participantes em duas filas, seguidas dos cantos e da dança. Nesse momento, a dança e os cantos lembram, tal como Castro menciona, as referências que o senso comum tem de rituais

indígenas que, neste caso, se assemelham aos Torés, comuns no Nordeste Indígena. A dança lenta, em círculos, muitas vezes acompanhada pela fumaça dos cachimbos, muito apreciados por alguns dos índios da Reserva Jaqueira, segue o modelo das danças comuns nos Torés, além da repetição de algumas estrofes, claramente identificáveis, e das chamadas “brincadeiras dos índios”²³. Nesse sentido, verificam-se no Awê diversos traços que o aproximam do modelo do Toré, rejeitado pelos relatos de Naiara como “coisa de outros índios, os do Nordeste”, mas que aparece como referência de dança indígena nas falas de diversos outros Pataxó.



Figura 9 – O ritual do Awê dançado para turistas – a reunião dos índios. (Acervo Pessoal)

No entanto, as diferenças do Toré também são notórias e relatadas pelos próprios índios com relação aos cantos (variados no Awê, pouco variados no Toré), à dança (mais rápida no Awê do que no Toré) e, principalmente, ao segredo (O Awê é representado publicamente com frequência muito maior e pensado como mais público que o Toré dos

²³ O que os Pataxó chamam, nesse caso, de brincadeiras de índio são jogos de corpo e movimentos plásticos durante a dança que não seriam ensaiados ou fariam parte de qualquer roteiro ritual ou para exposição e que funcionariam como a parte lúdica e íntima do ritual e da dança. Essas brincadeiras são interpretadas, em alguns sentidos, como inspiração e relação dialógica com as entidades espirituais relacionadas ao ritual, embora não tenham, aqui, relação com a possessão típica dos rituais africanos.

outros índios). Assim, referem-se ao Awê como dança exclusiva e tradicional Pataxó, não obstante a dança se assemelhe muito aos Torés e dialogue com esse modelo de indianidade nordestina na elaboração de uma forma de auto-representação. Desse modo, através do diálogo com esse modelo elabora-se uma ideia de ritual que, ao mesmo tempo, busca uma identidade, como índios, e uma diferenciação, como Pataxó.

Outro aspecto importante da análise do ritual diz respeito à sua movimentação e aos sentidos que se pode a ela atribuir. No momento em que saem da mata e se reúnem, o ritual representa o movimento de estruturação ideal da etnicidade Pataxó, ou seja, pode-se inferir que o movimento simultâneo de expressão e reafirmação da identidade indígena ao nível político é reencenada a cada ritual. Assim, o conjunto da dança e canto é realizado ao longo de um movimento de dispersão (os índios na mata, espalhados), um movimento de coesão e celebração (as duas filas indianas dançando em sentidos contrários, e as “brincadeiras”) e um discurso que ressalta a importância da tradição.



Figura 10 – Ritual do Awê representado para turistas – A dança e o canto em roda. (Acervo Pessoal)

A última parte, o discurso, parece ter um sentido muito voltado ao contexto da apresentação e à discussão a respeito da formulação pública, já mencionada, de critérios de identidade. No entanto, os dois movimentos que o antecedem, a dispersão e a

coesão/celebração, convergem para o que os índios sempre classificaram, em diversos relatos, como o sentido principal do ritual: unir um povo, que estava disperso, em torno de sua tradição e de sua cultura. Dessa forma, a coincidência entre a dinâmica dos movimentos realizados e o que é considerado como a função do ritual pelos índios é digna de nota para a compreensão do ritual.

É importante aludir ainda a uma questão fundamental com relação à dinâmica da eficácia do ritual. Desde os primeiros estudos da antropologia francesa os rituais foram compreendidos como atividades orientadas para a eficácia social, avaliados pelos nativos por sua eficácia imediata para produzir um efeito individual que se pretendia obter. Assim, o feiticeiro, para Lévi-Strauss (1970), exerce sua magia em grande parte graças à crença que o grupo tem de que os seus poderes produzem efeito sobre o indivíduo através do ritual praticado. No entanto, como se pode perceber através da análise do Awê, os efeitos individuais decorrentes dos rituais não são nem de longe os únicos percebidos pelos nativos. Em relação ao Awê, como em relação a diversos outros rituais, o cálculo social realizado sobre sua eficácia diz respeito também a uma eficácia coletiva e exterior, para a qual a eficiência do rito deve ser avaliada também por fazer crer a outrem, fora inclusive do contexto social em que o ritual circula, que ele é efetivo.

Dessa forma, o Awê, além de objetivos internos e individuais, tem objetivos externos e coletivos. Ele funciona como um sinal diacrítico, como uma marca da indianidade, porque é através do convencimento de que o ritual é indígena e exclusivo ao grupo que o pratica, que se processa o efeito desejado. Passa-se, então, na concepção indígena Pataxó, de um ritual com eficácia individual para um ritual com eficácia coletiva e cujos resultados são vistos como estando relacionados, mais e mais, a (re) conquistas de terra. Não se perde de vista que é justamente porque ele funciona como diacrítico *para os brancos* que sua eficácia se processa. Sendo assim, parte de sua atenção aplica-se a convencer o branco de que o ritual é coisa de índio. Através desse convencimento é que o reconhecimento da indianidade Pataxó faz com que lhes sejam reconhecidos também os direitos à terra, ao modo de vida, entre outros.

Nesse sentido, o turismo joga papel fundamental. Como mencionado por vários dos Pataxó, a função do turismo, além de importante fonte de renda, é “divulgar a cultura Pataxó”. Assim, através da visibilidade assegurada pelo turismo, uma visibilidade até maior do que a anteriormente atingida com o movimento político, é que os Pataxó elaboram, com o ritual do Awê, a demarcação de uma fronteira étnica e o processo político de convencimento dos brancos sobre a indianidade do ritual. O turismo é retomado, na perspectiva ritual, como mais

uma face da arena política na qual os Pataxó procuram lutar pelo reconhecimento e institucionalização de sua diferença cultural. O estabelecimento dessa diferença seria também a forma de obter acesso ao seu regime de direitos políticos em correspondência com a diferença cultural, tais como o de acesso à terra, saúde e escola diferenciadas.

3.2.2 - O Pajé Itambé: A cura, a reza e o diacrítico

Sobre os rituais resta tratar ainda de um aspecto da elaboração da vida ritual em Coroa Vermelha. Durante boa parte do período de elaboração do projeto de pesquisa e da pesquisa de campo, me interroguei sobre qual seria o papel do Xamã no contexto da indianidade Pataxó e na representação do ritual e seu uso como diacrítico. Essa interrogação me levava diretamente a uma das figuras centrais da história de Coroa Vermelha e do seu contexto atual. O Pajé Itambé, conforme tentei demonstrar no capítulo 1, é considerado o primeiro pataxó a ocupar a região de praia da aldeia de Coroa Vermelha. Essa razão já seria suficiente para considerá-lo figura central na vida da aldeia, no entanto, o papel que também representou no processo de estruturação da aldeia, com ressonâncias fundamentais para a sua configuração atual, conforme suponho ter demonstrado no capítulo 2, reafirma essa importância. Além desses fatores, Itambé foi elemento ativo e importante no processo de demarcação da TI Coroa Vermelha, entendido tal processo no sentido amplo das lutas indígenas que começam com a ocupação do território, nos anos 1960, e culminam com a demarcação oficial, em 1996. O próprio Itambé considera que a atribuição que lhe é conferida pelo grupo de Pajés da aldeia de Coroa Vermelha é um reconhecimento do papel histórico que representou, mais do que o reconhecimento de uma vocação específica para as funções que deveria preencher.

Por isso que hoje tá desse jeito assim, mas mesmo assim, os cacique que passou e hoje os que tão a maioria é difícil conhecer como eu sou uma autoridade aqui dentro. Mas ainda tenho a esperança de que um dia o meu nome vai sair como eu sou alguém aqui dentro. Então hoje eu sou o Pajé, me colocaram como Pajé, eu trabalho com a área de saúde e eu to muito feliz, porque a coisa só dá certo depois de mim, se não é comigo não dá certo. Eles pode fazer, mas se eu chegar e fazer a campanha de alguém que eu preciso, eu derrubo qualquer barreira que tiver. E tenho a minha mãe, meu pai, meu já faleceu, a minha mãe tá ali, velhinha, com 96 anos, já não anda mais, a minha irmã tem 50, 60 e poucos anos já. Fica bem aqui encostada, chama Mirinha e a minha mãe é a véia Isabel. E aí, nós tamos aqui lutando. Nesse tempo era pouca gente e hoje é 1.000 e poucas pessoas que tá vivendo aqui, no primeiro cacique que foi eu era 500 e poucas pessoas, depois passou para o outro cacique e aí foi para 1800 e poucas pessoas, depois passou para o outro cacique aí foi para 2000 e pouco e depois passou para o outro cacique que é esse que tá agora, a produção rendeu tanto que nos tamos aí com 5400 e poucos índios aqui dentro e um cacique só. E eu tiraro de escanteio, botaram para lá, mas eu to feliz porque o meu cargo também é um cargo que ninguém vai tomar a não ser que eu queira entregar para alguém, que vão ser meus filhos, que é área de saúde, como pajé. E aí eu to feliz, porque já tenho feito muita coisa.

Nesse trecho de entrevista em que narra parte de seu processo de luta relativa à questão indígena, passando pelos tempos em que foi cacique da Coroa Vermelha, Itambé menciona que o seu cargo de Pajé, mais do que o exercício de uma função ritual ou medicinal,

seria uma forma ao mesmo tempo de reconhecimento e de alijamento da vida política. Por um lado, ao se lhe atribuir um papel com o qual ele chega, inclusive, a valer-se do ponto de vista turístico, reconhece-se sua importância e valor para a aldeia, tornando-o um grande atrativo na narrativa turística local. Por outro lado, ao ser-lhe atribuído um papel para o qual não possui vocação ou poderes para o exercício, esteriliza-se politicamente sua influência, transformando-o, sob a forma como alguns índios mais jovens a ele se referem, como relatei anteriormente, num “Pajé comercial”, para efeito turístico.



Figura 11 – O Pajé Itambé em sua loja no centro de artesanato do Parque Indígena. (Acervo Pessoal)

Sem dúvida essa visão vem carregada de impressões pessoais de pouca afeição para com o Pajé Itambé, mas o fato inegável é que para as finalidades para as quais eventualmente se recorre a um Pajé, Itambé não é procurado pelos outros índios. No entanto, tal como acontece no plano da vida ritual, suponho que os Pataxó não elegem alguém para o cargo de Pajé unicamente visando a realização de um efeito interno. Na construção de um projeto de indianidade, cuja finalidade última seria realçar a produção da fronteira étnica, os elementos diferenciadores retirados do acervo cultural local são, em alguns casos, mais importantes para

suscitar diferenciação e apreciação externa do que interna. Se para os Pataxó, nas finalidades de busca de cura ou de resolução de questões espirituais, Itambé não exerce a função de Pajé, em que sentido ele a exerceria? Seria Itambé apenas um Pajé para turista ver?

A resposta para essa questão varia muito em função de para quem se pergunta, em Coroa Vermelha, assim como a nomeação de Itambé como Pajé da aldeia tem duas faces. Para alguns, provavelmente os mesmos para quem a nomeação do Pajé é uma homenagem, ele de fato exerce uma função de representação cultural através do cargo de Pajé e contribui para a construção de uma imagem de Coroa Vermelha e da indianidade Pataxó além das fronteiras da comunidade. Para outros, provavelmente os mesmos para quem a nomeação é uma forma de imobilização política da célebre liderança, Itambé, como Pajé, jamais passará de um logro para turistas incautos.

Procurarei analisar essa questão a partir de alguns relatos e registros sobre a mesma, produzidos por outrem, e das minhas interpretações. Como mencionei anteriormente, a questão do papel do Pajé foi das primeiras que me interessou na pesquisa de campo, de forma que além de discuti-la com o próprio, procurei ouvir impressões e interpretações de diversos outros índios. Durante minha primeira visita à Reserva da Jaqueira ocorreu a já registrada conversa, na qual se apontou, quase como categoria acusatória, Itambé como “Pajé comercial”. Segundo os índios que assim se pronunciaram, “se fosse Pajé mesmo, o Itambé estaria aqui com nós, ensinando a usar as ervas e fazendo o ritual”. Essa consideração aponta, por sua vez, para duas outras questões, ou seja, o papel que deveria exercer um Pajé na interpretação de boa parte dos índios: curar e ser chefe espiritual; em segundo lugar, que para parte da comunidade Itambé não preenche esse papel.

Ainda em conversa com esses mesmos interlocutores, perguntei se havia entre eles outro Pajé, pois se consideravam que Itambé não era adequado para o cargo, deveria certamente haver alguém que o fosse. Ouvi como resposta que na Reserva da Jaqueira teria outro Pajé, do qual não encontrei qualquer registro na literatura etnológica, o Remunganha. Seo Remunganha, como a ele se referem, é avô do atual cacique de Coroa Vermelha, Aruã, que integrou o projeto Jaqueira no passado. Vários outros depoimentos, inclusive de índios de fora da Jaqueira, corroboram a existência do Remunganha e sua presença na reserva Jaqueira até o fim de sua vida, embora nenhum relato, além dos daqueles diretamente envolvidos com o projeto Jaqueira, corrobore que ele tenha sido Pajé em qualquer sentido que se possa dar ao termo. Os meus interlocutores ainda informaram, recorrentemente, durante as visitas à Jaqueira que havia ali dois índios que ‘tinham vocação’ e que se preparavam para exercer a

posição de Pajé. No entanto, eles estariam aguardando uma indicação espiritual, que viria através de um sonho, e que, de toda forma, não estavam preparados no momento.

Para além da questão meramente comprobatória do exercício do cargo de Pajé por outros agentes, esse dado sugere haver a necessidade, no grupo, da existência de alguém que desempenhe as atividades de curandeiro e líder espiritual na aldeia de Coroa Vermelha. No entanto, questionando mais detidamente essa demanda, percebi que a necessidade de um Pajé, antes do que a tradução da busca por um líder espiritual ou curandeiro, se relaciona com a busca de mais um elemento detentor de distinção.

Embora tenha sido dito por meus interlocutores à época que o papel do Pajé concerniria a curar e organizar o ritual, eles próprios admitiam que há muito os índios procuravam o serviço de saúde, em caso de doença, e que o ritual era praticado sem a necessidade de um Pajé, sem que isso se apresentasse como um problema. Essa admissão é corroborada por grande número de relatos de índios da Coroa Vermelha, para os quais a figura do Pajé não seria necessária para o cumprimento de nenhuma dessas funções, atualmente. No entanto, esses mesmos relatos apontam para o fato de que a tradição evocava a necessidade de alguém que conhecesse e pudesse repassar às novas gerações o uso das ervas e das rezas.

Quando questionado a respeito do papel desempenhado por Itambé, Capimbará me respondeu que, “infelizmente, ele não se dedicou para a questão da pajelança”. Para ele, o Pajé Itambé falha porque “não conhece o uso das ervas” e “não aceita mais rezá os índios, porque virou evangélico”. Itambé, no entanto, não deixa de entender tal situação como parte de suas funções que, além da medicina (associação que ele evoca com a tarefa de conhecer e utilizar ervas naturais), compreenderia a religião. No relato sobre seu processo de conversão, ele torna claro que embora tenha mudado de religião continua a ser Pajé e, portanto, líder espiritual, mas que passa a professar outra espiritualidade.

I: Sendo Pajé, hoje eu to trabalhando numa igreja evangélica. Eu não sei se você já viu na televisão um homem chamado pastor Valdomiro, mora em São Paulo, a igreja é Mundial do Reino de Deus. Fui obrigado eu a passar para lá. Porque fui obrigado? Fui obrigado porque Deus mandou que eu passasse lá para acompanhar a verdade. Eu pensava que nós, católicos, andava numa estrada que era a estrada de Deus, mas ainda não é a estrada de Deus, nós tamos tentando ver se busca a estrada de Deus, e já que você achou você tem que caminhar por aquela estrada que vai tirando você do abismo e não é só você só, é você e sua família inteira. Então eu fui passear num lugar e essa pessoa tava lá, mandaram chamar nós e nós fomos, um ônibus cheio de índios e duas horas da tarde a gente tava lá e ele chegou. Chegou, nunca tinha visto ele, só por televisão, aí disse “olhe, eu cheguei agora, vou querer que vocês façam uma coisa que eu preciso de vocês e vocês precisa de mim, então vamos trocar de ideia.” O pessoal que acompanha esse homem é 3000, 4000, 5000

peças não é para qualquer um. Aí o povo acha que é história, que é mentira, mas é bom você ver com os seus olhos para você acreditar. E Deus tem muito poder encima da terra, nos astros e em todo canto que ele tiver, ele tem muito poder e ele que manda nós, nós não podemos fazer aquilo que a gente quer não, a gente faz aquilo que a gente pode, porque Deus quer. O que aconteceu? Eu fui para lá, quando foi umas três horas ele falou assim: “Meus irmãos, eu quero uma coisa de vocês, vocês me dá um pouco de silêncio, fechar os olhos, que eu vou fazer uma oração para vocês que no final da oração, eu vou pedir a Deus para mandar um anjo de cura, para curar vocês aqui que eu quero ver hoje o cego andar... com os olhos abertos, conhecendo todo mundo, eu quero ver os aleijado de 10 anos, 15 anos, 20 anos, andar. E não sou eu que vou mandar eles andar não, quem vai mandar é Deus e Jesus vai fazer essa obra de caridade aí. Feche os olhos aí para mim aí”. Todo mundo fechou os olhos e aí, quando fechou os olhos, aí ele orou, fez a oração, quando ele acabou de fazer a oração ele disse assim: “Jesus, manda o anjo de cura vir aqui samia a saúde nesse povo aqui, que eu quero ver esse povo feliz em nome do senhor Jesus, quem pode fazer tudo é o senhor. Eu não faço nada, eu sou homem igual a vocês, eu como carne, eu como feijão, eu como arroz, mas as palavras que sai da minha boca é Jesus que manda eu falar para vocês ter a cura, em nome de Jesus, eu preciso de ver gente, aleijado, cego, doente, ficar são, em nome do senhor Jesus, agora, Jesus, manda aí o anjo de curar derramar benção encima desse povo. Eu preciso de ver agora minha gente. E antes de vocês abrir os olhos vocês fala assim graças a Deus, diga de novo, graças a Deus, diga de novo, graças a Deus que Jesus me curou. Abra os olhos” Aí todo mundo abriu os olhos, bem assim pertinho da gente, assim como daqui onde tá aquela menina, aqui de lado aqui, do outro lado aqui, tinha umas quatro pessoas em cadeira de rodas há 10 anos, aí todos eles levantaram e suspenderam a cadeira assim e disse: “eu não preciso mais dessa cadeira de rodas, porque Jesus me curou” “Quem foi que te curou?” “Foi Jesus!” Foi nesse dia que eu vi que aquele cara tinha poder, o poder não era dele, era de Jesus, mas ele tava na estrada de Deus. Depois desse dia eu vi que eu não tinha poder de curar ninguém, quem dá o poder é Jesus.

