

**“Representa bem nossa cultura”:
a visibilidade e as manifestações culturais de
afirmação étnica dos Pataxó**

Laura Barroso Pechman

**Dissertação de Mestrado em Antropologia
Especialização em Culturas Visuais**

2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos
necessários à obtenção do grau de Mestre em Culturas Visuais,
realizada sob a orientação científica de Maria Carneira da
Silva e Marta Prista

AGRADECIMENTOS

Agradeço antes de tudo a mamãe e papai , sem dúvida os melhores do mundo, por todos os motivos do mundo. Além disso, pai por ser *intelectual* e me ajudar com essas questões e minha maior companheira.

Agradeço aos meus companheiros de projeto Kakussú Tchuri, Kakussú Guigó, Indihi Bakira pela convivência, perrengues, aventuras, noites na BR ou na soleira de casa. Obrigada a Tchuri por ter me chamado para fazer parte do projeto e por tantas aventuras conjuntas. A Guigó, obrigada pelo profissionalismo, piadas e carinho atrás de sua barba rabugenta. A Bakira obrigada por todas as bakirisses, pela capacidade de adaptação 100% quase instantânea, e pelas idas a feira sábado de manhã trazendo jaca e graviola.

Agradeço a Cleide da Empada ou minha mãe baiana, por todas as empadas, panelas, aventuras, passeios de moto na contramão, colo sempre que preciso.

Agradeço a todos os guerreiros e guerreiras Pataxó, que estão sempre na luta e que me encantaram e me fizeram descobrir outra parte do Brasil. Obrigada por terem sempre nos recebido tão bem e pela confiança. Um agradecimento a todas as comunidades que passamos, todas elas ficaram marcadas: Coroa Vermelha, Nova Coroa, Reserva da Jaqueira, Aratikum, Aldeia Velha, Xandó, Barra Velha, Pará.

Um agradecimento a parte para as comunidades de Nova Coroa e do Txagr'ù Mirawê. Obrigada pelo acolhimento e manhãs e tardes de conversa que fazem esquecer do tempo.

Um agradecimento especial aos guerreiros Akurinã e Tapurumã que nos receberam e introduziram a Aldeia mãe, eu sou sua fã!! Amizades que ficarão.

Obrigada aos amigos de Caraíva e ao hostel Aruanda, só momentos lindos.

Obrigada as minha orientadoras Mia e Marta pelo acompanhamento e progresso. A Marta obrigada pela disponibilidade e socorros durante o trabalho de campo, mesmo com uma qualidade horrível de ligação, à tão longa distância.

Obrigada aos amigos do Rio de Janeiro e de Lisboa, os que ajudaram de maneira direta com conversas e consolos, ou indireta, com cervejas merecidas.

Um obrigada em especial a minha querida amiga Mel, que se os estudos não são seu forte, ela é imprescindível nesse trabalho e nas outras coisas da vida que ela sabe e me passa.

Obrigada a todos os professores que me ajudaram mesmo sem me conhecer mandando seus textos. Obrigada a Susana Viegas e Rodrigo Lacerda pelo curso de Perspectivas Antropológicas contemporâneas sobre os indígenas no Brasil. Embora não conste muito nesse trabalho o conteúdo do curso, para mim ele foi extremamente enriquecedor.

“Representa bem a nossa cultura”: a visibilidade e as manifestações culturais de afirmação étnica dos Pataxó

LAURA BARROSO PECHMAN

RESUMO

Essa dissertação tem como objeto de estudo as representações culturais elaboradas nas manifestações de afirmação étnica dos Pataxó. No trabalho de campo as atividades de afirmação étnica que mais se destacaram fizeram-se por via do etnoturismo, praticado por esses indígenas, e pela escola indígena. Em ambos os casos há um movimento de elaboração, legitimação e transmissão de tradições, que fortalecem a ideia de uma cultura étnica diferenciada. Tal concepção instrumentaliza a cultura como arma política, na qual um dos objetivos principais seria a demarcação das terras indígenas. Para isso, é importante que as representações dessa cultura sejam objetivadas de maneira a obter destaque. Assim, a experiência etnográfica na realização de um documentário permitiu evidenciar certos mecanismos e a importância, da parte dos Pataxó, em dar visibilidade à sua cultura. As manifestações étnicas foram assim estudadas sob a ótica de gerar visibilidade, isso sendo, a possibilidade de ver e assim de existir, para esses indígenas. Isso vem a influenciar, em seguida, suas auto representações.

PALAVRAS CHAVE: Pataxó, Turismo Indígena, Escola Indígena, Visibilidade, Afirmação Étnica

ABSTRACT

This dissertation has as object of study the cultural representations elaborated in the manifestations of ethnic affirmation of the Pataxó. In the field work, the activities of ethnic affirmation that stood out the most were made through ethnotourism, practiced by these Indians, and through the indigenous school. In both cases there is a movement of elaboration, legitimation and transmission of traditions, which strengthen the idea of a differentiated ethnic culture. Such a conception instrumentalizes culture as a political weapon, in which one of the main objectives would be the demarcation of indigenous lands. For this, it is important that the representations of this culture are objectified in order to be highlighted. Thus, the ethnographic experience in the making of a documentary allowed to emphasize certain mechanisms and the importance, on the part of the Pataxó, to give visibility to their culture. The ethnic manifestations were thus studied with a focus of generating visibility, that is, the possibility of seeing and thus existing, for these Indians. This comes to influence in their self-representations.

KEY WORDS: Pataxó, Indigenous Tourism, Indigenous School, Visibility, Ethnic Affirmation

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1- CONTEXTUALIZAÇÃO DOS PATAXÓ	13
1.1. Os índios do Nordeste.....	13
1.2. Os Pataxó e seu histórico de ocupação e afirmação.....	19
a) Barra Velha.....	21
b) Coroa Vermelha.....	24
Capítulo 2 - “DIVULGANDO A NOSSA CULTURA”, "RECUPERANDO NOSSA CULTURA”- turismo, visibilidade, prática da cultura.....	27
2.1. Os Pataxó e o turismo étnico.....	27
2.2. O turismo étnico e a representação de um imaginário.....	33
2.3. Os índios do Descobrimento.....	37
2.4. Turismo e prática cultural.....	42
Capítulo 3 - “REVIVENDO NOSSA CULTURA”, “TRANSMITINDO A NOSSA CULTURA”- a escola indígena, a elaboração e a transmissão da cultura.....	55
3.1. A educação diferenciada no contexto indígena.....	55
3.2. A escola indígena Pataxó.....	62
3.3. A comunidade e a escola.....	73
Capítulo 4- “ A QUESTÃO DA CULTURA”- cultura, visibilidade, reivindicações políticas.....	83
4.1. Cultura e Política.....	83
4.2. A cultura contrastante e as fluidas fronteiras culturais.....	87
4.3. Cultura e demarcação de fronteiras.....	93
4.4. A imagem como arma política.....	99
4.5. A representação nas experiências antropológicas.....	112
Conclusão	117
Referências Bibliográficas	121

INTRODUÇÃO

A ideia de trabalhar sobre os Pataxó no âmbito desta dissertação veio na sequência de um convite para fazer um documentário sobre a educação pela prática, tendo a escola indígena Pataxó como exemplo. Na época interessava-me trabalhar com Antropologia do turismo, especificamente com as representações visuais no turismo. Pesquisando sobre os Pataxó, descobri que a sua principal atividade era o etnoturismo, o que muito me interessou. No início pensei em trabalhar unicamente sobre isso, e ter a experiência do filme como um projeto paralelo. No entanto, quando comecei a pesquisar sobre ambos assuntos, dei-me conta de que a escola e o turismo poderiam ser objetos de estudo complementares, no sentido em que a escola indígena elabora o “ser Pataxó” e o turismo coloca em prática as suas representações. A pesquisa desenvolveu-se, então, segundo o rumo das diferentes representações da identidade e da cultura Pataxó, de acordo com diferentes contextos, no caso, o do turismo e o da escola, a que chamaremos de *regiões*, ou *arenas*, segundo a teoria de Goffman (1959) sobre as diferentes representações do eu. O autor estima que na vida cotidiana existem diferentes regiões, segundo as quais o comportamento do indivíduo se altera: das regiões frontais, aonde aspectos do eu são representados e acentuados devido à presença de outros e de um determinado contexto que contém regras implícitas; às regiões de fundo, aonde se fabricam ou se refletem as representações da região frontal. MacCannell (1989) se apoia sobre essa reflexão de Goffman para teorizar sobre a *mise en scène* no turismo e seus diferentes graus de autenticidade, que mudam segundo a região que o turista tem acesso. Quanto mais traseiras são as regiões, mais autênticas seriam as experiências. Segundo essas ideias, estudaremos as representações da cultura Pataxó nos diferentes contextos aonde há uma legitimação dela.

O idealizador do projeto do documentário tinha origens e contatos na principal aldeia Pataxó, Coroa Vermelha, motivo pelo qual escolhemos ir para lá. Vivemos lá todo o período do trabalho de campo, que durou de setembro de 2016 a março de 2017. O documentário foi realizado de forma totalmente independente, com uma pequena parte da verba vindo de financiamento coletivo via crowdfunding, e com o apoio do cacique Aruã, primo do realizador do documentário, que cedeu-nos para morar durante a metade da estadia, a Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas. Éramos uma equipe de quatro pessoas, um luso-brasileiro, um português, um alemão, e eu, brasileira. Nossa base era em Coroa Vermelha, lugar onde tivemos contatos mais profundos. Circulamos, no entanto, por diversas aldeias Pataxó: aldeias na vizinhança de Coroa Vermelha como Nova Coroa, Novos Guerreiros, Reserva da Jaqueira, e aldeias mais longe como Aldeia Velha, Aratikum, Barra Velha, Pará, Xandó.

Lembrando que, a princípio, o trabalho do documentário era sobre a prática na educação escolar indígena, começamos nosso trabalho na escola de Coroa Vermelha para, a partir daí, conhecer mais pessoas e situações. Pela convivência na aldeia rapidamente começamos a relacionar-mos com seus habitantes e entender suas dinâmicas, coisa que tornava impossível não sermos confrontados com os efeitos do turismo étnico. Na verdade, muitas vezes educação e turismo étnico iam juntos, por exemplo no caso da Reserva da Jaqueira, que trataremos mais adiante, que concilia um ponto de referência de estudos da cultura Pataxó, ao mesmo tempo em que sobrevive da atividade turística. Foi assim possível trabalhar para a pesquisa da dissertação, ao mesmo tempo em que fazia o documentário pois ambos tinham focos em comum. Optei então, como estratégia de entrada no terreno etnográfico desta dissertação, começar pela escola, assim como fizemos com o documentário.

Nossa base era a escola de Coroa Vermelha, aonde começamos a fazer entrevistas com o diretor, ex-diretora, coordenadora pedagógica e alguns professores. No documentário, assumi o papel de assistência de direção, também por estar fazendo o trabalho de dissertação, pois essa função me permitia efetuar entrevistas e incorporar nelas questões para a minha pesquisa.

Demorou um pouco até começarmos a assistir às aulas na escola: entre apresentar o projeto, conversar com diversos responsáveis, esperar que eles se reunissem para discutir sobre o assunto, fazer nosso horário para frequentar as aulas... Assim, começamos igualmente a nos movimentar por outras aldeias, e nos interessar por outros aspectos (o turismo étnico por exemplo que a princípio interessava somente a mim), de modo que, quando iniciamos a experiência cotidiana na escola, já havíamos circulado por algumas aldeias e conhecido outras realidades dos Pataxó (turismo, festas e rituais, problemas com a propriedade das terras). Aconteciam muitos imprevistos no trabalho, como quando estávamos na escola, soubemos da expulsão da aldeia Aratikum, e sentimos a necessidade de ir para lá registrar o evento. Esse tipo de situação improvisada permitia conhecer mais Pataxós e contextos de diferentes aldeias, ao mesmo tempo que contribuía para aprofundar e entender a ligação entre questões diversas, por exemplo a importância da escola indígena para a defesa das terras, ou das diferentes relações com o turismo em função das aldeias.

Antes de chegar em campo, pouco conhecíamos da realidade das escolas indígenas. Ao começar a conversar com diretores e coordenadores da escola, mas sobretudo após assistir às aulas, demos-nos conta de que a escola diferenciada não correspondia exatamente à ideia de escola que imaginávamos para o documentário. Penso que havia certos estereótipos da nossa parte quando

associávamos uma escola indígena a uma educação somente pela prática. De fato, à parte as aulas de cultura e alguns eventos especiais, a dinâmica da escola assemelhava-se a de uma escola não-indígena. Nossa hipótese primeira, de que a escola indígena por si só não bastava para se trabalhar sobre a ideia de educação pela prática, levou-nos a outro questionamento: o que haveria na cultura Pataxó que fora transmitida ao longo dos séculos, sobrevivendo às diversas mudanças, independente da escola como um vetor de transmissão? Resolvemos então investigar quais foram as outras práticas que atuaram nesse processo de transmissão vis-à-vis o papel atual da escola, em tal transmissão e recuperação cultural.

Ao chegar em um novo ambiente ou aldeia, nos dirigíamos sempre ao responsável (cacique ou liderança), para em seguida começar a observação do campo. O encargo que eu tinha no documentário me fazia circular, recolher e anotar observações que guiavam esse trabalho, mas sobretudo, me permitia igualmente a recolha de informações para a dissertação. O trabalho de campo foi então significativamente realizado em conjunto com o trabalho de pesquisa e realização do documentário, pelo fato das temáticas de ambos estarem interligadas e por eu ter a flexibilidade de recolher informações sobre a minha pesquisa que interessavam para o filme também. Dessa forma, nessa dissertação constam frames do documentário que servem para ilustrar ou complementar certas informações, assim como fotos de minha autoria.

Nos dois últimos meses do campo senti a necessidade de focar-me mais nas atividades turísticas (que o documentário trata pouco ou de maneira indireta) e passei a frequentar diariamente duas comunidades que trabalhavam com turismo em Coroa Vermelha: Nova Coroa e Txagr'ù Mirawê. Como já era conhecida na aldeia como integrante do projeto documentário, a chegada às comunidades tornou-se mais fácil. Nessa etapa, compareci às arenas turísticas diariamente e usei o método da observação participante. Fazia anotações e no final da estadia efetuei entrevistas com alguns informantes precisos. Realizei igualmente um vídeo publicitário para uma das comunidades como forma de agradecimento, o que levou a algumas reflexões sobre a relação dos indígenas com a imagem, presentes nesse trabalho.

Minha experiência de campo foi muito marcada pelo universo das imagens: seja pela minha formação em cinema, seja porque eu era vista como integrante de um grupo de documentaristas. Assim, o comportamento dos Pataxó diante da presença da câmera levou-me à reflexão sobre a exibição de suas representações culturais. Essa ideia orientou-me a uma maior observação crítica sobre o tema durante o trabalho de campo que fiz nas duas comunidades citadas acima, aonde não era mais membro de um grupo de documentaristas. Nesse sentido, apresentarei nos sucessivos

capítulos algumas reflexões que levam em conta a dimensão imagética no ser e no estar das comunidades indígenas, sobretudo nas manifestações étnicas.

Como disse anteriormente, interessava-me trabalhar com as diversas representações dos Pataxó, em diferentes contextos nos quais elas se faziam presentes, dos quais sobressaíram o turismo e escola. Assim, tanto o turismo, quanto a escola, devem ser vistos como tendo um papel preponderante no atual processo de “revivificação da cultura” Pataxó, ajudando a resgatar e elaborar o que “seria o Pataxó”, criando representações de sua identidade e de sua cultura.

O conceito de cultura, cultura Pataxó, será muitas vezes mencionado nesse trabalho, assim como é muito utilizado pelos Pataxó. Manuela Carneiro da Cunha (2009) distingue duas definições de cultura: *cultura* e “cultura”. Ela não se estende na primeira, citando a definição de Lionel Trilling em *Sincerity and Authenticity* :

“ [...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens” (CUNHA, 2009:357).

Essa definição mostra o sentimento de pertencimento a um grupo, com quem se compartilha certas características. Porém, segundo Roy Wagner (1975), só somos conscientes da nossa cultura quando entramos em contato com uma outra cultura. É o que Turner (1991) demonstra na sua experiência com os Kayapó, que, segundo o autor, tornaram-se conscientes do significado da palavra cultura e do seu valor após o contato com a sociedade brasileira, o que implicou até certas mudanças de suas manifestações culturais. Podemos notar então, segundo esse exemplo, que apesar da “inconsciência” que caracteriza a cultura, há uma parte importante de reflexividade que a influencia.

Daí surge a segunda definição de “cultura” de Manuela Carneiro da Cunha, que será muito usada aqui neste trabalho. “Cultura” seria algo que surge no contato interétnico, isso é, no contato entre etnias diferentes, como uma parte refletida e objetivada da *cultura*:

“Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico, em que a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são partes de um todo social, numa situação interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos. Estes são elementos constitutivos

daquela e dela derivam seu sentido. Segue-se que casos cujo significado derivava de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar um novo significado como elementos de contrastes interétnicos. Integram dois sistemas ao mesmo tempo, e isso tem consequências. Para tornar mais precisa a definição de “cultura” a que apenas aludi no início desse texto, sugiro que usemos aspas -“cultura”- para as unidades num sistema interétnico.” (CUNHA, 2009:356)

Assim, "cultura" não é a mesma coisa que *cultura*, ainda que ambas se influenciem. Ao objetivar a *cultura*, sobretudo em situações interétnicas aonde essa é exibida, se cria uma representação do que ela “deveria ser”, o que vem a ser a “cultura”. Segundo a autora:

“Na medida que se aplica ao sistema interétnico, a “cultura” participa desse mundo real. Uma vez confrontada com a “cultura”, a cultura tem de lidar com ela, e ao fazê-lo será subvertida e reorganizada.[...] Mas a subversão da cultura pode ser enganadora, e na prática o é na maioria das vezes. A maior parte dos itens culturais continuará parecendo igual àquilo que era. Fazer com que as coisas pareçam exatamente iguais àquilo que eram dá trabalho, já que a dinâmica cultural, se for deixada por sua conta própria, provavelmente fará com que as coisas pareçam diferentes. A mudança se manifesta de fato no esforço para permanecer igual”. (CUNHA, 2009: 371-372).

Isso sendo, o movimento natural dos processos é que a *cultura* esteja em constante mudança. Ao criar uma representação estática de si, cria-se uma *cultura* refletida, a "cultura".

Os Pataxó pretendem exibir uma cultura específica, a cultura Pataxó e, mais largamente falando, a cultura indígena. Eduardo Viveiros de Castro (2016) distingue os conceitos de “índio” e de “indígena”. Segundo o autor nem todo indígena é índio, mas todo índio é indígena.

“Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016:1).

O conceito de “indígena”, que está ancorado no senso/imaginário comum, leva a ideia de *gerado e originário* da terra ao pé da letra, remetendo assim o índio (ou qualquer indígena) a um imaginário do passado, da época da chegada dos colonizadores, do bom selvagem, ou então selvagem, ignorando sua história (OLIVEIRA, 1998). Contra essa percepção “imutável” do indígena, Oliveira procura ancorar a presença dos indígenas na História e como o conceito foi concebido em cada período por *regimes de alteridade*, isso é, a partir da ideia de um “outro” (OLIVEIRA, 2016:27-28). De fato, o imaginário em torno do índio muda em função dos atores envolvidos nos processos históricos passados. Para demonstrar tal ideia, o autor evoca cinco diferentes momentos históricos em que os indígenas foram vistos de diversas formas no Brasil. Oliveira destaca um primeiro momento histórico aonde nota-se que os colonizadores passam de uma postura de simpatia à criminalização dos indígenas, isso às vésperas do século XIX. Em um segundo momento histórico, distingue-se severamente o índio colonial do índio bravo, aquele indistinto do resto dos trabalhadores, que está na fazenda, daquele presente nas invasões militares. Já no período seguinte, no século XIX, durante o romantismo, o indígena é visto de maneira enobrecida, estetizada, romântica, como se pertencendo ao passado. Em seguida, o republicanismo o vê de maneira similar ao período anterior; porém, ao invés dele pertencer ao passado, ele habita regiões remotas do Brasil. De fato, o objetivo na época é de despertar a simpatia da opinião pública. Atualmente, ao mesmo tempo que se insiste em elementos diacríticos de indianidade como pinturas corporais, penas... insiste-se também em distinções étnicas e na condição moderna do indígena, que se confrontam com as novas tecnologias.

A ideia de que o conceito de indígena ganha relevância segundo uma ideia de um “outro” é expressa também por Ailton Krenak (2015:230), liderança¹ indígena: “ *Só somos índios para os outros. Para nenhuma de nossas famílias nós somos os índios. Quando uma pessoa do meu povo quer se identificar, entre nós, ele chama o outro de burum. E se você for traduzir o burum, quer dizer ser humano*”.

Em vista dessa desessencialização do conceito de indígena, os antropólogos estabelecem outros critérios de análise. Viveiros de Castro (2006) enuncia critérios vastos e diz que indígena é quem se reconhece e é reconhecido por uma comunidade como tal e quem mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. Grünewald (1999) por sua vez, utiliza a ideia de “ilusão autóctone” para ir contra o pensamento que concebe os indígenas em

¹ Conceito usado pelos indígenas para designar índios que têm uma função de representatividade da comunidade perante a própria, ou perante pessoas de fora.

continuação com as populações aborígenes. Como exemplo, cita casos de processos de etnogêneses, quando surge um grupo que reivindica sua identidade étnica em continuidade com uma etnia existente, ou, no caso que cita o autor, decorrentes de descontinuidades históricas. No entanto, mais adiante, o autor sublinha o paradoxo inerente ao fato de os discursos dos indígenas, ao definirem-se como tais, contrariarem os esforços dos antropólogos que tentam a sua desessencialização. Os Pataxó, por exemplo, reivindicam *“ter suas próprias tradições e cultura características e que os define, juntamente com a descendência (“o sangue”), fictícia ou real, em sua especificidade étnica.”* (GRÜNEWALD, 1999:46)

Para concluir, voltamos a citar Eduardo Viveiros de Castro (2016) quando define o indígena a partir da relação que tem com a sua terra. Essa terra pode ser a Amazônia, o quintal ou uma casa em uma favela de periferia urbana, ser indígena *“É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma população controlada [...] por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão.”* (VIVEIROS DE CASTRO, 2016:2).

O autor ainda acrescenta que, devido aos desafios e conflitos, a multiplicidade de povos indígenas brasileiros hoje em dia se reúne igualmente sob conceito geral de “índio”, apesar de suas especificidades, em vista da unificação de uma luta comum.

Nesse sentido, as ideias de “cultura” e indígena são ferramentas para entender a construção de um grupo, no caso uma comunidade étnica. Comunidade étnica aqui designa um conjunto de indivíduos que se identificam com um grupo específico e são identificados pelo e com o mesmo, com base na partilha de uma origem em comum assim como uma história e cultura (VERAS, DE BRITO, 2012). No entanto, por mais que as etnias se distingam pelas diferenças culturais, esses traços não são fundamentais. Independente deles, os indivíduos dessas comunidades se reconhecem e são reconhecidos como fazendo parte das fronteiras que delimitam o grupo étnico. Barth (1969) sublinha assim a importância de se estudar a manutenção das fronteiras étnicas como uma forma de organização social, já que a cultura não é suficiente para justificar isso. Eriksen (2000) então afirma que o caráter relacional é uma das distinções da etnicidade, pois essa é sempre pensada em relação entre dois ou mais grupos, que comunicam constantemente suas diferenças. No caso que será estudado, o conceito de etnia torna-se visível no contato interétnico, seja com a sociedade nacional ou com outras etnias de indígenas do Brasil. Ou seja, o pertencimento étnico faz-se visível a partir do contraste. Cardoso de Oliveira (1978) questiona-se sobre as relações e fronteiras entre etnias, que podem vir a gerar esse contraste. Segundo o autor, tais contrastes, que vêm a formar fronteiras,

se estabelecem sobretudo diante de diferenças sociais, aonde transparecem relações de poder e diferença. Ele chama assim de *fricção interétnica* os pontos de contato da fronteira de um grupo com o outro, aonde há fricção pois há alguma relação social de desigualdade. Segundo esses contatos, as manifestações da etnicidade mudam :

"De nossa própria parte (por exemplo, Comaroff e Comaroff 1992: 49-67), argumentamos há muito tempo que a etnicidade não é uma "coisa" monolítica nem, em si e por si mesma, uma construção analítica: que "ela" é melhor entendida como um repertório solto e lábil de signos, por meio do qual as relações são construídas e comunicadas; através do qual uma consciência coletiva de semelhança cultural é tornada sensível; com referência a qual sentimento compartilhado é substancial. Seu conteúdo visível é sempre produto de condições históricas específicas que, em medida variável, interferem na percepção humana e, ao fazê-lo, enquadram a motivação, o significado e a materialidade da prática social." (COMAROFF, 2009:38, tradução minha).

As comunidades étnicas são grupos que elaboram sinais de reconhecimento entre os membros de um mesmo grupo, e em contraste com outros grupos, de maneira variável, em função do contexto sócio-político. Dessa forma, Grünewald (2003:144) considera hoje em dia que a etnização seria também um lugar que dá voz às populações subalternas: *"São movimentos localizados de emergência de novos sujeitos sociais, novas etnicidades, novas comunidades em posições subalternas que tentam falar de si mesmos contra o mundo anônimo e impessoal das forças globalizadas presentes na diversidade do mundo pós-moderno."*

Os conceitos de cultura, de indígena e de etnia, tratados acima, têm traços em comum: o pertencimento dos indivíduos a essas categorias e o fato das manifestações desses conceitos se alternarem entre definições e representações internas (à comunidade) e externas, em confronto com outros grupos. Do contato com outros grupos e da necessidade de se destacar deles, se fazer visível, vem a indianidade:

"[...] uma determinada forma de ser e de conceber-se "índio", no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar, a partir de uma determinada imagem do que deve ser um "índio". Assim, a "indianidade" é uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos de Estado e seus procedimentos estandarizados, que impõem à grande

diversidade de culturas e organizações sociais um modelo, que acaba sendo assumido efetivamente por aqueles povos.” (ARRUTI, 2006:54).

Essas manifestações acontecem em um contexto aonde exibem-se sinais culturais, escolhidos para encarnarem a identidade do grupo étnico. Não trata-se somente de exibir, mas de gerar visibilidade; veremos então que a indianidade é usada para dar visibilidade às comunidades indígenas.

Entendo aqui visibilidade no sentido da vista, de ser visto, se fazer ver, e igualmente em um sentido mais simbólico, de criar repercussão, existir, sair da invisibilidade. Assim, trataremos da ideia de visibilidade, igualmente, como um instrumento de poder. Segundo Meneses (2003), a visibilidade é associada ao poder, sobretudo, em sociedades como as atuais, baseadas no oclocentrismo. Meneses acredita, porém, que essa origem venha de longe, da Grécia antiga aonde a visão era “*o mais nobre dos sentidos*”, presente em diversas manifestações como a cultura da performance, o teatro, os mitos (Édipo, Narciso, por exemplo), assim como a filosofia com as teorias sobre a mímese, a ilusão... Sendo assim, o visível e a visão são atos de poder e atos políticos pois garantem, não só a importância, como a existência do que querem expor.

Séculos depois, Michel Foucault, em 1975, no livro “Vigiar e punir”, no intuito de fazer uma arqueologia da disciplina que irá dar fundamento à ordem das sociedades disciplinares modernas, irá utilizar a ideia de um sistema panótico para falar sobre as novas formas de controle social e vigilância na sociedade moderna, fundadas no controle exercido pelo olhar. Nesse sistema, a vigilância ganha supremacia pela visão, que é constantemente legitimada e naturalizada.

A partir do contato com a sociedade nacional, podemos pensar as sociedades indígenas como sendo igualmente integradas num regime de visibilidade. Devemos entender visibilidade como sendo aquilo que pode ser visto numa determinada época histórica. O ótico se distingue daquilo que é condição visual para que a imagem se torne imagem (visibilidade) (SCHOLLHAMMER, 2007:28, MENESES, 2003). Não é o sentido ótico que se transforma ao longo da história, mas a possibilidade de traduzir os impulsos óticos em imagens. Nesse sentido, a questão da visibilidade é internalizada pelos indígenas para se fazerem presentes ao exibirem certas manifestações culturais.

Os contatos com a sociedade nacional são pautados por uma ideia dos indígenas fazerem-se visíveis para o poder, para que eles próprios adquiram algum poder perante o seu devir político e cultural, ideia que desenvolveremos ao longo de todo o trabalho. Analisaremos então o turismo e a

escola como exemplos de palcos de exibição de elementos visíveis e de elementos discursivos que põem em cena representações do Pataxó. Devido à importância da exibição nesses contextos, observaremos como esta vai impactar as representações tanto discursiva como visualmente.

Segundo Meneses, por visível, devemos entender aquilo que diz respeito à espetacularização da sociedade. Não se trata, no entanto, de uma coleção de imagens. O visível é muito mais do que isso. É mesmo uma “*relação social entre as pessoas mediada por imagens*” (MENESES, 2003:36). Assim sendo, Meneses refere que o visível diz respeito a que o evento se realize na imagem ou não tem existência social. Nesse sentido, poder e figuração visual são indissociáveis. Entender a visibilidade, portanto, segundo Fyfe e Law (apud MENESES, 2003:37) é indagar sua proveniência e o trabalho social que ela realiza. Ou seja, a visibilidade diz respeito aos princípios de exclusão e inclusão e mesmo à naturalização das hierarquias e diferenças.

Se o visível/invisível diz respeito ao poder, o visual refere-se aos sistemas de comunicação visual e aos ambientes visuais da sociedade, ou seja, diz respeito a uma iconosfera, que é o conjunto de imagens-guia de um grupo social ou de uma sociedade num dado momento e com a qual ela interage. Essas imagens-guia são na verdade imagens de *referência*, catalisadoras, identitárias, ou seja, emblemáticas e que integram redes de imagens (MENESES, 2003:35).

Assim sendo, retomando a questão das representações que os Pataxó fazem de sua identidade nas arenas turísticas e na escola, devemos considerar que essas passam a fazer parte de uma iconosfera. Nesse sentido, consideraremos as manifestações visíveis desta cultura, as performances, como um aspecto dessa iconosfera, ou seja, como uma parte que integra as redes de imagens dessa realidade nesse determinado contexto. Por exemplo, no caso do turismo, Bruner e Gimblett (1994) ao fazerem a etnografia de uma arena etnoturística na África, chamam de “*realismo turístico*” à encenação programada da cultura nas arenas turísticas. Os autores consideram que, ao encenar a cultura, os cenários e personagens tornam-se antes de tudo imagens, como se fossem imagens de um filme :

"Se essa análise estiver correta, Mayers Ranch brinca com fantasias ocidentais sobre o selvagem. Transformar o outro em um objeto é distanciar-se e permitir que a fantasia funcione. Mayers é como um filme mudo, sem diálogo, sem estrutura narrativa complexa, mas com uma história contada através de uma sucessão de imagens, de estilo cinematográfico." (BRUNER, GIMBLETT, 1994:455, tradução minha).

Já Comaroff (1992) considera até mesmo que, ao deixar a fantasia operar sobre a realidade, a cultura é objetivada e, além de integrar uma imageria, é transformada em marca, coisa, produto, assim como seus praticantes :

“Martin Chanock (2000: 24-26), escrevendo sobre o mundo pós-colonial, sugere que, numa época em que “as fantasias funcionam onde a realidade falha”, as técnicas contemporâneas de publicidade, aquelas armas neoliberais de instrução de massa, são replicadas na produção e na alienação da cultura, isto é, não no sentido antropológico do termo, mas sob o disfarce reivindicado por aqueles que afirmariam uma subjetividade coletiva, objetivando-a para o mercado. Em particular, ele diz, o processo de branding - de criar um apego afetivo a um produto nomeado, tanto à sua forma-objeto quanto à idéia de uma associação com ele - é “cheio de pistas para a compreensão de como as alianças às culturas são feitas”.” (COMAROFF, 1992:18, tradução minha)

Sobre mercantilização da etnicidade, Graburn (1976:19, tradução minha), ao tratar da produção de artes étnicas e artes turísticas (que podemos considerar como parte da cultura visual), alega que quando a etnicidade passa pelo mercado, esse a transforma em produto e acaba selecionando ou eliminando certos aspectos de suas manifestações. Tal resultado poderá vir a influenciar na auto-imagem do povo futuramente:

“O que o mundo exterior reconhece como sendo etnicidade é um pequeno conjunto de recursos explícitos. Algumas coisas são selecionadas para fins de lembrança, pele negra, proeza de caça, ocupações tradicionais ou glórias passadas. Essas são as coisas que são exageradas pelo mercado e, às vezes, são transmitidas às pessoas criadoras. Embora possam saber que não são retratados nas artes estereotipadas, ao longo dos anos, a demanda está fadada a influenciar a auto-imagem do povo.”

Da mesma forma podemos dizer que, ao exibirem-se e fazerem-se visíveis nas arenas de afirmação étnica, os indígenas podem ser vistos como uma atração, e mesmo entrar na lógica da mercadoria. A afirmação étnica passa então pela gestão da visibilidade de sua auto-imagem. Dessa forma, estudaremos a relação dos Pataxó com as imagens não somente a partir dos espaços do turismo e da escola, mas igualmente a partir da experiência etnográfica do documentário, isso é, quando foram confrontados à câmera, isso é, confrontados diretamente a uma visibilidade. Isso

ajudará a compreender a relação desses indígenas com a elaboração de uma representação da cultura a ser exibida.

Dos capítulos

O primeiro capítulo consiste numa contextualização dos Pataxó: sua história própria no quadro da história do Brasil e seu histórico de ocupação, que ajudam a compreender como se deu a afirmação e reafirmação étnica de indígenas que passaram por longos processos de colonização e desterritorialização.

O segundo capítulo analisará, depois, o etnoturismo, o principal meio de sustento e de prática da cultura dos Pataxó atualmente. Nos focalizaremos em compreender o turismo como um meio de afirmação étnica, criador de visualidade e referências culturais, que por sua vez proporcionam visibilidade aos Pataxó.

O terceiro capítulo falará sobre a escola indígena bilingue, intercultural e diferenciada, igualmente um fator de afirmação étnica para os Pataxó. A escola recupera, elabora e transmite as tradições e cultura, um espírito do “ser Pataxó”. Nesse sentido, a escola pode ser entendida como agente político pois possibilita uma educação diferenciada e interétnica, educando as futuras gerações para poderem reivindicar seus direitos e atuar, possivelmente, na proteção deles mesmo fora da aldeia, não os deixando na invisibilidade, que é o mesmo que dizer, dando-lhes visibilidade.

O quarto e último capítulo, argumentará, em jeito de conclusão, que a visibilização da cultura é uma arma política para os indígenas nas suas afirmações étnicas. Seguindo a ideia de que as representações visuais da “cultura” são elaboradas para *ganhos* de visibilidade, trataremos, então, do papel que a imagem tem para os indígenas e das relações que estabelecem com ela.

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZAÇÃO DOS PATAXÓ

1.1 Os índios do Nordeste

Os colonizadores portugueses chegaram ao Brasil em 1500, no nordeste do país, mais precisamente na Bahia, na atual região de Porto Seguro, começando a conquista do território a partir daí. Essa era, então, ocupada por diversas etnias de indígenas, que foram as mais afetadas pela colonização, ao contrário dos indígenas do Norte do país que se mantiveram mais protegidos por conta das barreiras da floresta. Chegados à Bahia no século XVI, os jesuítas sujeitaram os indígenas ao aldeamento a partir do século XVII (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992). Alguns grupos indígenas continuaram, no entanto, a viver nas matas e, por serem temidos pelos colonizadores, o contato com aqueles foi intermitente.

O projeto colonizador de exploração do território foi marcante na vida desses povos que foram sendo exterminados em combates, escravizados e catequizados ao longo de séculos. A questão da “aculturação” (RIBEIRO, 1977) foi central ao projeto colonizador de conquista do território, na tentativa de fazer com que os que os indígenas não fossem um empecilho, tornando-os parte do projeto colonial: fosse pela negação - proibindo manifestações da cultura indígena, impedindo-os de falar suas línguas e realizar seus rituais - ou pela sujeição à cultura dos colonizadores, através da inculcação da língua portuguesa e da conversão ao catolicismo. Em consequência, muitas etnias foram isoladas em aldeamentos ou colocadas em coabitação com a população sertaneja.

Com a implantação da Lei de Terras (1850)², já após a derrocada do sistema colonial português no Brasil (PECHMAN, 1985), os últimos aldeamentos foram extintos, levando a que cartógrafos e engenheiros comparecessem nos locais para avaliar se os habitantes podiam ser considerados “civilizados”. Alguns dos critérios para essa consideração eram o grau de incorporação do suposto indígena no mercado local, a existência de casamentos com não-indígenas, e a profissão de fé cristã. A avaliação julga os habitantes dessas terras devolutas já integrados na sociedade nacional e decreta a extinção desses “caboclos” (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992). Caboclo é o nome que se dá à mistura de indígenas com brancos e torna-se uma categoria

² Após a independência do Brasil foi decretada a lei que controla o acesso à propriedade privada da terra, abolindo o sistema colonial das sesmarias e colocando-as à venda

constituente da identidade brasileira pois é uma classificação que englobaria as famosas misturas raciais presentes no Brasil (DA MATTA, 1981). Não trataremos desse conceito nesse trabalho, pois durante a experiência de campo houve muito poucas menções da parte dos Pataxó a essa categoria. No entanto, ela é importante por ter caracterizado durante muito tempo os índios. Grünwald (1999) faz alusão às diferentes definições dos Pataxó acerca do termo "caboclo": alguns o relacionam aos indígenas que vivem fora da aldeia, outros ao critério de aparência relacionado à mistura racial, enquanto outros dizem que é a mesma coisa de ser indígena. De todo jeito, podemos aproximar a classificação mais a um “*meio de tratamento*” (GRÜNEWALD, 1999:48) um pouco antiquado e racista, usado para designar os indígenas e seus descendentes naquela região.

Integrando a categoria de “caboclo”, os Pataxó não teriam mais direito ao tratamento especial do Estado brasileiro conferido aos índios e que lhes permitia “*propriedade coletiva de terras, isenção, gratuidade dos serviços religiosos*” (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992: 446 ; ARRUTI, 2006). Os indígenas passaram então a ser vistos como trabalhadores nacionais, tendo sido expulsos dos seus territórios ou ocupando uma pequena parcela deles, às vezes trabalhando para as propriedades que vieram a ocupar suas terras. De acordo com Viegas (2001), mesmo com estas mudanças, a população indígena continuava a reconhecer-se como tal, assim como a população sertaneja os reconhecia como indígenas.

Após tais constatações, os presidentes das províncias declaram não haver mais índios, somente populações “misturadas” (OLIVEIRA, 1998). Ao longo dos anos, acontece, então, o contrário ao esperado: em vez das populações indígenas serem extintas, suas reivindicações por um estatuto indígena se potencializam. Em 1910 é fundado o SPI³, devido a um contexto republicano de separação da igreja e do Estado, que pretendia que a igreja não fosse mais responsável pelos indígenas e que esses, aos poucos, tornassem-se trabalhadores nacionais. Em 1920 o SPI atende a demanda dos índios Carnijó em Pernambuco (nominados atualmente como os Fulni-ô), consideradas legítimas para os parâmetros do órgão naquele momento por conservarem uma língua própria (Iatê) e os seus rituais. Os objetivos do órgão na época eram de expansão das fronteiras nacionais nas regiões Norte e Oeste, habitadas por indígenas com os quais pouco contato tinha havido ainda. O projeto da instituição tinha então um caráter assimilacionista e por isso mesmo, vislumbrava o indígena como sendo um estado transitório para a civilização. Os agentes do órgão criavam aldeias que deveriam servir como postos de atração por dispor de bens, para os indígenas que estivessem próximos. Esses entravam no regime de tutela, para pouco a pouco se integrarem no

³ Serviço de proteção aos Índios, fundado em 1910, encerrou em 1967 dando lugar a FUNAI, devido a crítica de maus tratos e extermínio dos índios.

“projeto civilizador”, que será mencionado mais adiante. A rede de contatos que os Fulni-ô tinham com tribos vizinhas fez com que essas, em seguida, reivindicassem igualmente o estatuto indígena, constituindo o primeiro movimento de etnogênese, contabilizando 11 reconhecimentos (OLIVEIRA, 1998 ; ARRUTI, 2006). Com base nos critérios estabelecidos para os Fulni-ô, graças aos quais lhes foi concedido o estatuto indígena, o SPI passou a exigir critérios de indianidade nas reivindicações sucessivas.

Existe assim uma ideia estereotipada do que é ser índio, exigida pelo Estado e exercida pelas comunidades indígenas “emergentes”. Esse estereótipo remete sistematicamente ao passado e compreende um imaginário nacional consolidado, que faz referência a uma imagética da época colonial: o indígena como um ser estrangeiro (com costumes diferentes, que tem sua própria língua e suas próprias crenças), selvagem, exótico, hostil, preguiçoso. As primeiras imagens existentes dos índios brasileiros datam da época da chegada das missões artísticas europeias no início do século XIX, feitas por artistas que se interessavam por retratar o exotismo do Brasil, representando os indígenas nus ou apenas com algumas penas, cocares, arco e flecha. Essas representações acabaram por constituir um imaginário que é aplicado no reconhecimento dos indígenas até os dias de hoje.

Segundo Arruti, o primeiro movimento de etnogênese no Nordeste encerra-se cerca de 1940, vinte anos depois ter começado, com a rede de contatos dos Fulni-ô já tendo tido suas demandas reconhecidas (ARRUTI, 2006).

Deve-se recordar que, antes desse período, alguns eventos históricos importantes no Brasil influenciam a relação do país com seus índios. Em 1889 a República foi proclamada, o Brasil deixando de ser uma monarquia. É na primeira República que os principais conflitos políticos do país encontrarão expressão. Assim, será em 1922 que se dará a formação de inúmeros sindicatos de trabalhadores, a criação do partido comunista, o aprofundamento das desigualdades sociais e novos arranjos políticos. É nessa conjuntura socioeconômica, que pedia uma tradução que desse novas legitimidades ao país, que vai se esboçar o movimento cultural conhecido como a Semana da Arte Moderna, em 1922. Esse evento irá desencadear o movimento modernista no Brasil, com impacto importante nas ideias sobre a nação brasileira, incluindo nisso a presença indígena. O manifesto de Oswald de Andrade proclamava “*Tupi or not Tupi, that’s the question*”, expressando a procura de uma identidade nacional e dando ao índio (concebido como uma categoria genérica e romantizada) um lugar central na elaboração dessa identidade (ATHIAS, 2007). Athias acrescenta que o Modernismo teve influência nas Ciências Sociais no Brasil, assim como na concepção de índio que daí derivava e que orientou a política indigenista:

“As monografias sobre as populações indígenas da época, quase todas escritas em língua alemã, foram traduzidas para português e utilizadas por aqueles que se interessavam por temas brasileiros e que viam no índio a expressão do que é “puramente brasileiro”. O Modernismo foi uma época de transição de uma fase diríamos: “negativa” para uma fase que poderia ser vista como “construtiva” dos ideais nacionais. Desta maneira, o Modernismo influenciou as Ciências Sociais no Brasil na medida em que um espaço de debate se abriu para jovens pesquisadores, que se propunham a encontrar uma explicação da realidade brasileira, com o maior rigor científico. Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, entre outros, produziram ensaios sobre o processo da formação sociocultural do Brasil.

É verdade que no período do Romantismo, havia-se procurado caminhos similares, e o índio fora utilizado nas Artes e Literatura. Mas era representado como ingênuo, puro, forte, etc. O que não correspondia à realidade. Na época do Modernismo, certos clichês foram retomados, mas ao mesmo tempo, as campanhas visando denunciar, esclarecer sobre a situação dos índios eram conduzidas pelo Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910 pelo Marechal Rondon, e que exprimia as idéias do Apostolado Positivista do Brasil. No início, esses pensamentos orientaram a política indigenista brasileira.” (ATHIAS, 2007:46-47).

Além disso, em 1937 o golpe de estado de Getúlio Vargas instalou um governo autoritário, de forte conteúdo nacionalista e que nesse sentido viria a ter grande impacto nas políticas indigenistas.

O segundo movimento de reivindicações indígenas no Nordeste começa na década de 1970, contabilizando-se 24 novas reivindicações de reconhecimento do estatuto indígena e de seus territórios tradicionalmente ocupados (ARRUTI, 2006). Nesse mesmo período a Antropologia é institucionalizada (1968)⁴ no Brasil e procuram-se temas brasileiros como os índios, os negros, minorias que possam legitimar esta institucionalização, por sua vez, fundamentada igualmente pela procura identitária. Assevere-se que, no contexto da ditadura militar, esses temas faziam sentido quando iam em direção a um projeto de unidade nacional e aos ideais de nacionalismo (CORREA,

⁴ São abertas licenciaturas e pós graduações de Antropologia no Brasil

1995), consagrando o “mito das três raças”⁵, supostamente definidor da formação da identidade brasileira (DA MATTA, 1980)

Arruti (2006) distingue diferentes tipos de reivindicações dos índios do Nordeste, consoante as épocas. No primeiro ciclo, a partir de 1920, mencionado acima, elas consistiam principalmente na continuidade “memorial e territorial” dos antigos aldeamentos ou de territórios de perambulação. Já no segundo movimento de reivindicações étnicas, encontram-se, sobretudo demandas de reconhecimento étnico ligadas a grupos de uma mesma etnia que foram separados e que reclamaram uma nomenclatura diferente de seu grupo de origem, ou de grupos que, ao contrário, foram separados mas reclamaram sua ligação com o grupo originário. Por fim, reivindicam reconhecimento também grupos que ocupavam um certo território coletivo, expressavam características de indianidade e se consideravam indígenas. Nesta última fase, começa a constituir-se, uma certa visibilidade para os indígenas, com a constituição do indigenismo no Brasil e com a criação de entidades indigenistas não-governamentais. Podemos reconhecer igualmente, que essas reivindicações foram repercussões de um novo contexto favorável à manifestação de culturas étnicas, em oposição aos séculos anteriores.

De fato, em plena ditadura, muitos intelectuais se lançam na antropologia porque era uma das poucas disciplinas que não era vigiada⁶, o que lhes deu uma certa liberdade em relação aos cânones tradicionais da visão sobre o indígena. Nesse período, os antropólogos de Universidades do Nordeste fazem pesquisas e constituem laudos ao serviço do Estado que fornecem mais informações sobre essas populações indígenas. Paralelamente, aparecem também instituições não governamentais indigenistas como a ANAI⁷ e a CPI⁸ que se revelam de grande importância, pois representam os indígenas e seus direitos em uma esfera nacional. A igreja católica é igualmente um ator relevante nesse processo, tendo criado o Cimi⁹, promovido diversas assembleias indígenas responsáveis pela criação e formação de lideranças e organizado reuniões de atores da região. A igreja começa essa movimentação após a Declaração de Barbados (1971) que reuniu representantes missionários e antropólogos da América do Sul com o intuito de expor a situação dos indígenas dos países que um dia foram colônias e entender como os atores presentes poderiam contribuir para a autonomização desses povos.

⁵ Teoria que fala da harmonia da mestiçagem brasileira, fruto da mistura de europeus, indígenas e negros.

⁶ A Antropologia sendo uma disciplina recente, ainda não era considerada pelos militares como subversiva como as outras Ciências Sociais poderiam ser por tratarem de problemas que poderiam contestar o regime. A Antropologia ainda se ocupava de temas distantes das cidades como o índio, o campo

⁷ Associação Nacional de Ação Indigenista, criada em 1977

⁸ Comissão Pró Índio, criada em 1978

⁹ Conselho Indigenista Missionário, criado em 1972

O conceito de aculturação, já usado anteriormente na antropologia brasileira em relação aos indígenas, torna-se predominante a partir dos anos 1950. Os estudiosos acreditavam na assimilação cultural dos indígenas pela sociedade nacional devido ao contato (ATHIAS, 2007). A aculturação funciona como um conceito básico durante bastante tempo no estudo dos índios do Nordeste. Importante, pois fora usado, por exemplo, nas pesquisas de Galvão, Wagley, e Ribeiro para desenvolver outros conceitos que virão a ser relevantes como o de integração, transfiguração étnica¹⁰ e fricção interétnica. Esses conceitos vão contra a ideia de que a mistura com a cultura dominante faz com que o índio deixe de ser índio, ameaça que paira sobre o reconhecimento dos indígenas do Nordeste. É em resposta à ideia de aculturação que se desenvolve o conceito de indianidade.

Constituiu-se, assim, o campo de estudos e a categoria dos Índios do Nordeste a partir das características em comum enunciadas anteriormente (história, práticas culturais) e os conceitos usados para estudá-los a partir dos anos 1970, relacionando-se primeiramente com uma etnologia da aculturação e das perdas e em seguida a partir de ideias de emergência das etnias. De fato, em um primeiro momento, foram feitas etnografias, complementadas de documentação histórica, para preencher as várias lacunas das comunidades da região Nordeste e que esses estudos pudessem ajudar, depois, com o reconhecimento de suas terras. Data de 1971 a fundação do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro, sob a orientação de Pedro Agostinho da Silva, que deu frutos a outros programas mais específicos como a ANAI, que se concentra em pesquisas na Bahia, sob a direção de José Augusto Laranjeiras Sampaio e Maria Rosário de Carvalho, responsável por uma importante recolha de dados sobre os Pataxó. Em um segundo momento, devido ao maior fundamento teórico, surgem trabalhos que tratam sobre os índios do Nordeste e a “reinvenção” cultural a partir da mistura e da emergência étnica. João Pacheco de Oliveira é uma referência no assunto e debruça-se sobre o movimento da construção de identidades étnicas e do seu reconhecimento na coletânea de textos que organizou *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (1999). Nessa obra constam autores importantes para a produção acadêmica do objeto “índios do Nordeste” como Grünewald, que será muito citado aqui por ter feito muitos trabalhos com os Pataxó, concentrando-se na emergência de suas tradições. Está presente também Arruti, que se focaliza nas sociogêneses dos diferentes grupos do Nordeste.

¹⁰RIBEIRO, 1977: As culturas indígenas não desaparecem, porém transfiguram-se com o contato com a sociedade nacional, sem que o indígena deixe de se considerar como tal. Nas gerações seguintes, porém, se o fenômeno prosseguir, o número de indígenas começará a diminuir

A Constituição de 1988, na efervescência do contexto de pós redemocratização do país,¹¹ constitui outro marco essencial na história dos povos indígenas e reitera o movimento que havia começado nos anos 1970. A constituição passou a garantir o direito à diferença (Art. 231), o usufruto exclusivo dos indígenas de seus territórios (Art. 231) e o reconhecimento dos indígenas e suas organizações na luta de seus direitos (Art. 232). Isso é muito importante pois reforça a ideia da autonomia indígena que, por sua vez, cria não só agentes políticos mas também agentes culturais responsáveis por difundir a cultura indígena para as gerações futuras. A escola diferenciada, por exemplo, que será tratada nessa dissertação, é fruto dessa Constituição.

Vislumbra-se claramente que, desde meados de 1920, no período das etnogêneses, até o contexto dos dias de hoje, teve lugar um grande processo de recuperação cultural da parte dos índios. Há também uma procura incansável das tradições dos antepassados e de reconstituição da História vivida a partir de sua própria ótica. Os indígenas, porém, não possuíam História escrita e suas tradições eram orais e passadas de geração em geração. Os documentos oficiais que eles possuem, por sua vez, foram todos feitos por diversas fontes não indígenas. Como exemplo, no caso dos Pataxó, os relatos mais antigos vêm de exploradores como o Príncipe Maximiliano, padres de missões indígenas e desembargadores que passaram pelo território que esses índios ocupavam. Com a emergência do indigenismo, passam a ser os antropólogos a auxiliarem a “reescrita” da História dessas comunidades indígenas, indo em busca desses relatos históricos e conciliando-os com as narrativas contemporâneas dos membros da comunidade. Atualmente, em um contexto de valorização de culturas, os indígenas veem uma chance de reescrever sua História através dos seus membros, especialmente alguns que tiverem a oportunidade de inserir-se na Academia. O processo de recuperação cultural é assim complexo, pois existem muitas lacunas históricas, que podem ser preenchidas segundo interesses aleatórios ou mesmo externos. Vejamos a seguir como exemplo os Pataxó, uma das primeiras etnias a entrar em contato com os portugueses e que vem atualmente passando por um grande processo de recuperação cultural.

1.2. Os Pataxó e seu histórico de ocupação e afirmação

Estima-se que em 2014 os Pataxó fossem em torno de 12300 indivíduos (ISA/Siasi/Sesai)¹². Eles vivem no extremo Sul da Bahia e no Norte de Minas Gerais. Na Bahia, estão distribuídos por quatro municípios: Santa Cruz de Cabrália, Porto Seguro, Itamaraju e Prado. São 36 aldeias Pataxó,

¹¹ Refere-se à ditadura militar no Brasil que durou de 1964-1985

¹² <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pataxó> <acesso em: 20/04/2017>

porém esse número oficial não conta com as aldeias das terras retomadas¹³ que ainda não foram demarcadas. As maiores concentrações demográficas são as aldeias de Coroa Vermelha (3541 habitantes, 2999 declarando-se indígenas- IBGE 2010) e Barra Velha (3064 habitantes- IBGE 2010). Na literatura, os Pataxó se inscrevem nos estudos antropológicos como parte do objeto de estudo "Índios do Nordeste" e podemos achar características em comum com aquelas que foram descritas anteriormente, como: uma perspectiva histórica que remete à colonização, a mistura, a etnogênese e o atual desafio de recomposição histórica e cultural do povo.