S: E foi depois desse dia que você parou de rezar os índios?

I: Foi, depois desse dia eu sou um Pajé, mas eu sou um Pajé cristão, não faço mais reza, porque isso não é coisa de Deus. Agora eu faço oração. Eu oro pela pessoa, para Jesus curar.

Em que “orar para Jesus curar” seria diferente da forma como os Pataxó entendem a liderança espiritual de um pajé e sua função de cura? Capimbará relata que seu avô lhe ensinou como utilizar as ervas não apenas como medicamentos, mas para a realização de todo tipo de cura. Ele menciona que além daquelas plantas, cujos benefícios são conhecidos “até pelos brancos”, o Pajé poderia fazer uso de suas capacidades espirituais para encontrar ervas boas para a cura de qualquer doença. Bastava a um Pajé com poderes “fazê reza um dia antes e no outro dia ir no mato com o olhos fechados, passá a mão e panhá as erva que vier na mão dele”.

Se a função do Pajé é, através do ritual e da espiritualidade, estabelecer e manter relações com o mundo dos encantados e, assim, garantir, entre outras coisas, o domínio sobre o poder de cura, qual a natureza da diferença entre essa descrição e o que Itambé afirma fazer? Trata-se de um deslocamento da função de pajé para o suposto embuste representado

por um pajé comercial, ou trata-se de um deslocamento do eixo discursivo sobre a espiritualidade, deixando de evocar os encantados da mata e passando a evocar um Jesus que cura pela oração? Além de elucidar questões interessantíssimas a respeito da natureza da mistura de gêneros que caracteriza a situação de contato intenso e prolongado dos Pataxó, será que tal relato dá conta da obliteração de uma cultura por outra, ou é exemplo da insuperável tendência das culturas minoritárias a fazerem passar seus códigos através da cultura dominante? A resposta para essa questão, mais do que uma análise mais profunda, depende dos resultados que tenha sobre a comunidade a ainda recente conversão do pajé Itambé. Dependerá também dos caminhos que serão trilhados por aqueles que sucederão o pajé Itambé, momento que se aproxima não apenas em função do avanço da idade, mas com o agravamento das relativamente precárias condições de saúde do diabético pajé.

Esses relatos, para além das questões de ritualística envolvendo os papéis do pajé e dos mitos que o cercam como assunto da ordem do imponderável, apontam para o fato de que se identifica na tradição o espaço ocupado pelo pajé. Diversos são os relatos acerca de poderes mágicos atribuídos a pajés do passado e mesmo ao pajé Itambé, sobre quem já ouvi dizer, por exemplo, que não pode pisar a região da Joacema, localizada ao norte de Porto Seguro, conhecida por ser região de encantados, porque “não tem boa relação” com os últimos. Muitas são as referências sobre o poder que pajés passados detinham e de índios que se lembram, na infância, de ouvir dos mais velhos sobre os encantados da mata e o papel de mediação do pajé.

Se na atualidade tal papel é encarado como desnecessário, pois não se recorre mais a ele, por quais razões Itambé não apenas é nomeado pajé, mas assim reconhecido por todos e, certamente, mais respeitado por essa razão? Essa explicação pode ser sugerida por uma situação recorrentemente observada no cotidiano das visitas turísticas à Coroa Vermelha. Como discutirei pormenorizadamente, a seguir, para realizar a visita ao Parque Indígena o turista que vem à Coroa Vermelha possui três opções. Pode realizar a visita por conta própria, acompanhado por um guia indígena ou por guias autorizadas de agências e operadoras de turismo. Cada uma dessas escolhas resulta num tipo específico de experiência turística, conforme discutirei posteriormente. No caso das visitas acompanhadas por guias indígenas, um dos pontos de parada obrigatória é sempre a loja do Pajé Itambé, quando esse é apresentado aos turistas como o pajé da aldeia. Durante essa apresentação, os guias geralmente relatam a importância de Itambé para a história da aldeia, abordam o uso das ervas medicinais entre os Pataxó e deixam os turistas livres para comprar o que desejarem.

Esse dado poderia simplesmente confirmar a versão de que o pajé Itambé não passa de um logro para os turistas, mas o que é feito da discussão sobre a importância do pajé e o papel que tem ele a desempenhar? Se, conforme advogo, a tradição reserva lugar importante para o pajé na vida espiritual Pataxó, por que, mesmo existindo um, ele não realizava “sua função” mas prosseguia respeitado e ocupando tal cargo? Considero que a questão se apresenta tal como descrita, a seguir. Cabe ao Pajé, de acordo com a tradição, um papel relacionado ao ritual e à cura, apresentada no relato de Itambé como “a medicina”, numa associação de equivalência com uma categoria prestigiada na sociedade envolvente. No entanto, as demandas relacionadas à medicina encontram-se resolvidas da maneira que se considera mais prática e até eficiente pelos serviços de saúde, embora não se deixe de utilizar ervas com propriedades consideradas de cura. Além disso, as questões relativas ao ritual têm sido solucionadas sem a necessidade de interferência do pajé e, em alguns meios, até se considera essa solução como mais conveniente.

Por essas razões, para as demandas internas o pajé não é uma figura considerada necessária, atualmente. Por que, então, persiste? Porque assim como o ritual, a existência de um pajé atende também a uma função externa e coletiva, a de elemento de distinção étnica. Tanto quanto realizar, de fato, curas ou rituais, o pajé Pataxó é julgado por sua capacidade de fazer crer que desempenha tal papel. Esse papel não é, em momento algum, denegado pela tradição e apenas se considera que o atual pajé não se adequa à posição, em parte porque a ele não se recorre como tal. Para que se recorre, então, ao pajé Itambé? Para realizar uma demonstração comprobatória da indianidade Pataxó. Diversas foram as vezes em que o pajé Itambé foi utilizado, por guias indígenas, por lideranças políticas e por quaisquer índios que se relacionassem com regionais ou turistas, como prova da tradição indígena Pataxó. O pajé exerceu, por diversas oportunidades, o papel de um diacrítico, demonstrativo não apenas de que na sociedade Pataxó se mantém a tradição da reza e da cura, mas de que nela o pajé é figura central.

Essa situação se verifica também no uso que se faz da figura do pajé em qualquer situação pública que envolva apresentação aos brancos. Mesmo aqueles mais distantes do pajé Itambé, que o consideram pouco eficiente e dedicado, como os índios da Reserva Jaqueira, recorrem a ele quando no Aragwaksã²⁴ (comemoração anual do aniversário da reserva da

²⁴ O Aragwaksã é a festividade de comemoração do aniversário da Reserva Jaqueira, símbolo do processo de reafirmação cultural Pataxó. As festividades incluem representações do Awê, provas físicas como corridas de toras e diversas formas de representação pública da indianidade Pataxó. As representações variam de um ano a outro, mas além da celebração coletiva e de sua utilização turística, o Aragwaksã é uma festa, cuja

Jaqueira) realizam casamentos “tradicionais”. Tais casamentos são precedidos por uma demonstração de força dos pretendentes masculinos ao casamento, i.e, o transporte de toras de madeira, as mesmas utilizadas em competições nos jogos indígenas. O chamado casamento tradicional, celebrado durante o Aragwaksã, é um ritual que remanesce -- se por memória do grupo ou por conhecimento dos registros já realizados a respeito dos Pataxó é impossível e pouco frutífero saber -- do casamento tal como lembrado pela memória social Pataxó e registrado por Carvalho (1977 p.98-9), conforme relato reproduzido pela autora:

O casamento deles antigamente, no tempo bem antigo, era assim: cortava um toro de pau grosso, aquele que suspendesse aquele toro de pau tava bom de casar. E a moça também o mesmo seguinte. Quando por acaso fosse caçar como eles gostava e um adoecia, botava o companheiro nas costa e trazia.

No entanto, essa representação para os brancos não restringe a importância do pajé ou dos rituais à sociedade dos brancos. Os pataxós que se casaram durante as representações do casamento tradicional no Aragwaksã, orgulham-se por se declarar casados “no cartório e no Aragwaksã” ou “na igreja, no cartório e no Aragwaksã”. Assim, o “casamento tradicional” celebrado pelo Pajé Itambé, em Patxohã, é utilizado por diversos casais tanto para estabelecer uma distinção étnica em relação aos brancos, quanto para demarcar uma distinção de adesão ao projeto de indianidade dentro da própria comunidade Pataxó.

Por essas razões é que considero que o papel do pajé, servindo como um diacrítico e também como atrativo turístico, longe de ser apenas uma distorção pura e simples de sua função tradicional ou logro puro e simples, é um dos casos em que, conforme Carneiro da Cunha (2009 p. 240):

[...] os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis. Resignemo-nos epistemologicamente e alegremo-nos com as surpresas que essa imponderabilidade nos reserva: a de vermos, por exemplo, instituições como a Igreja ou sociedade de amigos de bairro tomarem significações e alcance inesperados.

Nesse caso, ao invés de mero logro ou distorção, a ressignificação do papel do pajé, por um lado, deixa em aberto às próximas gerações aquilo que seria seu papel tradicional, a reza e a cura, e por outro, reafirma-o como elemento fundamental para a reprodução de um projeto crucial, o da indianidade Pataxó. Assim, longe de constituir um aliado político da sociedade local, o pajé exerce um papel de quase “embaixador” da cultura Pataxó, para

demonstração da distinção étnica entre os Pataxó e a sociedade dos brancos é ponto fundamental da demarcação da fronteira étnica.

turistas, regionais e mesmo para os próprios Pataxó, que continuam a discernir no papel do pajé, embora muitos não o discirnam no pajé atual, os poderes mágicos que a tradição e até os estereótipos lhe conferem. Ainda que não deixe de supor que os próprios estereótipos concorrem para a persistência do cargo de pajé, e mesmo admitindo que haja desconfianças em relação ao atual, considero que, talvez por força dessa própria situação, a categoria pajé assume, entre os Pataxó, significados insuspeitos e é acionada na estrutura social local sob formas até então inusitadas.

3.3 - A relação entre os Pataxó e os agentes locais do turismo: O Turismo Indígena e o laboratório da tradição

Na última seção deste capítulo tratarei das relações entre os Pataxó e os agentes locais de turismo no âmbito do que tenho procurado demonstrar ser um turismo indígena. Ao longo desta tese tenho procurado evidenciar que a apropriação que os índios fazem do turismo promove um deslocamento em seu significado dominante, qual seja, daquele vigente na sociedade brasileira, “Pataxóizando-o”. Procurarei, agora, abordar alguns aspectos em que considero que esse deslocamento se apresente mais perceptível, quando estão em jogo terminologias e estruturas chegadas aos Pataxó a partir do circuito do próprio turismo.

Apropriando-se de objetos, ideias, estruturas e esquemas comerciais típicos da atividade turística tal como funciona para o restante da sociedade brasileira, os Pataxó produzem, nos termos e limites que a estrutura comercial da atividade lhes impõe, um modelo turístico indígena. Tal modelo não apenas não passa despercebido pela sociedade envolvente, como frequentemente é por ela incorporado, tal como sugerido por Rolnik (1986), em um movimento de tentativa do sistema de re-abarcar suas margens e reintegrar as produções contra-hegemônicas ao funcionamento do sistema. Assim, o modelo Pataxó, bem como vários outros modelos de turismo desenvolvidos por pequenas comunidades, inspira e fundamenta as discussões sobre modelos de desenvolvimento da atividade em moldes “comunitários”, “associativos” ou “participativos”.



Figura 12 – Publicidade Turística da Prefeitura de Porto Seguro mediante utilização da imagem indígena. (Acervo Pessoal)

No processo de apropriação do turismo, os Pataxó tomaram para si estruturas e ideias desenvolvidas por agências de turismo, guias de turismo e pacotes turísticos, produzindo modelos próprios de cada um deles, sob a forma de apropriações singulares dos objetos originais que passam a funcionar dentro do sistema de ideias Pataxó, tal como é possível perceber ao serem os objetos turísticos pataxós contrastados com seus duplos, dos quais eles se originam. Além disso, tratarei do papel que, suponho, o sistema e a realidade turística exercem para os Pataxó, i.e., de laboratório da tradição na elaboração tanto de um modelo indígena de turismo, quanto de um modelo Pataxó de índio. Assim, nesta seção tratarei de agências, guias e pacotes turísticos pataxós, realçando-lhes a singularidade como forma de alcançar parte do sistema de ideias local.

3.3.1. A Agência Pataxó e a Pataxó Turismo: Autonomia e Aliança

No período em que fiz minha primeira visita ao campo ainda operava, ativamente, a agência Pataxó de Ecoturismo, a ASPECTUR que, embora não extinta, hoje em dia praticamente não encontra mais função para si ou empenho dos Pataxó, por razões que abordarei. Essa agência foi criada ainda no início dos anos 2000 com a finalidade de ser um elemento da autonomia Pataxó diante do esquema turístico já organizado em Porto Seguro e região. Essa é, ao mesmo tempo, a razão de sua extinção e de como sua análise se torna significativa para o entendimento do turismo indígena.

A ASPECTUR foi criada pouco tempo depois da criação do próprio Projeto de Ecoturismo da Jaqueira, depois denominado apenas de Projeto Jaqueira. A agência traduzia um diagnóstico apurado da realidade do esquema turístico da região, o de que se um determinado produto não integra e dialoga com os interesses dos agentes dominantes do turismo na região (leia-se a operadora turística CVC) está fadado ao fracasso. Tal realidade, constatada em diversas pesquisas (BRUNELLI, 2007; ANJOS JUNIOR, 2008) que apontam para o monopólio quase absoluto que essa operadora exerce sobre o turismo na região, fez com que os Pataxó inicialmente identificassem alternativas, já que não integravam o eixo de interesses dominantes.

O turismo em Porto Seguro se não é absolutamente monopolizado é, ao menos, fortemente hegemonizado pelo serviço de apenas uma operadora turística, a CVC Turismo. Resumidamente, e para que não seja necessário me defrontar com uma imensa, e infrutífera, para os objetivos da tese, discussão bibliográfica, resumirei a definição de operadora turística, bem como sua diferenciação de uma agência turística (TOMELLIN, 2001). Agência turística dedica-se à venda de pacotes turísticos ao consumidor final, realizando, portanto, intermediação, ao passo que a operadora turística realiza formatação de pacotes turísticos e venda para clientes corporativos, as agências. É possível a existência de organizações mistas, operadoras que possuam agências e vendam, além de para outras agências, diretamente ao consumidor final. Esse último caso é o da operadora CVC atuante em Porto Seguro. Além de ser a quase exclusiva operadora no que diz respeito à formatação de pacotes turísticos, a CVC possui agências que comercializam, diretamente ao consumidor final, seus pacotes. Essa situação confere à CVC papel de quase monopólio sobre a organização turística do destino Porto Seguro e suas adjacências, entre as quais a aldeia de Coroa Vermelha. Sendo a quase exclusiva formatadora de pacotes turísticos, a operadora monopoliza, até certo ponto, as visões que o turista tem da região, uma vez que, por exemplo, a publicidade que se faz do

destino é baseada nos pacotes de passeios que existem formatados para comercializar. Além disso, a possibilidade que o turista tem de conhecer o destino é severamente limitada pelos pacotes da CVC, uma vez que para o turista é infinitamente mais prático, rápido e barato solicitar um dos pacotes já existentes do que encontrar, ele próprio ou através de uma agência, meios (de transporte, de hospedagem e de prestação de serviços diversos, tal como de guias) para conhecer partes da cidade que estão fora do roteiro da CVC.