Há poucos relatos sobre os Pataxó. Conhecem-se relatos de diferentes povos indígenas ocupando esse território antes do século XIX, porém sem muitos detalhes, de forma que na enunciação não percebe-se bem a diferença dos Pataxó para os outros. As primeiras notícias mais concretas que se tem sobre os Pataxó são de viajantes e exploradores, de começo do século XIX, quando ainda tinham pouco contato com a civilização. Os Pataxó viviam nos territórios ao sul da Bahia e arredores, que se estendiam desde o rio Mucuri (atualmente Espírito Santo) até Santa Cruz de Cabrália, às margens do rio São João de Tiba e tendo o rio Pardo a oeste (SAMPAIO, 2000). Até então, estava estabelecido institucionalmente que o sertão de Porto Seguro não poderia ser explorado para criar uma barreira natural que impedisse o tráfico de ouro de Minas Gerais para o porto do Rio de Janeiro. Em função dessa limitação, os indígenas viviam ali mais livremente (Portal Pataxó¹⁴). Assim sendo, viviam nesse território de maneira nômade, enfurnados na mata aonde caçavam. A partir do século XVIII, a estratégia do governo colonial relativa à exploração aurífera muda, tentando evitar o contrabando do ouro, passando o governo colonial a se preocupar com as novas rotas de circulação do metal precioso e com a ligação da capital, Rio de Janeiro, com as minas e com o Nordeste. O combate aos indígenas deixa de ser de interesse dos colonos locais e passa a ser assumido pelo governo. São construídas fortificações que servem de base para ataques aos povos indígenas da região. Nesse mesmo período começam a chegar vários pesquisadores europeus e é dessa ocasião que data um dos primeiros relatos sobre os Pataxó, feito pelo Príncipe Maximilian Wied Neuwied, botânico que veio ao Brasil para estudo de espécies botânicas, coleta de amostras e acabou se interessando pelos índios:

"(...) apareceu na vila do Prado um bando de selvagens que eu tanto queria conhecer. Eram da tribo dos Patachós, da qual eu não tinha visto nenhum até então e haviam chegado poucos dias antes das florestas, para as plantações. Entraram na vila completamente nus, sopessando as armas, e foram imediatamente envolvidos por um

¹³ Terras não demarcadas que os indígenas reapropriam-se por considerarem como suas

¹⁴ <http://www.mukamukaupataxo.art.br> <acesso em 17/10/2017>

magote de gente. Traziam para vender grandes bolos de cera, tendo nós conseguido uma porção de arcos e flechas, em troca de facas e lenços vermelhos". (WIED NEUWIED, 1817:214)

Esse príncipe tornou-se inclusive uma referência para os próprios Pataxó e, entre eles, pesquisadores e curiosos da própria cultura tomam tal relato como base para saber como eram, como viviam seus antepassados, do que viviam, quais eram seus acessórios e mesmo seu comportamento e caráter. Tais informações são incorporadas pelos Pataxó hoje em dia, que acabam por se identificar com os traços enunciados e retrabalhar sua cultura a partir das referências existentes.

a) Barra Velha

No começo do século XIX já os donos de terras, ouvidores e presidentes de província falavam de aldeamento dos Pataxó por uma questão civilizadora, para trazer tranquilidade para a vizinhança. De fato, localizados no entorno da vila do Prado, os Pataxó iam pescar no rio Corumbau, continuando a exercer seus costumes “selváticos”- segundo Pinto, presidente da província da Bahia (SAMPAIO, 2010), e datam da época diferentes depoimentos de ataques à vila por parte dos índios. Por uma proclamação do vigário capitular Rodrigo Ignácio de Souza Meneses, em 1861 decide-se criar a primeira aldeia para os Pataxó de modo a que não interferissem com a população local: trata-se de Bom Jardim, aldeia que viria a ser Barra Velha (CARVALHO, 1977). Ali não só foram aldeados Pataxós mas também Botocudos, Maxacali, Tupiniquins e Camacãs. O objetivo era criar um único aldeamento, isolado das vilas, onde poderiam juntar toda a população indígena da área (CARVALHO, 1977). A nomeação Pataxó predominou pois eram o povo que dominava a região. Após esse aldeamento, os indígenas aí vivendo foram de fato isolados geograficamente e das preocupações do governo, que em parte do Nordeste já havia declarado a sua extinção. Isso explica a ausência de documentação sobre os Pataxó desse período até 1951, quando começam a aparecer na opinião pública devido ao “Fogo de 51”, evento que será explanado a frente. Durante esse intervalo de tempo, os Pataxó ficam ali aldeados, vivendo de pesca no mangue, roças e algumas trocas quando iam caminhando pelas praias até os povoados vizinhos.

Em 1939 parte da capital uma missão à procura do local exato do descobrimento do Brasil, o Monte Pascoal¹⁵, território ocupado pelos Pataxó de Barra Velha, que deveria originar um parque nacional. Grünewald (2002) vê esse evento como um fluxo colonial¹⁶ que é imposto aos Pataxó pois musealiza a natureza, impedindo as terras de serem cultivadas pela população nativa e dando-lhe outro significado, que é o orgulho nacional e a instituição de um ponto de vista dominante sobre a História. Essa circunstância marca um momento

“ [...] importante e positivo na medida em que os índios, apesar de todas as dificuldades, continuam querendo ser índios ao invés de se integrar totalmente ao desenvolvimento regional. É a partir dessa escolha de permanecer índio e na luta para conseguir isso no âmbito desse fluxo colonial que surge a necessidade de criar um regime de índio (Grünewald, 2001) para representação da indianidade (Oliveira, 1988) nas amplas arenas políticas que se estabelece” (GRUNEWALD, 2002:7).

Nessa situação, os Pataxó veem a necessidade de enquadrar-se na representação genérica de índios para serem vistos como tais e obterem seus direitos.

Entrementes, os Pataxó teriam ficado sabendo da existência do Serviço de Proteção dos Índios (SPI) e do Marechal Rondon¹⁷ e enviaram representantes ao Rio de Janeiro para pedir ajuda ao SPI para proteção de suas terras. Segundo relatos que se ouvem de diferentes Pataxó, dois homens do SPI no Rio de Janeiro disseram que viriam até a aldeia resolver tal problema. A suspeita é de que seriam esses mesmos homens que teriam desencadeado o emblemático Fogo de 51, ocorrido no referido ano. Eles teriam realizado uma medição e, passando-se por engenheiro e tenente, lideraram um assalto a uma venda em Corumbau, vizinha a Barra Velha, indispondo os índios com a população não-índia (CARVALHO, 2009). Isso levou a uma revolta que sofreu enorme repressão das autoridades e resultou em prisões, duas mortes, um incêndio e a dispersão da população indígena, apavorada. Mesmo que os motivos desse episódio não tenham sido completamente esclarecidos até hoje, na época houve repercussão na imprensa nacional e isso deu visibilidade aos Pataxó.

¹⁵ Referência da fundação do Brasil pois foi o primeiro monte que os portugueses avistaram das caravelas antes de ancorarem

¹⁶ Grünewald (2002) entende por fluxo colonial “*relações assimétricas de fluxos culturais que acabam por caracterizar relações de sujeição de sociedades indígenas*”-pg 2

¹⁷ (1865-1958) Importante indigenista. Militar que explorou do Mato Grosso à Amazônia para implantar linhas telefônicas fazendo contato com muitas tribos indígenas. Defendia o contato pacífico e igualitário com os índios e foi o criador do SPI.

O Fogo de 51 é hoje em dia um episódio marcante para os Pataxó, sobre o qual cada indivíduo tem uma versão dos fatos contado por um ancião próximo, como mito fundador que justifica aspectos da História dos Pataxó. Esse mito, assim como o "mito" do Descobrimento (chegada dos portugueses), são usados pelos Pataxó para explicar a sua "aculturação" e mestiçagem. O Fogo de 51 explica igualmente a dispersão dos Pataxó pelo território, a fundação de algumas aldeias como Coroa Vermelha e funda os problemas que os Pataxó têm com a sociedade nacional em relação às suas terras. Segundo diversos relatos de Pataxós ao longo de todo o trabalho de campo, após a tragédia de 51, os seus antepassados passaram a temer exercer sua cultura, lembrando o período que lhe era anterior como um período idílico, quando ainda não tinham contato com não-índios e eram livres de exercer seus modos de vida e tradições. Marcando o fim do seu isolamento, não só geográfico como histórico, o Fogo de 51 inseriu os Pataxó numa História ocidental.

Pode parecer contraditório que os indígenas tenham querido voltar para um aldeamento fruto da colonização (VIEGAS, 2001). Isso justifica-se no fato de, após o desalojamento e o realojamento, a aldeia ter-se tornado o ponto em comum entre os vários Pataxó que se dispersaram. Voltar para a aldeia foi sinal de voltar para a comunidade e para a cultura pois, segundo os relatos dos anciões, os índios fora da aldeia eram obrigados e exercer outros costumes. O Fogo de 51 é então igualmente emblemático porque marca a ideia de pertencimento a uma única terra.

Nos anos 1960, o Monte Pascoal é finalmente proclamado Parque Nacional e os Pataxó perdem uma parte importante de seu território, não podendo mais plantar, nem caçar. Nessa mesma época começa a construção da BR 101 e da BR 367, que marca um novo período na região, antes pouco visitada. A partir de então começa a desenvolver-se um turismo local que se expandiu muito rapidamente. Em 1974, em vista da abertura das estradas, o chefe da FUNAI naquele momento, Leonardo Machado, apresentou exemplos de artesanato dos Xerente, com quem trabalhou, e propôs que os Pataxó fizessem tal atividade (GRÜNEWALD, 1999). Isso ajudaria a situação de penúria em que esses indígenas se encontravam e introduziria uma alternativa de sobrevivência, uma vez que um outro sistema econômico seria inserido em suas vidas. Hoje em dia, o turismo e o artesanato são as atividades principais dos Pataxó, como enfatizaram informantes que trabalhavam com tais atividades.

Para a inauguração da BR, o governo incentiva alguns Pataxó a ir morar ao pé do Monte Pascoal e em Coroa Vermelha, onde seria inaugurada uma cruz como memorial da primeira missa efetuada no Brasil, símbolo do Descobrimento. Com esse incentivo, os Pataxó são assim

consagrados como os “índios do Descobrimento”, aqueles que receberam os colonizadores (GRÜNEWALD, 1999), etiqueta a qual os Pataxó aderem. Acredita-se porém, pelas descrições das cartas da época da chegada dos portugueses, que o povo que estava na região litorânea de Santa Cruz de Cabrália e Porto Seguro era o Tupi, que foi rapidamente dizimado nos aldeamentos e pelas doenças trazidas da Europa (SAMPAIO, 2000).

É difícil, pois, retrair uma história detalhada do povo Pataxó. Parte dela constrói-se atualmente em torno dos acontecimentos dos últimos cinquenta anos, desde que o esquecimento dos Pataxó foi rompido. Ao mesmo tempo, há um grande esforço desses indígenas de recriarem sua história, uma história alternativa e não oficial, que faz referência à sua resistência, seus antepassados, suas tradições; por outro lado, há uma instrumentalização da História colonial ao considerarem-se “Índios do Descobrimento”.

b) Coroa Vermelha

Com o estímulo do turismo, da produção de artesanato, da estrada, da inauguração da cruz do marco da primeira missa feita no Brasil e do conflito territorial, uma família de Pataxó de Barra Velha se muda para Coroa Vermelha, sendo seguida, rapidamente, por outras famílias, até se formar, a partir dos anos 1980, a maior concentração de Pataxó e uma das maiores aldeias urbanas do Brasil. Não só o número de Pataxó foi crescendo na aldeia, mas igualmente o número de turistas e investidores (imobiliários, turísticos, comerciantes...) e, com isso, a especulação imobiliária e o surto madeireiro (SAMPAIO, 2010). Com esses fenômenos a população da região aumentou, incluindo aquela da aldeia: segundo dados do IBGE, a população do município de Porto Seguro era de 34.661 habitantes em 1991, 133.976 em 2005 e atualmente constam 149.324 habitantes. De acordo com Mauro (2007), os municípios de Santa Cruz de Cabrália e Porto Seguro, onde situam-se os limites de Coroa Vermelha, foram os que tiveram maiores taxas de crescimento demográfico anual entre 1991 (11,94%) e 2000 (15,49%). De fato, muitas pessoas de outros lugares do Brasil vieram morar aí pelos atrativos naturais da região e por poderem lucrar com isso graças à consolidação do turismo. O aumento do fluxo de turistas é comprovado pela construção do aeroporto de Porto Seguro, que serve à região, inaugurado em 1982. Segundo o recolhimento de dados feito por Miranda (2009), o aeroporto de Porto Seguro acolheu de janeiro à dezembro de 2007, 311.282 voos domésticos e 25.491 voos internacionais, enquanto no ano seguinte, de janeiro à outubro o destino acolheu 321.175 voos domésticos e 18.432 voos internacionais. Esses números são consideráveis se pensarmos, segundo depoimentos de informantes, que nos anos 1970 o público

de turistas era somente constituído por alguns “hippies” que chegavam à Coroa Vermelha, Trancoso, Arraial d’Ajuda, de difícil acesso.

Toda a área de ocupação dos Pataxó do Sul da Bahia é hoje em dia objeto de grande disputa de território por diversos atores: indígenas, turistas, imobiliárias, agroindústria (plantações de eucalipto, madeiras). Devido ao crescimento rápido de Coroa Vermelha, por exemplo, a área demarcada não é mais suficiente para a quantidade da população indígena que vive aí. Por essa razão, os Pataxó ultimamente têm feito retomadas. As retomadas não tratam somente de reaver as terras que eram deles de um ponto de vista físico, mas também simbólico, como vimos anteriormente. As novas retomadas atualizam o sentimento de pertencimento:

“A complexidade desta abordagem na actualidade decorre do facto de não estarmos perante situações em que uma comunidade indígena com um padrão de habitação móvel é aldeada (como aconteceu no tempo colonial) mas perante fluxos de alojamento, desalojamento e realojamento, repetidos ao longo do tempo. Face a estas situações, os sentimentos de pertença assumem formas serpenteadas de definição não monolítica e, muitas vezes, ambivalente e controversa.” (VIEGAS, 2001:12).

Assim, segundo a mesma autora, as retomadas no presente não tratam somente de *“trazer aldeias de volta mas também por procurar lugares de origem comum.”* (VIEGAS, 2001:13).

Nesse mesmo processo de encontrar raízes comuns, por volta dos anos 1990 os Pataxó começam com um processo de recuperação cultural. Por um lado, isso se desenvolve em oposição aos conflitos territoriais, urbanização e constantes influências externas. Por outro, o contexto nacional e internacional confere uma maior atenção aos indígenas e a valorização das diferentes culturas. Esse movimento de recuperação desenvolve-se a partir de diversas arenas: no turismo, nas escolas e nas reivindicações políticas dos Pataxó. O aumento do turismo naquela região e naquele período dá mais legitimidade e visibilidade aos Pataxó que já viviam disso, ao mesmo tempo que os incentiva a aprimorar e desenvolver os aspectos culturais ligados à indianidade, para exibir aos visitantes. Nesse clima de efervescência cultural, as escolas são reconhecidas como escolas de educação diferenciada indígena e são pensadas como um espaço onde é possível transmitir a cultura Pataxó para as novas gerações, assim como refleti-la e elaborá-la. Essa escola atua igualmente de maneira interétnica para preparar os jovens para defender seus direitos indígenas assim como possivelmente se inserirem na sociedade nacional, sem ter que deixar sua cultura. Podemos ver

assim, que a questão da visibilidade incentiva e permite os Pataxó mostrarem a si e a sua cultura como indígenas.

As retomadas das terras se multiplicam e com os anos são reconhecidas. Como disse a coordenadora da escola indígena de Coroa Vermelha¹⁸: "a primeira coisa a ser construída em uma retomada é a escola", o que mostra o quanto a transmissão da cultura e a manutenção das tradições é importante para legitimar a ocupação das terras. Percebe-se então que os Pataxó são conscientes do seu estatuto, de seus direitos e da indianidade que lhes é constantemente exigida. A cultura é a maior arma consciente dos Pataxó nas reivindicações em relação à sociedade nacional. É um conceito muito forte também para os próprios, porém complexo: remete a uma origem longínqua, mesmo estando em constante transformação, ao mesmo tempo que demonstra, às vezes, uma indianidade generalizada e imutável. A ideia de cultura está igualmente em constante negociação entre os membros da comunidade e nas atividades que estes exercem (turismo, escola) ou com os atores que têm contato (encontros indígenas, reivindicações políticas).

¹⁸ Entrevistas realizadas com os representantes da escola de outubro a novembro 2016

CAPÍTULO 2

“DIVULGANDO A NOSSA CULTURA”, “RECUPERANDO NOSSA CULTURA”- turismo, visibilidade, prática da cultura

Nesse capítulo veremos a relação dos Pataxó com o turismo. Seu surgimento, para os Pataxó, data do começo da década de 1970. Dez anos depois, o turismo já era, e continua sendo, a atividade principal desses indígenas. A evolução do turismo, durante esse período, acompanha o surgimento de outros fatores importantes para a afirmação política e cultural do grupo como etnia, o fortalecimento do indigenismo no Brasil e o surgimento das escolas indígenas. Vejamos como o turismo dialoga com esses fatores, ao mesmo tempo em que dá visibilidade aos Pataxó, participando assim nas reivindicações políticas do grupo étnico.

2.1. Os Pataxó e o turismo étnico

Em um primeiro momento veremos como o turismo étnico operou como um marco que introduziu novas referências identitárias/culturais para os Pataxó. Grünewald (2001), cita Paul Aspelin que usa o conceito de *frente turística*, a partir da teoria da *fricção interétnica* de Roberto Cardoso de Oliveira e das *frentes de contato* de Darcy Ribeiro. Aspelin mostra assim a relevância do turismo em um determinado contexto, que viria influenciar as relações da comunidade com o exterior em diversos sentidos e que deve então ser considerado nas suas dimensões econômica, política e cultural. Neste capítulo vamos nos ater, sobretudo, em analisar a influência da chegada do turismo no modo de estar e na própria concepção de cultura para os Pataxó, uma vez que tanto esta concepção quanto a própria cultura estão sujeitas permanentemente a atualizações e novas elaborações.

Como evocado no capítulo anterior, os Pataxó começam a trabalhar com o turismo a partir da comercialização de objetos étnicos para turistas, proposta pelo diretor da FUNAI como alternativa econômica (SAMPAIO, 2010). De fato, suas terras (na aldeia de Barra Velha) haviam sido tomadas para homologação do Monte Pascoal como Parque Nacional, impedindo-os de tirarem seu sustento da terra com as roças que haviam. O IBDF¹⁹ ofereceu-lhes uma indenização e, apesar de alguns Pataxó terem saído de Barra Velha apreensivos com a inauguração do parque, uma parte continuou na aldeia, resistindo. Carvalho (2009) considera esse evento como fundador da ideia de pertencimento a uma comunidade étnica: os indígenas escolhem lutar por suas terras, mesmo com todas as dificuldades presentes, e uma das reações a isso seria a criação de uma indianidade. A

¹⁹ Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

primeira experiência com o turismo chega então aos Pataxó em um momento de “consciência étnica”. No mesmo período, inicia-se o movimento de migração de Pataxó para Coroa Vermelha, que rapidamente começa a atrair cada vez mais Pataxó e turistas.

O turismo étnico torna-se a principal atividade dos Pataxó, possibilitando o surgimento de uma nova geração que o terá como referência de uma das práticas dessa cultura indígena. De fato, a atividade turística exercida pelos Pataxó passará a ter impacto sobre a sua cultura, sobretudo, por ser um turismo étnico. O etnoturismo ou turismo étnico é um tipo de turismo que se apoia sobre a ideia do conhecimento de um Outro, um Outro exótico, praticante de uma cultura “intocada” pelos fluxos globais. Para Van Den Berghe (1984), todo o tipo de turismo é baseado na busca pela autenticidade, encontrada em experiências supostamente não afetadas pela modernidade, essa sendo associada à alienação e ao simulacro. Em suas experiências, os turistas buscam justamente um “outro”, diferente de si, com quem encontrariam uma autenticidade, ausente em seu lugar de origem. No turismo étnico, porém, sua própria base consiste na própria fronteira étnica. As atrações então não são, como no turismo cultural, monumentos, mas o modo de vida das populações visitadas. Essas são pensadas como autênticas por supostamente viverem em uma época pré-moderna, pré-industrial.

Em um primeiro momento, a atividade de etnoturismo para os Pataxó consistiu na venda de artesanato, muitas vezes com eles trajados com os próprios apetrechos. A comercialização de artesanato é vista primeiramente como uma alternativa econômica e, secundariamente, como uma prática da cultura indígena. Souza (2012), indígena Pataxó, refere-se à existência dos artesanatos para uso pessoal antes deles serem comercializados. Para ela, associar o artesanato a uma tradição criada como resposta econômica a um fluxo turístico implica “*desconsiderar o conhecimento dos mais velhos, assim como negar a relação que os objetos têm com a identidade do povo*” (SOUZA, 2012:38). No entanto, os Pataxó estão inseridos em um contexto turístico cuja a base é a etnicidade. Nesse sentido, a comercialização dos produtos artesanais acaba afetando a própria cultura.

No começo comercializava-se colares de sementes, cuias e cestos, objetos que os Pataxó também usavam em seu cotidiano. Um indígena de Barra Velha porém, já em 1997, distinguia aquilo que era usado no cotidiano, daquilo que era comercializado. Já naquela ocasião, o informante queixava-se que havia índios que não sabiam mais fazer o próprio artesanato, somente aquele que vendiam (GRÜNEWALD, 1999). De fato, hoje em dia, o artesanato considerado típico Pataxó é aquele que era antes destinado ao comércio (hoje em dia porém em maior variedade), como analisaremos mais adiante.

Encontram-se também à venda nas aldeias, além do artesanato étnico, souvenirs da Bahia e da região. Os souvenirs não indígenas são muito variados: chaveiros, miniaturas de berimbaus²⁰, porta retratos decorados com conchas, camisetas com escritas de Porto Seguro, baianas, caravelas, cataventos, araras de madeira... Esses elementos denotam a inscrição da atividade turística dos Pataxó em um movimento turístico maior, que não é o turismo que os Pataxó pretendem oferecer.



Souvenirs “bairanos”- Acervo pessoal

De fato, os Pataxó começam a viver do turismo devido ao aumento do turismo na região da costa Sul da Bahia, rica em paisagens naturais. Os turistas que lá vão, porém, procuravam e procuram praia e sol, sendo que o turismo étnico não é a atração central. Na visita às aldeias, que se situam frequentemente perto ou em sítios balneários conhecidos, a maior parte dos turistas²¹ afirmou não saber da existência de uma comunidade indígena antes da chegada ao local. Uma turista visitando Nova Coroa com a excursão da Azul²² afirmou que a visita à aldeia é uma cortesia opcional para quem comprou o pacote de passeio pelas diferentes praias da região. A “cortesia” da parte da empresa é justificada pois a visita não é cobrada pelos indígenas, os turistas gastam unicamente na compra de artesanatos e na contribuição voluntária para a caixa do centro cultural de turismo da aldeia. A empresa, por sua vez,



Ubiranã na praia, nos fundos de sua loja-
Frame documentário

se compromete a trazer turistas toda quarta-feira. Esse pode ser um exemplo do que Nash (1989) chama de neoimperialismo no turismo. O autor vê a interação entre *hosts* e *guests* como suscetível a uma desigualdade característica desse neoimperialismo: os habitantes dos centros metropolitanos vão em

²⁰ Instrumento musical símbolo da Bahia que nasceu lá e utilizado na capoeira

²¹ Entrevistas realizadas com turistas na aldeia de Nova Coroa de janeiro a fevereiro de 2017

²² Empresa aérea brasileira que oferece igualmente tours turísticos nos destinos em que voa

busca de lugares “intocados”. Os nativos, por sua vez, veem no turismo uma alternativa econômica e se adaptam então aos gostos e comodidades do turista (COHEN, 1988). Essas comodidades são provenientes dos centros metropolitanos e frequentemente mantêm contato com esses atores - grandes redes de hotéis, restaurantes, empresas de turismo, reorganizando o turismo local. De fato, os *hosts* acabam por trabalhar e depender dessas estruturas para tirar seu sustento, adaptando-se às exigências de organismos ou empresas que fazem o trâmite entre eles e turistas (como no caso citado acima). Desse modo, Nash considera que o turismo possa atuar como um “neo-imperialismo”, com locais distantes adotando novas comodidades inseridas abruptamente no estilo de vida local .

As peças mais comercializadas pelos indígenas são, de todo jeito, o artesanato étnico produzido pelos próprios. Encontram-se: cocares, colares de semente, brincos e presilhas de pena, arco e flecha, apitos, filtro de sonhos, colheres de pau, xícaras, gamelas e petisqueiras de madeira com gravuras de caravelas, ou escritas “lembrança da aldeia ...”, “lembrança de Porto Seguro-Bahia”, com a opção de gravar o nome que o turista quiser. Um pouco mais raros são as bordunas²³ e os trajes indígenas, os outros artesanatos achando-se em abundância e repetidamente. Essa produção tem uma escala considerável, pois feita pela grande maioria da população Pataxó. É notória nesse artesanato a intenção de atender ao gosto dos turistas, seja com objetos funcionais não tradicionais (petisqueiras, xícaras, colheres de pau) mas revestidos de algum símbolo étnico, ou com objetos cuja função tornou-se apenas simbólica (arco e flecha, borduna, trajes). De fato, esses objetos não possuem mais função utilitária no cotidiano dos Pataxó.

No entanto, hoje em dia, o artesanato é uma tradição Pataxó passada de pai para filho e vista como uma maneira de vivenciar a cultura. Souza (2012) afirmou que por mais que o artesanato tenha mudado com os anos, ele resulta de um saber ensinado pelos mais velhos, de como tratar a matéria prima por exemplo. Uma informante, ao ser questionada se trajava-se etnicamente quando saía da aldeia, respondeu que tenta sempre usar algo que remeta a etnia, como uma presilha ou brinco de pena. Uma artesã Pataxó que trabalha em uma loja de artesanato na passarela indígena é contra os índios poderem tirar seu sustento do aluguel de suas lojas para não-índios, pois faz com que eles não produzam artesanato, e assim não “vivam sua cultura”, além de descaracterizar o local com lojas de produtos não indígenas. Segundo essa ótica, as crianças indígenas que vão vender artesanato na praia, trajadas e em pequenos grupos, estão também vivenciando a cultura (MIRANDA, 2006). Além disso, elas aprendem desde cedo a confeccionar os objetos. Ao se perguntar aos indígenas, já adultos, como e com quem aprenderam a fazer artesanato, todos deram

²³ Espécie de cacete

uma resposta um tanto vaga, pois não se lembravam quando, pois aprenderam as técnicas desde cedo, começando com as produções mais fáceis. Não sabem também dizer ao certo com quem aprenderam pois todos na comunidade são ativos nesse labor.

A produção de artesanato não é igual em todas as aldeias. Em Barra Velha, por exemplo, não se encontram souvenirs “baianos” e a variedade de artesanatos indígenas é menor, vendendo-se mais colares e brincos. De fato, é nessa aldeia onde se encontram mais sementes, de modo que os Pataxó de Coroa Vermelha, por exemplo, às vezes compram a matéria prima dos de Barra Velha. Souza (2012) aponta assim para uma produção artesanal deslocalizada entre as aldeias, mas de dimensão familiar pois os indígenas compram de seus parentes ou próximos.