A situação em que se encontravam os Pataxó quando da criação da ASPECTUR era, portanto, de um atrativo turístico regional que não estava incluído na visão global que a CVC fazia do destino, portanto, não haviam meios facilitados para que o turista visitasse a aldeia. Se determinado turista desejasse visitar qualquer ponto da aldeia de Coroa Vermelha que não fosse o marco do descobrimento, nos anos 1990, teria que encontrar meio de transporte próprio e contratar, por si, um serviço de guia que lhe fornecesse informações. No entanto, o dado mais grave dessa situação para o projeto de turismo Pataxó era que o turista não possuía meios para se informar sobre a possibilidade de visitar a aldeia de Coroa Vermelha, uma vez que não se produzia nenhuma publicidade de largo alcance sobre isso. A publicidade que se produzia, localmente, não tinha qualquer condição ou apoio para acessar o turista. Conforme relata Grunewald (1999) e os próprios Pataxó, no momento da criação do Projeto Jaqueira de Ecoturismo receberam auxílio de funcionários de órgãos municipais e federais de meio ambiente e também de agentes do turismo. No entanto, muito pouco desse apoio vinha pela via institucional, de fato sendo prestado por seus funcionários mais na condição de amigos dos Pataxó do que como formalmente vinculados a instituições e empresas.

Esse contexto é que deu causa à criação da ASPECTUR. Não encontrando meios de se inserir no circuito turístico local e não dispondo de apoio firme de empresas ou instituições que pudessem realizar tal operação, o caminho encontrado pelos Pataxó foi criar sua agência. Ela foi pensada como organização mista que realizava a venda ao consumidor final, o turista, bem como formatava o pacote de visita e, portanto, fornecia meios (de transporte e de prestação de serviços) para a concretização da visita. No contexto de criação da ASPECTUR foi necessário, então, elaborar um roteiro para a visita turística que norteasse a forma como se apresentava a Reserva da Jaqueira para o seu público consumidor. Tal processo foi tema da dissertação de mestrado de Castro (2008) e, portanto, já recebeu registro aprofundado. Para os objetivos desta tese importa recuperar apenas parte desse processo a respeito da criação da agência e da forma como ela possibilitou, num primeiro momento, a apropriação do turismo pelos Pataxó. Assim, criada a ASPECTUR, foi criada também uma

cartilha de turismo para a Reserva da Jaqueira. Essa cartilha fazia parte do processo de formatação do pacote turístico de visita à Jaqueira, tal como elaborado pelos Pataxó.

A formatação desse pacote não requeria apenas o fornecimento de meios para a realização da visita, sendo preciso “criar” o produto. Obviamente que a Reserva da Jaqueira, bem como o Projeto Jaqueira de Ecoturismo já existiam, mas era preciso construir a história desse produto, definir que tipo de experiência ele forneceria ao turista, quais realidades ele abordaria e quais reações pretendia despertar. Esse processo de formatação do pacote turístico, descrito detalhadamente por Castro (*Op. Cit.*), é que deu causa à narrativa fortemente estruturada que atualmente se presencia na Jaqueira. Durante o processo de desenvolvimento do roteiro de visita foram definidos pontos considerados importantes para os Pataxó, e que deveriam ser mostrados aos turistas. Essa escolha, para os Pataxó como para qualquer agência ou operadora que formate pacotes, não levou em consideração apenas o que se desejava mostrar, mas o que se considerava que o outro esperava ver. Assim, o pacote turístico, ao abordar o que supõe que o outro espera do produto/destino turístico, diz mais sobre a minha própria visão do outro do que necessariamente da minha auto-imagem ou a imagem que concebo do meu produto/destino turístico.

A partir dessa pressuposição é que se pode ler o processo de criação do pacote de visita à aldeia da Jaqueira como uma leitura Pataxó sobre o turista, mais do que como uma leitura Pataxó sobre sua própria cultura. Considero que essa é, em parte, a razão pela qual, para qualquer um que conheça os Pataxó e tenha a oportunidade de visitar a reserva da Jaqueira, esse passeio se afigura a uma visita a uma hipérbole sobre a cultura Pataxó. Em certo sentido, tudo na visita à Reserva da Jaqueira parece um exagero e, no limite, uma “invenção” baseada no acervo cultural Pataxó.

Considero que tal situação é assim porque o passeio não é baseado naquilo que os Pataxó consideram a tradução ideal de sua cultura, mas no que consideram que o turista deseja ver de sua cultura. No entanto, dizer que a visita à Jaqueira parece uma invenção não é o mesmo que dizer que a Jaqueira é, em si mesma, uma invenção, ou que a cultura Pataxó ali apresentada é artificializada, ficcional ou qualquer coisa do gênero. Assim como a realização de um *CityTour*²⁵ por Paris, Salvador, Recife, Roma ou Amsterdã está longe de ser uma experiência de conhecimento aprofundado da cultura local tal como vivenciada no cotidiano de seus moradores, o pacote de visita à Jaqueira não pode ser esperado como algo mais do que uma visão panorâmica e hiperbólica sobre a cultura local.

²⁵ Pacote de visita turística a pontos de determinada cidade.

Um relato a respeito da visita à Reserva Jaqueira já foi realizado no primeiro capítulo, de forma que, aqui, apenas reproduzirei esquematicamente as etapas que ela compreende, com o objetivo de realizar uma discussão a respeito das imagens transmitidas sobre a cultura Pataxó pela visita. Ela se compõe de uma recepção com palestra, representação do Awê, passeio pela Reserva (viveiro de mudas, Quijeme do Pajé, centro de artesanato, escola indígena) e almoço com peixe na folha de patioba. Essa representação corresponde a uma idealização elaborada pelos Pataxó, ao longo de alguns anos, sobre o que se considera que o turista deseja ver.

A recepção/palestra tem o intuito de informar ao turista aspectos gerais da concepção do Projeto Jaqueira, bem como do que observarão no decorrer da visita e também sobre a população Pataxó. Desde essa narrativa inicial o processo de introdução do turista na cultura e na realidade Pataxó é apenas parcial, guiado por uma ideia local a respeito do que o turista deseja. Não se discute, usualmente, a questão da luta pela terra, as retomadas, o histórico da ocupação local ou aspectos expressivos da cultura (artesanato, língua, etc.), ou seja, não se discute a atualidade ou a parte mais profunda da cultura indígena. Durante a palestra em geral é apresentada uma visão hiperbólica a respeito da tradição local. Uma história que por vezes procura remeter ao presente um passado de tradição que é imaginado e que não corresponde, tampouco, ao que se sabe a respeito da tradição Pataxó.

Na palestra relata-se, costumeiramente, entre outras coisas, que entre os Pataxó a pintura é utilizada cotidianamente para caracterizar pessoas e diferenciar funções, posições e estados (casados, solteiros, pajés, caciques, etc.). Costuma-se dizer que o namoro tradicional ocorre por meio de um jogo de corte realizado com a utilização de pedrinhas (o pretendente joga uma pedrinha na direção da pretendida e essa corresponde, ou não, à corte, também se utilizando de pedrinhas para se comunicar). Diz-se que o ritual do Awê é dançado todos os dias para celebrar os espíritos da natureza. Enfatiza-se a história do projeto Jaqueira de Ecoturismo como a tentativa Pataxó de manutenção do seu modo de vida em uma perspectiva ecológica de harmonia com a natureza. Do mesmo modo que se refere à questão da preservação ambiental como intrínseca ao modo de vida e ao próprio caráter da população Pataxó. Essa narrativa inicial é a base das etapas posteriores.

Segue-se à palestra uma representação do Awê, aspecto anteriormente discutido e ao qual é desnecessário retomar, uma vez que já expus minha interpretação a respeito. Após a dança é feita uma excursão pela Reserva da Jaqueira, na qual se visita o viveiro de mudas de planta medicinais, momento em que os índios apresentam aos turistas sua visão sobre a tradição medicinal indígena, ou seja, que os Pataxó sempre tiveram conhecimentos sobre as

plantas e que as utilizavam, e ainda utilizam, para o tratamento de doenças, mencionando-se, rapidamente, o pajé Itambé. Ainda são visitados o quijeme do antigo pajé da Reserva da Jaqueira, o anteriormente mencionado Remunganha. Nesse momento informa-se aos turistas que a Reserva está sem Pajé, mas que há índios que se preparam para ocupar esse cargo, no futuro. Faz-se uma visita à escola da Reserva, ocasião em que se enfatiza a questão da educação multicultural. Depois disso os turistas são conduzidos ao centro de artesanato, onde ouvem sobre o artesanato local produzido e, por fim, são levados a um almoço tradicional de peixe na folha de patioba.

Essa narrativa é parte do que se costuma compreender na sociedade regional como parte de um embuste para atrair turistas. Obviamente é bastante diferente a visão regional e a interpretação que faz Grunewald (1999) de todo o processo que ele chama de “(re)invenção da cultura Pataxó”. O autor interpreta essas criações da cultura ligadas ao turismo como elementos de uma instrumentalização, inclusive política, da etnicidade. Nesse processo, que se origina com a intervenção do indigenismo oficial sobre as populações indígenas do nordeste, os traços da cultura Pataxó seriam recriados para funcionar em outra realidade, a turística. Embora a interpretação do autor explique parte considerável dessa realidade não constitui uma de suas preocupações proceder à interpretação do processo de apropriação do turismo pelos Pataxó, do qual me ocupo nesta tese. Assim, embora tenha me referido, constantemente, às suas interpretações, não as encampo, uma vez que as mesmas não se aplicam ao atendimento dos objetivos deste trabalho, de forma que tenho buscado outras perspectivas de análise.

Minha apreensão desse aspecto da experiência turística Pataxó não corresponde, portanto, a nenhuma das duas linhas de raciocínio supracitadas. Na forma como as interpreto, essas narrativas hiperbólicas e representações públicas da cultura Pataxó têm relação mais direta com questões concernentes às relações interétnicas. De acordo, pois, com a minha visão, os Pataxó constroem essas representações aparentemente muito distantes da sua tradição, tendo como modelo a forma como concebem as relações com os brancos e, mais exatamente, com os turistas. Inúmeras vezes perguntei-lhes por que, se aquele modo de vida representado não era o do cotidiano dos Pataxó, insistiam em apresentá-lo ao turista? Essa pergunta era sempre respondida apelando-se para alguma explicação que começava pelo resgate da tradição e terminava em um simples “porque é isso que o turista quer ver”.

Ao me explicar, por exemplo, como surgiu a ideia de servir um almoço tradicional e de por que o prato escolhido foi o peixe na folha de patioba, Capimbará elabora um argumento que converge, justamente, com a interpretação que evoco da questão. Um dos

fundadores do Projeto Jaqueira, ele conta que, naquela época, “[...] os turistas vinham visitar perto da hora do almoço e ficava todo mundo com fome, nós e eles” porque, ocupados em atender aos turistas, eles próprios não se preocupavam em fazer o almoço. Da necessidade de atender aos turistas, bem como de regerem sua própria alimentação, surgiu a ideia de incluir no passeio uma refeição, pela qual se poderia também cobrar. No entanto, não se havia decidido, até ali, qual refeição servir. Capimbará prossegue relatando “[...] foi aí que eu comecei a lembrá de que quando eu era criança minha mãe fazia para nós o peixe na folha de patioba”. A partir dessa lembrança da infância, de um costume pertencente ao acervo cultural cuja prática caíra em desuso, surgiu o peixe na folha de patioba como parte do pacote turístico Pataxó.

Outros aspectos da representação da cultura Pataxó elaborada para os turistas também incluem esses dois elementos. Por um lado, a necessidade de se compor um atrativo que interessasse aos turistas e, por outro, a necessidade de recuperar, do acervo cultural, traços considerados tradicionais. Esse resgate foi sendo realizado, ainda que certos itens e agentes não façam mais parte do cotidiano Pataxó, tais como as pinturas (utilizadas em ocasiões especiais), o uso das ervas medicinais e a presença do pajé para a realização dos rituais (situação relatada na discussão sobre o pajé Itambé) ou mesmo quando se tratam de costumes cuja presença no acervo cultural Pataxó não pode ser precisada, como as pedrinhas do namoro. Segundo essa tradição, conforme o relato de Naiara, o início do namoro era estabelecido por um jogo em que os pretendentes lançavam pedras na direção dos pretendidos, de forma a demonstrar interesse, e se houvesse reciprocidade haveria o lançamento de pedras para significar a correspondência de interesses.

Na opinião de muitos dos Pataxó e, sobretudo, na daqueles que propuseram o Projeto Jaqueira, os turistas tiveram, desde a década de 1970, e até mesmo antes disso, a oportunidade de ver e vivenciar o cotidiano dos Pataxó na região. Justamente por não ver nele nada de fantástico, os turistas jamais teriam verdadeiramente se interessado pela cultura e pelo modo de vida Pataxó. Por esse raciocínio os turistas, ao visitarem um determinado destino e conhecerem uma dada população não desejariam exatamente contatar seu cotidiano, mas dispor de uma narrativa que correspondesse aos estereótipos relacionados à visita. Essa interpretação que os Pataxó elaboram sobre o turista que recebem na Jaqueira é bastante similar à interpretação desenvolvida por Krippendorf (1989) e Molina (2003) sobre o turista de massa, coincidentemente o perfil de turista que mais se aproxima dos que visitam a região de Porto Seguro, De acordo com o primeiro, o turismo de massa tem por vocação realizar a confirmação recíproca dos clichês tanto de nativos quanto de turistas. Para o segundo, o

turista de massa viaja, contraditoriamente, para destinos cuja cultura considera peculiar, mas busca a segurança e conforto aos quais está habituado em sua vida cotidiana, tendendo a, e mesmo buscando, se isolar, em empreendimentos hoteleiros como os *resorts*, da sociedade local.

Assim, a interpretação que alguns pataxós têm da relação com os turistas longe de ser ingênua é rigorosamente coincidente com a de alguns dos maiores especialistas da pesquisa em turismo. Desse modo, uma primeira razão pela qual realizam o que estou denominando hipérboles sobre a cultura local resulta da forma como eles interpretam as relações interétnicas e como delas extraem sentido para uma experiência turística. A segunda razão que interpreto como fundamental para a compreensão da forma como se articula a representação da cultura no Projeto Jaqueira diz respeito ao papel que o turismo e a própria Reserva Jaqueira têm para os Pataxó.

Se houver concordância com a interpretação de Grunewald (1999) de que o que ocorre em Coroa Vermelha é um processo de re-articulação da cultura local nos termos de uma invenção à la Hobsbawn e Ranger (1984), é necessário indagar: como se dá essa “invenção”? qual o papel do turismo e da Reserva Jaqueira nessa “invenção”? Em minha interpretação, a representação turística e a Reserva da Jaqueira funcionam como um “laboratório” da tradição e da etnicidade. Devido ao fato de viverem em uma realidade de contato interétnico desde que há notícias de sua existência e de que essa experiência tenha se intensificado bastante a partir da década de 1960, os Pataxó se aproximaram, crescentemente, da sociedade regional. Por essa mesma razão Grunewald (1999) recorre à ideia de “baianidade hegemônica” para abordar a auto-imagem elaborada pelos Pataxó, afirmando que na construção da etnicidade existe um aspecto que faz confluir a narrativa indígena para a narrativa de uma identidade regional, culminando com a figura dos índios baianos.

Assim, no modo de vida atual Pataxó o momento mais forte de vivência da alteridade não estaria mais no cotidiano de convivência com os regionais, mas nas situações que os colocam em relação com os turistas. É na relação com os turistas que a tradição recuperada do acervo cultural Pataxó é efetivamente posta a funcionar, no sentido de reproduzir a fronteira étnica. É na representação turística da tradição que se exercita, efetivamente, a distinção, mais do que da sociedade regional, daquele segmento social com o qual, no cotidiano, os Pataxó aparentemente sentem pouca necessidade de se diferenciar.

Dessa forma, é no contexto turístico que os traços étnicos (por mais fantasiosos que possam parecer), retirados do acervo cultural da tradição Pataxó, são exercitados, praticados, treinados ou, na analogia que utilizo, experimentados no laboratório da tradição. Lanço mão

da analogia do experimento em laboratório justamente porque considero que, mais do que praticados ou treinados, esses costumes são colocados em risco (similarmente ao que acontece com as categorias, de acordo com Sahlins (1990) na realidade empírica). Nesse laboratório da tradição é que efetivamente é testado o sentido e a coerência da reativação de elementos do acervo cultural da tradição Pataxó em seu modo de vida atual, composto em grande medida pela experiência turística. Assim, antes que o motivador *per si* da reinvenção da tradição, considero o turismo e a experiência turística como a realidade empírica em face da qual os Pataxó realizam seus experimentos concernentes à etnicidade. É em face de uma realidade empírica inevitável que considero que os Pataxó compreendem a experiência turística. Dito em outros termos, a realidade empírica não constitui a razão das coisas, mas seu pano de fundo incontornável.

Essa experimentação, no entanto, não se reduz apenas à descoberta daquilo que viria a ser retomado na vida cotidiana como parte da re-articulada cultura Pataxó, mas estende-se à descoberta dos elementos que turisticamente funcionariam como narrativa atrativa. Por um lado, foi por meio da experimentação turística que se reinseriu o artesanato no modo de vida local, a ponto de ser o conhecimento sobre ele tomado como homogeneamente difundido, tal como visto no capítulo 1. Por outro, foi também pela experimentação que se decidiu que o namoro através das pedrinhas serve como discurso turístico, embora não tenha utilidade na vivência cotidiana. A composição desse painel, no entanto, foi propiciada pela experiência da ASPECTUR, que permitiu aos Pataxó autonomia na criação do seu pacote turístico. Se num primeiro momento os Pataxó houvessem procurado ou se conformado com a formatação que lhes seria impingida pela principal operadora turística na região, a história, certamente, seria, hoje, outra, e o discurso turístico também.

Através da experiência da ASPECTUR na formatação do pacote de visitação, no atendimento aos turistas, na divulgação da visita e mesmo no oferecimento da visita a outras agências, é que foi possível criar um modelo indígena para a visitação turística. Tal modelo, se por um lado se assemelha ao usual do esquema turístico, priorizando o atendimento às demandas do turista em relação à vivência do cotidiano, por outro é extremamente peculiar, fazendo o esquema turístico funcionar, na dinâmica social Pataxó, como laboratório da tradição.

No entanto, como mencionei anteriormente, a ASPECTUR não mais existe, tendo se esgotado após elaborar o modelo turístico Pataxó. À medida que aumentou o fluxo da visitação, os responsáveis pela agência foram se apercebendo do fato que propiciar os meios para a visitação, tal como o transporte, onerava o projeto, aumentando seus custos. Portanto,

se transferissem tal função às agências já especializadas e estruturadas da região poderiam, uma vez que o modelo estava pronto, exercer controle sobre o modelo turístico local e obter maior ganho financeiro. Assim, se inicia outro momento do projeto turístico Pataxó, o das alianças com as empresas turísticas regionais. Essas alianças não se deram a esmo, mas seguindo o que se poderia chamar de uma política de alianças para o turismo. Essa política seria presidida por critérios de afinidade relacionados à experiência anterior, tanto assim que a primeira agência a ser autorizada a vender a visitação para a aldeia foi a Pataxó Turismo.

A Pataxó Turismo não possui entre seus proprietários, sócios ou funcionários nenhum indígena que justifique o uso do nome (tampouco a legislação lhe obriga ao pagamento de *royalties*). A utilização do nome é justificada por sua proprietária pela sua proximidade social com os índios. Segundo a mesma, tendo se deslocado de Salvador para Porto Seguro em busca de tranquilidade e da peculiaridade local, logo teve oportunidade e interesse em conhecer os Pataxó. Segundo sua narrativa, confirmada pelos Pataxó, a proprietária da agência buscou sempre auxiliar os Pataxó no empreendimento turístico, colaborando, inclusive, com a experiência da ASPECTUR, e se tornou, por consequência, sua primeira e principal parceira. Após a Pataxó Turismo, a parceira seguinte passou a ser a *Brazil Travel*, por intermédio de um guia turístico da agência aparentado de alguns dos índios envolvidos no Projeto Jaqueira. A partir dessas duas agências, consideradas como aliadas principais do empreendimento turístico na Jaqueira, foi-se constituindo uma rede de relações com as agências locais, até se chegar ao ponto atual de quase todas as agências de turismo localizadas no centro de Porto Seguro venderem visitas à Jaqueira. Essas agências vendem a visitação em parceria e com autorização dos Pataxó, havendo ainda prioridade no atendimento das parceiras de primeira hora.

A Pataxó Turismo é, indubitavelmente, a agência com a qual prevalece uma parceria mais fortemente estabelecida em relação não apenas à venda, mas à totalidade do empreendimento turístico Pataxó. Inclusive, a referida agência foi colaboradora de primeira hora dos Pataxó para a construção de um roteiro denominado rota das aldeias. Esse roteiro, cujo funcionamento efetivo durou apenas o verão de 2010, embora subsistam planos de reativação, articulava visitas não apenas à Reserva Jaqueira, mas à região de praia da Coroa Vermelha e às Aldeia Velha, Imbiriba e Barra Velha. A um custo individual de R\$ 800,00 e com duração de três dias, o roteiro incluía pernoite em Coroa Vermelha, Imbiriba e Barra Velha e diversas demonstrações de representações da cultura, nas diversas aldeias. A ideia original do roteiro seria operar uma segmentação. Em Coroa Vermelha (incluída a Reserva Jaqueira) seria apresentada a história da presença Pataxó nos eventos do descobrimento e sua

experiência turística atual. Em Aldeia Velha, o atrativo principal seria a agricultura local, que careceria de um incremento, e em Imbiriba o variado artesanato. Por fim, em Barra Velha o atrativo principal seria a tradição da “aldeia-mãe” e a história da ocupação Pataxó atual, contada desde o aldeamento no século XIX. Reproduzo, a seguir, imagem, do sítio da agência, do material de publicidade relativo à Rota das Aldeias.

Etnoturismo indígena – Rota das Aldeias



Vivência no coração das aldeias onde o Brasil nasceu para conhecer mais de perto os povos que fazem parte da nossa herança cultural mais profunda e algumas das suas tradições milenares ainda mantidas e expressadas na cultura de valores humanos e no modo natural de viver.

Assim, participar de rituais, arremessar arco e flecha, dormir na rede em um quijeme (oca), saborear a culinária dos primeiros habitantes, escutar as lendas e histórias contadas de geração em geração, serão algumas das experiências que vivenciaremos durante 05 dias e 04 noites nas cinco aldeias e reservas visitadas.

“Somos euro-afro-indígena, não dá para negar nossas origens.

Todos juntos índios e não índios formamos a cara do Brasil”.

ROTA DAS ALDEIAS



A Rota das Aldeias é realizada na Costa do Descobrimento, no sul da Bahia, em uma região que já era habitada desde 1000 anos A.C por povos da família lingüística macro-Jê, da qual os índios Pataxó pertencem, que caçavam, pescavam, faziam coletas de frutos, mariscos e já conheciam a cerâmica e a agricultura.

Neste panorama, dádiva da natureza, a Pataxó Turismo levará você para ser recebido pelos pataxó, que sob a luz do sol e da lua mostrarão a sua cultura através das tradições milenares ainda mantidas e expressadas pela força mística da intimidade com a natureza, com os sons da floresta, com os cantos sagrados, danças e rituais (AWÊ), orações e simbolismos, o idioma (PATXOHÃ), artes e formas de expressão.

Durante 05 dias e 04 noites você poderá “reaprender e revisitar antigos conhecimentos, que nos timbraram e pintaram morena e definitivamente - como brasileiros – o corpo, a alma e o espírito” através da vivência e intercâmbio cultural nas aldeias e reservas indígenas pataxó da Coroa Vermelha, Reserva da Jaqueira, Aldeia Velha, Aldeia Imbiriba e a Aldeia de Barra Velha também chamada de Aldeia Mãe, localizadas nos municípios de Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro e nos distritos de Arraial d’Ajuda, Trancoso e Caraíva, num percurso de aproximadamente 100km às vezes próximos do mar, outros nas matas e ainda outros a meio caminho.

Responsabilidade Sócio Ambiental

A Rota das Aldeias é um roteiro criado e realizado pela Pataxó Turismo em parceria com os caciques, lideranças, associações indígenas e membros da comunidade de cada aldeia e reserva visitada, com base nas atividades culturais e tradicionais e a preocupação constante de causar o menor impacto ambiental.

Tem como objetivo o fortalecimento da cultura Pataxó, a preservação do meio ambiente e o

aumento da geração de renda das comunidades envolvidas e visa contribuir com a melhoria da qualidade de vida de aproximadamente 250 índios, beneficiar 06 Associações Comunitárias e 01 Escola Indígena e o fortalecimento étnico-cultural do Povo Pataxó.

Como os demais produtos customizados da Pataxó Turismo, parte da comercialização dos pacotes é repassada em dinheiro para as aldeias e reservas que integram a Rota.

Nasci aqui, meu nome é Brasil!

Região Turística	Costa do Descobrimento
Municípios e Distritos que integram o roteiro	M Porto Seguro: Arraial d´Ajuda, Trancoso e Caraíva Santa Cruz Cabrália: Coroa Vermelha
Duração	05 dias e 04 noites / 04 diárias
Quilometragem	105 (terrestre) + (02 fluvial)
Início e término	Porto Seguro
Traslados	Van sprinter, buggy, balsa e canoa
Atividades	Palestras interativas, caminhadas interpretativas (leve), escuta das lendas e histórias na beira da fogueira, técnicas de caçada e demonstração de armadilhas, esportes tradicionais, culinária tradicional, oficina de artesanato, participação nos rituais, visita a casa de farinha e no viveiro de mudas e ervas santas, escola indígena com ensino diferenciado e bilíngüe e Coroa Vermelha, o local onde foi reza.
Quantidade de pessoas	Mínimo de 04 e máximo de 12 pessoas por grupo. Individual sob consulta.
Agendamento	Mínimo de 30 dias.
Quando acontece	De março a junho e de agosto a 20 de dezembro, fora de feriados e semana do Saco Cheio, sempre nas semanas de lua cheia e lua nova. a hospedagem é compartilhada para 3 ou 4 pessoas nos quijemes (ocas) e na pousada em Caraíva.
Hospedagem	Em quijeme (oca) na Reserva da Jaqueira e pousada em Caraíva.
Valor do Pacote	R\$ 899,00 por pessoa.

O pacote inclui:

- Hospedagem: 05 dias e 04 noites com café da manhã, sendo 02 pernoites em uma oca (quijeme) na Reserva da Jaqueira dormindo em rede ou tarimba (cama tradicional de madeira

forrada de esteira) e 02 em Caraíva, em pousada previamente selecionada,

- Refeições: 03 almoços, 02 jantares, 02 lanches de trilha e água mineral;
- Receptivo: In/out a partir do aeroporto, rodoviária e balsa (margem Porto Seguro), e taxas de travessias
- Traslados: traslados em van, buggy e canoa, conforme atividades descritas na programação;
- Kit: contendo copo, prato, colher, camiseta;
- Guia da equipe Pataxó Turismo e monitores indígenas. Idioma português;

O pacote não inclui:

Passagem aérea ou rodoviária, seguro viagem, bebidas, despesas e taxas extras de caráter pessoal e/ou qualquer outro item não mencionado na programação.

Forma de pagamento:

50% do valor do pacote para confirmar a reserva

Restante até o check-in em dinheiro ou no cartão sistema débito 05 dias úteis antes da chegada.

Condições Gerais:

Tarifa Net sujeita a disponibilidade e alteração sem prévio aviso;

A tarifa é válida para grupo com mínimo de 04 e máximo de 12 pessoas,

O agendamento da reserva precisa ser confirmado com mínimo de 30 dias de antecedência;

A Pataxó Turismo se reserva o direito de cancelar, transferir, abreviar, alterar a programação contratada, sem prévio aviso, por motivos de segurança, mudança climática ou motivo de força maior. Nessas situações o guia é autoridade máxima, cabendo a ele tomar a decisão que for necessária e a Pataxó Turismo ficará isenta de reembolsar o cliente ou reclamações posteriores.

A desistência voluntária por parte do cliente, deverá ser formalizada por escrito e entregue à Pataxó Turismo, obedecendo aos prazos e penalidades estabelecidos pela Deliberação Normativa da Embratur 161/85: 90% até 31 dias do início da viagem; 80% de 21 a 30 dias do

início da viagem e 0% a 80% até 20 dias do início da viagem. O não comparecimento no dia, hora e local de apresentação determinados para o embarque será considerado “no-show”, implicando na perda total do valor pago. O passageiro que, por livre e espontânea vontade, se desligar do grupo durante a expedição ou trocar a hospedagem contratada, assumirá toda e qualquer despesa decorrente dessa atitude, sem o direito a reembolso.

1º Dia – Reserva da Jaqueira

Traslado em van sprinter até o portal da Reserva da Jaqueira e acomodação;

Passeio para conhecimento e familiarização com o local;

Banho de rio, jantar tradicional e escuta das histórias e lendas na beira da fogueira

Pernoite em redes armadas dentro dos quijemes (ocas).

2º Dia – Reserva da Jaqueira X Aldeia Coroa Vermelha

Palestra interativa, caminhada contemplativa e interpretativa em trilha na Mata Atlântica, arremesso de arco e flecha, pintura corporal (opcional) e o Awê, ritual de confraternização, acompanhado de muita música, dança e a participação dos visitantes, manguti (almoço) e descanso.

Visita a Coroa Vermelha, maior Aldeia Pataxó do sul da Bahia e local da 1ª Missa do Brasil e a Escola Indígena com educação diferenciada e bilíngüe.

Jantar e pernoite na Reserva da Jaqueira.

3º Dia – Reserva da Aldeia Velha X Aldeia Imbiriba X Caraíva

Traslado para a Reserva da Aldeia Velha e Aldeia Imbira.

Caminhadas por trilhas milenares, visita a casa de farinha, área de agricultura com diversas plantações, oficinas de artesanato, Awê e manguti.

Seguiremos por lugares remotos para a antiga vila indígena de Cramamoã, atual Caraíva, pequena e charmosa aldeia de pescadores com ruas de areia sem veículos motorizados.

Pernoite em Caraíva em pousada previamente selecionada.

4º Dia – Caraíva X Aldeia Barra Velha – Aldeia Mãe

Expedição de buggy através de uma paisagem remota, praias paradisíacas com visual de tirar o fôlego até a Aldeia Mãe para momentos inesquecíveis de escuta junto aos mais velhos da aldeia, encontro com o Pajé, participação em algumas atividades da aldeia e visita ao local do “fogo de 51”, Awê e manguti.

Pernoite em Caraíva.

5º Dia – Porto Seguro

Retorno para Porto Seguro. (Duração 03:30h aproximadamente).

Conforme o horário do Check-out faremos breve Tour na Cidade Histórica.

O que levar:

Roupa de cama e banho;

Produtos de higiene e objetos de uso pessoal

Roupas e agasalho leve, camisetas, bermudas, maiô, calça comprida etc;

Sapatos confortáveis para caminhadas;

Travesseiro opcional

Lanterna e pilhas sobressalentes

Não é permitido:

Bebidas alcoólicas ou outras drogas ilícitas

Menores desacompanhados;

Circular em áreas não autorizadas

Não esquecer:

Boné;

Protetor solar;

Repelente de insetos/ remédio para alergia ou picada de insetos;

Máquina fotográfica;

Importante saber

A Rota das Aldeias é realizada em ambiente natural e silvestre e a Pataxó Turismo informa que durante as atividades pode haver riscos de acidentes com insetos e/ou animais peçonhentos, riscos de quedas de pequenas, médias ou grandes proporções e que a distância e dificuldade de acesso poderá dificultar o socorro imediato, isentando assim a Pataxó Turismo de qualquer responsabilidade por eventuais acidentes e de qualquer ônus decorrente da prestação do socorro médico quando necessário.

Recomendamos por motivos de segurança:

- Durante as caminhadas nas trilhas todos os viajantes deverão estar trajados de calça comprida, camisa e usando tênis ou sapatos fechados;
- Pessoas abaixo de 18 anos deverão estar acompanhadas pelo responsável;
- Todos os visitantes transitarão apenas nas áreas definidas como transitáveis pelo Monitor Indígena local , sempre acompanhado pelo mesmo, não podendo passar na sua frente, sair das trilhas ou pegar em folhas ou galhos;
- Os visitantes deverão respeitar os horários de chegada, permanência e saída, podendo a Pataxó Turismo alterá-los por motivos de cunho administrativo ou em razão de caso fortuito e/ou força maior.

Todos os valores publicados neste site estão sujeitos a alteração sem aviso prévio.

Quarta, 20 de Junho de 2012

Copyright © 2012. **Pataxó Turismo :: Porto Seguro - Bahia ::** Desenvolvido por: **Publikmais**

Figura 13 - Reprodução do sitio da Pataxó Turismo da Rota das Aldeias, constante de todo o roteiro, bem como recomendações aos turistas. (Fonte: <http://www.pataxoturismo.com.br>)

Tal roteiro se revelou, durante o período de realização da pesquisa de campo, economicamente inviável dado seu custo relativamente alto para um turista de poder aquisitivo baixo ou que se interessa pouco pela cultura local, uma vez que Porto Seguro segue sendo um destino de “Sol e Praia”. No entanto, foi encontrado no sitio da agência em 2012, não sendo possível obter dados seguros a respeito da efetividade de sua operação. Ainda assim, sua simples concepção e colocação em operação no verão de 2010, bem como a publicidade e operação ainda existentes em 2012, já são suficientes para demonstrar o novo momento vivido pela experiência turística Pataxó em parceria com a sociedade dos brancos. Todavia, tal parceria, obedecendo a uma política de alianças, não se mostra sempre harmônica, sendo mesmo frontalmente conflitante com o sistema turístico, como procurarei demonstrar a seguir. O conflito eclode porque, ainda que os Pataxó tenham conseguido atingir diversas agências regionais, seu projeto turístico, em sentido amplo, portanto englobando todos os esforços turísticos e não apenas o da Jaqueira, não se articula com os interesses da operadora hegemônica, a CVC. E assim o é porque os interesses da operadora passam pelo

aproveitamento mais intenso de regiões da TI Barra Velha por empreendimentos hoteleiros associados à CVC, obviamente conflitante com os interesses Pataxó. Esse conflito, além de se expressar em disputas no passado e hostilidades constantes na região da TI Barra Velha, se expressa, cotidianamente, na TI Coroa Vermelha, como demonstrarei ao tratar da questão dos guias locais e seu papel na construção do modelo turístico Pataxó.

3.3.2 - Guias de Turismo: Modelo monopolítico e embates locais a respeito da imagem de Coroa Vermelha

Outro aspecto digno de nota no que diz respeito à organização do turismo em Porto Seguro e região sob a égide do modelo monopolítico capitaneado pela CVC operadora turística, concerne à questão dos guias indígenas. Eles foram idealizados como resposta local ao modelo oficial largamente utilizado pela CVC. Vale notar que quando se fala de guias de turismo se está abordando uma categoria profissional com regulamentação específica. Assim, existem requisitos específicos a serem preenchidos por alguém que deseje tornar-se guia de turismo. Formação específica na área e habilitação para o exercício legal da profissão estão entre aqueles exigidos ao guia de turismo. No entanto, existem brechas legais para o exercício da profissão em um formato menos legalista. Em Coroa Vermelha, assim como em diversos outros destinos turísticos brasileiros, há a figura do guia local sem registro profissional. Esse tipo de profissional recebe diversas nomenclaturas e, geralmente, restringe-se a crianças e adolescentes que exercem a atividade orientados por indivíduos com formação específica e legalmente reconhecidos. Eles são denominadas “guias-mirins”, “guias-júnior”, “guias regionais” ou, no caso de Coroa Vermelha, “guias indígenas”. Esse espaço de informalidade se estabelece tanto pela falta de fiscalização suficiente sobre a atividade, quanto pela brecha que a própria legislação propicia com a finalidade de incluir no circuito turístico nacional a comunidade local, reconhecendo a figura do guia regional “leigo”, ainda que tal inclusão se opere numa lógica de precarização da formação e do exercício da atividade.