Conversando com um informante de Barra Velha que confecciona cocares, ele disse vender a maior parte para os próprios Pataxó. De fato, os artesanatos vendidos são também usados pelos próprios indígenas. O traje indígena comercializado, por exemplo, é praticamente o mesmo que os Pataxó usam, porém a saia sendo de palha²⁴, como usavam há alguns anos atrás. Graburn (1976:4-5, tradução minha) distingue dois tipos de artes nas sociedades estratificadas:

1- Artes que são: “ [...] feitas, apreciadas e usadas pelos povos dentro de sua própria sociedade; essas artes têm funções importantes na manutenção da identidade étnica e da estrutura social e em inculcar didaticamente os valores importantes nos membros do grupo”

2- “ Essas artes são feitas para um mundo externo e dominante; estas têm sido desprezadas pelos conhecedores como sem importância, e às vezes são chamados de “turísticas” ou “artes de aeroporto”. No entanto, elas são importantes para apresentar ao mundo exterior uma imagem étnica que deve ser mantida e projetada como parte do sistema de definição de fronteiras que é importante.” (tradução minha)

A utilização dos artesanatos faz parte do cotidiano dos Pataxó que trabalham com o turismo. Fora desse contexto, não se vê a utilização dos produtos artesanais na esfera doméstica, apenas no contato interétnico ou em ocasiões especiais como os rituais. Isso leva a concluir que a produção artesanal é mesmo uma manifestação para dar visibilidade a uma identidade étnica. Desse modo, essa produção dos Pataxó pode encaixar-se nos dois tipos de arte étnica descrito por Graburn: o artesanato é impregnado pelo fluxo do turismo mas a sua fabricação reúne a etnia em torno de

²⁴ Um informante Pataxó contou-me com orgulho da passagem do topsai de palha ao de estopa, como aprimoramento de uma “tecnologia” pelo fato do segundo material ser mais confortável.

tradições de transmissão e de elaboração de modelos estéticos comuns que expressam o pertencimento étnico. Isso leva-nos a refletir sobre a importante influência do turismo nas representações da cultura Pataxó.

No entanto, como referem os Pataxó hoje em dia, o turismo no passado não era visto como um jeito de vivenciar sua cultura, mesmo que já trabalhassem com a produção de uma etnicidade visível. Grande parte dos Pataxó referem-se ao período do pós Fogo de 51 até quase o ano 2000, período no qual começam os projetos de recuperação cultural, da língua, história, costumes, que trataremos mais adiante, como um período em que a cultura estava “adormecida”. Dizem que em Coroa Vermelha só se trajavam de acordo com os costumes indígenas no dia 19 abril²⁵, ocasião em que também se dançava o auê. O auê é um ritual dos Pataxó que provê a comunidade²⁶ de “amor, união, espiritualidade”, cuja origem e significado aprofundaremos mais adiante.

O turismo étnico já existia mas é pensado como prática cultural pelos Pataxó somente anos depois de seu exercício. De onde vinham então essas representações apresentadas nas arenas turísticas? Como e porque elas foram incorporadas na cultura Pataxó?

Van Den Berghe (1984), acentua a importância que tem a questão da autenticidade no turismo étnico. A ideia do que seria autêntico, por sua vez, nasce de um modelo, no caso representações estereotipadas (sobretudo tratando-se de grupos étnicos), que o turista teve acesso antes da viagem. No contexto dos Pataxó, o turismo existente já tinha uma preocupação com a autenticidade, mesmo se menos elaborada do que é hoje em dia: os indígenas já trajavam-se (mesmo se de maneira menos sofisticada), falavam algumas palavras no seu idioma e contavam um pouco da sua história aos visitantes. No entanto, como esse turismo não era vivido como uma prática cultural, pois “a cultura estava adormecida”, a preocupação dos Pataxó, antes da representação de seus modos de vida, era de confirmar uma “autenticidade” que fora elaborada no contato com o turista, a partir de um imaginário do que seria o indígena. Culler (1990) assim associa o turismo antes de tudo a uma busca por signos: as práticas culturais e objetos são convertidos em signos que os turistas procuram. Sharpley (2003:7-11, tradução minha) sobre as afirmações de Culler diz:

“O que os turistas querem ver e aceitar como autêntico é algo fora do comum, algo além do limiar de sua existência normal do dia-a-dia que eles podem receber e se

²⁵ Dia do índio no Brasil

²⁶ “Comunidade”, segundo as falas dos Pataxó, deve ser entendida como um lugar comum, que regrupa interesses em comum aos Pataxó e que diz respeito a sua existência como grupo.

relacionar com os outros quando eles retornam para casa. Assim, a autenticidade torna-se um signo e o turismo, ao invés de uma busca pela autenticidade, torna-se uma busca de signos”.

No caso dos Pataxó, por exemplo, isso se faz presente no fato dos visitantes não estarem interessados em visitar os Pataxó especificamente. Muitos turistas sequer sabiam da presença desses indígenas nesse território; os visitantes queriam antes de tudo conhecer indígenas, em um sentido geral. Sendo assim, os turistas procuram signos de indianidade, não importa se sejam originalmente Pataxó, ou se os Pataxó fazem ainda uso desses (como no caso dos artefatos, por exemplo, o arco-flecha).

Analisando o significado dessas manifestações étnicas elaboradas no contato com o turismo, MacCannell (1992) chama esse fenômeno de *reconstructed ethnicity*. Ele considera que o turismo fez emergir etnicidades que se moldaram também em função do que os turistas desejavam ver, daquilo que o seu imaginário demandava. Ele afirma ainda que : “[...] a sociedade global aceita os grupos minoritários, na medida em que eles contentam-se em ser imagens ‘autênticas’ deles mesmos” (MACCANNELL, 1986:185, tradução minha). Vejamos agora como esse imaginário sobre os indígenas, que se apoia fundamentalmente sobre o visual, desde seus primórdios, virá a influenciar nas representações culturais dos Pataxó, fazendo surgir tradições e possibilitando assim sua visibilidade como grupo étnico.

2.2. O turismo étnico e a representação de um imaginário

A imagem do indígena no imaginário brasileiro é atemporal e fortemente marcada por traços imagéticos: fenótipo, trajes, pinturas, cores... Em consequência, a representação da cultura Pataxó no âmbito do turismo tem igualmente uma parte visual forte. Os brasileiros sabem da existência dos indígenas a partir da escola, filmes, matérias esporádicas na televisão ou no jornal, que exploram o lado exótico e tradicional dessas culturas. No entanto, tem-se pouca informação de como esses grupos vivem atualmente. No caso da turistificação da cultura indígena, os turistas esperavam encontrar, como veremos a seguir, as representações do que já viram sobre esses : índios trajados, pintados, vivendo na mata, em uma aldeia, falando uma língua diferente do português.

MacCannell (1989) considera que a experiência turística começa antes da viagem, no reconhecimento de sinais autênticos pertencentes à cultura hóspede em cartões postais, panfletos,

documentários, o que ele chama de *pre-marker*. Assim, o primeiro contato com os *hosts* não são eles próprios mas uma representação deles. O contato ao vivo com o *marker* será baseado no *pre-marker* visto anteriormente.

O *marker*, nesse caso, representa aspectos culturais ligados a um passado distante (ocas, choupanas, trajes) ou que talvez nunca tenham sido usados por essa etnia específica; eles correspondem porém a um imaginário do que seriam as aldeias indígenas. Barthes (apud Culler, 1990) assinala que: “Desde que existe uma sociedade, todo o uso é convertido em um signo de si mesmo”. Segundo MacCannell, esses signos, que se enquadram na *reconstructed ethnicity* seriam “[...] o fim do diálogo, aquele momento aonde a imagem étnica é artificialmente congelada” (MACCANNELL, 1986:181, tradução minha). Os Comaroff (2009) dizem algo parecido a MacCannell ao estudarem a emergência de etnicidades em casos de turismo étnico:

Trajes Pataxó- Frame documentário e acervo pessoal



"Como tudo isso sugere, a incorporação étnica depende de um processo de homogeneização e abstração: os zulus (ou os tswana ou os san), para todas as suas divisões internas, tornam-se um; seus "modos de vida", retirados do tempo ou da história, congela-se em forma de objeto, para conceber, comunicar e consumir" (COMAROFF, 2009:12, tradução minha).

Esses autores apontam assim para a criação de “marcas” pelos grupos étnicos a partir de sua própria identidade, de forma a ser consumida. Segundo eles, há uma proximidade da economia e da política hoje em dia, de forma que ambas devem ser levadas em conta em determinadas

manifestações. No turismo étnico isso se faz presente, por exemplo, por ser esse um meio de sobrevivência e também uma forma de manifestação étnica, e assim, por consequência, política.

Essa mesma imagem étnica é usada pelos próprios Pataxó pois lhes dá visibilidade perante o resto da sociedade, por contraste. Ela os faz assim visíveis, literalmente, no sentido de vista, e simbolicamente, por terem visibilidade como comunidade indígena. O fato da sua imagem poder ser “comercializada” também contribui para isso (COMAROFF, 2009).

No entanto, o exemplo dos trajes indígenas não nos mostra uma imagem étnica congelada,

Diferentes cocares Pataxó- Frames documentário



pelo contrário. Esse caso permite analisar como o imaginário é incorporado como um símbolo de pertencimento e visibilidade e é em seguida retrabalhado. Ele torna-se assim característico de uma etnia, parte de suas tradições e, em consequência, constantemente aberto a reinvenções.

O traje hoje em dia é usado nas arenas turísticas, manifestações políticas e eventos especiais na escola ou datas festivas. Questionados sobre a origem e a evolução dos adereços típicos Pataxó, alguns indígenas dizem que o Pataxó antigamente andava nu e que, inclusive em Barra Velha, não há muito tempo atrás ainda andavam assim, o uso do traje havendo começado em Coroa Vermelha. Porém, um informante vindo de Barra Velha disse que se trajavam desde sempre lá. Outro informante Pataxó, professor e pesquisador, ao ser questionado, descreveu os seus antepassados a partir de

um “argumento de autoridade”, com um extrato do texto do Príncipe Maximiliano na sua viagem ao Brasil entre 1815-1817, onde diz que os Pataxó andavam nus, as vezes com panos vermelhos.

Podemos reconhecer nesse exemplo uma tendência observada nos discursos dos Pataxó de reportar-se a um passado onde a cultura supostamente era intacta (antes do contato com os colonizadores, antes de migração para Coroa Vermelha, isso é, antes do turismo também). No entanto, esse fato não vem deslegitimar as representações de hoje, pelo contrário, tem o intuito de lhes dar uma base simbólica. Ao mesmo tempo, isso justifica e mostra que, mesmo com as mudanças, as representações culturais têm uma tradição. Souza (2012) diz que:

“ [...]Assim também são os Pataxó e seus adereços, eles vão se modificando, não de fora pra dentro, mas de dentro pra fora, firmados em uma tradição passada de geração à geração, um grande tronco que vem crescendo, apoiado em uma única raiz: Pataxó.” (SOUZA, 2012:13)

O primeiro traje ao qual se referem os Pataxó atualmente consistia em uma saia de palha, um cocar com uma só pena, algum colar simples de semente e, para as mulheres, bustiê de estopa ou côco. Outros consideram como primeiro cocar Pataxó aquele que é de asa de periquito, ainda usado por alguns habitantes da Reserva da Jaqueira. Foram incrementados muitos detalhes no traje e os Pataxó se mostram muito orgulhosos deles, são bastante vaidosos em relação aos mesmos, sempre fabricando ou comprando um acessório novo.

Hoje em dia a saia é feita de estopa, os acessórios são diversos, como brincos e presilhas muito coloridos e de pena, colares cruzados e trançados de semente mas igualmente de missanga, tornozeliras, bolsas de couro de animais, bustiês de lã. O cocar tem penas coloridas, sendo que as três maiores destacam-se no centro. Alguns Pataxó dizem que as três penas representam Barra Velha, Coroa Vermelha e as demais aldeias. Outros dizem que representam Barra Velha, as demais aldeias, e as lideranças. Este é reconhecido como o cocar Pataxó, mesmo quando os membros da comunidade admitem a mudança de cocares ao longo dos últimos anos. Alguns afirmam inclusive que esse modelo atual é fruto dos intercâmbios com outros povos indígenas. De todo jeito, podemos ilustrar nesse exemplo a vontade, da parte dos Pataxó, de dar interpretações e simbologias às representações da cultura Pataxó, seja ela recente ou "emprestada".

A transformação dos trajes foi bastante rápida, sobretudo a partir do período de desenvolvimento e recuperação cultural, nos anos 1990, e dura até agora. Parte dessa incorporação é fruto dos encontros com algumas etnias (há frequentes encontros nacionais indígenas nos quais os Pataxó mencionaram terem trocado adereços com indígenas de outras etnias). Ao perguntar a uma artesã (que faz diferentes tipos de cocares, inclusive de outras etnias) sobre a evolução dos trajes e

adereços, ela disse que tenta fazer coisas diferentes, a partir da própria imaginação ou de algo que viu em algum lugar. Depois alguém a imita e assim por diante. Cohn acredita que toda a recriação individual remeta na verdade “*a uma simbologia coletiva e, portanto, a uma cosmologia*” (COHN, 2001:38).

O traje é incorporado na cultura e tradições dos Pataxó a partir de um imaginário geral sobre a indianidade, para em seguida ser consagrado como “típico” Pataxó. O grupo está em constante reinvenção, reformulação e adaptação e isso é igualmente visível na construção do seu papel na História.

2.3. Os índios do Descobrimento

1



2



3



- 1- Marco do Descobrimento Coroa Vermelha - Frame documentário
- 2-Esculturas de indígenas na passarela de Coroa Vermelha- Acervo pessoal
- 3- Placa explicativa na passarela de Coroa Vermelha- Acervo pessoal

A nomeação de “Índios do Descobrimento” compõe mais um imaginário acerca dos Pataxó. O território tradicional dos

Pataxó, que é aquele que ocupam hoje em dia, constitui a chamada "Costa do Descobrimento", pois foi ali que Cabral atracou pela primeira vez com suas caravelas. Com o desenvolvimento do turismo nas praias de Porto Seguro, passou a ser promovido um turismo histórico da região para complementar o turismo balneário (MAURO, 2007). O roteiro histórico enfatiza o fato da região ter sido a porta de entrada para os portugueses. Assim, há o Memorial da Epopeia do Descobrimento, o museu de Porto Seguro, a cruz de Coroa Vermelha, assim como placas evocando o local como “berço da nação brasileira”. Nas fachadas das pousadas, no caminho de Porto Seguro à Coroa Vermelha, há esculturas representando caravelas, colonizadores, indígenas. Os Pataxó, por sua vez, compõem igualmente esse cenário como os índios que receberam os colonizadores, ao exibirem-se

como indígenas ao lado da cruz, por exemplo. No entanto, conforme vimos anteriormente, não foram os Pataxó os indígenas presentes na chegada dos portugueses, e sim os Tupi. Naquela época os Pataxó costumavam habitar aquela região mais para dentro da mata, indo no litoral esporadicamente para pescar.

No ano 2000, o governo do Estado organizou uma grande comemoração dos 500 anos do Descobrimento que consagrou os Pataxó como “Índios do Descobrimento”. Questionaremos assim as consequências desse imaginário na construção da visibilidade dos Pataxó.

O governo planejou que a comemoração aconteceria em Porto Seguro, com uma missa em Coroa Vermelha (onde foi celebrada a primeira missa no Brasil alguns dias após a chegada dos colonizadores). As autoridades contavam com a presença dos Pataxó em tal comemoração, o que os mobilizou na exibição de suas tradições já dois anos antes. (GRÜNEWALD, 1999).

Enquanto isso, o governo fez grandes reformas em Coroa Vermelha para o evento: mandaram fazer uma nova cruz, colocada centralmente na praça em frente a praia, o caminho até lá foi todo reordenado (tirando casas e redistribuindo terras aos indígenas) e foi construída a passarela indígena, decorada com motivos do Descobrimento, como caravelas esculpidas no chão de pedra portuguesa e esculturas de indígenas. Nessa mesma passarela construíram lojas em formato de oca, pois até então os índios vendiam seus artesanatos estendendo um pano no chão. Fizeram também o shopping e o Museu Indígena, ambos construídos segundo critérios arquitetônicos supostamente tradicionais, assim como a Escola indígena. Enfim, reorganizaram e embelezaram o espaço de Coroa Vermelha a partir de elementos visíveis de indianidade, e não especificamente Pataxó. As construções, por exemplo, não foram feitas segundo o modelo e os materiais que os Pataxó consideram como tradicionais deles, no caso, casas feitas de barro. O museu indígena, igualmente, não dá destaque aos Pataxó, apresentando fotos e artesanatos de índios do Brasil inteiro.

Essas reformas revelaram em parte uma falta de planejamento: algumas das promessas feitas de melhoria da vida da comunidade não foram realizadas, como a construção de casas para compensar aquelas que haviam sido derrubadas, sem data prevista para serem entregues. O museu, hoje em dia, está em péssimo estado, com algumas das fotografias que integravam o acervo mofadas, um dos motivos pelo qual ele é pouco visitado. Os índios que têm loja no shopping indígena reclamam do pouco fluxo que chega até eles, pois os turistas passam antes nas lojas da passarela, o shopping localizado ao final desta. O número de alunos na escola indígena cresceu

consideravelmente, de modo que tiveram que ser construídas novas salas, sem seguir porém o molde arquitetônico tradicional por falta de verba.

De todo jeito, as reformas comprovam a intenção de dar visibilidade aos Pataxó como indígenas, como os primeiros habitantes daquela terra, que ainda persistem ali com seus costumes e tradições.

Assim, podemos imaginar que o governo esperava igualmente manifestações de indianidade por parte dos Pataxó, ao se mostrarem ao público na ocasião da comemoração. Grünewald (1999) registrou o testemunho de um informante em 1997 que disse estarem resgatando palavras da língua para cantar e dançar o auê na comemoração do ano 2000, pois esses aspetos estavam todos desunificados, as coisas ficando assim “*sem jeito de ritmo de ritual nosso*”. Mauro (2006:62) cita Gimenez e Coelho:

“A partir dos preparativos para as comemorações no ano 2000, difundiu-se na aldeia de Coroa Vermelha, um tipo de pintura nos braços e rosto, de tipo linear, reto e angular, com retas paralelas longitudinais nas pernas, sem significado social ou religioso aparente. Não sabemos qual foi o elemento externo que introduziu essas pinturas, pois não estão relacionadas com a imitação de costumes de outra etnia indígena. Acreditamos que ocorreram como resposta a uma necessidade crescente de auto-identificação, como nação indígena, que de um modo geral estava sendo cobrado, durante os preparativos para as comemorações dos 500 anos [do Descobrimento].

Desligados da estrutura da linguagem simbólica, as pinturas adquirem desse modo, uma nova conotação que incentiva a assumir a indianidade.”

Esse evento teria muita importância para os Pataxó pois ganhariam visibilidade ao serem consagrados como “Índios do Descobrimento”- uma visibilidade em um plano político, coisa que legitima suas lutas territoriais e suas representações culturais. No entanto, acerca dessa nomeação, não parecia haver nenhuma distinção para os Pataxó como etnia, eles foram representados como índios no geral, para ilustrar o cenário do Descobrimento. A ideia de visibilidade parece assim superficial, unicamente baseada em distinções visuais (representações de indianidade). De fato, os jornais da época falam sobre “índios”, “3000 índios representando 150 tribos do Brasil” (GGN), ou até mesmo mencionam algumas etnias como “*uma carta de protesto de índios xavantes e mehinakus*”(Folha de SP) reivindicando o reconhecimento de suas terras. Raramente os Pataxó são

mencionados no evento, muito menos dizendo que eles seriam os primeiros indígenas a ocupar aquelas terras e a entrar em contato com os colonizadores.

Os índios também não estavam de acordo com a comemoração chamada centenário do “Descobrimento”, para eles sendo o centenário da “invasão”, como chamaram na carta de repúdio que escreveram conjuntamente, seguido da repressão que sofreram na marcha que fizeram em direção a Porto Seguro enquanto lá havia um discurso oficial, devido a comemoração dos 500 anos (NITYNAWÃ, 2011). Tal comemoração repercute anos de história colonial que vê os índios em segundo plano. Paradoxalmente, a peça na qual os Pataxó participavam, que era encenada todos os anos e que foi encenada para o evento, representa o Descobrimento a partir da visão histórica dominante. Os Pataxó, de uma certa maneira, reproduziam essa mesma versão, dando ênfase porém no seu sofrimento e na luta.

No entanto, não ouvi muito frequentemente os Pataxó chamarem-se de Índios do Descobrimento, à parte nos discursos oficiais e nas arenas turísticas. Nesse contexto, usavam esse argumento como justificativa para aculturação (potencialmente percebida pelos turistas por viverem do turismo, usarem tecnologia, entre outros), por serem os índios que sofreram há mais tempo, mas igualmente aqueles que resistem há mais tempo e ainda estão ali representando uma cultura secular. Bruner e Gimblett (1994) ao estudarem as atividades turísticas que oferecem os Maassai, chamam a atenção para o discurso desses em relação ao seu passado colonial. Os Maassai dizem ter resistido ao governo colonial e ao Estado moderno, querendo dizer por aí que eram fechados em relação à influências culturais externas pois muito ligados às suas tradições. Assim, a resistência política pode ser vista também como um discurso sobre a autenticidade cultural, o que justifica esse discurso estar presente nas arenas turísticas.

Hobsbawm (1984) chama de “tradições inventadas” tradições que surgem seguido às mudanças e são assim elaboradas com o intuito de dar uma impressão de continuidade histórica. Dessa maneira, frequentemente, essas tradições fazem alusão a um passado para serem legitimadas. Hobsbawm fala também que as tradições são inventadas com o intuito de dar uma ideia de unidade e estabilidade, por exemplo na concepção de nação. Assim, a nomeação de “Índios do Descobrimento” é sugestiva da vontade de proporcionar grande visibilidade e consagrar a indianidade por via da associação a um episódio da história do Brasil que está no imaginário de todos os seus habitantes. Essa nomeação é então de grande relevância pois insere os Pataxó na História brasileira e suporta o seu direito ao território que ocupam.

Grünewald (1999) defende que, mesmo os Pataxó não sendo os índios do Descobrimento, eles tornam-se os próprios ao constituir a sua História a partir disso. Sampaio (2010) acrescenta

que, ao se dizerem índios do Descobrimento, os Pataxó estão reivindicando sua anterioridade à nação brasileira e sua resistência ao processo colonizador. César (2011) afirma que os mecanismos de resistência dos Pataxó parecem ser deslocados no espaço-tempo dos conflitos iniciais, constituindo assim uma autoria:

“[...] ao falar de autoria, considero a diversidade de práticas e atos sociais e discursivos, realizados por sujeitos individuais ou coletivos, no sentido de deslocar determinadas posições hegemonicamente constituídas” (CESAR, 2011:18).

Já Kohler (2004) vai contra a ideia de invenção das tradições e segue a linha da ligação dos povos indígenas com a terra para entender a associação dos Pataxó como índios do Descobrimento. Ele fala da mistificação e sacralização de lugares pelos povos indígenas, argumentando que o espaço prima sobre o tempo, de forma que eles não têm ligações de parentesco com os Tupi mas ligações “*telúricas*”. Ocupando o mesmo território aonde estariam enterrados esses índios, eles acolhem ainda seus espíritos. Viegas (2001), por fim, considera que as narrativas de sofrimento dos indígenas em relação ao desalojamento, tanto da época colonial como mais recente, operam um “colapso” temporal e criam assim uma união dos parentes no estabelecimento de um território de referência.

Sendo assim, os Pataxó seriam hoje os índios do Descobrimento, como mostram também algumas de suas reivindicações. Por exemplo, antes da comemoração do centenário, havia uma cruz de madeira pau brasil em Coroa Vermelha que marcava o local da primeira missa, mimetizando a que foi posta pelos portugueses. Com a comemoração do centenário do Descobrimento, foi inaugurada uma nova cruz feita em metal e retiraram a antiga, causando grande indignação dos Pataxó. O resultado foi que, um ano depois das comemorações, eles recolocaram a cruz antiga a alguns metros da nova e as duas coexistem até hoje. À data da repressão à marcha que fizeram em protesto à comemoração dos 500 anos do “Descobrimento”, alguns Pataxó escreveram uma carta de repúdio onde um trecho menciona a importância dessa cruz para eles:

“Hoje querem afirmar a qualquer custo a mentira, a mentira do descobrimento. Cravando em nossa terra uma cruz de metal, levando o nosso monumento, que seria a resistência dos povos indígenas. Símbolo da nossa resistência e do nosso povo”.
(NITYNAWÃ, 2011:57).

Os símbolos coloniais lembram constantemente aos Pataxó o seu histórico de resistência, tendo eles entrado em contato com os primeiros colonizadores ou não. De todo jeito, não se pode negar a apropriação do episódio do Descobrimento como um mito fundador de uma história. Mito

que explica a ligação desses indígenas com a terra e que explica seu posicionamento de resistência e subalternos a partir da chegada do Outro. Portanto, a constituição de uma história se torna produtora de etnicidade pois reúne a comunidade em torno a raízes comuns.

Finalmente, América César (2001) reconhece a autoria dos Pataxó ao criarem uma festa paralela àquela que estava sendo organizada pelo governo. Os anfitriões convocaram indígenas de todo o Brasil e fizeram uma conferência de cinco dias, a Conferência Nacional dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Nitynawã fala: "*Nós indígenas, cansados de tanta perseguição e sofrimento, procuramos encontrar algo que viesse chamar a atenção das elites dominantes nesse período de comemorações*" (NITYNAWÃ, 2011:52).

A grande visibilidade que conseguiram foi devido à repressão da sua marcha, que reitera o início da citação acima. O imaginário dos índios do Descobrimento é gerador de pouca visibilidade para fora, como poderia pensar-se a princípio. Ele é, antes de tudo, gerador de etnicidade por marcar uma oposição perante a história.

A nomeação de índios do Descobrimento confere autenticidade aos Pataxó, ao mesmo tempo que fortalece a ideia de pertencimento dos indígenas à uma comunidade étnica, tendo uma origem e um devir em comum. Além disso, a negociação do que representar para fora e quais são seus símbolos (por exemplo no turismo ou nas manifestações políticas) coloca os atores diante de sua etnicidade. Tal fato não remete somente para a vivência cultural dos Pataxó, mas também para a sua vivência política. Podemos concluir que o turismo contribuiu para a reunião dos Pataxó em torno de sua cultura, gerando assim acréscimos de símbolos culturais e a visibilidade desses. O turismo entra assim para as práticas culturais dos Pataxó.

2.4. Turismo e prática cultural

Recordo que, em um primeiro tempo, os Pataxó não consideravam o turismo como uma prática cultural e só começam a fazê-lo a partir do final dos anos 1990. Os motivos são diversos: a força crescente do movimento indigenista, a consolidação de destinos alternativos no turismo, o movimento de retomada cultural dos Pataxó e com esse o estabelecimento de símbolos comuns e a visibilidade proporcionada pelo turismo. O turismo passa a ser pensado como prática cultural quando se alia com as pesquisas sobre a cultura e a educação diferenciada que surgem nesse período. De fato, Bakker (2013) associa o começo da "retomada" cultural dos Pataxó com o surgimento das escolas e a alfabetização dos indígenas. Os resultados desse processo de revificação

se faz presente no turismo como uma maneira dos Pataxó poderem vivenciar as tradições cotidianamente, assim como difundi-las e dar-lhes visibilidade.