No caso do guia indígena, instrumento da construção do modelo Pataxó de exploração do turismo em Coroa Vermelha, a supervisão dos guias de turismo legalmente habilitados existe, embora seja recente e precária. O guia indígena surgiu como uma reação pataxó ao modelo CVC e à dificuldade de inclusão da comunidade nesse estrato do mercado de trabalho turístico. Interpreto-os como uma reação, pois nas palavras do então administrador do Parque Indígena, em 2010, o índio Capimbará, “os guias da CVC não colaboram com os comerciantes indígenas”. De acordo com a fala de Capimbará, bem como com o que se pode observar em Coroa Vermelha, a maior parte dos turistas que visitam a região do Parque Indígena o faz participando de pacotes de *City Tours* da CVC por Porto Seguro, que incluem a visita ao Marco do Descobrimento.

O atrativo, inicialmente uma cruz de madeira que servia de referência para o local onde teria ocorrido a chegada do colonizador português em 1500, foi reconstruído pelo governo federal em 2000, em função da comemoração dos “500 anos do descobrimento”, tornando-se uma portentosa cruz de metal ornada com placas alusivas à celebração de 2000. É a esse atrativo que, principalmente, se leva o turista para visitar. Ocorre que desde os primeiros fluxos da chegada e re-ocupação Pataxó da Coroa Vermelha, nos anos 1960 e 1970, os índios se estabeleceram em torno daquele que seria o marco do descobrimento para comerciar com os brancos, já sabedores do potencial de visitação da área. Com a reconstrução do marco do descobrimento, em 2000, ocorreu a já citada (no capítulo 1) reorganização do centro de artesanato indígena. Essa reorganização se constitui, em parte, na formação de um corredor de lojas de artesanato indígena no caminho principal de acesso ao marco do descobrimento. Tal situação torna obrigatório que os turistas, para visitarem o marco do descobrimento, passem por uma parte do centro de artesanato indígena. Tal configuração especial terá, provavelmente, sido pensada, pelo governo federal, como instrumento de aproximação do comércio indígena com o fluxo turístico local, garantindo-lhes o lugar que pleiteavam. No entanto, tal aproximação, no plano prático, dependeu fundamentalmente do interesse (ou falta de) da principal operadora e agenciadora de fluxo turístico na região, a CVC.

Esse último aspecto é justamente aquele que causa conflito. Na elaboração dos pacotes da CVC a publicidade anuncia como atrativo o marco do descobrimento, mencionando marginalmente a existência, ali, de uma aldeia indígena. Por essa razão, o interesse pelo artesanato indígena é fomentado, ou não, nos turistas pelos guias de turismo da CVC. Os guias de turismo, em Porto Seguro, como em inúmeros outros destinos mundo afora, orientam-se, em sua exposição dos atrativos para os turistas, por basicamente três elementos: a história que envolve o atrativo (ou a razão de sua atratividade); as orientações gerais dos elaboradores do pacote de visitação; e os interesses do próprio guia. O último aspecto, os interesses individuais, está ligado a maior ou menor possibilidade de ganho pecuniário individual na escolha do itinerário e do tempo que se visita cada atrativo. Tal dimensão da profissão de guia, substancialmente demonstrado, entre outros, por Leme (2012) a respeito da cidade de Salvador, faz com os guias gastem bastante mais tempo de visitação permitindo aos turistas tempo livre para fazer compras, quanto maior for o percentual que lhes pagam, a título de gratificação, os comerciantes locais. Leme (2012) demonstra que, em Salvador, o Largo da Sé e, especificamente, algumas lojas como a H.Stern, consomem a maior parte do tempo livre de visitação dos City Tours pelo centro histórico de Salvador. Assim ocorre porque as lojas ali

situadas retribuem aos guias com valores entre 10% e 15% do total comprado pelo grupo agenciado. É justamente essa a situação que se torna problemática para os Pataxó em Coroa Vermelha e, mais especificamente, no Centro de Artesanato.

Por razões que vão desde uma reivindicação a respeito do senso de justiça envolvido na cobrança da comissão, até o relativamente pequeno fluxo de venda e as condições financeiras precárias dos comerciantes indígenas, os proprietários de lojas pataxós não gratificam os guias de turismo ou, quando o fazem, gratificam com valores muito pequenos de, no máximo, 5%. Além disso, existia, até 2011 ao menos, uma orientação expressa da administração do Parque Indígena para que a gratificação não fosse dada, embora a observância a essa orientação não fosse obrigatória. Essa situação, somada ao baixo preço e, portanto, mínimo ganho percentual por parte dos guias de turismo, leva a que os guias, em geral, não incentivem ou, por vezes mesmo, permitam tempo livre aos turistas para realizar compras no Centro de Artesanato Indígena. Dos diversos passeios turísticos acompanhados no cotidiano do Centro de Artesanato e dos dois acompanhados junto ao grupo de turistas da CVC, dos quais eu participei, na condição de turista, o tempo máximo permitido aos turistas para compras no Centro de Artesanato foi de 15 minutos. Tal cenário, corroborado pelos relatos de comerciantes indígenas, se agrava, em alguns casos, por vir acompanhado de orientações diretas dos guias aos grupos, tais como “não comprem no Centro de Artesanato daqui, porque depois vamos ao centro histórico e lá vamos ter mais tempo e poderão encontrar os mesmos artesanatos” ou “não comprem aqui porque os artesanatos são de baixa qualidade”. Além disso, o pouco tempo livre para compras permitido aos turistas força a que eles não tenham tempo de visitar todo o Centro de Artesanato, ficando restritos ao corredor que dá acesso ao marco do descobrimento e, portanto, deixando de lado muitos dos comerciantes mais antigos, cujas lojas estão localizadas em parte mais distante desse marco.

A condição relativa aos guias de turismo da CVC, em parte ocasionada pelas poucas orientações da própria operadora em favor do comércio indígena e em parte motivada pelo interesse individual dos guias em comissões maiores, é que deu causa à existência dos guias indígenas. Diagnosticando a situação em relação aos pacotes turísticos e percebendo uma demanda de turistas que chegavam à Coroa Vermelha para visitar o marco do descobrimento ou para permanecer na praia, os Pataxó articularam o projeto dos guias indígenas. A iniciativa visa, a um só tempo, criar oportunidades de trabalho para adolescentes e jovens adultos no mercado turístico local, para além das lojas de artesanato, bem como favorecer um tipo de visita à Coroa Vermelha que busque maior integração ao Parque Indígena. Assim, caberia aos guias indígenas oferecer uma alternativa de visita ao marco do descobrimento que

inclua uma visita, mais longa, ao Parque Indígena, ampliando, assim, a oportunidade de vendas no Centro de Artesanato e a visitação ao Museu Indígena.

Tal modelo deveria diferenciar-se do modelo dos guias oficiais, no entanto, em função dos poucos conhecimentos técnicos detidos pelos Pataxó sobre a função, levou ao espelhamento, em diversos aspectos, do modelo oficial de guia. Tratarei, a seguir, das diferenças e semelhanças entre os guias indígenas e os guias modelo CVC, de forma a procurar aclarar como se dá a apropriação Pataxó dos guias de turismo como instrumento de conformação de um modelo de turismo indígena.

Há determinadas situações em que se pode verificar que o modelo Pataxó dos guias locais se assemelha ao modelo de guia regulamentado utilizado pela operadora CVC. Essas semelhanças são comumente motivadas pela forma empírica de aprendizado dos Pataxó da profissão de guia, bem como de todas as atividades relacionadas ao turismo. Os Pataxó desenvolvem seu modelo de organização da atividade a partir da observação das instituições, serviços e ações dos gestores de turismo da região, basicamente a CVC, buscando desenvolver mecanismos semelhantes ainda que adaptados a outra realidade financeira. A criação de uma agência Pataxó de turismo e dos guias indígenas segue esse modelo de ação, imitativa do modelo não-indígena. Em relação aos guias, o espelho do modelo indígena são os guias que conduzem grupos ao marco do descobrimento. As semelhanças entre o modelo de guias indígenas e o modelo de guia regulamentado podem ser apontadas como sendo: a demanda por uma formação profissional padronizada e a conformação a um roteiro de apresentação do atrativo baseado numa imagem estereotipada que exacerba o exótico em detrimento do familiar, no cotidiano, considerado menos interessante aos olhos do turista. No entanto, são as diferenças que permitem visualizar, na atuação pataxó, a criação de um modelo próprio. Ainda que se persiga a imitação dos guias regulamentados da CVC, o modelo indígena inevitavelmente se deixa balizar pelas diferenças de concepção de mundo e de compreensão do turismo que constituem parte daquilo que chamo de distintividade étnica Pataxó. Assim, ainda que busquem a imitação, diversas condicionantes do modo de vida indígena e sua cosmologia operam a apropriação do objeto (os guias de turismo), fazendo-o funcionar numa lógica própria aos Pataxó. O que passarei a descrever, a seguir, é o que considero mais uma das diversas formas, até aqui apresentadas, segundo as quais os Pataxó realizam a instrumentalização do turismo para servir ao projeto local de indianidade, operando na construção da fronteira étnica.

O projeto dos guias indígenas surgiu de forma sistemática, e em sua versão mais acabada, a partir da reorganização do Parque Indígena, em 2000. Embora relatos refiram à

existência, embrionária, de guias de turismo que eram indígenas e trabalhavam em Coroa Vermelha desde antes disso, pelo menos desde o início dos anos 1990, tratarei especificamente do modelo que encontrei de 2005 em diante. Segundo relatos dos próprios guias, o trabalho se iniciou com Edmilson, guia oficial filho de índios pataxós. Edmilson teria iniciado o trabalho, conforme seu próprio relato, porque “sendo descendente achei um jeito de trabalhar como guia aqui mesmo em minha terra”. Ele relata ter tido a ideia de receber os turistas, ao perceber que “muitos turista vinha para Coroa para ir na praia ou vinha sozinho ver o cruzeiro, de carro próprio, e chegava aqui e ninguém sabia mostrar para ele as coisa”. Assim, constatando a demanda, passou a se colocar à disposição dos turistas próximo ao ponto de ônibus onde estacionam os carros das linhas Porto Seguro X Coroa Vermelha e Porto Seguro X Santa Cruz Cabralia, para guiá-los em uma visita pela aldeia. Nesse tipo de serviço, sobretudo quando há baixo grau de organização e regulamentação da atividade, não era acordado com os turistas um preço para a visitação, mas se solicitava, ao final da visita, uma contribuição “de quanto ele achar que vale a visita”.

Após esse primeiro momento, Edmilson afirma ter sido abordado pelo administrador do Parque, em 2000, para organizar um serviço onde ele pudesse “ensinar os mais jovens a fazer o serviço e ajudar a visitação no Centro de Artesanato”. A partir daí teria se desenvolvido o modelo que encontrei a partir de 2005. Conforme relatei no capítulo 1, os guias indígenas foram fundamentais em meus primeiros contatos na região e cheguei até eles justamente através de sua abordagem no ponto de ônibus. Tendo chegado por esse meio de transporte a Coroa Vermelha, em minha primeira visita, os guias indígenas não apenas me ofereceram o serviço de visitação ao Parque Indígena, como proporcionaram os primeiros contatos com os organizadores do Projeto Jaqueira e com as lideranças indígenas.

Basicamente os guias se posicionam em locais próximos aos pontos de ônibus e oferecem a visitação aos turistas. Procuram organizar um grupo, para maximizar a visita e seus possíveis ganhos pecuniários. Após a formação de um grupo, segue-se em direção às lojas de artesanato, passando pelo corredor principal que leva ao marco do descobrimento. Os guias indígenas, em algumas ocasiões, sobretudo no verão, se encontram ornados com cocares e pintados, de forma a compor o que supõem que o turista espera de índios.²⁶ Iniciam a visitação com mais um demonstrativo indígena, i.e., uma saudação em Patxohã, *Awery*, seguindo-se um discurso sobre a língua indígena e sobre o povo Pataxó, apresentado como o povo do descobrimento, aqueles que ali estavam “quando Cabral chegou”. Após esse primeiro

²⁶ Esse é mais um dos casos em que se coloca em jogo a visão que os Pataxó constroem a respeito do que os turistas comuns esperam de sua indianidade, no que diz respeito a uma aparência imediatamente verificável.

momento a visitação passa, antes do marco do descobrimento, à parte mais interior do Centro de Artesanato, o grande Quijeme circular, onde os turistas têm a oportunidade de conhecer o pajé Itambé, apresentado como o curandeiro local. Esse é um aspecto que reforça o argumento anterior de que, se não atinge as expectativas indígenas no que tange ao seu papel de curador e líder espiritual, o pajé é um elemento diacrítico crucial na caracterização externa da indianidade. Além do pajé, os turistas visitam, e têm a oportunidade de conversar, alguns dos comerciantes mais conhecidos. Os guias valorizam a conversa com aqueles que estão mais envolvidos com a liderança indígena e com os processos de constituição da identidade étnica, tais como Capimbará, Dona Meruca e outras pessoas de sua família, e Ubiranã, filho do pajé Itambé, entre outros. Nesse ponto os turistas têm amplo tempo livre para compras e conversas.

Quando os turistas se dão por satisfeitos com as compras nessa parte do Centro de Artesanato, são conduzidos ao corredor que leva ao marco do descobrimento, passando por outras lojas e, ocasionalmente (a depender das disponibilidades dos comerciantes), a conversas com outros índios destacados, tal como Saracura. No marco do descobrimento os turistas ouvem outro discurso a respeito do marco, bem como da presença Pataxó no descobrimento e sua luta para ali permanecer, culminando com a reorganização do Parque Indígena, em 2000, onde “trocaram o cruzeiro de madeira e puseram essa cruz aí”. Finalmente, os guias encerram a visita, solicitando a contribuição voluntária, no valor desejado pelo turista, e convidando-os ainda a visitarem o Museu Indígena. Tanto à luz da minha primeira experiência quanto da observação e acompanhamento de outros grupos, considero que tal forma de visitação propicia maior interação aos turistas com os comerciantes. Essa interação comumente gera maior interesse pela compra de artesanato e também por fazer fotografias com roupas indígenas, outro tipo de serviço oferecido em algumas lojas de artesanato.

Esse aspecto da visita conduzida por guias indígenas cria uma primeira diferenciação importante no modelo indígena desejado pelos Pataxó para o turismo. A visita a Coroa Vermelha deixa de ser focalizada apenas no marco do descobrimento, para ampliar as possibilidades de interação com os Pataxó, reconhecendo sua presença e história na região e fortalecendo o comércio indígena. Tal estratégia está no cerne do relato que apresentei no capítulo 1, de um conhecido artesão indígena, Capimbará, a respeito de que se espera que o turista, ao comprar artesanato, não leve apenas um souvenir, mas uma lembrança dos Pataxó, algo que evoque a história e luta do povo e que valorize sua presença étnica e política na região. Por essa razão, a instituição dos guias indígenas é elemento preponderante numa

estratégia étnica mais ampla que instrumentalize o turismo não apenas para a sobrevivência econômica, mas como recurso discursivo para a valorização da identidade Pataxó.

Outro aspecto que diferencia o serviço do guia indígena do serviço tradicional de guia é no que se refere ao pagamento. Por razões também comerciais, dado o baixo grau de formalização do serviço indígena, não se faz a cobrança de um preço previamente definido. Essas cobranças se aplicam, nos pacotes da CVC, pela venda do serviço completo, que inclui transporte e guia de turismo. No caso Pataxó, como se oferece apenas o guia e como o serviço não é formalizado legalmente, não há arcabouço legal para a cobrança. No entanto, outros motivos explicam ainda a forma diferenciada de cobrança.

O serviço de guia indígena existe também para promover a inclusão dos Pataxó no discurso regional do turismo. Para esse discurso, hegemonizado pela publicidade e atuação da CVC, Coroa Vermelha é um atrativo por sua beleza natural e por abrigar o marco do descobrimento, sendo, como vimos, a presença Pataxó marginalmente abordada. Como demonstrei, na visita com guias indígenas esse discurso é transformado, sendo a presença Pataxó um atrativo fundamental. Ademais, como o serviço serve para propiciar oportunidade de trabalho e formação para os mais jovens, o valor cobrado é simbólico, pois o objetivo está além do ganho. Tal como reforçado por Edmilson, “o objetivo é dar oportunidade pros mais jovens e mostrar aos índios que o dinheiro não é o mais importante.” Esse discurso é corroborado por John Lennon, um dos guias indígenas, ao afirmar que através do serviço de guia indígena ele está “ajuntando dinheiro para fazer um curso de guia e poder ter um trabalho de guia tanto na Coroa como em outros lugares.” Dito de outra forma, o serviço propicia aos mais jovens experiência e meios financeiros para conseguir, em futuro próximo, a regulamentação profissional, que lhes permitirá trabalhar guiando vários outros tipos de turistas pelos diversos atrativos da região. Eventualmente serão oportunizadas a esses jovens guias opções de emprego em agências da região ou de qualquer outro lugar para onde desejarem ir.