O exercício do turismo pelos Pataxó começa quando se reconhece o peso e a influência do turismo para as sociedades visitadas. Discute-se então internacionalmente como o turismo pode gerar economia, contribuir para diminuir a desigualdade entre países desenvolvidos e em desenvolvimento²⁷, e, se exercido de maneira regulamentada e consciente, como pode ajudar na preservação patrimonial. Apontam-se as consequências do turismo de massa nas sociedades de destino, como seu desenvolvimento acelerado, que deixa sequelas sociais e ambientais, por exemplo, no abandono de certos modos de vida locais e tradições para se dedicar ao turismo, mais proveitoso economicamente; problemas de poluição e falta d'água, priorizada para os hotéis (SMITH, EADINGTON, 1992). Em vista dessas consequências e, sobretudo, com os destinos de massa consolidados e comodificados, os turistas vão atrás de novos destinos intocados e "autênticos" (SMITH, EADINGTON, 1992; MACCANNEL, 1973). A partir dos anos 1990 desenvolve-se assim a ideia de um turismo sustentável que não cause impactos negativos no destino, e formas alternativas de turismo que *“favoreçam um contato mais próximo e compreensão entre os turistas e as populações receptoras, preserve a identidade cultural e ofereça produtos e facilidades distintos e originais”* (Declaração de Haia, 1989, tradução minha). Pearce (1992) enfatiza a mudança da relação *host/guest* no turismo alternativo, buscando maior equidade:

“O enfoque aqui tem sido facilitar e melhorar os contatos entre 'hosts' e 'guests', especialmente através da organização de passeios de interesse especial bem preparados, e não no desenvolvimento real de instalações. A ênfase do contato social parece ter reagido a alguns dos excessos do turismo de massa” (PEARCE, 1992:59, tradução minha)

As cartas internacionais, resultantes dos encontros dos países para discutir sobre o futuro e o impacto do turismo sobre as sociedades, assim como o turismo visto pela UNESCO, mostram como passa-se de uma visão do turismo como uma troca de cultura (dos países visitados) contra uma troca econômica (da parte dos países ricos), a uma visão do turismo que consagra uma atenção cada vez maior nas populações visitadas (COUSIN, 2008).

O melhor exemplo desse fenômeno entre os Pataxó é a criação da Reserva Pataxó da Jaqueira. Nos anos 1990 aconteceram duas importantes demarcações para os Pataxó: a reconquista

²⁷ Declaração de Manila 1980

do território perdido para o parque do Monte Pascoal, resultando na demarcação da aldeia Barra Velha em 1991, e a demarcação da aldeia Coroa Vermelha em 1998²⁸. Durante o processo de demarcação dessa última aldeia descobre-se que a empresa que se dizia dona do terreno da gleba B (empresa Góes Cohabita) estava com um trator desmatando o local com a intenção de fazer loteamentos. Os Pataxó ocuparam então a área e decidiram fazer daquela mata um espaço para reviver suas tradições e cultura indígena, uma vez aquele território finalmente demarcado. O projeto da Jaqueira é inaugurado dia 1 de agosto de 1998 porém só começa a se desenvolver o etnoturismo no ano seguinte.

Durante esse ano, os Pataxó constroem *kijemes*²⁹ com as próprias mãos e reúnem-se para contar histórias em torno da fogueira, estar na mata e conhecê-la, e praticar e aprender o *patxohã*, a língua Pataxó (tema que será desenvolvido no próximo capítulo). O trabalho era voluntário e contava com aproximadamente 30 pessoas: jovens que se tornaram mais tarde professores de cultura na escola indígena; os anciões; Nayara, Jandaia, Nitynawã (as três irmãs que lideraram o movimento); e diferentes pessoas que podiam contribuir com conhecimentos específicos, como Kapimbará com seu conhecimento sobre as plantas e natureza, e Aruã que tinha formação em administração. Em 1999 recebem a visita de um engenheiro da FUNAI, Juraci, e também de Cássia, do IPHAN³⁰, que estavam em Coroa Vermelha devido ao projeto dos 500 anos. Esses sugerem aos Pataxó da Reserva a criação de uma associação para “*registrar o trabalho*” (NITYNAWÃ, 2011) que estavam fazendo e surge assim a ASPECTUR- Associação Pataxó de Ecoturismo. Decidem em seguida abrir o espaço para visitação e recebem o primeiro grupo, um grupo de alunos de Feira de Santana, no mesmo ano. Em conversa com Nayara³¹, uma das fundadoras do projeto e atual vice cacica, ela disse que para que eles pudessem realmente vivenciar a própria cultura, mudando-se definitivamente para a Jaqueira, precisariam de alguma renda, motivo pelo qual a Reserva se abriu para o turismo. Nitynawã acrescenta que, como não queriam desmatar, tiveram que abdicar de alguns hábitos como caçar e pescar no rio. No livro sobre a história da Reserva, esta mesma escreve:

“Até então, não tínhamos condições para a alimentação e para a manutenção do local. Depois de muita conversa entre todos, decidimos abrir o espaço para a visitação, onde o visitante poderia conhecer melhor os nossos valores, costumes e divulgar a nossa cultura. E com a visitação poderíamos adquirir recursos, para a

²⁸ O território de Coroa Vermelha compreende duas áreas: a Gleba A junto a praia, e a Gleba B, a parte da Mata Atlântica que compreende a Reserva da Jaqueira

²⁹ Habitação típica Pataxó feita de barro

³⁰ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

³¹ Entrevistas realizadas em setembro e dezembro de 2016

manutenção e sobrevivência das famílias que estavam atuando no desenvolvimento das atividades da Reserva da Jaqueira”. (NITYNAWÃ, 2011:38)

A Jaqueira também iniciou um tipo de roteiro turístico que hoje em dia se difundiu pelas comunidades Pataxó. O passeio pretende proporcionar uma experiência completa: à chegada dos turistas é lhes dada opção de pintar-se e trajar-se. Em seguida os índios fazem uma «apresentação» falando algumas palavras na língua deles, contando algumas curiosidades, por exemplo como era o namoro e o casamento Pataxó, ou a História a partir da ótica deles, ou o idílio da vida na mata interrompido pela colonização e repressão que sofreram seus anciões durante séculos. Falam também da aculturação e modernização (uso de celulares, aldeia urbana ou próxima a centros



Apresentação do auê para turistas na Reserva da Jaqueira- Frame documentário

urbanos) para sublinhar que, mesmo assim, eles vêm “mantendo a cultura”³², e que o turismo mostra e proporciona isso. Mencionam também a escola diferenciada como um ator desse processo, ensinando o Patxohã às novas gerações. Em seguida, os índios dançam o auê e chamam depois os turistas para juntar-se a eles na segunda dança. Em seguida, os indígenas que estavam dançando vão para suas mesas de artesanato para vendê-los. Em cada aldeia há diferentes atividades que são oferecidas nesse momento: tiro com arco e flecha, passeio pela mata conhecendo armadilhas para caça, visita a horta e conhecimento sobre plantas. Uma vez por semana vêm os ônibus das excursões que têm acordo com as aldeias e os Pataxó preparam para degustação do público o peixe assado na folha de patioba, prato típico Pataxó.

A autogestão no turismo é uma opção para reduzir o impacto na cultura da sociedade receptora. No caso, a Jaqueira é simultaneamente um lugar sagrado para os Pataxó, onde estudam, exercem e recuperam as suas tradições, ao mesmo tempo em que essas tradições são exibidas para os turistas.

³² Expressão recorrente usada pelos Pataxó que trabalham com turismo

A Reserva da Jaqueira é um ponto de referência cultural para os Pataxó. Foi lá onde nasceu o grupo de pesquisa da língua patxohã, o grupo Atxohã. Segundo um informante, no começo do projeto, na parte da tarde, os indígenas se reuniam na Reserva e ocupavam-se em praticar a língua, fazer caminhadas conhecendo o mato, e partilhavam histórias. Hoje



Nayara- Reserva da Jaqueira- Frame documentário

em dia, toda a sexta feira à tarde, a Reserva é fechada aos turistas para os Pataxó realizarem rituais entre a comunidade, evocando os espíritos da floresta. De fato, percebe-se aí a elaboração de uma vida comunitária, como no fazer as refeições juntos, trabalhar conjuntamente e na tomada de decisões, que inclui a participação de todos nas questões levantadas.

No exercício do turismo, esses indígenas são donos das próprias representações e isso os permite repensar e transmitir uma imagem deles, que pode ter sido contaminada por estereótipos. No entanto, as representações apresentadas na arena turística têm que se moldar de modo a agradar ao público e a maior parte do que é representado ao turista não é exercido fora de tal contato:

“Também, a “objetificação” é seletiva e a construção de uma narrativa ou imagem de uma cultura envolve necessariamente a seleção de alguns elementos à expensa de outros e, além disso, a construção de uma “cultura objetificada” envolve uma nova contextualização dos elementos selecionados, que por serem selecionados fora de uma série de elementos em um contexto diferente, torna-se algo diferente do que era.”
(GRÜNEWALD, 1999:153)

MacCannell (1989) chama então de *staged authenticity* à colocação em cena para o turismo de uma autenticidade que não é aquela vivenciada pelos atores fora da arena turística, o que poderia pôr em causa a autenticidade procurada pelo turista. Falando com os turistas que visitaram as aldeias onde as tradições são exibidas (Reserva da Jaqueira e duas outras que serão tratadas a seguir) acham-se opiniões favoráveis e desfavoráveis em relação ao passeio. A percentagem de opiniões favoráveis é porém visivelmente maior. No site TripAdvisor por exemplo, entre 1035

avaliações, 86% são “excelente” e “muito bom”, enquanto “ruim” e “horrível” representam 3% dos resultados³³. Em todas as aldeias, as opiniões favoráveis elogiam as atividades oferecidas no passeio, a gentileza dos índios, o interesse na cultura mostrada. As opiniões desfavoráveis queixam-se do preço, no caso da Reserva da Jaqueira, que é a única que cobra entrada (40 reais), e da inautenticidade dos indígenas que estariam “fantasiados” de índio.

Os termos usados pelos turistas e pelos próprios Pataxó para caracterizar as suas opiniões são os mesmos, tanto no sentido positivo quanto negativo: “índios de papel”, “índios de televisão”, “índios de verdade”. Expressando contentamento, os turistas questionados disseram que os índios eram como esperavam, como haviam visto na televisão, ou estudado nos livros da escola. Expressando descontentamento, outros turistas disseram que não eram como esperavam, como haviam visto na televisão ou nos livros da escola. Os Pataxó, por sua vez, ao mencionarem o contentamento dos turistas, usaram expressões tais como “os turistas vêm nos visitar porque querem ver índio de verdade” (índio de verdade aqui entendido segundo os critérios de indianidade). Usam igualmente o mesmo tipo de ideia para queixarem-se do preconceito por parte dos turistas, dizendo que “querem ver índio de papel”. Podemos dizer que a autenticidade é procurada por todos mas percebida de maneiras diferentes (COHEN, 1988).

Tratando do conceito de *staged authenticity*, retomamos ao que dissemos na introdução, quando MacCannell (1989) usa a teoria de Goffmann (1959) para aplicar ao turismo. Ele sugere que nas arenas turísticas há seis tipos de regiões, das mais frontais até aquelas traseiras. As regiões de frente são aquelas às quais os turistas têm acesso (as apresentações, artesanato, por exemplo), mas, quanto mais para trás se vai, menos turistas se encontram (convivência Jaqueira, estudo Patxohã, rituais secretos). No caso estudado, as regiões não são tão facilmente delimitadas, há fluidez e complementaridade entre elas. A região frontal faz parte também da vivência cultural dos Pataxó e há turistas que veem a experiência dessa maneira. Sharpley (2003) defende que as regiões não representem autenticidades diferentes e que as experiências turísticas não sejam suficientes para determinar o grau de autenticidade experienciado. Sharpley (2003) defende que as regiões não representam autenticidades diferentes e que as experiências turísticas não são suficientes para determinar o grau de autenticidade experienciado. Bruner e Gimblett (1994), ao analisarem a experiência performática do etnoturismo com os Maassai, propõem que essa seja vista sob um ângulo do “realismo”, em vez de ser pensada em termos de autenticidade, pois esses denotam do verdadeiro, falso, original, cópia. Pensar no realismo no turismo seria pensar “*em suas relações com a virtualidade e seus efeitos*” (BRUNER, GIMBLETT, 1994:459, tradução minha). A experiência é

³³ <https://www.tripadvisor.com.br> <acesso em 27/10/2017>.

de performance e imersão, como um "*experience theater*": um lugar é criado, organizado, significado para o evento turístico. É o efeito desse realismo sobre os turistas que deve ser levado em conta.

De todo jeito, para os Pataxó, o turismo é uma maneira de poder vivenciar suas tradições cotidianamente: trajar, pintar, cantar, dançar, falar em patxohã. Pereiro (2013) menciona que um dos benefícios do turismo indígena é possibilitar que os indígenas não tenham que sair da aldeia, trabalhando com a cultura, ao invés de serem empregados como mão de obra em algum centro urbano próximo. Nesse caso, o turismo permite também aos Pataxó dar sentido a, ou aprofundar, coisas que pesquisaram com anciões ou estudaram na escola: o significado das pinturas corporais, músicas e danças, ou mesmo histórias sobre o povo Pataxó e o patxohã. Desse modo, podemos dizer que o turismo pode proporcionar uma autenticidade emergente (COHEN, 1988), isso é, algo que é desenvolvido ou reativado com a atividade turística e acabar fazendo parte das tradições.

De fato, o discurso da Jaqueira foca-se na recuperação de tradições, mesmo se muitas vezes elas foram articuladas com outros elementos, ao serem objetivadas. Hobsbawn e Ranger (1984) distinguem as tradições genuínas das tradições inventadas, focalizando-se mais nessa última. As tradições inventadas concretizam-se na repetição simbólica ou ritual de certos aspectos até serem incorporadas, estabelecendo assim uma ligação com o passado que reivindicam. Grünewald (1999), por sua vez, distingue as tradições resgatadas e as tradições inventadas, argumentando que o discurso dos Pataxó se aproxima da primeira. De fato, Nayara, por exemplo, faz um trabalho de recuperação das músicas que os mais velhos conhecem e as traduz em patxohã. Ela diz que as músicas estão em português pois os seus antepassados foram proibidos de falar a língua deles e acabaram perdendo-a. Outro exemplo é a utilização da lã e do crochê para fazer os adereços dos trajes indígenas e os bustiês. Esse material não é tradicional, porém oferece uma ampla gama de cores, o que agrada aos Pataxó. Durante um dos rituais fechados que tivemos a oportunidade de comparecer, colocaram em cena personagens da mitologia Pataxó assim como do folclore brasileiro, como o Boi Tátá. Desse modo, as tradições no contexto estudado são reativadas a partir de um contexto particular que implica resgate de tradições e reinvenção delas para serem representadas a um público e para adequarem-se à vida dos Pataxó de hoje em dia.

No turismo indígena, os *hosts* não representam a cultura só para satisfazer seu público, o turismo é uma das formas de manifestação da própria cultura:

”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” (CUNHA, 2009:237)

Neves (2015) considera a Jaqueira como um *“laboratório de tradições”*, onde são selecionados e postos em prática elementos da tradição, *“testando”* quais elementos poderiam ser incorporados no cotidiano, e quais não passam de representações turísticas:

“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” (NEVES, 2015:575)

A autenticidade está em constante negociação (COHEN, 1988), de modo que a relação dos Pataxó com a cultura, segundo falas dos próprios, parece ser constantemente trabalhada. De fato, nas apresentações para os turistas e em entrevistas que fiz sobre a experiência deles no turismo, diferentes Pataxó usavam frequentemente as expressões *“pra divulgar nossa cultura”*, *“pra tá vivenciando nossa cultura”*. O uso das expressões citadas mostra que para *“vivenciar a cultura”* requer-se prática. Encontram-se, porém, diferentes práticas da cultura no âmbito do turismo entre os Pataxó e cada uma reivindica uma autenticidade diferente. Duas aldeias dentro de Coroa Vermelha usaram o modelo da Jaqueira para estabelecer uma atividade turística: Nova Coroa e Txagr’ú Mirawê. Esses dois exemplos associam o turismo e a cultura de maneiras diversas.

Nova Coroa é uma retomada desde 2008 e está situada do outro lado da BR de Coroa Vermelha, onde o território não é mais demarcado. Devido ao crescimento e à especulação imobiliária em Coroa Vermelha, os Pataxó retomaram esse outro território e chamaram-no de Nova Coroa. Essa aldeia não é demarcada e vem sofrendo ameaça de reintegração de posse desde então, junto com outras retomadas vizinhas que formam o território da Ponta Grande³⁴. Nova Coroa tem o

³⁴ Território localizado entre Coroa Vermelha e Porto Seguro que compreende 5 aldeias (Novos Guerreiros, Mirapé 1, Mirapé 2, Tapororoca, Nova Coroa) e cerca de 500 famílias

turismo como forma principal de atividade e apresenta o mesmo discurso da Jaqueira, de reviver a cultura e recuperar tradições.

Falando com os Pataxó que trabalham com turismo em Nova Coroa, sente-se presente o fato do turismo poder proporcionar visibilidade política e, a partir daí, corrigir estereótipos negativos em relação aos índios com objetivos políticos. A preocupação com a visibilidade étnica chama a atenção nessa aldeia. Os indígenas de lá dizem que é importante que a cultura seja levada para fora, para mais pessoas visitarem a aldeia, mas igualmente para mostrar que hoje em dia ainda tem índio de verdade e que eles são “legais”³⁵. Vi muitas vezes em Nova Coroa a preocupação com a *mise en scène* de um estereótipo do índio que os turistas têm. Por um lado os Pataxó querem se adequar ao gosto dos turistas. Por outro, eles também querem combater preconceitos decorrentes de estereótipos:

*“O que a gente aprendeu mesmo muito com o turismo foi aprender a se defender porque pessoal chega aqui e quer ver aquela realidade de índio de papel. Chega e quer ver a gente pelado, não quer ver a gente no celular, não quer ver a gente com a presilha no cabelo, quer ver a gente com o cabelo solto... a gente aprendeu no caso muito a se valorizar a aprender a mostrar a realidade pra eles sobre a nossa cultura.”*³⁶

Como a aldeia tem problemas com a demarcação de terras, eles acreditam que ganhar a simpatia dos visitantes possa contribuir na legitimação das terras. Em conversa com os informantes, estes destacaram frequentemente a importância da cultura ser levada para fora pelos turistas e por pesquisadores como eu, para potencialmente conhecerem alguém que possa ajudá-los com a demarcação.

Pereiro (2013) enfatiza a afirmação étnica no turismo indígena:

“[...] o turismo indígena é uma forma de organização social da diferença mais que um atributo cultural, é mais um elemento do processo de afirmação étnica e não somente um sinal diacrítico de sua identidade construída sobre relações de semelhança e diferença.” (PEREIRO, 2013:162, tradução minha,).

³⁵ Outro estereótipo brasileiro, do índio ser perigoso. Um informante evocou esse fato como motivo para alguns turistas evitarem visitá-los. Presenciei igualmente turistas fazendo “gracinhas”, gestos animais ou selvagens, ao participarem do auê.

³⁶ Entrevista com Loren, Pataxó, jovem professora e que trabalha eventualmente em seu tempo livre na mesa de artesanato da família no centro de turismo de Nova Coroa, aonde mora.

Devemos acrescentar também, nesse caso de Nova Coroa, que a importância da divulgação dos Pataxó pelos turistas não é somente um fator político; existe também um fator econômico considerável, pois afinal o turismo é o meio de sustento desses indígenas. Como vimos mais acima com os Comaroff (2009), os setores econômicos e políticos caminham conjuntamente. Os turistas, “consumindo” a experiência etnoturística com os Pataxó, potencialmente divulgarão a outros turistas. Isso não só aumenta a visibilidade política dos Pataxó, como possivelmente traz mais “consumidores”.

O segundo exemplo de vivência do turismo é Txagr’ú Mirawê- o lugar sagrado, que não é exatamente uma aldeia. É uma família bastante grande que tem um terreno que se destaca por ser o único em Coroa Vermelha ainda florestado, e resolveu fazer ali uma pequena comunidade e viver do turismo. Não moram lá, mas o projeto é conseguir financiamento para construir casas para realmente viverem em comunidade. Começaram há um ano na atividade turística pois viram nela uma maneira de sobreviver, praticar a cultura e ficar com a família. Apesar de uma maioria dentre os Pataxó em todas as aldeias serem evangélicos, o diferencial do Txagr’ú é que eles são os únicos que têm o projeto de reinventar a cultura Pataxó a partir do evangelho. São eles mesmos que compõem as músicas, na verdade louvores, segundo Janaui³⁷, membro dessa pequena comunidade. São compostos em patxohã, sendo essa uma maneira de praticar a língua. Um exemplo de louvor é esse :

Apoy Nahô txoyhô úpú Niamissú

(Vem espírito santo de Deus)

Txuhap wenã kotenokô kortú

(Vamos louvar o seu nome)

Niamissú matxó kana pohehaw

(Deus abençoe minha vida)

Niamissú mǎxto kana pataxí

(Deus abençoe minha aldeia)

Awê, awê, awê x3

³⁷ Entrevistas realizadas de janeiro a março de 2017

São os próprios que criam as coreografias dos rituais, igualmente. Janauí vê isso como uma maneira de praticar a cultura e ao mesmo tempo criar um diferencial para os turistas, já que as outras aldeias cantam e dançam sempre igual e as mesmas músicas». A família diz que o objetivo deles é difundir a cultura Pataxó e a palavra de Jesus. Algumas vezes os turistas põem em causa o fato deles serem indígenas e evangélicos, ao que respondem que o Pataxó originalmente acreditava em um só criador, mas que foi muito aculturado e pegou outras religiões. O discurso aqui não consiste no resgate da cultura, como vimos anteriormente com o exemplo da Jaqueira, mesmo se reviver tradições passadas seja supostamente a base desse projeto. Incorporam tradições resgatadas, já comuns entre os Pataxó, mas apostam na invenção da cultura como prática pois, para eles, é uma maneira de mantê-la viva e adaptá-la à sua realidade. O turismo permite-lhes, nesse caso, inventar a cultura e representá-la.

Todas essas arenas turísticas reconhecem a legitimidade das representações umas das outras. No entanto, há uma grande disputa pela maior autenticidade, quem seria mais ligado à cultura. Apesar do turismo ser uma prática cultural, é também um meio de sobrevivência econômica. Apesar dos Pataxó enfatizarem em suas apresentações para os turistas, que o turismo é uma prática cultural e econômica, viver do turismo e ao mesmo tempo viver a cultura no turismo é gerador de conflito nas representações de autenticidade. Mesmo na Jaqueira, um lugar de grande reconhecimento, alguns índios apontam que as atividades econômicas ligadas ao turismo interferiram no funcionamento do local como um lugar de referência para os Pataxó. Membros dos dois núcleos de turismo mais recentes (Nova Coroa e Txagr'u Mirawê) consideram que os indígenas que cobram pelas manifestações da cultura se importariam menos com a prática e conservação dessa cultura, como os indígenas na passarela que cobram para tirar foto com turistas e a Jaqueira, que cobra a entrada na Reserva.



Loja passarela indígena de Coroa Vermelha- Frame documentário

O fato deles não cobrarem constrói um discurso sobre autenticidade ao mesmo tempo que entra na concorrência entre eles. No entanto, contraditoriamente, o pai da família de Txagr'u Mirawê evocou que sem financiamento não pode haver cultura. Ele, que mora em Coroa Vermelha desde sua juventude, disse que hoje em

día a situação cultural da aldeia está boa por ter dinheiro envolvido, ao contrário de antes.

Nota-se que o fato de perceber negativamente o ato de cobrar pelas representações culturais também está ligado a um estereótipo sobre os indígenas, que os vê como “bons selvagens”, desinteressados por dinheiro. Alguns turistas que se dizem decepcionados com a visita à aldeia justificam-se pelo fato de ignorarem que os indígenas viviam de turismo e que os estariam esperando para a visita. Um informante não indígena que aluga uma loja de um Pataxó no território indígena em Coroa Vermelha demonstrou em parte essa opinião ao dizer que os Pataxó querem terras para aproveitá-las economicamente, para “viver bem”, e que esse “registro” não seria indígena. Disse também que os fiscais (indígenas) do território quebraram seu material pois ele vendia mais barato do que os indígenas em plena alta estação, criando assim concorrência. A existência dos fiscais indígenas³⁸ que garantem as normas estabelecidas na área turística de Coroa Vermelha, demonstra a importância do turismo nesse território. Assim, um informante Pataxó que possui uma loja na área indígena em Coroa Vermelha diz que, como não vivem em uma área isolada com mata onde possam caçar e plantar, a solução econômica é o turismo, que por sua vez é uma oportunidade de manter viva e divulgar a cultura.

Os Pataxó se veem constantemente tendo que justificar a autenticidade de suas práticas culturais no turismo por elas estarem vinculadas igualmente a um interesse econômico. Ao mesmo tempo que eles compreendem aqui uma questão de autenticidade (e adotam esse discurso para se adaptar ao público), não consideram suas práticas inautênticas como alguns turistas poderiam achar. Os Comaroff (2009) estimam que o comércio das etno-comodidades não influencie na sua autenticidade e na sua aura:

"Como isso implica, a etno-mercadoria é uma coisa muito estranha. Entre muitas suposições convencionais sobre preço e valor, seu próprio apelo reside no fato de que parece resistir à racionalidade econômica comum. Em parte, isso ocorre porque a qualidade da diferença que ele vende pode ser reproduzida e negociada sem parecer perder seu valor original (Alexander 2004: 119). Por quê? Porque a sua “matéria prima” não é esgotada pela circulação em massa. Pelo contrário, a circulação de massa reafirma a etnicidade - em geral e em toda a sua particularidade - e, com ela, o status do sujeito étnico corporificado como fonte e meio de identidade. Em outras

³⁸ Fiscais indígenas que controlam o número de vendedores ambulantes e suas licenças, assim como as barracas de praia que estão dentro da área demarcada de Coroa Vermelha

palavras, maior oferta, implica maior demanda.” (COMAROFF, 2009:20, tradução minha).

Neves (2013) defende, no caso dos Pataxó, uma “indigenização” do turismo. Isso é, a apropriação nos seus próprios termos de aspectos de fora. O autor considera que os indígenas conseguem criar um sistema próprio de turismo, não fazendo parte do turismo de massa que domina o seu território.

Foram estudados neste capítulo a instrumentalização do turismo como fator de visibilidade política, a constituição de símbolos étnicos a partir dessa atividade e a possibilidade, assim, de resgatar tradições e praticá-las. Mesmo diante dos fluxos do turismo de massa foi criada uma certa lógica comunitária e familiar para o exercício deste. Podemos fazer uma aproximação do processo do turismo com o da escola, repensada pelos Pataxó como escola diferenciada, um projeto da comunidade de transmissão da cultura, dando sentido e profundidade às representações que os Pataxó já viviam no turismo.

CAPÍTULO 3

“REVIVENDO NOSSA CULTURA”, “TRANSMITINDO A NOSSA CULTURA”

a escola indígena, a elaboração e a transmissão da cultura

Esse terceiro capítulo tratará sobre o tema da importância da educação diferenciada para a afirmação étnica dos Pataxó. Desde há alguns anos, a escola tem tido um importante papel para os povos indígenas. A escola que durante os séculos de colonização foi para eles um meio de aculturação, foi hoje em dia apropriada sobre a forma de escolas interculturais diferenciadas. Essas têm o papel de refletir, elaborar, legitimar e fixar as representações culturais dos indígenas, preocupando-se igualmente em como eles possam integrar-se na sociedade nacional e sair da invisibilidade (assim criando visibilidade). Essas escolas diferenciadas são assim arenas interétnicas e se veem divididas entre a sociedade nacional, a unificação de uma cultura para ser ensinada e difundida, e a participação da comunidade nessa proposta.

3.1. A educação diferenciada no contexto indígena

As escolas atualmente são de grande importância no contexto indígena pois são um veículo de transmissão e legitimação da cultura local. As escolas, porém, em uma primeira fase, atuaram como elementos de aculturação dos indígenas pelos colonizadores portugueses. Séculos depois, os indígenas, reconhecendo seu poder, apropriaram-se dela para a difusão de suas culturas.

A história da educação escolar indígena pode ser dividida em quatro momentos (GOMES DE SOUZA, 2001). O primeiro deles, e o mais longo, vai da chegada dos colonizadores portugueses até o século XX. A escola foi vista como uma maneira de facilitar o projeto colonial, convertendo os indígenas com o objetivo de acabar com suas culturas. A Coroa portuguesa declarou que o setor da educação ficaria a cargo dos missionários, de forma que é difícil distinguir o que era atividade escolar ou catequese nesse período. Ensinava-se o português ao mesmo tempo que os indígenas eram afastados de suas culturas, proibindo o exercício de suas línguas, crenças e separando-os de suas famílias. Durante quatro séculos, a ideia de “escola para índios”³⁹ (AMOROSO, 2001) foi da proibição para integração na sociedade a partir da religião. Houve diferentes dirigentes e métodos mais ou menos violentos, mas a ideia de integração é a mesma.

O segundo momento (1910) inicia-se quando a educação indígena passa a ser dirigida pelo SPI seguindo o princípio de que os índios deveriam se integrar à sociedade nacional. A escola é

³⁹ Distingue “escola para índios” e “escola de índios”

vista como um meio civilizatório, os índios estando caminhando para o processo de civilização segundo a ótica positivista do período (ATHIAS, 2007). É a primeira vez que a educação indígena passa a estar nas mãos do Estado⁴⁰, que adota uma estratégia integracionista. O SPI é criado devido a contestações nacionais em relação ao tratamento dos indígenas. O órgão aplica na educação indígena as mesmas ideias que aplica na política indigenista geral, como por exemplo o ensino de atividades agrícolas nas escolas para que os indígenas pudessem tornar-se mão de obra nacional, assim como futuramente trabalhar com a pecuária, linhas telegráficas, corte, costura, marcenaria (SANTOS LUCIANO, 2007). As matérias ensinadas na escola indígena também são as mesmas ensinadas nas escolas rurais. Isso demonstra quanto a educação é um fator que determina a relação do Estado Brasileiro com os índios (FUNAI⁴¹). Tal modelo de escola implica a negação das diferenças culturais e aplica um conceito generalizado de indígena, em prol do assimilacionismo nacional.

O SPI é substituído pela FUNAI em 1967 após denúncias de genocídio e ineficiência. A FUNAI tenta se adequar ao contexto internacional com os tratados da ONU⁴² e a Convenção de Genebra⁴³, que buscam a proteção e integração das populações indígenas em países em desenvolvimento e estabelecer cânones internacionais sobre os indígenas. A instituição propõe um ensino bilingüe que não é posto em prática por conta da falta de pesquisas linguísticas e capacitação de professores (GOMES DE SOUSA, 2001). Não havia material didático ou, como no caso dos Pataxó, as pesquisas linguísticas ainda estavam muito no começo para que pudessem ser ensinadas. Muitos professores tinham um nível de escolaridade baixo, sem formação específica. Além disso, a FUNAI tem uma parceria com o SIL⁴⁴ e o bilinguismo é instrumentalizado para inserção na sociedade e conversão religiosa, pois não há atenção ao contexto sociocultural específico das aldeias, o que não apresenta grandes diferenças em relação a primeira fase da educação indígena.

A terceira fase da educação indígena começa a partir dos anos 1970 mas tem efervescência em 1980, graças à afirmação do movimento indigenista no Brasil e às mobilizações de organizações indigenistas não governamentais, frequentemente internacionais. Essas últimas destacam a importância dos “projetos de educação indígena” e aportam recursos financeiros. A FUNAI é

⁴⁰ Constituição de 1934 que concede à União a responsabilidade da “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (Art. 5 XIXm)

⁴¹ <http://www.funai.gov.br> <acesso em: 18/07/2017>

⁴² A política da FUNAI tem como base programas desenvolvidos pela ONU com o objetivo de fundar uma política indigenista que seja aceita internacionalmente

⁴³ Convenção que regulamenta a proteção e integração dos indígenas em países independentes.

⁴⁴ Summer Institute of Linguistics- organização não governamental religiosa que procura a adesão ao evangelismo das populações minoritárias através da tradução da Bíblia em suas línguas

considerada inadequada para continuar na gestão da educação e, em 1991, o MEC⁴⁵ passa a tutelar o setor (WEBER, 2006). A partir daí, a escola passa a não ser mais assimilacionista e a respeitar o uso da língua materna e de diferentes formas de aprendizagem. A Constituição de 1988 é um marco que influencia fortemente as escolas indígenas. Essa Constituição reconhece pela primeira vez a autonomia e legitimidade dos povos indígenas de serem mestres de seus destinos e do futuro de suas culturas. Pela primeira vez, não se fala de tutela do Estado mas de independência desses povos, agora reconhecidos pelo Estado e tendo direitos específicos. Essa Constituição é até hoje muito evocada pelos indígenas no contexto escolar por ser fundamental para garantir a educação diferenciada e legitimar lutas até hoje presentes.

A quarta fase da educação indígena é marcada pelo início de reuniões e assembleias entre os indígenas brasileiros, a partir desse contexto favorável dos anos 1980. O movimento indigenista é assim fortalecido e começa a criar suas próprias diretrizes. A educação é um assunto muito abordado pelas reivindicações políticas discutidas e são estabelecidos pilares para a educação indígena diferenciada. Algumas experiências educativas são implantadas no curso dos anos e hoje a escola indígena é uma realidade no contexto indigenista. De 1975 até 2002, nota-se o crescimento não só rápido como grande do número de escolas indígenas existentes e de alunos indígenas inscritos. Em 1975 as escolas eram 67 e os alunos 11000, enquanto em 2006 as escolas eram 2422 e os alunos 172.591 (LUCIANO, 2007).

Hoje em dia, após reivindicações, conflitos e conquistas, a escola indígena é referida como “Educação Escolar Indígena Diferenciada Específica Bilíngüe Intercultural”. Weber (apud Collet, 2001:1) afirma :

“Este é o nome completo, com todos os adjetivos, da proposta de educação voltada para as populações indígenas no Brasil nas duas últimas décadas. Qual é o sentido de cada um desses atributos ? Segundo as definições de um senso já comum, “escolar” refere-se à chamada educação formal no sistema da sociedade nacional e excluiria a chamada educação “nativa” ou “tradicional”, ou seja os sistemas autóctones de socialização e transmissão de conhecimentos ; “diferenciada e específica” apontaria para uma adaptação substancial às particularidades de cada grupo indígena; “bilíngüe” parte do princípio de que o ensino deve se pautar tanto na língua indígena quanto na língua nacional, colocando-as em equilíbrio como veículos de comunicação e de ensino-aprendizagem escolares. E “intercultural”, a que se refere, qual o seu

⁴⁵ Ministério da Educação

*significado ? A resposta seria: a integração entre culturas. Mas de que forma ?
Através de quais princípios ? E o que está se definindo como cultura ?”.*

A integração entre culturas é encarnada na ideia da escola indígena. Esta sempre foi vista como um agente criado pela sociedade dominante. Os índios reconhecem o poder que ela tem de transmitir ideias e cultura e usam a ferramenta que lhes foi imposta, para hoje em dia garantir a sobrevivência étnica das novas gerações. A escola está associada “a uma necessidade pós contato” (GOMES DE SOUZA, 2001) pois quase todos os indígenas (fora os isolados ou sem contato) têm alguma relação, depois de séculos de colonização, com a cultura ocidental. Trata-se então de, a partir dessa constatação, preocupar-se em como conservar as suas culturas particulares diante das constantes influências vindas de fora. As escolas diferenciadas são um grande orgulho para as comunidades indígenas que apostam muito nelas e nos jovens para que continuem no futuro a transmissão de sua cultura e a luta pelas suas terras. Uma coordenadora da escola indígena de Coroa Vermelha disse-nos que todo o professor indígena é um ativista político, discurso que foi em seguida repetido por outros professores, ao longo do trabalho de campo. Grupioni confirma essa informação ao falar que toda a escola indígena é política pois *“as políticas de inclusão inserem a escola indígena no sistema nacional, e ao proceder desta forma, vinculam-na à economia, à política e à cultura brasileira.”* (GRUPIONI, 2008:63).

Esse mesmo autor afirma que, ao inserir essas escolas na sociedade nacional e ao formar alunos “interculturalmente”, evidencia-se uma indianidade. Ele cita Gallois que expressa a idéia de que:

“[...] formas de indianidade são aprendidas num contexto jurídico e administrativo particular, em que o Estado brasileiro confere aos índios direitos especiais, em termos fundiários, de saúde e de educação, como vimos páginas atrás.” (GRUPIONI, 2008:209)

Nota-se que o período de ebulição e estabelecimento das escolas indígenas coincide com o período de valorização de diferentes culturas, expresso igualmente na consolidação de destinos alternativos e do turismo étnico, como visto no capítulo anterior. A ideia de recuperação, valorização e transmissão cultural mostra-se também fundamental para as escolas indígenas. É muito forte a crença em uma cultura que deve ser preservada, ideia que remete para a indianidade e uma cultura estática, pertencente ao passado. De fato, para que a diferenciação da cultura nas escolas indígenas seja realmente valorizada, é preciso trabalhar contra o preconceito e ignorância

em relação aos povos indígenas (SILVA, AZEVEDO, 1995) e na elaboração do ensino das matérias diferenciadas nessas escolas.

Silva e Azevedo (1995) chamam a atenção para a semelhança dos currículos das escolas indígenas e não indígenas, e criticam esse fato, alegando ainda uma tentativa civilizatória. Mesmo que haja de uma parte atenção à inserção dos indígenas na sociedade brasileira, o fato de serem escolas “diferenciadas” faz com que elas sejam diferentes umas das outras e bastante experimentais.



Syratã, Reserva da Jaqueira- Frame documentário

Por exemplo, o projeto educativo é elaborado em função do contexto da aldeia e por pessoas da própria comunidade: os professores indígenas, considerados como “pesquisadores” da cultura, e os anciões, muito valorizados por terem vivido em um período supostamente mais próximo das

tradições culturais. Os professores também têm a missão de trazer

saberes de fora e incorporá-los no contexto da aldeia. (GOMES DE SOUZA, 2001). No documentário, Syratã, diz:

“E o professor de patxohã tem esse papel de ser um pesquisador, ao mesmo tempo ele absorve conhecimento que tem relacionado ao seu povo, e ao mesmo tempo a gente absorve também conhecimento que nós compartilhamos com outros povos indígenas.”

A ideia de Souza é complementar a essa afirmação:

“Vale notar, pois, que, não obstante a grande relevância dada ao Curso de Formação de Professores Indígenas, este não se confunde, e, conseqüentemente, não substitui, a escolarização formal, especializada e regular, que é aspiração de todos os professores em causa. Nesse curso, por outro lado, ocorre, fundamentalmente, a compatibilização dos dois campos ou espectros de saberes, o indígena e o não-indígena, pois, aí, os professores indígenas funcionam, simultaneamente, como produtores (e posteriormente transmissores) da tradição indígena, e como receptores (e posteriormente transmissores) da tradição nacional brasileira, com

todas suas atribuições externas. É desse esforço de compatibilização criativa, portanto, que resultam os diversos projetos de educação interétnica, dos quais os professores índios são os principais artífices” (SOUZA, 2001:34).

Para garantir a educação diferenciada foi preciso formar professores indígenas especializados que articulassem a sua realidade local a um conhecimento mais formal. As Universidades tiveram um papel importante no apoio ao movimento indigenista nos anos 1980 e abriram cursos de Licenciatura Intercultural Indígena em todo o país. Esses cursos preparam os indígenas para ensinarem em suas aldeias, respeitando as diferenças culturais dos diferentes contextos. Isso respondeu ao problema colocado pelo fato de muitos professores indígenas não terem o ensino médio completo e apresentarem alguma dificuldade em ensinar (SANTOS LUCIANO, 2007). As aulas da formação intercultural administram-se em módulos que acontecem geralmente durante as férias escolares. Dessa forma, os alunos professores que vivem em aldeias mais longínquas podem comparecer.

Segundo Grupioni (2009), a formação de professores indígenas acentua antes de tudo as diferenças étnicas, é aonde se “aprende a ser índio”:

“Isso porque não só os professores indígenas são comumente chamados a dar conteúdo cultural a fórmulas como “de que modo vocês fazem a iniciação dos meninos? como é o casamento? o que vocês plantam na roça? como é escolhido o chefe?”, entre outras, mas a proporem conteúdos para o ensino em sala de aula, que seja caracterizável como “diferenciado”” (GRUPIONI, 2009:209).

A educação diferenciada está constantemente experimentando, reajustando-se e lutando por novas conquistas. A escola indígena é um espaço mais ou menos recente que depende do Estado, mas de caráter interétnico. Encontra então desafios que remetem à esses aspectos, que analisaremos a seguir (SANTOS LUCIANO, 2007).

Primeiro, embora a confiança na escola indígena tenha aumentado consideravelmente nos últimos anos (aumento de 161.591 alunos e 2355 escolas em 31 anos), ainda há um número de alunos reduzido quando se chega ao Ensino Médio. Às vezes, esse nível de ensino não existe nas escolas indígenas na aldeia, e nesse caso os alunos indígenas têm que frequentar as escolas das cidades. Outros têm inclusive preferência pela escola convencional na cidade por essa, em teoria, apresentar um ensino melhor.

De fato, a formação dos professores, às vezes, é de qualidade questionável, o que constitui um outro desafio. Alguns professores não têm escolaridade completa, ou não frequentaram nenhum

curso que os preparassem. Existe igualmente o problema da má preparação por parte daqueles que vão lecionar para os futuros professores indígenas. Esses têm dificuldade de ter o seu trabalho devidamente remunerado e ter todos os seus direitos garantidos, decorrente do fato de serem mal colocados. Além disso, os concursos para tornar-se professor são estaduais e eles têm que competir com todos os outros candidatos que têm níveis de escolaridade maiores. A contratação de alguns professores indígenas se faz por contratos anuais, sem garantia de férias. por exemplo, quando são obrigados a trabalhar em outra atividade para se sustentarem, segundo relato de uma informante professora e liderança indígena, que vende artesanato durante as férias de verão.

O setor da educação no Brasil tem grandes problemas de verba, a educação indígena ainda mais, por ser específica. Não há verba suficiente para a área e a consequência é que a "diferenciação" dessas escolas é deixada de lado e elas recebem o mesmo tratamento, ou pior, do que aquele recebido por uma escola tradicional. Por exemplo, às vezes, as merendas escolares não são adequadas aos costumes alimentícios das aldeias. Isto é, quando chegam, pois às vezes a distribuição favorece as escolas mais importantes e mais próximas das cidades, pois escolas em aldeias mais distantes implicam também em maior custo de transporte. O transporte escolar é atingido pelo mesmo desafio pois, frequentemente, são distâncias longas, com estradas ruins. O governo também não disponibiliza merenda nem transporte escolar além do período letivo tradicional, apesar das escolas indígenas diferenciadas terem o direito a um calendário próprio. Em alguns casos, não é possível construir escolas segundo o padrão arquitetônico tradicional da aldeia por falta de verba, mas igualmente porque as construções de escolas no Brasil devem respeitar um padrão de engenharia (GOMES DE SOUSA, 2001).

O material didático para cada etnia ainda não é o bastante para dar conta do ensino, falta financiamento e recursos humanos habilitados pedagogicamente que os façam. Por possuírem um número de alunos reduzidos, essas escolas não são beneficiadas por programas nacionais de melhoria das condições de ensino (GRUPIONI, 2009). Há uma produção de material específico, organizada pela própria comunidade, frequentemente com parcerias de universidades ou instituições não governamentais. Essa produção ainda é pouca e a ideia de pensar a cultura como algo apto a ser transmitido pela escola é recente, assim como a passagem dos conhecimentos antes transmitidos por via oral e agora a cargo da escola.

A escola diferenciada é muito considerada na luta dos povos indígenas e vista como uma forma de legitimação cultural. De fato, Raoni Pataxó diz que logo que se retoma uma terra, a primeira coisa a ser construída é a escola. Tais escolas consideradas propriedade dos indígenas são porém financiadas pelo Estado que toma a decisão suprema sobre elas. A questão do

reconhecimento das terras indígenas pelo Estado brasileiro é complexa e há casos em que o Estado não permite a construção de escolas em retomadas por não considerar aquela terra como pertencente aos indígenas, o que constitui um outro desafio.

Vemos então que o protagonismo indígena não é sempre uma realidade no que diz respeito às escolas. Mesmo no momento de elaboração e implementação de políticas públicas, os indígenas estão presentes, mas em minoria. Dar lugar às diferenças étnicas parece então um desafio complexo. A escola indígena, ao longo de séculos de História, passa de uma instituição de imposição cultural do colonizador a uma arma política/cultural a favor dos indígenas. É difícil porém se desvencilhar de uma cultura de tutela e garantir o pleno exercício da educação diferenciada.

3.2. A escola indígena Pataxó

A escola diferenciada vem tendo um papel muito importante na recuperação, unificação e valorização da cultura Pataxó. Ela foi se incorporando na vida da comunidade com os anos e as conquistas. Hoje em dia é um ator central para os Pataxó e para pensar a cultura Pataxó, assim como sua consciência cultural.

As primeiras escolas Pataxó começam a surgir perto de 1980. Segundo o levantamento que fez Miranda em 2009, de 24 comunidades Pataxó, 79% possuíam escolas, isso é 19 comunidades. A primeira escola foi a de Barra Velha, inaugurada em 1977, sob a gestão da FUNAI. Os membros da comunidade indígena reclamavam do fato da escola ser administrada por não indígenas que tinham dificuldade de adaptação à aldeia, seus modos de vida, e o modo de estar das crianças na sala de aula. Além disso não permitiam o envolvimento dos alunos mais velhos ou recém formados da comunidade na sala de aula, julgando-os não qualificados (GOMES SOUZA, 2001). Foi só em 1997 que começaram a lecionar professores indígenas. O cacique daquele período, Adauto, foi para um encontro no Xingu e ficou impressionado com a autonomia daquele povo na gestão do posto, da saúde e da educação, e disse ter se conscientizado desse direito que lhes pertencia (GOMES SOUZA, 2001). Com a passagem da administração da educação da FUNAI para o MEC, os indígenas puderam começar a lecionar mesmo não sendo totalmente graduados.

A maior escola Pataxó é da aldeia de Coroa Vermelha, fundada em 1985 e sob direção indígena a partir de 2000. Esse período coincide igualmente com o nascimento e os frutos da Reserva da Jaqueira, que proporcionou material e atores para a escola indígena de Coroa Vermelha.

Alguns de seus fundadores foram lecionar na escola como professores de cultura, trazendo a ideia e a experiência de resgate de tradições para as novas gerações. Atualmente, todos os professores da escola de Coroa Vermelha são indígenas, exceto a professora de inglês.

Em Barra Velha, hoje em dia, a escola indígena é uma realidade: todos os alunos inscritos são indígenas. A escola cobre até o final do ensino médio e ninguém manifesta interesse de fazer essa parte dos estudos fora da aldeia. A escola indígena de Coroa Vermelha apresenta porém características diferentes. Apesar do grande e crescente número de alunos indígenas inscritos, ainda há uma porcentagem que vai estudar em escolas não indígenas. Em Coroa Vermelha mesmo, há três escolas não indígenas. Vivendo em contexto urbano, os jovens estão sujeitos a diversas influências



Suryasun, Reserva da Jaqueira- Frame documentário

e manifestam interesse de ir estudar fora e cursar faculdades. Vê-se porém a vontade de voltar e trazer conhecimentos não-indígenas para aldeias, aliando-os com as suas tradições. Suryasun Pataxó, presente no documentário, cursa a licenciatura em química na Universidade de Porto Seguro e diz se interessar pela química para

colaborar com o Pajé⁴⁶. Seu trabalho final será sobre a análise da duração do jenipapo⁴⁷ na pele. Assim, no documentário ele disse:

“O jenipapo ele é uma coisa mundial pra os nossos povos indígenas. Eles utilizam a tinta do jenipapo pra fazer suas pinturas. E eu achei muito importante a questão da fixação que o jenipapo fixa na nossa pele, e dele durar 15-20 dias dependente de como estiver o jenipapo. E se você chegar pra um mais velho, que foi como minha pesquisa que eu tive com os mais velhos. Porque o jenipapo dura? Aí eles falam se nós suarmos o jenipapo fica esse tanto de tempo. Mas pra mim isso não bastava, no mundo acadêmico isso não seria uma resposta adequada então pra mim eu queria ir mais a fundo e isso eu vou tá estudando muito mais pra tá contribuindo junto com o pajé. O pajé é o nosso líder espiritual, ele é o nosso médico e ele usa suas ervas, ele

⁴⁶ Líder espiritual e médico nas aldeias indígenas

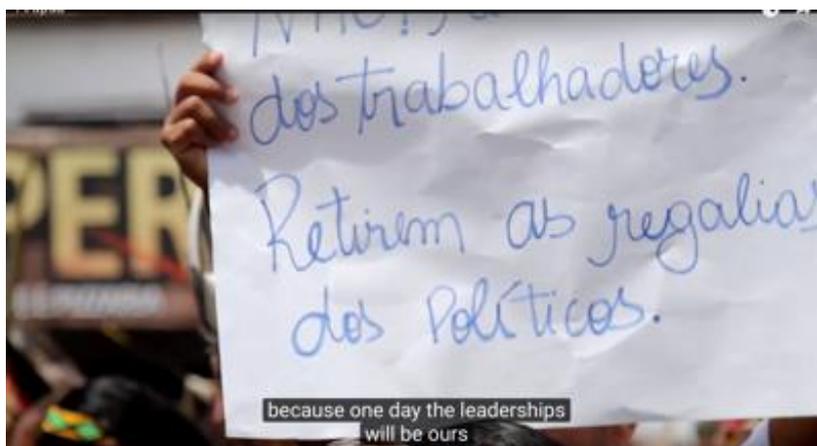
⁴⁷ Fruta da qual os indígenas tiram a tinta para suas pinturas corporais. A tinta preta que sai fica na pele por volta de 15 dias.

mexe com química sem ao menos saber que isso seria química.” (trecho documentário).

Alice (Angohó’i), 15 anos e liderança jovem também presente no documentário, disse querer cursar Antropologia e Direito para poder ajudar com a demarcação das terras do seu povo:



“Acho muito importante os jovens estarem ligados no que tá acontecendo e continuar com a luta porque uma hora as lideranças vão ser nossas e se a gente não estiver preparados para isso não vai ter quem assuma isso pra gente.” (trecho documentário).



Alice, sobre a importância das novas gerações na preservação da cultura e na luta política- Frame documentário

A escola indígena é um território em constante negociação de ideais e conquistas. Ao falar com os diretores e coordenadores ⁴⁸ da escola indígena Pataxó sobre as diferenças concretas da educação diferenciada, eles destacam aquelas que a Constituição lhes

garante, que analisaremos a seguir: o calendário diferenciado, a realização do auê no início das aulas, os professores indígenas e as aulas da língua, o patxohã, que é mais uma aula de cultura no geral.

O calendário deveria permitir-lhes ajustar a escola ao próprio ritmo da aldeia, porém o Estado não consegue arcar com essas diferenças financeiramente. Os Pataxó também vivem um dos problemas evocados anteriormente, o do transporte escolar. A coordenadora da Escola de Coroa Vermelha disse que estipularam que as aulas começassem em fevereiro, sendo que nas escolas não

⁴⁸ Entrevistas realizadas de outubro a novembro 2016 com o atual diretor, uma ex-diretora e a atual coordenadora pedagógica da escola indígena de Coroa Vermelha e de Barra Velha.

indígenas começariam em março. A ideia do calendário diferenciado acabou por ser abandonada, pois o município não concordou em pagar um mês de transporte a mais.

Destaca-se porém a utilização desse direito do calendário para eventos em pequena escala, na comunidade. A coordenadora da escola de Coroa Vermelha disse que quando há morte de alguém da comunidade, familiar de aluno ou aluno, não há aula por uma questão de solidariedade. Como são comunidades pequenas, quase todos se conhecem, então tal acontecimento é possível de tocar um grande número de pessoas. Durante o trabalho de campo, tive igualmente a oportunidade de assistir a alguns eventos excepcionais do calendário das escolas de algumas comunidades. Na



Aluna fazendo beiju na casa de farinha durante a feira de ciências em Barra Velha- Frame documentário



Alunos na escola de Barra Velha construindo ocas de bambu durante a feira de ciências- Frame documentário

escola indígena de Coroa Vermelha houve o desfile da primavera, onde as crianças saíram fantasiadas pela cidade até o marco do Descobrimento, acompanhadas por um carro de som tocando música Pataxó. Na escola de Barra Velha, estive presente na feira de ciências que durou quase a semana inteira. Alunos e professores, com auxílio também de pais, fizeram diversas experiências com produtos locais

e tradicionais da aldeia: sorvete de mangaba⁴⁹, bolos de mandioca, velas de resina de amescla⁵⁰, cola de mangaba, oca de bambu. Tiveram

lugar também exposições sobre pintura Pataxó, cantos tradicionais e músicas brasileiras do momento, com a letra mudada fazendo paródias sobre a aldeia. Em ambos os eventos foi notável a participação e centralidade da escola na comunidade. Na aldeia de Coroa Vermelha, o trânsito foi parado para o desfile passar e a atividade terminou no marco do Descobrimento, lugar simbólico, como vimos no capítulo anterior. Essa atividade passava pela área turística de Coroa Vermelha, o

⁴⁹ Fruta típica da região e muito consumida na aldeia

⁵⁰ Resina sagrada usada como incenso nos rituais dos Pataxó

que também chamou a atenção dos turistas que lá estavam. Em Barra Velha, a realização das atividades elaboradas envolvia a comunidade: pegar piaçava no mato, caçar caranguejo, fazer o beiju na casa de farinha, por exemplo. São atividades que geralmente fazem-se em grupo, transmitindo assim saberes.