Outra diferenciação importante que o serviço de guia indígena estabelece diz respeito também à conformação de um discurso étnico através do turismo. Os guias indígenas, ainda que através de uma visão um tanto quanto estereotipada, procuram traduzir para os turistas uma imagem indígena que se cristaliza num discurso de afirmação da indianidade Pataxó. Conforme relatei anteriormente, os guias se apresentam, nas ocasiões de maior efervescência turística, trajados tipicamente e pintados, exibindo ainda emblemas étnicos, no sentido de Bourdieu (2004 p.112), como a língua própria. Essa caracterização é considerada, por alguns dos guias, um tanto incômoda, pois além do espalhafato do qual alguns reclamam, o cocar

com ampla plumagem aumenta o calor nos dias tórridos do verão. Por essa razão, quando algum deles tenta trabalhar sem a caracterização, é imediatamente advertido por outro guia ou pelo próprio administrador do Parque. Segundo John Lennon, “ele (apontando para Capimbará, administrador do Parque Indígena) zanga quando nós aparecemos sem o cocar”. Importa destacar que grande parte dos guias indígenas se apresenta como descendente, uma auto-referência corrente em Coroa Vermelha por parte de filhos de casamentos interétnicos. Essa identificação normalmente alude também a certa distância fenotípica entre o agente em questão e o estereótipo das feições ‘marcadamente indígenas’. Assim, o sujeito se afirma indígena “apesar de não parecer”. Muitos dos guias indígenas estão, então, se reaproximando de uma herança étnica para a qual os pais, em vários casos, como o de John Lennon, dão pouco valor ou até se envergonham(vam).

Toda essa sorte de conexões contribui para a revalorização, através do turismo e de sua instrumentalização para a etnicidade, do discurso relativo à distinção da indianidade Pataxó. Novamente, conforme a interpretação que proponho, o turismo apresenta-se como a arena mais imediata de exercício da alteridade e estabelecimento da fronteira étnica e, portanto, como laboratório da etnicidade. No trabalho dos guias indígenas vão sendo também testados os elementos do “acervo cultural” que são acionados no discurso da etnicidade, bem como suas significações pretéritas e configurações contemporâneas.

Finalmente, no que diz respeito às diferenças, o serviço de guias indígenas opera o restabelecimento de um sentimento que, no discurso e nas ações, é extremamente valorizado pelos Pataxó, tanto como diacrítico quanto como elemento fundante da socialidade, i.e., a solidariedade étnica. De certa forma, sem qualquer sentido pejorativo, o serviço de guia indígena constitui uma forma de “reserva de mercado”, de oportunidades de emprego em Coroa Vermelha e, por se aplicar fortemente aos descendentes, estabelece também uma reafirmação ampla de compromissos étnicos. Essa situação favorece a retomada de laços de parentesco reais ou imaginados (nesse caso importa pouco) entre os chamados descendentes e os índios cuja procedência de Barra Velha é famosa e imediata (casos de diversas lideranças) ou notória, fenotipicamente. Durante essa mesma conversa com o guia John Lennon, Capimbará insistentemente voltava ao tema de que o serviço de guia era uma forma de dar oportunidade e trazer para “a comunidade esses meninos que são descendentes”, ao que John Lennon assentia com a cabeça.

Parece claro que a construção de um modelo indígena de turismo não se afigura como uma realidade harmônica que passa ao largo do conflito de interesses entre índios e gestores não-indígenas do turismo. O modelo CVC de desenvolvimento turístico opera sua política de

monopólio sobre a atividade, pressionando intensamente os Pataxó. Nas questões relativas ao exercício em si da atividade, a política hegemônica opera confrontando guias regulamentados CVC aos guias indígenas. Nas questões relativas à infra-estrutura do turismo na região, opera-se o confronto dos interesses de empreendimentos hoteleiros com as reivindicações indígenas a respeito da posse e usufruto da terra. Considero que o modelo monopolítico de gestão de turismo na região operado pela CVC se constitui numa ameaça ao modo de vida Pataxó, tanto quanto ao desenvolvimento da atividade turística pelos índios. Esse conflito se expressa recorrentemente, colocando em risco, literalmente, a sobrevivência indígena na região. No entanto, o traço que considero mais importante sobre a forma como se dá esse conflito é efetivamente a construção de um modelo contra-hegemônico de turismo pelos índios. Esse modelo resulta de um processo de apropriação indígena do turismo que, uma vez passado pelo filtro da cosmologia e das práticas locais (portanto, da cultura local num sentido amplo), não é o mesmo produto que o turismo gerido por seus operadores tradicionais elabora. É, ao contrário, o turismo indígena. Considero, pois, os processos acima descritos de construção indígena de discursos turísticos como abarcados pelo processo de “Pataxóização” do turismo, uma autêntica domesticação do turismo em sentido semelhante ao relatado por Albert & Ramos (2002) a respeito da pacificação da ameaça pelos índios amazônicos. Suponho, portanto, que os Pataxó operam a “pacificação” da ameaça turística através de refinadas operações de transmutação do objeto que, a um olhar descuidado, não permite perceber que se passa por mesmo um objeto que, apropriado pelos índios, é já outro.

Conclusões

Ao longo desta tese procurei expressar aquilo que considero ser uma forma específica de organização e apropriação da atividade turística pelos Pataxó de Coroa Vermelha. Procurei demonstrar que acontece entre os Pataxó, segundo entendo, uma apropriação do turismo, um objeto exógeno, a partir de critérios particulares concernentes à cultura Pataxó. Tal forma de apropriação contribui para a construção de um modelo *Sui Generis* de organização turística que pode contribuir, bastante, para a teoria no que diz respeito aos modelos econômicos adotados para a prática da atividade, afastando a ortodoxia vigente e proponente de um modelo único de desenvolvimento da atividade. O desafio, no entanto, de expor esse modelo foi o objetivo que, efetivamente, esteve em jogo na elaboração desta tese. Procurei realizar esse objetivo a partir de uma divisão estrutural em capítulos que, pela ordem, objetivavam expor, no primeiro capítulo, a organização econômica da atividade turística entre os Pataxó, no segundo capítulo, as bases territoriais e de organização social sobre as quais se ergueu e se organizou o modelo turístico Pataxó e, no terceiro capítulo, o funcionamento atual desse modelo, seção em que ressalto sua singularidade. A seguir, procurarei resumir os resultados apresentados em cada uma dessas partes, de forma a aclarar quais tipos de contribuição espero que o presente estudo possa prestar à teoria etnológica Pataxó, bem como à teoria sobre turismo e seus modelos de desenvolvimento.

No primeiro capítulo procurei expor aquilo que considero ser o ponto de partida desta tese, i.e., a estrutura econômica do turismo entre os Pataxó e as matrizes a partir das quais ela se organizou. Essas formas econômicas evidentemente estão relacionadas à composição territorial da aldeia de Coroa Vermelha, em grande medida explicada, pelos próprios índios, por razões ditas econômicas, embora seja possível discernir nelas razões que chamo de simbólicas, na mesma medida. Meu primeiro esforço foi dirigido, então, para a explicação da ocupação Pataxó da aldeia de Coroa Vermelha e seu estado atual de ocupação e organização.

Em primeiro lugar procurei retratar aspecto extremamente relevante para a teoria etnológica Pataxó e também grandemente ensejadora de explicações simplistas que, rapidamente, se tornam categorias acusatórias entre os regionais, ou seja, a origem étnica do conjunto Pataxó atual. É preciso destacar, sobre esse aspecto, a posição na qual me encontro para procurar refazer esse processo. Uma pesquisa que se dedicasse à gênese da atual população Pataxó, deveria, obviamente, ter esse como principal e talvez único objetivo de

análise, o que não é o caso deste trabalho, dada a complexidade do tema, tanto quanto as poucas fontes sobre as quais é necessário se debruçar para procurar realizar algum avanço. Quando me refiro à realização de algum avanço, o faço por considerar que grande parte do que poderia ser feito a respeito de uma investigação da gênese Pataxó tenha sido realizada pelos autores que utilizo como fontes principais para a composição desse histórico, dos quais o destaque maior deverá ser dado aos pesquisadores Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e José Augusto Laranjeiras Sampaio. Eles, ao longo de mais de 30 anos de pesquisa e na composição de diversos tipos de materiais que vão da dissertação de mestrado de Carvalho, em 1977, até diversos laudos antropológicos de demarcação de terras indígenas produzidos por Sampaio, e documentos produzidos em conjunto desenvolvem, longa e detalhadamente, o argumento que procurei sumarizar no primeiro capítulo, correndo, claro está, o risco de simplificação que um sumário de trabalhos dessa complexidade implica.

Procurei demonstrar, nesse primeiro capítulo, que a ocupação da aldeia de Coroa Vermelha, conforme retratada por esses autores e largamente reafirmada pelos Pataxó nas entrevistas que dediquei ao tema, ocorreu, em grande medida, graças à sua posição estratégica para o comércio regional que a localidade apresenta. Essa ocupação teve, no entanto, como base para os Pataxó tanto os precedentes de sua ocupação ou coabitação pré-cabralina da região, quanto os eventos de 1951 que precipitaram traumática diáspora da aldeia de Barra Velha, onde se encontravam aldeados desde o século XIX. Assim, apreendo os Pataxó atuais como um conjunto étnico que remonta ao processo colonial e é composto pelos Pataxó aldeados no século XIX e outras etnias, entre as quais algumas de origem Tupi e Botocudo. Eles se teriam tornado hegemônicos na denominação do etnônimo, embora essas outras etnias tenham contribuído, muito provavelmente, para o que atualmente denominamos a cultura Pataxó.

As evidências autorizam supor que esse conjunto étnico permaneceu em relativo isolamento da sociedade regional desde o seu aldeamento, em meados do século XIX, até a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1943 (Decreto-Lei No. 12.729)²⁷, quando confrontos entre os índios e os agentes florestais passaram a ter lugar. Em 1971, o professor Pedro Agostinho, do Departamento de Antropologia da UFBA, e um conjunto de jovens graduandos por ele liderados confirmam a existência dos Pataxó através de notícias veiculadas por jornais baianos acerca do denominado Fogo de 1951, e os visitam, na sequência. Agostinho e alguns estudantes que o acompanhavam, naquele momento, vieram a

²⁷ Uma nova criação do Parque Nacional do Monte Pascoal ocorre em 29 de novembro de 1961 (Decreto No. 242).

se tornar importantes pesquisadores sobre a etnologia do nordeste e, sobretudo, da etnologia Pataxó, consubstanciando a base fundamental a partir da qual se torna possível promover estudos a respeito dos Pataxó atuais.

Assim, de acordo com os diversos estudos elaborados e tal como corroborado pelos próprios Pataxó, os primeiros fluxos indígenas na região a partir da década de 1960 foram motivados pela saída em larga escala de Barra Velha, bem como pela estratégica posição de Coroa Vermelha, que permitia aos índios assegurar sua subsistência e, crescentemente, alterar, positivamente, as condições econômicas mediante o estabelecimento de relações comerciais com os não-índios. A partir dessa primeira concepção como entreposto comercial no qual alguns índios passaram a atuar como ‘mercadistas’ e atingiram certa prosperidade é que surgiu a grande vocação comercial da aldeia de Coroa Vermelha que, a partir da década de 1970, com o incremento significativo do fluxo turístico em função da construção da rodovia federal, tornou-se vocação turística. Dessa forma, argumento que a aldeia de Coroa Vermelha, em sua segunda fase de ocupação, se considerado como primeira fase o período pré e imediatamente posterior ao início do processo colonial, foi considerada sempre como tendo função comercial. Essa razão está na base da argumentação que procuro construir de que a aldeia de Coroa Vermelha antes do que solapada pelo turismo e seus impactos diversos, se organizou e preparou, cuidadosamente, para ter na atividade turística não apenas sua fonte de subsistência principal, mas relevante elemento de organização política e construção de um discurso sobre indianidade com expressivo potencial de comunicação. É essa razão, para a qual procuro desenvolver uma argumentação consistente baseada em fatos, observações, relatos e teoria, que me conduz a recusar a tese de que o turismo tenha sido, em Coroa Vermelha, objeto de uma transformação social de grande escala que possa ser entendida como reinvenção da cultura Pataxó.

Com esse intento, na primeira seção do primeiro capítulo procurei, ao organizar e transformar em narrativa um conjunto de dados sobre a composição étnica Pataxó e a ocupação da aldeia de Coroa Vermelha, contribuir para a demonstração de que a organização de um modelo indígena para a atividade turística em Coroa Vermelha, antes do que uma grande revolução, é entendida pelos Pataxó como etapa ‘natural’ do processo de desenvolvimento da ocupação da Coroa Vermelha. Etapa ‘natural’ também dessa ocupação foi o processo que narro, subsequentemente, de organização da ocupação atual da aldeia, que enseja a divisão em territórios especialmente vocacionados para certos tipos de práticas turístico-comerciais. Essa divisão enseja o que hoje se chama de o Parque Indígena, área eminentemente turística da aldeia e comporta de centro de artesanato, cruz do descobrimento,

estacionamento e museu indígena, para a qual se constituiu uma administração própria, por se entender que a área possui interesses diferentes e, em alguns casos, conflitantes, com os interesses representados pela administração do cacique. Embora essa divisão político-administrativa esteja, em última análise, subordinada à autoridade do cacique e, como demonstro no segundo capítulo, tenha ressonância em outras aldeias Pataxó, ela colabora para gerir eventuais conflitos desencadeados pela concorrência na área turística da aldeia, procurando mediar a competitividade através do apelo aos interesses coletivos, sob a forma, por exemplo, da articulação de um discurso sobre indianidade. Além do Parque Indígena, parte importante da organização de um projeto indígena de turismo em Coroa Vermelha é a área de mata (gleba B da demarcação da TI Coroa Vermelha) denominada Reserva Jaqueira. Nessa área foi elaborada a primeira iniciativa de um projeto de turismo Pataxó baseado na autonomia e diferenciação indígena dos projetos turísticos regionais. Assim, o projeto Jaqueira de Ecoturismo resulta do esforço indígena constituído a partir da visão que os Pataxó têm da atividade turística e que revela, significativamente, o seu entendimento do turismo, dos turistas e de como deve ser o modelo turístico indígena. Busquei relatar no primeiro capítulo a constituição desse modelo, de forma a tornar possível, posteriormente, explorar apenas sua singularidade.

No primeiro capítulo analisei, ainda, o conjunto de atividades econômicas praticadas pelos Pataxó na aldeia de Coroa Vermelha, bem como abordei, de forma mais específica, a comercialização de artesanato no Parque Indígena. Para tal lancei mão, além dos métodos classicamente concebidos como etnográficos (observação participante, registros e entrevistas), de uma pesquisa quantitativa em domicílios Pataxó (Grupos Domésticos ou GD's) e nas lojas de comerciantes indígenas. Essas pesquisas, contrastadas ainda com os resultados da observação e das entrevistas, tornaram possível um tipo diferenciado de acesso à realidade das atividades econômicas na aldeia, que permitiu, através da quantificação, apontar para tendências e alternativas de desenvolvimento do turismo em Coroa Vermelha.

Na pesquisa entre os GD's foi possível produzir dados diversos sobre a pesca e a roça, bem como sobre a produção e comercialização do artesanato. Através desses dados, foi possível concluir que, em primeiro lugar, embora as atividades de pesca e roça sejam entendidas pelos índios e pelos regionais como aquelas que se poderia chamar de mais tipicamente indígenas, elas são praticadas em caráter complementar às atividades turísticas. Em termos de importância econômica, tanto na quantidade de recursos auferidos quanto no número de GD's comprometidos com a atividade, a produção e comércio de artesanato podem ser consideradas as atividades fundamentais da aldeia. Essa realidade, facilmente observável

na vivência cotidiana em Coroa Vermelha, permite, ao ser expressa numericamente, estabelecer uma escala de importância das atividades umas em relação às outras. Assim é que embora as atividades de pesca e roça sejam, em poucos casos, atividades exclusivas de alguns GD's, elas funcionam, no sistema econômico da aldeia de Coroa Vermelha, como complementação para os períodos de baixa temporada da comercialização do artesanato, bem como para a complementação da produção cotidiana dos diversos GD's, através da solidariedade e troca inter-GD's dos resultados conjuntos da pesca, da roça e do artesanato.

Mais do que apenas a constatação da relevância relativa do artesanato face às outras atividades, o levantamento quantitativo permitiu avaliar sua presença na construção da solidariedade social na aldeia de Coroa Vermelha e entre ela e outras aldeias. Foi possível constatar, através do levantamento entre os GD's e as lojas de comerciantes indígenas, que se constitui um mecanismo extremamente interessante de articulação comercial entre as aldeias. Parte do que é produzido em diversas aldeias próximas a Coroa Vermelha, tais como Aldeia Velha, Barra Velha, Imbiriba e Boca da Mata, é comercializado na primeira, através de um sistema de trocas comerciais interaldeias. Esse sistema de trocas baseia-se na especialização econômica dos comerciantes de artesanato, que se tornam revendedores daquilo que é produzido tanto em Coroa Vermelha quanto nas outras aldeias, por famílias que não possuem lojas de artesanato ou não encontram, entre os turistas, suficientes consumidores para os seus produtos.