Além disso, há também o luau que faz parte do calendário da escola de Barra Velha mensalmente. Quando chega a lua cheia, a comunidade faz o auê no centro da aldeia, seguindo o consumo de comidas e bebidas tradicionais. Nesse evento, os alunos da escola vão com pais e professores caçar caranguejos no mangue e preparar os beijus⁵¹. É um evento importante para a escola de lá, mas que faz parte da vida da comunidade toda e é inclusive aberto aos turistas, que sempre aparecem. O perfil do turista que vai nessa ocasião a Barra Velha é diferente do que frequenta o turismo étnico de Coroa Vermelha. São turistas que estão geralmente hospedados em Caraíva, de mais difícil acesso e que atrai muitos jovens pelo modo tranquilo de vida. Em Barra Velha, o acesso é mais difícil ainda, explicando porque o público que vai lá procura especificamente os indígenas. Os turistas tiram muito menos fotos, não são convidados a participar do ritual, nem a trajar-se. Não há planejamento prévio, por parte da comunidade, de exibição de outras tradições. O ritual acontece para a comunidade, havendo turistas ou não. Uma liderança indígena faz um discurso de apresentação, no mesmo modelo dos discursos nas outras arenas turísticas, porém mais breve. Fala em patxohã e faz uma pequena introdução sobre a aldeia e o ritual que terá lugar a seguir. Chama a atenção também a duração do ritual, mais de uma hora, sendo que nas outras arenas turísticas, citadas anteriormente, limitam-se a duas músicas em geral. Esse exemplo mostra como as atividades turísticas também mobilizam a comunidade em se reunir em torno de suas tradições. Embora a pesca de peixe e a ida ao mato para pegar piaçava ou patioba



Alunos no dia da formatura intercultural- Frame documentário

não sejam exibidas nas arenas turísticas, esses produtos são usados lá: a piaçava nas construções das ocas, o peixe e a patioba para servir o prato típico Pataxó para os turistas. Essas atividades, que não eram mais exercidas pelos Pataxó em seu cotidiano, ganharam uma nova importância. Por mais que essas

⁵¹ Comida típica para os baianos e para os Pataxó, à base de mandioca

práticas sejam importantes e integradas no calendário diferenciado da escola por serem elementos da cultura Pataxó, elas não são consideradas relevantes nas arenas turísticas, talvez por fazerem parte do *backstage* preparatório para as representações dos Pataxó. Isso leva a pensar também que a escola tem interesse em outros aspectos culturais que não são tratados no turismo.

O evento que é comum às duas escolas é a formatura intercultural do ensino fundamental e do ensino médio. Os alunos ensaiam músicas e danças Pataxó meses antes. Confeccionam trajes novos (algumas partes confeccionadas por eles no quadro da escola para tal evento, como colares, bustiês de lã) mesmo se todos já os têm, pois devem ser uniformes entre eles. No dia, é feita a pintura corporal pelo corpo inteiro com jenipapo, usado nas ocasiões especiais. Os pais trazem comes e bebes e a escola oferece comidas tradicionais Pataxó, quase todas à base de mandioca. Professores e lideranças discursam durante algumas horas sobre a importância da escola indígena, após a apresentação dos alunos, e no final há uma confraternização. A apresentação que fazem os alunos é longamente trabalhada meses antes, mesmo se ela já for do conhecimento de muitos alunos que participam de auês em reivindicações, retomadas (onde alguns vivem) ou no turismo (onde alguns trabalham). Perguntando aos alunos o motivo de tantos ensaios, se já sabiam a coreografia, disseram que tinham que unificar o conjunto e que havia igualmente alunos que não tinham prática de fazer o auê. Esse ritual, comum e conhecido pelos membros presentes, ganha porém uma certa importância por estar sendo exibido em um contexto formal. É uma formalização e unificação do ideal representativo da cultura Pataxó, já que essa está em processo de recuperação e mudança, às vezes apresentando diferentes versões de uma representação (trajes de hoje em dia já que evoluíram com o tempo, pinturas, cantos e danças na língua).



Cauã, com o uniforme da escola de Coroa Vermelha- frame documentário

Quanto ao traje, ele não é usado na escola, as crianças têm um uniforme com o símbolo e as cores dos Pataxó (vermelho, amarelo e preto). Elas usam o traje na escola em ocasiões especiais como essas citadas à cima. Sarah Miranda (2006) cita em seu trabalho de campo na escola de Coroa Vermelha uma ocasião em que a professora deu como dever de casa que as crianças trouxessem

seus topsais⁵² para trajarem em sala de aula. A professora questionou, em seguida, as crianças que não os trouxeram o porque, ao que uma aluna respondeu não gostar. A professora então disse: “*Não? Você não é índia?*” e pediu a menina de trazer a tanga no dia seguinte (MIRANDA, 2006:32). A mesma autora, em sua tese de mestrado (2009), vê as crianças como um importante agente da afirmação da cultura Pataxó. Essas, por estudarem na escola indígena, são conscientes de seu pertencimento étnico e do significado do símbolo do traje quando vão vender artesanato na praia. Para a autora, o fato das crianças saírem trajadas nessa ocasião, delimita simbolicamente seu território.

Ao mesmo tempo que se dá grande importância ao traje, ele não faz parte do cotidiano da escola, ao contrário do seu uso no turismo. Um informante aluno da escola de Coroa Vermelha que cursa o ensino médio e trabalha na aldeia com o turismo disse que : “*a pintura da manhã é sempre mais caprichada porque tenho mais disposição. A da tarde eu fico com preguiça de fazer tudo de novo então é mais simples.*” Ele trabalha de manhã, tira sua pintura quando vai à escola, e refaz ela quando volta, para trabalhar à tarde. As pinturas não são usadas na escola, porém são estudadas, como presenciei na aula de cultura e na aula de artes. Nessa última, explicaram aos alunos a simbologia da pintura corporal Pataxó, e os incentivaram a criar diferentes composições com os símbolos existentes. Presenciei também mais de uma vez na escola a explicação da pintura corporal, por exemplo quando ela indica o estado civil. Essa é uma explicação que sempre é dada também nas arenas turísticas.

Seguindo a enumeração dos direitos conquistados pela escola diferenciada até agora, um outro exemplo é a realização do auê no início das aulas. Tânia (Tamikuã Pataxó), no documentário,



Auê diário da escola, na resistência da aldeia Aratikum na BR- Frame documentário

fala que, como coordenadora pedagógica da escola indígena, lutou para ter o auê no início das aulas pois, segundo sua experiência de aluna na escola não-indígena, cantava-se o hino nacional todos os dias. Essa comparação mostra o intuito do auê de fixar uma identidade. Segundo Tânia, porém, o auê

⁵² Tanga, saia indígena

“*nada mais é do que o fortalecimento espiritual para nós, povos indígenas*”. Ele acontece diariamente na escola, mas nota-se a presença predominante dos alunos mais novos. Isso foi justificado por um dos professores pelo fato dos outros professores, mesmo sendo indígenas, não julgarem este ritual tão importante e não levarem seus alunos. Outra professora apontou para o fato de que, a partir do ensino médio, entram alunos não indígenas na escola indígena, ou mesmo alunos indígenas que sempre estudaram em escolas não indígenas e que têm vergonha de “mostrar sua cultura”⁵³. De fato, a partir do ensino médio, a única escola que há em Coroa Vermelha é a escola indígena. Por conta disso, essa teve que abrir suas portas para alunos não indígenas. Outra hipótese para a não participação é que, na escola, há períodos em que a merenda não chega ou não é suficiente. Sem comer, os alunos não podem ter o mesmo rendimento, até porque, segundo a coordenação, alguns deles, tendo poucas condições financeiras, contam com a merenda escolar para



Alunos praticando arco e flecha durante aula- Frame documentário



Turistas praticando arco e flecha na Reserva da Jaqueira- Acervo pessoal

fazer a primeira refeição do dia e não comem em casa. A direção adotou como solução a redistribuição e diminuição do tempo das aulas para poderem liberar os alunos mais cedo. Essa pode ser uma outra razão para os mais velhos não participarem no *auê* no início das aulas, pois perderiam mais do pouco tempo que têm de aula. Já na aldeia de Nova Coroa, que possui uma creche, presenciei os professores levando seus alunos para participar do *auê* que estava sendo feito para turistas. Esse acontecimento mostra como a aprendizagem de certos aspectos da cultura Pataxó não passa somente pela escola. As regiões de *staged authenticity*, proposta por

MacCannell, se revelam, na verdade, fluidas. O fato do *auê* ser praticado no turismo e na escola tem um simbolismo forte pois sublinha as conquistas dos Pataxó.

⁵³ Entrevista com professora Loren dia 24/02/2017

Outro aspecto de grande destaque da educação diferenciada são as aulas de cultura. O conteúdo é bastante diversificado: pratica-se a língua, os cantos, as danças, a pintura corporal... Esses conteúdos são geralmente dados de forma lúdica, como no aprendizado do patxohã, quando fazem desenhos, jogos e exercícios para aprender palavras. Destacam-se também as brincadeiras “típicas” (corrida de maracá, arco-flecha, zarabatana, cobra kanã, patxu mukai) que são praticadas no tempo dessa aula. Nota-se que alguns objetos que são comercializados para os turistas como a zarabatana, o arco e flecha, são incorporados no cotidiano dos Pataxó a partir das crianças na escola, como forma de brincadeira.

As palavras de patxohã ensinadas são básicas, do cotidiano, porém todos têm sua apostila com o vocabulário completo atualizado até o momento presente. O português é a língua falada durante as aulas; falam em patxohã para dizer coisas como bom dia, ou então na presença de pessoas de fora, como eu (do que eu entendia geralmente falavam para os alunos não fazerem barulho, ou se comportarem na nossa presença).

Há uma grande satisfação dos professores em ensinar e ver alunos empenhados, que desde cedo tornam-se militantes da cultura. Os professores de patxohã porém lamentam o fato de sua disciplina às vezes não ser levada muito a sério pelos alunos, encarada mais como uma brincadeira. Outro problema apontado por alguns é os alunos se interessarem pelo lado utilitário da disciplina para aprender palavras que lhes sejam úteis para a arena turística. De todo o jeito, os Pataxó referem-se ao patxohã como sua língua materna e mesmo que o patxohã não seja uma língua falada no cotidiano da aldeia, já foram incorporadas palavras soltas como “tarrão” (café), “manguti” (comida), “mucuçui” (peixe), “kaiambá” (dinheiro).

Finalmente, os professores indígenas são um aspecto de grande relevância da educação



Syratã, Reserva da Jaqueira, sobre ser cacique e professor- Frame documentário

diferenciada dos Pataxó. O professor não é só um professor, mas um pesquisador, mediador cultural, além de muitos serem também lideranças. Nenhuma dessas funções é oficial, porém são reconhecidas pelos membros da comunidade. No processo de “reviver” a cultura Pataxó, os professores pesquisadores são os que trazem as atualizações das pesquisas que fazem com os mais velhos da aldeia, para contribuir com o grupo Atxohã por exemplo, que veremos mais adiante. Há também o caso de professores indígenas que cursaram mestrado, até doutorado nos cursos interculturais e que atuam atualmente na comunidade trazendo saberes de fora, dando visibilidade e criando espaço para os indígenas no meio acadêmico. As lideranças que são professores de cultura veem esse encargo como uma tarefa política por conscientizar e formar as novas

gerações na cultura Pataxó.

Mesmo nas aulas comuns ao currículo brasileiro, os professores fazem exercícios para reativar a cultura: nas aula de artes falam sobre o significado da pintura corporal, na aula de educação física fazem jogos indígenas, na de geografia desenharam o mapa da aldeia indígena... O que é mais importante no fato de ter professores indígenas é que esses são antes de tudo membros da comunidade onde ensinam. Por serem membros da comunidade, a relação entre professores e

alunos, professores e pais de alunos, professores e anciões, é próxima e faz com que a escola indígena Pataxó seja uma empreitada da comunidade. Raoni, liderança⁵⁴ e professor de cultura na aldeia Barra Velha, diz no documentário que o que mais enfatiza junto dos seus alunos é o conhecimento de “base”, que seria o conhecimento da “comunidade”:



Raoni, aldeia Barra Velha- Frame documentário

“Levar pra escola a importância do que é esse conhecimento da comunidade. Tento levar pra eles a trajetória de luta do nosso povo, dos nossos líderes, a sua trajetória pro poder manter aquilo que nós somos hoje.”

Além disso, o pertencimento dos professores à comunidade é relevante pois eles moldam a aprendizagem da cultura indígena segundo o contexto onde vivem. Por exemplo, há professores que no tempo vago ou nas férias trabalham no turismo. No entanto, não presenciei, da parte dos professores, nenhum discurso que ligasse a sua atividade no turismo com a da escola e vice-versa. Me surpreendeu pois, no turismo, o discurso preponderante é que esse é uma maneira de vivenciar a cultura. O turismo se apresenta muitas vezes como uma atividade familiar (cada família tem uma mesa de artesanato) aonde os membros se revezam nessa responsabilidade em função dos seus outros encargos, incluindo crianças. Estando no centro turístico, além de vender artesanato, eles têm que participar igualmente do auê feito para os turistas. Sendo assim, o turismo é vivido como uma atividade cotidiana e também como trabalho, de maneira que talvez não seja diretamente pensado por todos como elaboração cultural ou pensado em relação a escola. Antes de ensinar coisas precisas, que são aprendidas em casa, na aldeia, no turismo, etc, a escola, fixa e estabelece parâmetros do que “é” o Pataxó.

Apesar das dificuldades, há muitos alunos indígenas matriculados, o que mostra uma esperança e vontade de criar uma educação diferenciada e uma identidade própria. Os professores afirmam que a empreitada da escola é algo interno à comunidade e que pessoas externas a isso não

⁵⁴ Raoni é liderança política e cultural. São considerados líderes culturais os Pataxó que trabalham com pesquisas sobre a cultura e o patxohã, criando eventos para a promoção desses e sua transmissão. Geralmente os líderes culturais são igualmente lideranças políticas, isso é, que se encarregam da discussão e reivindicação de políticas para os Pataxó.

podem realmente compreender. Gomes de Souza (2001) dá o exemplo de professores não indígenas lecionando em escolas indígenas :

“No que respeita à educação diferenciada, podemos verificar que os professores não-índios têm uma concepção de escola diferenciada muito menos forte do que a dos professores índios, já que dizem que “a única diferença que tem é com relação à língua indígena, é a educação indígena, que é o professor São que dá, mas, fora isso, é igual à lá de fora” (GOMES DE SOUZA, 2001:57).

3.3. A comunidade e a escola

Raoni Pataxó sublinha a importância da conquista da escola indígena mas acrescenta que a



Rapé na aldeia de Barra Velha, durante a gravação de um programa de televisão- Frame documentário

educação Pataxó não pode restringir-se à escola. A educação indígena tem que ser estimulada em casa e fora, pela própria comunidade. Segundo ele, a escola não é o ator principal. A escola deve ser um projeto de participação comunitária para que funcione. Ele diz no documentário:

“A cultura ela é praticada no dia a dia, ela é desenvolvida ali no momento de família, do pai que tá indo pra mata e que tá indo fazer o cesto, que tá indo fazer o artesanato... Então ela é muito disso, se aprende no dia a dia. A escola ela é somente um parceiro pra poder fortalecer isso mas a comunidade tem que querer.”

As negociações identitárias passam também por outros setores da vida comunitária além da escola, como por exemplo o turismo. Segundo Brás (2012:58):

"Entende-se que os processos de compartilhamento de práticas socioculturais entre uma determinada sociedade não depende somente de um espaço institucional restrito, como é o caso da escola, que por algum tempo ficou marcado na história ocidental como “o lugar do saber e da cultura”; ao contrário, como muitos povos indígenas

têm mostrado, a cultura e o saber se constroem e se desenvolvem a partir das várias práticas sociais e nos diversos lugares, de uma forma dinâmica e na relação um com o outro”.

A escola diz respeito a comunidade como um todo, não só por alimentar outras arenas onde se representa a etnicidade, como por ser considerada o lugar onde essa é pensada, o que constitui um problema político. A palavra “comunidade”, frequentemente usada pelos Pataxó, deve ser entendida segundo tal contexto como um lugar que reúne concepções identitárias e interesses políticos comuns ao grupo étnico.

De fato, na causa da escola estão envolvidos diferentes atores: os anciões que contam as histórias, ensinam tradições a serem “oficializadas”; os professores pesquisadores que recuperam as tradições com os anciões e a partir de outras fontes, o material para ser transmitido na escola; e, enfim, as crianças, responsáveis por transmitir essas tradições futuramente, inclusive às vezes aos seus pais, muitos dos quais não tiveram acesso à escola indígena ou não conhecem o patxohã. Ao mesmo tempo que tal fato repete uma tradição de respeito e escuta aos mais velhos, inova dando grande importância às novas gerações na passagem das tradições. De fato, nos últimos tempos, surgiu o movimento das lideranças jovens, muito valorizado entre os Pataxó. Essas lideranças são jovens que desde cedo se engajam na política e demonstram o interesse em pesquisar e aprender mais da cultura Pataxó. Esses jovens acabam por frequentar reuniões nacionais junto a caciques e lideranças e criar organizações de lideranças jovens entre aldeias. Isso é de grande importância para os Pataxó para que a luta pelas suas terras e pela afirmação étnica continuem. No documentário Nayara diz: *“Então esse é um dos nossos objetivos aqui, é praticar, é passar para os jovens que acreditamos neles, que é no futuro que vão dar continuidade a tradição de todo o povo pataxó e que não deixe morrer essa luta”*. Assim, a vivência das tradições na comunidade e na escola indígena são responsáveis por formar lideranças jovens que garantirão o futuro das comunidades Pataxó.

Existe, no entanto, um certo receio de alguns pais em relação à escola indígena em termos de qualidade. De fato, alguns informantes indígenas pais de alunos, mencionaram o fato da escola indígena não ser levada tão a sério por ser menos rígida, oferecer mais tempo livre e mais brincadeiras. Há também o fato dela ser mais recente, os professores terem menos experiência, ou dos pais não levarem a sério o ensino da cultura. Existe também o caso dos pais não se sentirem tão ligados à cultura Pataxó, mas mesmo assim colocarem seus filhos na escola indígena por ser a escola da comunidade.

Pádua (2014) aponta para o problema da passagem da cultura à didática, e da dificuldade dos membros da comunidade de considerarem a cultura como algo a ser estudado ou mesmo algo que se aprenda na escola. O caso do turismo é bastante diferente: os Comaroff (2009), ao falarem sobre etnoturismo, descrevem uma encenação planejada, exibida em uma aldeia turística, porém, cujos símbolos culturais são estrangeiros aos próprios indígenas. As manifestações da sua cultura, encenadas para o turismo, lhe são estranhas pois não são presentes no seu cotidiano. Ao mesmo tempo, são tidas como autênticas pelos membros da comunidade pois foi pelo turismo que eles conheceram essas manifestações:

“Eles são “turistas dentro de sua própria cultura”, ela diz, seus habituais modos de vida sendo tão exóticos para eles quanto para forasteiros. Mais ainda, a versão que é mercantilizada e promulgada para, e com, a “necessária”. . . assistência dos visitantes torna-se o “autêntico”, o “original”; como Xie (2003: 6) sugere, a autenticidade “não é uma propriedade fixa de um objeto ou uma situação, mas é um atributo negociado”. No decorrer de sua negociação, esses modos de vida exóticos são domesticados, dando forma manifesta a identidade Cajun contemporânea.” (COMAROFF, 2009:27, tradução minha).

Para alguns Pataxó, pode acontecer uma situação similar a esta citada, sobretudo para os que não tiveram muito contato e/ou interesse pela recuperação cultural ou pela escola. No entanto, para eles, é muito clara a seleção de elementos da cultura aptos a serem representados nas arenas turísticas (que por sua vez são também trabalhados na escola). Podemos notar também uma forte crença dos membros do grupo étnico nessas representações, como oficiais. No entanto, como vimos, tanto o turismo como a escola são lugares aonde se recuperam e se inventam tradições, isso é, as tradições exibidas nem sempre são as mesmas, no turismo podendo-se achar mais “versões” de uma mesma coisa (cocar, por exemplo). O turismo assim exhibe tradições e inventa outras, porém, a partir de um “cânone” fixado pela escola.

A escola diferenciada é um espaço mais ou menos recente, de conquistas em curso e em experimentação. Ela conta com, além de seu espaço, os membros da comunidade para elaborar o “ser Pataxó” e transmitir tal reflexão. O estudo do patxohã, entre recuperação e invenção, exemplifica a idéia de participação da comunidade na elaboração identitária. O grupo Atxohã, criado em 2010, é o responsável pela pesquisa da língua. O intuito do trabalho do grupo foi articular os pesquisadores das diferentes aldeias que estavam fazendo o mesmo trabalho e organizá-los em diferentes coordenações para que esse estudo fosse unificado e para passar as atualizações dos

conhecimentos aos professores. Os objetivos fixados na ocasião da criação do grupo Atxohã mostram como esse projeto é considerado como um projeto que diz respeito a comunidade e é fixador de uma identidade:

“ • *A mobilização de jovens indígenas na valorização e divulgação do patxohã em diversos espaços*

• *Ensino do patxohã em todas as escolas, com a contratação de professores Pataxó pelas secretarias de educação municipais e estadual;*

• *Pais estimulando os seus filhos para a aprendizagem do patxohã;*

• *Publicação de materiais didáticos em patxohã entre os Pataxó da Bahia e Minas;*

• *Valorização do patxohã nas atividades culturais e esportivas realizadas nas comunidades;*

• *Estimular os pais a registrar seus filhos com nomes patxohã;*

• *Criação de cantos;*

• *Identificação no Censo Escolar – INEP;*

• *Artigos e trabalhos acadêmicos escritos pelos próprios pesquisadores e professores Pataxó sobre o patxohã, contribuindo para o seu reconhecimento, divulgação e valorização;*

• *O patxohã se tornou um canal de interação e união entre as aldeias do extremo sul da Bahia e as de Minas Gerais.*

• *O processo de retomada linguística tem sensibilizado outros povos a valorizarem suas línguas.”*

(BRAS, 2017:324-325)

Não há critérios fixos para a elaboração da língua, é um projeto da própria comunidade Pataxó. Brás (2017), indígena Pataxó, sublinhou que no processo de pesquisa do patxohã, os membros envolvidos fizeram questão que não participassem linguistas e pessoas de fora pois era um projeto da própria comunidade. Além disso, pessoas de fora não entenderiam e não saberiam valorizar o projeto por ser algo bastante experimental.

Segundo a mesma autora, o estudo da língua realizou-se e ainda é realizado segundo diferentes critérios, que veremos a seguir. Um dos mais prezados é a pesquisa com os anciões, que ensinam palavras do idioma. Os pesquisadores recorreram igualmente a pesquisa em publicações e arquivos, por exemplo teses de antropólogos ou, como dito, o príncipe Maximiliano, que foi um dos primeiros a escrever sobre os Pataxó, inclusive a registrar palavras da língua. Em seguida, como os

Pataxó estiveram em contato com outras etnias no curso da história e houve mistura com essas, houve igualmente empréstimos linguísticos. Os pesquisadores da língua Pataxó estudaram assim o vocabulário dessas outras etnias para recuperar e catalogar palavras já faladas pelos mais velhos Pataxó, encontradas igualmente em outras línguas, como foi o caso da língua dos Maxacali. Usaram igualmente o vocabulário Bahetá dos Pataxó Hãhãhãe, que historicamente é o mesmo grupo étnico dos Pataxó, para enriquecer a língua deles. Na recensão final das palavras, acabaram por constar diversas versões de uma mesma palavra, divergindo entre as aldeias; todas foram admitidas com o intuito de não acabar com a diversidade linguística (BRAZ, 2017; INSTITUTO TRIBOS JOVENS, 2011). Foram construídas igualmente palavras novas a partir das palavras já catalogadas, como por exemplo:

“Ipamakã (pai) + akâiéko (líder) = ipakâié (professor)

Kijemi (casa) + etxawê (ensino) = kijêtxawê (escola)”

(BRAZ, 2017:322)

Um dos professores de cultura de Coroa Vermelha explicou-me igualmente que eles adequam a língua em função dos dias de hoje: criam novas palavras com outras já existentes, como por exemplo computador, que corresponde à junção das palavras traduzíveis por “janela para o mundo”, e celular, que seria "pati", nome de uma folha que faz um barulho forte quando se bate em seu caule e que os Pataxó usavam para comunicar-se na mata (explicação que conheci nas apresentações para os turistas em Nova Coroa).

O nome da própria língua foi inventado nesse projeto de revivê-la: patxohã significa a “língua do guerreiro”. Nessa tradução percebe-se o intuito da língua ser adjetivo de uma identidade pois caracteriza os Pataxó. Ao mesmo tempo, esse adjetivo marca o caráter interétnico dessa identificação pois os Pataxó se afirmam politicamente como “guerreiros” em relação à sociedade nacional e historicamente. Nas arenas turísticas, os Pataxó fazem jus a essa caracterização ao destacarem, em seus discursos, suas batalhas de afirmação identitária e resistência ao longo da história. De maneira mais literal, se mostram igualmente como guerreiros exibindo-se com bordunas, arco-fecha. Isso mostra como o turismo participa de certa forma na elaboração identitária que formulam os pesquisadores e educadores Pataxó.

Consideramos o patxohã como um exemplo de projeto que vem sendo elaborado para ser transmitido na escola. Usei a palavra “experimentação” para definir esse processo incerto, entre recuperação de tradições e invenção dessas a partir de sua atualização no presente. No entanto, essa

última constatação, encontrada em muitos trabalhos antropológicos sobre indígenas, parece fazer mais parte do universo do antropólogo do que do índio. De fato, mesmo que na prática seja explícita e até procurada a atualização das tradições, os discursos sobre essas remetem a uma ideia de passado, de uma tradição que não morre, apenas é recuperada. Pádua (2014:139), afirma porém que tal concepção não é presente na formação de professores indígenas:

“Essa concepção do conhecimento tradicional como um processo em constante construção, e não como algo pronto e consolidado, no entanto, não é comum de se encontrar em muitos profissionais acadêmicos e em muitos programas de formação de professores indígenas.”

Como vimos, o caso do turismo apresenta um problema semelhante ao presente na escola: por mais que seja reconhecida a reinvenção das tradições, o discurso, antes de tudo, é de recuperação dessas. No Txagr’ú Mirawê, por exemplo, quando dizem que compõem louvores em patxohã, afirmam criar um diferencial para a atividade turística; não falam, porém, que a partir disso estão a reinventar tradições.

Já a escola, é pensada por excelência como o lugar oficial de recuperação cultural. Por esse mesmo motivo, faz apelo a uma concepção de tradição mais fechada, que usa o passado para se legitimar. De fato, a intenção das pesquisas transmitidas pela escola é de elaborar modelos do “ser Pataxó”, elaborar um arsenal cultural, para criar reconhecimento e adesão dos membros da comunidade. De fato, o turismo só é visto como prática cultural quando as pesquisas na escola começam a definir o que seria “típico” Pataxó. Isso mostra a importância dessas pesquisas e da necessidade de elaborar tais modelos de reconhecimento étnico comuns. Bakker (2013), estuda a relação dos Pataxó com a cultura indígena e os princípios evangélicos. Nos últimos anos, houve grande flexibilização de algumas igrejas evangélicas à cultura indígena, inclusive fazendo cerimônias com trajes indígenas, ou cantando coisas em patxohã, embora ainda haja algumas igrejas que consideram os rituais Pataxó coisas que “não são de Deus”, ou que julgam o traje Pataxó indecente. Segundo Bakker, ao incorporarem certas práticas indígenas, as igrejas também transformam o significado dessas. Por exemplo, para os Pataxó evangélicos, os rituais indígenas passam a ter outro significado: não representam a invocação dos espíritos da floresta, mas um modo de fortalecer sua consciência étnica. As tradições são assim reinventadas, de forma que nem sempre têm o mesmo significado entre os membros da comunidade; existe porém uma união dos membros da comunidade em torno de modelos em comum.

A concepção da tradição como algo consolidado remete para a concepção de cultura que vem sendo explorada na escola. Chama à atenção a ideia de elaborar e de transmitir uma cultura, uma língua, uma história nas escolas indígenas. Gomes de Souza associa essa vertente da escola a um contexto político culturalista aonde *“o discurso da escolarização diferenciada constituiu-se em instrumento de legitimação de práticas de auto-objetivação, e de negociação de alteridade étnica”* (GOMES DE SOUZA, 2001:45).