Esse sistema de trocas baseia-se também num aspecto importante da produção artesanal, i.e., seu caráter familiar. Surpreendi em Coroa Vermelha um número significativo de oficinas coletivas, de produção associada de diversos GD's, bem como um número extremamente significativo de oficinas individuais, por GD, que sustentam a produção artesanal em Coroa Vermelha. Toda essa produção é escoada, em primeiro lugar, através das redes de parentesco, recorrendo-se à concorrência comercial normal nas situações muito comuns em que ainda haja excedente, pela aldeia de Coroa Vermelha e alhures. Arrisco postular que, como se pode perceber pelos dados de entrada de produtos de outras aldeias no centro de artesanato de Coroa Vermelha, a situação ali é o espelho da situação nas diversas aldeias da região, que fazem fluir pela rede de parentesco, ou fora dela, uma grande produção de artesanato para o centro comercial de Coroa Vermelha.

Todos esses dados colaboraram para revelar outro aspecto do artesanato e sua produção em Coroa Vermelha e no conjunto dos territórios Pataxó da região. A concorrência turística que normalmente seria exacerbada pela concentração no centro de comercialização em Coroa Vermelha e conduziria a uma diferenciação baseada na qualidade dos produtos,

nessa última apresenta-se sob um caráter diferenciado. Considerando-se que o artesanato, além de elemento fundamental da subsistência, é grande propagador do discurso local sobre a indianidade Pataxó, articulou-se em Coroa Vermelha, também por razões de controle comercial da concorrência, um discurso segundo o qual o conhecimento sobre a produção do artesanato é igualmente difuso entre toda a população Pataxó, de forma que não apenas qualquer um pode, potencialmente, produzir qualquer tipo de artesanato como não há significativa diferença de qualidade entre os diversos artesãos. Esse discurso, conforme argumento, estaria na base de um dos aspectos da singularidade do modelo turístico Pataxó. Ao articular ferramentas para lidar com os elementos propriamente econômicos da atividade -- concorrência, especialização de revendedores e qualidade dos produtos -- articulam-se também respostas culturalmente informadas que diferem, significativamente, das soluções encontradas por outros grupos sociais que vivem igualmente do turismo. Assim, para lidar com as questões econômicas envolvidas na venda do artesanato, elabora-se um discurso que, acionado no cotidiano do comércio de artesanato, contribui para a valorização do discurso do artesanato Pataxó como tradição indígena.

No segundo capítulo tratei de questões que entendo como pré-condições para a atual organização turística da aldeia de Coroa Vermelha. A razão pela qual esse capítulo é o segundo, ainda que as questões de que trata sejam cronológica e genealogicamente anteriores ou infraestruturais em relação às abordadas no primeiro capítulo, é que considerava necessário que o leitor compreendesse, preliminarmente, a situação turística atual para, a seguir, compreender a forma como as questões de parentesco e territorialidade influenciam-na decisivamente. Tais questões, conforme a minha proposição, são estruturantes para o modo de vida Pataxó em Coroa Vermelha, e há bons indícios de que o tenham sido desde que se tem notícia dos Pataxó, embora não seja minha intenção demonstrá-lo. Assim, trato as questões de territorialidade e parentesco como os domínios que dão suporte à prática turística em Coroa Vermelha.

Conforme procuro demonstrar, ao longo do segundo capítulo, considero a territorialidade como resultado da atuação de forças conflitantes sobre um determinado espaço, bem como o conjunto de convenções sociais que organizam e, ocasionalmente, respondem e solucionam tais conflitos. No entanto, antes que soluções aos conflitos as relações envolvidas na territorialidade organizam-nos, estabelecendo seus contornos e limites dentro da distribuição espacial de uma comunidade. Tentei, a partir dessa definição, demonstrar sob quais formas, no caso Pataxó em Coroa Vermelha, se articulam as relações de territorialidade para organizar os conflitos e como essa situação reflete-se na prática turística.

Os conflitos para os quais as relações de territorialidade confluem são os mais diversos, e refletem-se, inclusive, na ocupação inicial da aldeia de Coroa Vermelha, apontada, pelos próprios Pataxó, como motivada por sua localização comercialmente estratégica. Assim, um dos primeiros conflitos que o entendimento das relações territoriais permite compreender é relativo à ‘função’ que se atribui à Coroa Vermelha. A função comercial que os Pataxó supõem para a aldeia contribui para explicar a forma como o território se organiza. As divisões que os Pataxó concebem, e utilizam, no cotidiano para compreender a aldeia, bem como para fazê-la ‘funcionar’, refletem os conflitos colocados em jogo quando se precisa compatibilizar, no território, ‘funções’ comerciais e outras da vivência cotidiana. Assim, suponho haver demonstrado como estão relacionados os espaços em Coroa Vermelha, a começar pelo chamado Parque Indígena, e como às denominações correspondem ‘funções’ e significados. Essas mesmas relações ensejam o entendimento de que o turismo na Reserva Jaqueira pode ser concebido como se desenvolvendo dentro da aldeia, no sentido de que a aldeia, afinal, tem predominância de ‘função’ comercial, e fora da aldeia, por estar distante das casas e, portanto, do cotidiano dos Pataxó.

O território Pataxó é compreendido pelos índios como um contínuo territorial no que diz respeito ao conjunto de aldeias da região, articuladas economicamente, conforme o conceito de região preconiza, e simbolicamente operando como um conjunto social com forte solidariedade interna e estreita cooperação econômica, inclusive fora dos grupos de parentela. Essa contiguidade territorial não corresponde, no entanto, à efetiva demarcação das TI’s da região, em função das limitações da legislação, bem como das circunstâncias políticas que afetaram cada processo de demarcação específico. No entanto, procuro, no segundo capítulo, explicar e dar coerência a um conjunto de dados que já se apresentava, no primeiro capítulo, evidenciando uma consistente economia Pataxó ao longo do território que envolve ao menos as aldeias de Barra Velha, Imbiriba, Aldeia Velha, Boca da Mata e Coroa Vermelha. A essa unidade econômica corresponde uma coesa rede de parentesco que organiza a solidariedade social e as parcerias comerciais, bem como o restante da organização social do conjunto Pataxó.

O parentesco é condição, inclusive, para a forma como ocorreu a ocupação inicial da aldeia de Coroa Vermelha. Por essa razão é que percebo nas relações de parentesco condição fundamental para o atual estado das relações econômicas. O parentesco é também nexos fundamentais para a compreensão que se tem do território, uma vez que, graças ao parentesco e ao sentimento correspondente de solidariedade social, é que os Pataxó se distribuem no entorno da aldeia de Coroa Vermelha. Assim, diversas famílias atualmente

ocupantes de Coroa Vermelha chegaram à aldeia trazidos por parentes e, em vários casos, atraídos pela suposta substancial melhoria da sua condição econômica. A distribuição das famílias pelo território tem, por sua vez, relação fundamental com a chegada inicial à aldeia que presidiu a posterior ocupação do território pelos grupos familiares mais próximos aos primeiros índios chegados à Coroa Vermelha.

As relações de parentesco permitem também elucidar a hierarquia política na aldeia, uma vez que os critérios para preenchimento de posições políticas na aldeia estão fortemente relacionados ao pertencimento a certos grupos familiares. A questão apontada como principal para a ocupação de cargos políticos segue sendo a participação na vida cotidiana e o envolvimento com suas questões, sobretudo com as questões do movimento indígena e das retomadas de terra. No entanto, esse critério é fortemente balizado pelo pertencimento a grupos familiares ditos tradicionais, i.e., correspondentes aos grupos dos primeiros ocupantes e parentes próximos. Por essa razão é que justamente entre esses grupos há uma forte pressão sobre os membros mais jovens para que participem, e tomem partido, na vida cotidiana e nos principais desenvolvimentos do chamado movimento indígena. Ainda que tal critério familiar não seja absoluto, havendo casos notórios de sujeitos pertencentes a grupos que se instalaram tardiamente em Coroa Vermelha e ocupam importantes cargos políticos, sua importância é marcante.

No que concerne às relações de solidariedade e entreajuda, os grupos familiares são fundamentais definidores da maior ou menor facilidade para a subsistência e ascensão social. Possuir um número considerável de parentes próximos em Coroa Vermelha propicia acesso tanto aos recursos vitais para a sobrevivência quanto para galgar melhores posições sociais. Os benefícios econômicos oriundos das mais diversas atividades econômicas são, costumeiramente, repartidos preliminarmente no âmbito de um grupo restrito da parentela, sendo a seguir, e de acordo com a quantidade de excedente, partilhados com os parentes mais distantes e com o restante da aldeia. Assim, os empregos, a possibilidade de acesso a lojas para venda de artesanato, a participação na pesca e o acesso aos produtos agrícolas são inicialmente repartidos por um grupo restrito de parentes, que começa pelo próprio Grupo Doméstico e se expande aos GD's de parentes mais próximos, com muitos dos quais se tem obrigação social, finalmente sendo repartidos com o restante da aldeia. Essa condição é uma das bases, inclusive, da distribuição do poder político, uma vez que é mais fácil àqueles que possuem melhor condição econômica, propiciada pelo grupo familiar, livrar-se de suas obrigações cotidianas para se ocupar da vida política local.

No terceiro capítulo me ocupo das atividades e domínios sociais mais diretamente implicados naquilo que chamo de a economia do turismo indígena. Trato, então, das atividades econômicas consideradas mais propriamente turísticas, exceção feita ao artesanato tratado no primeiro capítulo, e de domínios sociais relacionados à atividade turística, como a construção dos diacríticos postos em circulação no contexto turístico. Avanço a hipótese de que ademais de suas funções econômicas singulares para a formação de um tipo que denomino turismo indígena, para significar que os Pataxó lhe dão contornos singulares, o turismo é utilizado pelos Pataxó como uma espécie de laboratório da tradição. Advogo que nesse espaço, por sua vocação interativa com a sociedade dos brancos, tanto regional quanto nacional, diversos traços pertencentes ao acervo cultural Pataxó são ‘testados’, de forma a medir o seu potencial.

A argumentação que construo no terceiro capítulo volta-se para, em um primeiro movimento, demonstrar quais são os traços do acervo cultural que atualmente circulam no contexto turístico, ou seja, a língua, os rituais e o xamã. Em seguida, busco demonstrar de que forma esses diacríticos funcionam no contexto turístico, reafirmando seu caráter de traços comunicativos da indianidade Pataxó.

Suponho haver demonstrado que a língua, elaborada num processo de reconstituição de traços culturais que se relaciona mais com a interação com os brancos, de maneira geral, do que com os turistas, é colocada em circulação no contexto turístico apenas em parte. Nesse sentido, ela funciona, no circuito turístico, como uma linguagem fugidia exercitada no contexto de contato intenso para a preservação de parte da comunicação entre os índios, tanto quanto como um exercício ainda inicial e, portanto, algo incipiente, de reconstrução da língua para uso indígena. Da mesma forma apreendo a utilização do ritual e do Pajé como demandas internas, contudo exercitados na relação de contato intenso que inclui o turismo. Em outros termos, os rituais e a valorização da função do Pajé são utilizados como diacríticos no seu sentido de prática comunicativa interacional com os brancos, com o intuito de veicular certa ideia, qual seja, a da indianidade Pataxó tão fortemente contestada pelos regionais. Argumento, conseqüentemente, que o turismo, por sua característica de atividade econômica fundamental tanto para índios quanto para brancos, se presta, de maneira bastante efetiva, para legitimar a validade do discurso sobre a indianidade Pataxó. Dessa forma, quanto mais fortemente reconhecida no contexto turístico seja a indianidade Pataxó, mais forte se torna seu discurso legitimador para a sociedade regional. Esse pressuposto é fundamental porque é justamente no diálogo com a sociedade regional que são postos em jogo seus principais

interesses, tais como acesso à terra, promoção das condições gerais de vida e garantia dos direitos culturais..

Ao se examinar as instituições propriamente turísticas construídas pelos Pataxó, torna-se possível identificar a parte de sua contribuição singular para a atividade turística. Sem negar o conteúdo legitimador que tal argumentação possa ter relativamente ao discurso da indianidade Pataxó, e sem descartar também sua eventual intencionalidade, procurei demonstrar que através da aparente cópia de instituições turísticas dos brancos, os Pataxó têm elaborado um turismo singular que funciona nos termos de sua própria organização social ou de sua cultura..

Aspecto interessantíssimo dessa relação é a forma como os Pataxó constroem os espaços de prática da atividade turística, instituindo ‘regras de funcionamento’ extremamente singulares na apropriação dos espaços e na demarcação de fronteiras para o turismo dentro da aldeia.

Ao longo desta tese busquei, portanto, realizar a demonstração do que se constitui como minha hipótese fundamental de trabalho, ou seja, que ao se apropriarem do turismo – uma instituição ‘dos brancos’ – os Pataxó fazem dele um uso singular. Postulo que esse uso singular deriva de uma característica marcante da sociedade Pataxó, passível de ser universalizada para outras sociedades indígenas, tal como os estudos do campo americanista não se cansam de demonstrar, i.e., de fazer funcionar dentro de suas próprias regras – e, portanto, de sua visão de tradição – os objetos importados no fluxo do contato. Nesse sentido, mesmo em casos de povos com histórico de contato prolongado e intenso, os objetos oriundos de outros contextos culturais são reelaborados e ressignificados dentro de outra ordem cultural.

Como todo trabalho do tipo tese de doutoramento ou dissertação de mestrado, marcados pelo exíguo prazo de conclusão, este deixa inúmeras questões em aberto, às quais referirei, em parte, como uma agenda para pesquisas futuras. Assim, restam diversos aspectos a elucidar com maior rigor, a exemplo da ocupação da aldeia de Coroa Vermelha pelos diversos grupos familiares; das atividades econômicas, da sua importância em relação ao turismo, e das práticas de solidariedade social a elas associadas. Igualmente, uma abordagem ampla dos significados de toda a produção artesanal, das práticas de pintura corporal e das distintas modalidades de expressão artística. Em relação às questões territoriais e de parentesco, uma abordagem compreensiva do conjunto das aldeias Pataxó da região colaboraria, decisivamente, para uma apreensão mais refinada dos sentidos da territorialidade e das relações de parentesco dentro do conjunto Pataxó Meridional. Além dessas, inúmeras

outras questões podem merecer correção, melhor contextualização ou refutação no intuito de construir entendimentos cada vez melhor informados sobre os Pataxó no sul da Bahia.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B & RAMOS A.R. (orgs.) **Pacificando o Branco**: Cosmologias do Contato no Norte-amazônico. São Paulo: Ed. UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002

ANJOS JUNIOR, E.S. **Um olhar antropológico sobre a relação cultura-turismo em Porto Seguro-BA: Reflexões sobre a baianidade**, Dissertação de Mestrado, Ilhéus-BA, 2008

ASSIS, L.G.R. **A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal**. Departamento de Antropologia UNB, Monografia, Brasília, Agosto 2004.

BARRETO FILHO, H.T. Invenção ou Renascimento: Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

BARTH, F. An Anthropology of Knowledge In: **Current Anthropology**, The Weener-Gren Foundation for Anthropological Research, Volume 43, Number 1, February, 2002,

_____. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENARDT, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**, Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas** (org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa, 2000

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

BAVA, S.C. Tecnologia Social e Desenvolvimento Local. In LASSANCE JR, A.E. *et al*: **Tecnologia Social: uma estratégia para o desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004

BENI, M.C. **Análise Estrutural do Turismo**. 3ed. revista e ampliada. São Paulo: Editora Senac, 2000

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 7a edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRASILEIRO, S. Povo Indígena Kirir: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo In: OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

BRUNELLI, L.H. **Caracterização e análise do produto turístico costa do descobrimento: uma abordagem acerca do patrimônio cultural**. Dissertação de Mestrado, Ilhéus-Ba, 2007

BUSSAB, W.O.; MORETTIN, P.A. **Estatística Básica**. 4ª Edição. Atual Editora. São Paulo, SP. 1987.

CANCELA, F. A Presença de Não-índios nas Vilas de Índios de Porto Seguro: Relações Interétnicas, Territórios Multiculturais e Reconfiguração de Identidade – Reflexões Iniciais. **In: Espaço Ameríndio**. V.1. N.1. Porto Alegre, 2007

CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. **In: Cultura com Aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009

CARVALHO, M. R. G. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 1977.

CARVALHO, M. R. G. & SAMPAIO, J. A. L. **Parecer sobre o Estatuto Histórico-Legal das Áreas Indígenas Pataxó do Extremo Sul da Bahia**. Salvador, 20 p, 1992.

CASTRO, M.S.M. **A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UNB, Brasília, 2008

CERTEAU, M. D **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995

CLASTRES, H. 1978 [1975]. **Terra sem Mal: o Profetismo Tupi Guarani**. São Paulo: Brasiliense.

COLE, S. Beyond Authenticity and Commodification **In: Annals of Tourism Research** V.34 n.4 pp. 943-960, 2007

DAMATTA, R. Apresentação **In: VAN GENEP, A. Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc**. Petrópolis, Vozes, 1977

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, B.M. **Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais**. Presidente Prudente, S/D

FERNANDES, F. 1989 [1948]. **A Organização Social dos Tupinambás**. São Paulo: Hucitec.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GALLAGHER, J. 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.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989

GOLDSTEIN, M. 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.

GRABURN, Nelson H. H. "The Evolution of Tourist Arts" in: **Annals of Tourism Research**. vol. 11, 1984. p. 393-419.

GRÜNEWALD, R. A. 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**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

_____ **Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/PPGAS, 1999.

_____ **'Regime de Índio' e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado. PPGAS / MN / UFRJ, 1993b. 238 p.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

KOHLER, F. **Uma Gênese Pataxó: o massacre de 51**. Sem indicação de referência da publicação.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do Turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989

LAC, F. **O turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFPR, Curitiba, 2006

LEFF, E. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001

LEME, F.B.M & TREVISAN, S.D.P. O resgate da identidade cultural: Meio para a sustentabilidade local. In: **Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local**, n 12 (Março de 2006). Campo Grande: UCDB, 2006

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008

_____ **Antropologia Estrutural**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970

_____ **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982

MACCANNEL, D. Reconstructed ethnicity: tourism and cultural identity in Third World communities. In: McCannel. **Empty meeting grounds**. London Routledge, 1992 p.158-171

MARCON, E.M.G. **O turismo como agente de desenvolvimento social e a comunidade guarani nas "Ruínas Jesuíticas de São Miguel das Missões"**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Turismo, UCS, Caxias do Sul, 2006

MARTINS, S.A.C. Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri In: OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

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

MÉTRAUX, A. "Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani", **Journal de la Societé des Americanistes** N.S. XIX. Paris, 1927

MIRANDA, S.S. **A construção da identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças de Coroa Vermelha**. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006

_____. **Aprendendo a Ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha**, Bahia. 244f. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009

MOESCH, M.M. **A produção do saber turístico**. São Paulo: Contexto, 2002

MOLINA, Sergio. **O pós-turismo**. São Paulo: Aleph, 2003. P. 27 e 28.

NÓBREGA, M. 1988 [1570]. **Cartas do Brasil: 1549-1570**. Belo Horizonte & São Paulo: Itatiaia & EDUSP

OLIVEIRA C. V. **Barra Velha - A Verdadeira História dos Índios Pataxó**, 2001

OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

OLIVEIRA, J. P. (Org.) **Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil**. ed. Rio de Janeiro/ Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, Etnia, Estrutura Social**. 1ª edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OLIVEIRA, V.M. **Turismo, Território e Modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2006

PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967). In: OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

POMPA, M.C. **Religião como tradução: missionários, Tupi e 'Tapuia' no Brasil Colonial**. Tese de Doutorado. PPGCS. Unicamp. Campinas, SP, 2001

- POUTGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1997.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis, Vozes, 1973. [1940]
- RAFFESTIN, C. **Por Uma Geografia do Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993
- REISINGER, Y. & STEINER, C.J. Reconceptualizing Object Authenticity. In: **Annals Of Tourism Research**. V.33 N.1 pp.65-86, 2006.
- ROLNIK, S. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SACHS, I. **Desenvolvimento: includente sustentavel sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- SAHLINS, M.D. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, M.D. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004
- _____ **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003
- _____ **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro: Zahar 1970.
- SAMPAIO, J. A. L. **Breve Histórico da Presença Indígena e as Atuais Comunidades Pataxó do Baixo Extremo Sul da Bahia**. Salvador. 46 p, 1994
- _____ **Coroa Vermelha 1997: Garantia da Terra Indígena e Impasses no “Quintocentenário do Descobrimento”**. Salvador, 1997
- _____ **Pataxó: Retomadas na Rota do Quinto Centenário**, Salvador, 2000
- _____ **Relatório de Viagem e Parecer sobre a Situação Fundiária da Terra Indígena Mata Medonha**, Salvador, 1993
- _____ **Relatório de Viagem: Anuência Terra Indígena Imbiriba**, Salvador, 1993
- _____ **“Sob o signo da cruz.” Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Pataxó de Coroa Vermelha**. Salvador, 1996.
- SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- SILVA, P.A. "Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó", USP, **Revista de Antropologia** vol.XXIII, pp.19-29, 1980
- SOARES DE SOUZA, G. 1971 [1587]. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Nacional.
- SZTUTMAN, Renato **O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008

TOMELIN, C. **Mercado de Agências de Viagens e Turismo: Como competir diante das novas tecnologias.** São Paulo: Aleph, 2001.

TOREN, C. Making the present, revealing the past: The mutability and continuity of tradition as process. In: **Man**, New Series, v.23 n.4 Royal Anthropologic Institute of Great Britain and Ireland, pp.696-717, 1988

VAN DEN BERGHE, P. KEYES, C. Introduction: tourism and re-criated ethnicity. **Annals of Tourism Research.** v11 p.343-352, 1984

VEYNE, P. **Como se escreve a historia: Foucault revoluciona a história.** Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4.ed. Brasília: Ed. UnB, 1998

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. In: **Mana** 8 (1) 2002, p.113-148

VAN GENEP, A. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis, Vozes, 1977

WAGNER, R. **A invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Marcela Coelho de Souza, 2006

WALL, K. Os grupos domésticos de co-residência In: **Famílias no Portugal Contemporâneo.** Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004

WIED-NEUWIED, M. (Príncipe de). **Viagem ao Brasil.** Belo Horizonte, Itatiaia, 1989. 536 p.

YÁZIGI, E. **Turismo: uma esperança condicional.** Global Editora: São Paulo, 1999.

ANEXO 1 – VOCÁBULOS PATA XO E VOCÁBULOS PATXOHÃ

Colhido por Wied-Neuwid

Acréscimos ou observações: [M] - K.F.P. von Martius
[CL] - Chestmir Loukotka

NOTA [de WIED]: Tem essa língua grande número de palavras de pronúncia mal definida, meio pelo céu da boca; também muitos sons entre *ä*, *ü* e *ö*.

Português	Pataxó
água	- [M] tiäng
aldeia (muita gente)	- canan-patashi
amigo	- itioy
anta	- amachy (<i>ch</i> como em alemão)
anzol	- kutiam
arco	- poitang
árvore	- mniomipticajo
barriga	- [M] etä
beija-flor	- petékétom [CL: (Erro, talvez sign.: <i>dedo mínimo</i>)]
boi	- juctan
bom (é)	- nomaison
bom (não é)	- mayogená
braço (o)	- agnipcaton
brilhar	- niongnitochingá
cabeça	- atpatoy
cabelo	- epotoy
cama	- miptschap
canoa	- mibcoy
cantar	- sumniatá
cão	- koké
carne	- uniin
cavalo	- amaschep [CL: (= anta)]
colo	- [M] may
chifre	- niotschokptschoi
comer	- oknikenang
comprido	- miptoy
correr	- topakautschi
coxa	- tschakepketon
criança	- tschauam
cuia	- totsá
curto	- nionham-ketom
dedo	- gnipektó
deus	- niamissum
doente	- aktschopetam
dormir	- somnaymohon
espingarda	- khekui (<i>e</i> palatal)
espinho	- [CL] mihiam
faca	- amanay
feder	- niunghaschingá

figado	- akiopkanay
filho	- nioaactschum
flecha	- pohoy
fogo	- [M] cõa
frio	- nuptschaaptangmang
galinha	- [CL] txuktakako
gente	- [M] patashi
gordura	- tomaisom
grande	- nioketoiná [CL: também niip, ñip]
homem	- nionnactim
inimigo	- combater [?????] [M: nionaikikepá]
irmã	- ehã
irmão	- eketannay
lançar	- [CL] txahá
longo	- [M] miptoy
machado	- cachü (<i>ch</i> como em alemão, <i>ü</i> como <i>ö</i>)
mãe	- atön (<i>ö</i> entre <i>ö</i> e <i>e</i>)
mandioca	- cohom
menino	- [M] tschauaum
meu	- [CL] nio
milho	- pastochon
moça	- nactamanian [CL traduz por <i>filha</i>]
monte	- eagnetopne (<i>e</i> final breve)
morder	- kaangtschaha
morrer	- noktschoon
muito	- [M] canan
não	- tapetapocpay
nariz	- insicap
negro	- tomeningná
noite	- tomenieypetan
olho	- anguá
ovo	- petetiäng
paca	- tschapá
paciência- niaistö	
pedra	- micay
peito	- ekäp (pron. indist.)
peixe	- maham
pena	- potoitan
pequeno	- kenetketó [CL: (v. dedo , beija-flor . Erro, sign. <i>dedo mínimo</i>)]
perna	- patá
pintar (a cores) - noytanatschä	
polegar	- nüp-ketö [CL: (= dedo grande)]
porco	- schaem (<i>e</i> como <i>ü</i> , palatal)
preguiça (animal) - gneüy	
preguiçoso	- noktiokpetam
rã	- mauá
rio	- kekatá
sangue	- enghäm
sim	- han
sol	- mayon

soprar	- ekepohó
terra, chão	- aham
um, só	- apetiäenam
unha (das mãos e dos pés) -	nionmenan
velho	- hitap
vem	- nanã [CL traduz por <i>venha!</i>]
vermelho- eoató	(eo separadamente)

Fonte: WIED, Maximiliano, Príncipe de. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. da USP, 1989. p. 149-70. Republicada, acrescida de três palavras, em: MARTIUS, K. F. P. von. *Glossaria linguarum brasiliensium*. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863. p. 172-3.

Vocabulário pataxó [na versão técnica de Loukotka]

Também se encontra a lista em Loukotka, mas com a grafia técnica desse lingüista tcheco, alguns erros de cópia e outras alterações [como *ö* por *ä*, *š* por *sh* ou *sch*, *ã* por *an*, *k* por *c*]. Ver LOUKOTKA, Chestmir. A língua dos patachos. *Revista do Arquivo Municipal*, n. 54, São Paulo, 1939, p. 5-15. Segue abaixo essa versão:

Português	Patašó
água	- tiäng
aldeia	- kanan-pataši (muitas gentes)
amigo	- itioy
anta	- amaxü
anzol	- kutiam
arco	- poitang
árvore	- mnio-mipti-kayo
assoprar	- ekepohó
barriga	- etö
beija-flor	- peté-kéton (Erro, talvez sign.: dedo mínimo)
boi	- yuktan
bom	- nomaison (isto é bom)
braço	- añip-katon
brilhar	- nion-ñitxiná
cabaça	- totsá
cabeça	- atpatoy
cabelo	- epotoy
cama	- mip-txap
canoa	- mib-koy
cantar	- sumniatá
cão	- kokö
carne	- uniin
cavalo	- amaxep (= anta)
colo	- may
comer	- ok
nike	- nag
corno	- nio-txokaptxoi
correr	- dopa-kantxi
coxa	- txakep-ke-ton
curto	- nioñam-ke-ton
dedo	- ñip-ke-tó
dedo polegar	- niip-ke-tó (= dedo grande)
deus	- niamissum
doente	- aktxopetam
dormir	- somnay-mohon
espingarda	- kehekui
espinho	- mihiam
faca	- amanay
feder	- niung-haxingua

figado	- akiop-kanay
filha	- nakta-manian
filho	- nio-aktxum
flecha	- pohoy
fogo	- kōa
frio	- nuptxa-aptangmang
galinha	- txuktakako
gente	- pataxi
grande	- niip, ñip, nioketoiná
graxa	- tomaisom
homem	- nio-naktim
inimigo	- nio-naikipepá
irmã	- ehō
irmão	- eketānoy
isto é bom	- nomaisom
isto não é bom	- mayogená
lançar	- txahá
longo	- mip-toy
machado	- kaxō
mãe	- atōn
mandioca	- kohom
menino	- txauaum
meu	- nio
milho	- pastxon
monte	- eñetopne
morder	- kaang-txaha
morrer	- noktxoom
muito	- kanan
não	- tapetapokpay
nariz	- insikap
negro	- tomeninñá
noite	- temeniey-petan
olho	- anguá
ovo	- petetiōng
paciência- niaistó	
paca	- txapá
pedro <a?>	- mikay
peito	- eköp
peixe	- maham
pena	- potoitan
pequeno	- kenet-ketó (v. dedo, beija-flor. Erro, sign. dedo mínimo")
perna	- patá
pintar	- noytantxō
porco	- xaöm
preguiça - ñeöy	
preguiçoso	- noktio-k-petam
rã	- mauá
rio	- kekatá
sangue	- enghöm
sim	- hã

sol	- mayon
terra	- aham
um	- apetiõnam
unha	- nion-menã
velho	- hitap
venha!	- nanõ
vermelho- eoató	

Colhido de apostilas da escola indígena de Coroa Vermelha

A

Akuã: flecha
 Amahã: joelho
 Anderú: Jesus Cristo
 Anerron: você
 Angorró: lua
 Anrrô: não Apahab: dedo
 Apahab taing: unha
 Apaká: pé
 Apekoy: corpo
 Apiba: acabou
 Apinaera: capim
 Aponem: felicidade Aporã: chorar
 Aporrenor: triste
 Arnã: eu
 Arronrrê: como
 Atxaga: gritar
 Atxekô: coxa
 Atxuhim: sorrir Auê: dança / amém
 Aueng: sangue
 Auêry: obrigado
 Auiry: bom dia
 Auptxuy: osso

B

Baiachú: bonito (a)
 Baiká: feio
 Bain: gostoso (a)
 Baquira: doido (a)
 Bodiapé: pão
 Borê: ouriço ou caça
 Brem-há: mata Chukakai: galinha

C

Crukê: comer

F

Foró: apagar

G

Guarapijope: guaraná

H

Há-ru-rê: namorar
 Há-ru-rê-rê: chamando
 Hahãu: terra

Harmônem: essa

Herton: te amo

I

Iamani: mãe d'água

Imamakã: mãe

Impa-makiame: homem velho

Impankega: pouco doente

Impaú: mata

Incheu: cabelo

Indirry: não índio

Ingãe: zangado

Ingorar: negro

Inhanhã: irmão Inkuy: ânus

Inrré: moça

Inrê: cola

Intwo: vagina

Intwy: pênis

Ipakey: borboleta

Ipapamakã: pai

Ita: pedra

Itacimirrim: pedra pequena

Iterremã: irmã

Itohã: céu Jacy: lua

J

Japonterú: quando

Jaroba: bebida indígena

Jokana: mulher

Jompeke: fogo

Jongretônio: cigarro

Jonkate: carro

K

Kakaribóya: canoa

Kakorrecor: velho

Kakucecá: homem

Kakuçu: rapaz

Kamaiurá: coragem

Kamandú: cavalo

Kamanduna: irmã

Kamanetor: titia

Kamonetá: tia

Kanhambá: dinheiro

Kanhandura: cobra

Kanomem: querendo

Kaô: pode chegar

Kapimbará: capim do rio

Kaponetur: pai

Karab: viver Karnetur: minha

Karretar: laranja
 Karretokor: esse
 Karrukê: filha
 Karter: jaca
 Katonêtur: amigo
 Katoney: veio
 Katumbaiá: protetora de animais
 Kauim: bebida indígena
 Kayboca: cachaça
 Kerretorré: avó
 Kichey: fósforo
 Kijeme: casa indígena
 Kitoke: menino
 Kitokirré: menina Koiçamba: pindaíba
 Konrrêrru: filho
 Kôor: bom dia
 Korrã: bebida indígena
 Korro pootá: fui longe
 Kortur: nome
 Kotê: tomar
 Koténokor: seu
 Kuinhuna: farinha
 Kuké: cachorro
 Kumandá: feijão
 Kuparaká: paca
 Kurroon: dormir
 Kurrú-kurrú: andando
 Kurrupatá: embora

L

Luar: bebida indígena

N

Niamissum: Deus
 Napynotor: nossa
 Niamã: entendeu
 Nitinwã: frutas
 Nôtem: agente

M

Macaíaba: beijú
 Maçaka: colar
 Maion: luz
 Makiame: velha
 Manãe: veado
 Manaitê: boi / vaca
 Manguépá: transar
 Mangute: comida
 Mantureba: mata grossa
 Mela: é

Merki: açúcar
 Mikay: facão / machado
 Mikay-minir: faca
 Minhanga: água
 Miriaú: boa tarde
 Muká: unir
 Mukaú: reunir
 Mukue merum: morreu
 Mukueme: está mau
 Mukunã: mandioca
 Mukussuy: peixe
 Murici: cala a boca

O P R

Oriça: levanta

S

Sirnã: arroz
 Sumiatá: cantar
 Suninha: carne
 Pankenga: dó / pena
 Parnem: me dá
 Parrã: gorda / barriguda
 Patathay: sapato
 Patixi: aldeia
 Patwtwo: cortar
 Paú: madeira
 Peguô: matar
 Pinapon: olhar
 Pion: primo
 Popaitã: que dor !
 Porrenrrú: vida
 Potui: bêbado
 Raiô: sol
 Ramaten: sol
 Ramanteu: vovô
 Ramiar: dançar
 Rá-rê-rê: namorado / a
 Rembá: grossa
 Remuá: barulho
 Remunganha: onça
 Renurrê: pisar
 Ronrê: amanhã
 Rontem: ontem
 Rontêrru: meu
 Rontôn: uma
 Room: cansado
 Roterror: nós

T

Takape: lança
 Takoretor: mãe
 Takunarré: bem
 Taku-rá: boa noite
 Takurrã: boa sorte
 Tamuré: canoa
 Tapaihum: cor preta
 Tapira: anta
 Tapitá: banana
 Taponetar: tio
 Taponetor: titio
 Tapuio: selvagem
 Tapuritur: mais
 Taputá: bem vindo
 Taputary: parente
 Tarrão: café
 Terré: chuva
 Thiangôn: tchau
 Thirry: índio
 Thirry-impar: índio homem
 Tibirimã: panela
 To: acabo
 Toke: dê-me
 Tokerê: quero
 Tokerrê: pode
 Tokorrê: em
 Tokorrer: vovó
 Tomêtur: a
 Tonempurrú: algum
 Too perrê: ele / ela
 Topê: assentar
 Torkorre: para
 Torno terrê: comprar
 Tornon: vai
 Torotê: está
 Torotear: estar
 Torrê: sede
 Torrem-poré: caminho
 Torrom-rê-rê: foi
 Torrom-poré: marido
 Toxuy: dente
 Traira: onda
 Trioká: caminha
 Tuke-tukerrê: boa sorte
 Tupissai: roupa
 Turrutarry: hoje
 Twrrap: vamos
 Txury: mentiroso

W

Werymerry: amor

Wlathathum: pode tomar banho

Wlathathuy: banho