De fato, percebe-se a objetivação de uma “cultura” (CUNHA, 1987) palpável, descritível, visível. Gallois, Szmrecsanyi e Wajãpi (2008) no relatório sobre os saberes Wajãpi, alertam para o fato dos indígenas acabarem associando a cultura a essas manifestações palpáveis e visíveis, como festas, artesanatos, jogos. Alguns membros dessa mesma etnia, em geral os mais velhos, alegam que não têm cultura, que os saberes que possuem, pegaram dos animais ou dos inimigos (como a escrita) (Apina / Iepé / NHII-USP, 2008). O turismo, como prática cultural, ao mesmo tempo que induz a reflexão e invenção da cultura, corre igualmente o risco de fazer com que a cultura seja associada a essas manifestações palpáveis, pois, nessa arena, é desse modo que ela é representada.

Grupioni aponta para as transformações de elementos culturais em elementos didáticos, simplificando-os, cancelando as diferenças étnicas, e criando uma concepção de cultura estática. Weber (2004) caracteriza esse fenômeno dentro do contexto internacional de valorização das culturas, porém, critica uma influência ocidental no contexto da educação indígena que preza pelas diferenças culturais étnicas, mas enquadra todas segundo o mesmo critério.

No entanto, como vimos no segundo capítulo, tais representações da cultura se acentuam no contato interétnico e criam uma ideia de pertencimento comunitário, passando da “cultura” a cultura (CUNHA, 1987). Miranda afirma como os símbolos da cultura têm um significado de pertencimento:

“Desse modo, aos traços diacríticos (elementos culturais ressignificados) escolhidos para demarcar a fronteira (simbólica) entre índios e não-índios, se investe de uma carga de significados que se confunde com o próprio princípio da auto-identificação.”
(MIRANDA, 2009:36).

A mesma autora fez uma experiência com desenhos com as crianças da escola indígena de Coroa Vermelha que ilustra a ideia de reconhecimento identitário a partir de signos visíveis. A antropóloga pediu aos alunos que desenhassem um “índio de Coroa”, um “habitante de Coroa” e um “índio”. No primeiro e terceiro exemplos, as crianças desenharam índios com trajes, cabelo em

formato de cuia, pinturas, acessórios. No segundo exemplo, quando ilustraram o “habitante de Coroa” os resultados, invariavelmente, foram ilustrações de pessoas com trajes ocidentais.

América (2011) interpreta o discurso étnico sobre a tal cultura visível não como uma cultura simplificada, porém refletida, que constrói e desconstrói imagens:

"Ao destacarem o 'saber fazer' (o artesanato, a agricultura, a farinha de puba, a caça e a pesca) e o 'saber dizer' o que é ser índio/Pataxó, demonstram que, no enfrentamento com o 'outro', faz-se necessário contrapor uma imagem construída de si através de práticas culturais que incluem o trabalho discursivo constante de desconstruir/reconstruir a sua própria imagem à imagem que o 'outro' projeta, sendo esta uma tarefa também da escola". (AMERICA, 2011:190)

Assim, Pádua cita Weber, que afirma que a utilização desses símbolos culturais na escola ultrapassa a dialética “cultura”/cultura uma vez que dá nascença a novas criações :

“Desde os anos 2000, [...] o termo “cultura” tem se popularizado entre os Kaxinawá, assumindo os mais diversos significados, apreendida por eles em uma perspectiva que não é nem a dos brancos, nem a dos índios, mas que, entretanto, vem produzindo efeitos importantes. Entre eles, o de abrir um novo espaço na vida cotidiana das aldeias para as brincadeiras tradicionais, as sessões e cantos do cipó, para revigorar o interesse pelo artesanato em tecido, para a aprendizagem da língua nativa, entre tantos outros efeitos positivos.” (PADUA, 2014:136).

Retomando Bakker (2013) sobre os Pataxó e o evangelho, a chegada do turismo gerou novas representações da cultura Pataxó que flexibilizaram a tolerância da igreja a manifestações da cultura indígena. Ao mesmo tempo que esse fato pode criar uma descaracterização e "*desencantamento*" da cultura ao readaptar o seu significado, isso cria igualmente etnicidade ao criar sinais comuns de pertencimento. No caso dos Pataxó, também podemos observar elementos que foram reativados ou oficializados como “cultura” pela escola e que ganharam uma dimensão comunitária. O artesanato, um meio de sustento, tornou-se uma tradição étnica que envolve a família e a comunidade, como vimos no primeiro capítulo, e foi inclusive introduzido na escola. Tanto adultos como crianças aprenderam a realizá-los desde cedo ao acompanhar e assistir seus próximos nos centros de turismo.

Outro exemplo são os Jogos Pataxó, que mobilizam as comunidades Pataxó todos os anos na data do 19 de abril, dia do índio. Formam-se equipes de várias aldeias e idades, que competem em jogos tradicionais Pataxó. Em torno disso há uma grande mobilização cultural pois trajam-se, pintam-se, fazem rituais, preparam músicas novas. Uma informante de 15 anos se dizia

explicitamente desinteressada nas questões culturais embora trabalhasse no turismo, estudasse na escola indígena, morasse em aldeia indígena. Demonstrava interesse em assuntos mais adolescentes como festas, saídas. Na época dos jogos indígenas, porém, revelou-se extremamente entusiasmada pela ocasião, não só pelo fato de competir nas modalidades, mas também nos ensaios das apresentações que sua equipe faria e na elaboração de uma nova música em patxohã.

Por fim, não se deve resumir a cultura a uma lista de itens mas enfatizar o "*registro das modalidades específicas de sua transmissão, especialmente do contexto em que são "ditos" ou praticados.*" (Apina / Iepé / NHII-USP, 2008:17)

É importante a participação da comunidade no projeto de elaboração escolar, assim como na participação da transmissão de tradições fora do espaço da escola. A escola é um ator interétnico, originalmente vindo do colonizador, e foi apropriada pelos indígenas para difundir seus conhecimentos. O modo de transmissão da escola no entanto diverge daquele dos povos indígenas, que consiste na transmissão oral dos conhecimentos. A passagem de um modo para o outro pode causar problemas: as tradições orais são diversificadas e fazem geralmente alusão a uma experiência pessoal da História; na escola, ao contrário, procura-se objetivar e unificar conhecimentos para definir "o que é" o Pataxó. O melhor exemplo disso que presenciei durante o trabalho de campo foram os discursos sobre o Fogo de 51, mito de referência dos Pataxó hoje em dia, como evocado no capítulo de contextualização. Essa narrativa é geralmente contada pelos anciões, ou então outros membros em referência ao relato de algum ancião da família. Nesses relatos (como o da Pajé Jaçanã no documentário) são comuns a sucessão dos fatos que levaram a repressão policial. No entanto, a maior parte dos relatos foca-se na experiência pessoal e sofrida desse episódio. Kohler (2008) evoca que a "oficialização" de certas histórias passadas oralmente pode causar mal entendidos. Ele dá como exemplo o relato de um ancião que foi selecionado para ser impresso em um livro escolar Pataxó e que retrata o acontecimento de 51 de maneira um pouco tendenciosa, como se os índios fossem os culpados.

Nesse sentido, segundo a fala de Raoni Pataxó, só a escola não basta para transmitir os conhecimentos da cultura, as famílias da comunidade devem igualmente se interessar pela causa da escola para passar seus conhecimentos para seus filhos, pois nem todos são passados pela escola e não do mesmo modo que seriam passados em casa. No mesmo sentido desse argumento, ouvi de alguns informantes, sobretudo professores de Barra Velha, o poder da fogueira na reunião da comunidade e transmissão de tradições. Essa ocasião, segundo eles, é uma ocasião para escutar e aprender as tradições do seu povo contadas pelos mais velhos:



Fogueira na aldeia de Barra Velha durante ritual- Frame documentário

“A nossa forma de viver, a nossa forma de se alimentar, tudo eu aprendi com a minha mãe e passo pra os meus filhos. É à noite fazendo um fogo em frente ao nosso kijeme, contando a história para os meus filhos.

Dar continuação a essa cultura, essa geração do

nosso povo.” (Akurinã Pataxó, trecho documentário)

A escolas hoje em dia fazem parte da vida comunitária dos Pataxó e de seu projeto político. São importantes para transmitir a sua cultura mas também para a atualização e sintetização dela. Ensinam aspectos concretos da cultura que sobreviveram com o tempo, mas sobretudo permitem às comunidades reunirem-se em torno da idéia de comunidade e pensar uma identidade comum. A escola é sobretudo importante porque transmite um espírito de ser índio e de ser Pataxó. Essa idéia torna-se fundamental no contato interétnico quando os indígenas se afirmam como comunidade étnica e reivindicam seus direitos diferenciados.

CAPÍTULO 4

“ A QUESTÃO DA CULTURA ”

cultura, visibilidade, reivindicações políticas

Como vimos nos capítulos anteriores, a escola indígena e o turismo são arenas aonde se tenta recriar, transmitir e fazer visível uma cultura em vista de aquisição de capital cultural para as reivindicações políticas dos Pataxó. Os Pataxó são uma comunidade étnica que tem direitos diferenciados assegurados pela Constituição em vista de sua sobrevivência como grupo étnico e da sobrevivência de sua cultura. Entendo aqui comunidade étnica como um tipo organizacional, no qual os indivíduos que o integram se identificam e são identificados pelos seus membros. A partir do pressuposto de uma origem comum, a comunidade étnica tem igualmente um “destino político comum” (WEBER apud VERAS, DE BRITO, 2002).

As arenas aonde se pensa e se põe em cena a cultura, no caso o turismo e a escola, são lugares igualmente políticos, tendo em vista que a principal arma das reivindicações políticas dos indígenas perante a sociedade nacional é a cultura. Veremos como a ideia de cultura, e que ideia de cultura, é usada em vista de distinção política perante a sociedade nacional. Tal fenômeno implica uma objetivação da cultura com vista à visibilidade. Assim, questionaremos a importância da visibilidade para as manifestações culturais e políticas. A objetivação, reflexão sobre a cultura e visibilidade levam a pensar como se é representado. A partir dessa ideia, e em jeito de conclusão, vamos estudar como a visibilidade vem a influenciar no visível.

4.1. Cultura e Política

Entre os Pataxó, a palavra “cultura” é utilizada em um sentido bastante lato, caracterizando tudo o que seria “típico” indígena. Ela é presente em todos os contextos onde há alguma intenção de construção de indianidade, como foi analisado segundo os casos do turismo, da escola e finalmente, da política.

Toda a aldeia tem um grupo e certas pessoas conhecidas por serem “mais fortes na cultura”. Toda a aldeia tem também um “centro cultural”, geralmente uma oca aberta, com teto de palha, central na comunidade, aonde são realizadas as apresentações para o turismo, assim como os rituais para festas e manifestações. Ouve-se a palavra “cultura” em abundância, frequentemente em expressões como: “mostrar a nossa cultura”, “manter a nossa cultura viva” e “a questão da cultura”.



Chamo atenção para essa última expressão, usada com muita frequência, como se fosse evidente qual seria a tal “questão” da cultura.

Segundo as análises de Turner (1991) sobre os Kayapó, a própria ideia de cultura, que os

Jaçanã, sobre a importância de lutar pela cultura- Frame documentário indígenas tanto reivindicam, é um conceito ocidental que chega no contexto indígena a partir do contato interétnico. O autor mostra como, antes dessas fronteiras serem estabelecidas, a noção de cultura não existe para as sociedades indígenas: cada povo era o centro do universo e não um grupo étnico. A partir do contato e da interdependência com não-indígenas, os Kayapó criam uma visão de mundo paralela à anterior, onde se veem agora como grupo étnico, evidenciando assim suas características próprias e distintas dos outros grupos com quem interagem. Incluem igualmente as outras etnias nessa visão de mundo, os Kayapó não sendo mais o “protótipo” da humanidade mas um grupo étnico como os outros. A ideia de cultura que nasce neste contexto, na verdade, é uma ideia de “cultura”. Volto a citar Cunha (2008), que distingue cultura e “cultura”, afirmando que essa última é a que se faz presente nos contatos interétnicos.

A cultura hoje em dia é a arma política que as comunidades indígenas possuem na relação com a sociedade nacional, pois é uma maneira desses grupos se imporem e destacarem-se nesse contexto, mostrando-se mestres de seus destinos. Sahlins (1997:131) afirma que a guerra pela libertação dos povos indígenas é uma “*guerra cultural*” pois o que foi atacado pela dominação colonizadora foi o próprio modo de vida desses povos. Por isso, a luta desses povos é pela sua própria cultura, com vista a exercer o controle sobre sua própria existência. Assim a luta pela cultura é uma luta política: “[...]o resultado de um colonialismo que via a si mesmo como missão civilizadora, é que a luta política e a cultura, entre os povos outrora dominados, são alternadamente meio e fim uma para a outra”.

A “cultura” é igualmente uma arma política pois é uma maneira das comunidades indígenas terem visibilidade e destacarem-se na sociedade nacional. Assim, tal “cultura” objetiva-se no contato interétnico como cultura de contraste em função das referências contrastantes da sociedade em contato:

1



“[...] não se contrasta uma religião com um tipo de roupa, mas religião com religião, e roupa com roupa. Agora, a roupa que irá escolher é tirada do guarda-roupa. Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste.” (CUNHA, 2008:238)

2



3



O contraste é importante pois é o que permite dar destaque às representações da "cultura" e assim usá-las como “armas” políticas. As

- 1- Mercado em Coroa Vermelha que marca a presença dos Pataxó- Frame documentário
- 2- Indígena Pataxó nas ruas de Coroa Vermelha- Frame documentário
- 3- Sorveteria na área turística de Coroa Vermelha- acervo pessoal

representações da "cultura", assim, são originadas e negociadas nos processos interétnicos. Convém

entender, portanto, segundo o contexto, quem são esses atores sociais e o porquê deles serem postos em contraste :

“Sendo assim, “índios” e “brancos” ou “não-índios”, devem ser pensados enquanto construções sociais oriundas de contextos ideológicos específicos em que estas categorias referem-se mais a representações políticas de grupos de interesse locais e agências de contato do que a descrições literais de atores sociais concretos e heterogêneos.” (DA SILVA, 2005:119)

As fronteiras étnicas com a sociedade nacional, de interesses distintos, entram em contato em um mesmo território. O conceito de *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978) permite enquadrar e propor uma análise a tal situação, na medida em que propõe uma outra hipótese sobre a formação de fronteiras. Segundo o autor, o que forma essa fronteira não é a geografia, pois no caso os dois grupos étnicos ocupam o mesmo espaço. O que forma a fronteira interétnica são as diferenças sociais. Os dois grupos se influenciam mutuamente, porém, nas diferenças sociais transparecem relações de poder e desigualdade. Como mostram os capítulos anteriores, os indígenas vêm utilizando meios de ação que agem no contato interétnico, como o turismo e a escola, para afirmar e recriar sua “cultura” perante a sociedade nacional e os atores que os circundam. Em situações de potencial desigualdade, os indígenas afirmam sua identidade étnica a partir desses meios e apropriam-se deles, subvertendo um possível caráter dominador (como o turismo de massa ou a escola como agente colonizador).

Em reação ao turismo de massa, os Pataxó desenvolveram uma oferta turística diferenciada face ao turismo balneário já consolidado, onde representam sua “cultura”, exibindo seus sinais diacríticos, destacando-se no cenário turístico habitual. Usam igualmente o marketing da “Costa do Descobrimento” para demarcar-se na História, contando uma história alternativa daquela conhecida e assim legitimando e fazendo visível sua presença naquelas terras.

No caso da escola, os Pataxó preocupam-se em elaborar e transmitir sua “cultura” em um ambiente oficial, para que sua importância seja reconhecida como igual ao lado dos saberes ocidentais.

Esses exemplos mostram como se cria uma “cultura” de contraste em reação aos atores com quem a comunidade étnica está em contato. Podemos notar que, no caso dos atores estudados, tanto no turismo como na escola, sobressai a ideia de um cultura única, que deve ser preservada e fazer-se visível para ser considerada.

4.2. A cultura contrastante e as fluidas fronteiras culturais

A utilização da cultura como arma política no contato interétnico acaba por formar fronteiras socioculturais, que são, no entanto, fluidas. A cultura de contraste estabelece fronteiras independentemente de uma fronteira física, o que constitui um ato político. De fato, as comunidades étnicas não podem definir-se pela sua cultura, pois essa é mutável (BARTH, 1969). Convém pensar então como as fronteiras culturais são edificadas na situação interétnica, ultrapassando limites territoriais delimitados.

Pudemos observar no estudo do turismo e da escola indígena que, por mais que haja o discurso de objetivação e preservação de uma cultura, o que ela “é”, os sinais dessa cultura estão em constante reinvenção. Na escola, recuperam-se e reinventam-se constantemente novas palavras da língua para serem ensinadas. No turismo, os Pataxó estão sempre procurando diversificar a oferta



de suas atrações, o que acaba por diversificar o seu arsenal "cultural": seja criando músicas e coreografias novas, contando novas histórias aos turistas, adicionando itens ao tour na aldeia (por exemplo o tour para ver armadilhas, invenção recente, que nem todas as aldeias oferecem ainda).



Manifestação para a demarcação do território de Ponta Grande- Frame documentário

o contexto histórico econômico social e os interesses dos agentes envolvidos. Da Matta (1981:207) dá o exemplo da tribo dos Gaviões:

Segundo Barth (1969), no caso de comunidades étnicas, existem fronteiras culturais, apesar da existência ou não existência das fronteiras físicas. Essas diferenças culturais são porém ressaltadas, inventadas, reformuladas, segundo

“No caso em consideração, estava muito nítido para quem visitava a região naquela época que o estereótipo do índio Gavião “brutal” e “selvagem” era uma faca de dois gumes.”

Mesmo em representações da “cultura” que sejam elaboradas devido a um contexto e atores precisos, a “cultura” pode ser interiorizada. Por exemplo, a representação dos Gaviões desenvolvida pelos donos dos castanhais legitimava o ataque às terras indígenas ao mesmo tempo que essa mesma representação era usada pelos próprios Gaviões para intimidar e defender suas terras. Às vezes, a representação da “cultura” interiorizada pelo grupo étnico demonstra inclusive algumas contradições ou presta-se a usos políticos contraditórios.

Por exemplo, no caso dos Pataxó, podemos encontrar esse aspecto no uso dos trajes indígenas. Como vimos, esses não são usados no cotidiano (exceto para quem trabalha com o turismo), apenas em ocasiões especiais: datas festivas, manifestações políticas. Alguns são eventos que representam a indianidade para fora. Em outros, é a própria comunidade indígena que se auto



Turista posando para foto com Pataxó na área turística de Nova Coroa-
Acervo pessoal

celebra. Ao mesmo tempo em que o traje é um traço cultural do qual os Pataxó se orgulham, este torna-se um sinal de reconhecimento e diferenciação do Pataxó para fora (MIRANDA, 2006). Eles acabam tornando-se vítimas da própria representação, por essa corresponder à imagem estereotipada nacional do indígena, que eles mesmos contestam. Por exemplo, os Pataxó queixam-se dos turistas estranharem vê-los usando celular, roupas ocidentais. No entanto, quando não estão trajados, não são reconhecidos como indígenas, ou são questionados por não trajar. Ao mesmo

tempo em que os Pataxó consideram isso como uma ideia preconceituosa e estereotipada, eles trajam-se segundo essa ideia em contatos interétnicos para obter destaque (ZOETTL, 2011).

Podemos assim concluir, citando Cunha (2008), que a “cultura” influencia a cultura e vice-versa. De todo jeito, as fronteiras culturais persistem, independentemente da cultura que as delimita. Podemos então dizer:

“ A cultura, menos do que uma essência, reflete uma existência social configurada por processos econômicos, históricos e simbólicos entre indivíduos e grupos em permanente transformação.” (DA SILVA, 1998:118)

A indianidade ilustra a interiorização da “cultura” na cultura, sobretudo nos atuais processos indígenas de reviver e representar suas culturas. Como exemplo, analisaremos o ritual do toré, que destaca-se pela sua importância e por ser comum entre os índios do Nordeste.

O *toré* seria um ritual de união da comunidade, onde os velhos espíritos são invocados para prover de força os seus descendentes. Tal ritual é efetuado em ocasiões especiais, frequentemente quando há manifestações políticas. É difícil dar uma descrição um pouco mais detalhada, pois os torés são diferentes em função da etnia (GRÜNEWALD, 2008). No geral, consiste em reunir os índios para cantar e dançar seus cantos tradicionais. O ponto mais forte em comum entre os torés realizados pelas etnias do Nordeste é o fato de serem efetuados em ocasiões políticas, quando se deve demonstrar a indianidade e delimitar fronteiras. Aparentemente, depois do reconhecimento dos Fulni-ô em 1920, o toré virou um emblema, com o inspetor do SPI exigindo que as etnias o realizassem para atestar sua indianidade, como vimos no primeiro capítulo :

“ Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras danças) incorporam o toré (ou a retórica do toré) como padrão de etnicidade.” (GRÜNEWALD, 2008:44).

Esse mesmo autor afirma que os índios não consideram que o toré os façam “*tornar-se índios*”, mas tornou-se uma condição necessária para “*se ser índio*” no Brasil. No entanto, minha experiência de campo revelou outras *mise en scène* do toré, fora o uso político.

O toré é mais conhecido pelos Pataxó como auê, mesmo que alguns o chamem de toré. Um informante disse que já se realizava o auê em Barra Velha antes da migração para Coroa Vermelha, isso é, em torno dos anos 1970 ou antes. Na sua pesquisa, Grunewald diferencia, segundo informações de Pataxó, alguns tipos de dança diferentes, e o toré e o auê constam como elementos distintos, os seus passos e as músicas sendo diferentes. De todo jeito, eles resolveram uniformizar e chamar o evento como um todo de auê. O que importa não é se novas músicas ou passos foram incorporados, mas que o evento de reunião da comunidade promove "amor, união, espiritualidade" (significado do auê). Independente da ocasião pela qual o auê é realizado, os Pataxó chamam o evento no geral de "ritual". O auê é efetuado em momentos de reunião da comunidade em torno de sua cultura: como dito anteriormente, em Barra Velha, todo o mês efetuam o auê durante o ritual da lua cheia, mas também nas arenas turísticas, na escola ou em ocasiões políticas. Por exemplo, em Nova Coroa, na véspera da decisão do processo de reintegração de posse, a comunidade se reuniu para passar a noite em conjunto, fazendo o ritual até o dia seguinte. Antes do ritual, chamaram um pastor evangélico para pregar na comunidade, pois grande maioria dos indígenas que lá vivem seguem essa religião. Independente disso, todos dançavam o auê e, em momentos críticos do julgamento, pedia-se também para que "arroxassem" mais o auê, botando mais força e energia no ritual, o que mostra que ele é vivido igualmente como uma espécie de crença, mesmo se à parte da religião. Tornando a citar Bakker (2013) sobre a influência da religião na cultura indígena, ele analisa as letras de algumas músicas Pataxó que são cantadas durante o auê: elas evocam frequentemente elementos que remetem a cultura indígena como menções à aldeia, natureza..., e elementos religiosos, falando de benção, Deus e Jesus. Essas músicas são cantadas seja em contextos religiosos, seja em contextos não religiosos, o que mostra não somente a influência geral da religião evangélica para os Pataxó, mas também o contrário, a perda de significado de conotações religiosas em prol da etnicidade.



- 1- Auê na resistência na BR após expulsão da aldeia Aratikum- Frame documentário
- 2-Auê na BR seguido ao aviso de reintegração de posse do território de Ponta Grande- Frame documentário
- 3- Auê dentro de sala de aula na escola de Barra Velha- Acervo pessoal
- 4- Turistas participando do auê na aldeia de Nova Coroa- Acervo pessoal

O auê também toma outros significados no turismo e na escola. No turismo, à parte o fato de exibir uma indianidade para os turistas, os Pataxó usam o auê para "praticar" a cultura, como vimos nos exemplos de grupos que se encontram para compor novas músicas em patxohã na Reserva da Jaqueira ou a comunidade Txagr'ú Mirawê, que compõe suas próprias músicas em patxohã segundo as crenças evangélicas que seguem. Em ambos os casos, o auê aparece antes de tudo como a manifestação de uma reflexão cultural para ser demonstrada no turismo. Segundo os membros dessas comunidades, é igualmente um momento de convívio em comunidade ou em família, em torno da cultura, quando, então, compõem, ensaiam e se apresentam. Na escola, por sua vez, o auê é praticado cotidianamente, ou em ocasiões de festas escolares, como se oficializasse e inculcasse a cultura Pataxó.

Assim, o auê para os Pataxó não só demonstra a indianidade para o exterior, como também reúne a comunidade em torno de sua identidade, celebrando, refletindo e reinventando-a. Isso é, certos aspetos culturais (como o auê) reúnem a comunidade étnica em torno de sua etnicidade,

reforçando o sentimento de pertença e as tais fronteiras culturais. A indianidade passa de uma noção generalista, fruto da visão de agentes externos, a uma reapropriação cultural.

Tendo em vista a "cultura" como ator de criação de fronteiras, estas podem variar em função dos atores em contato e da "bagagem" cultural que a comunidade resolver valorizar.

Viegas (2000) dá como exemplo disso a ideia de um "*território trilhado*" (referindo-se a um território físico), que iremos comparar à ideia de cultura. O "*território trilhado*" consiste na noção de pertencimento a um território cujos limites são variáveis, abertos e fechados por "*trilhas*" de ligação com outros atores. A autora cita algumas características desse território trilhado: devido a uma memória coletiva da comunidade de desalojamento e realojamento, como foi o caso dos Pataxó, há a ideia de um território "*histórico*", de pertencimento comum da comunidade étnica. Suas fronteiras são porém "*fluidas*", "*a delimitação do território assenta na mobilização e desejo de pertença localizada, a qual resulta de uma reação à experiência negativa de desalojamento e não da necessidade de controlo sobre fronteiras territoriais*" (VIEGAS, 2000:22). Como a cultura, as fronteiras desse território existem e persistem, além do que ele realmente "é", e do que seriam seus reais limites.

Além disso, esse território trilhado é "*reversível*". Tal como essas trilhas são criadas, elas podem igualmente desaparecer se não utilizadas. Tal como se criam fronteiras baseadas na "cultura", essas podem ser reforçadas ou desaparecer. A autora chama a atenção para a importância dos deslocamentos e das visitas que os indígenas de uma comunidade fazem a outra comunidade. Isso pode acontecer entre uma mesma etnia ou entre diferentes etnias, como no caso dos Pataxó e dos Maxacali, citados no trabalho da autora. Esses deslocamentos influenciam o território, criando "trilhas" entre um território e outro. O mesmo se pode dizer da cultura, que pode ser reforçada para lembrar sua origem, ou então "misturada", como vimos no exemplo em que os Pataxó se dirigiram ao vocabulário Maxacali para recriar o seu, ou como vimos igualmente nos relatos dos encontros indígenas nacionais e internacionais, quando os participantes trocam saberes, ideias, adereços, alguns tendo tornando-se 'típicos' dos Pataxó.

A "cultura" resultante do contato interétnico é fruto de diversas dinâmicas, contatos e atores. O que se destaca é que ela atua no contato interétnico como uma cultura de contraste, onde se reforçam os sinais étnicos, resultando na indianidade. A identificação étnica baseia-se assim nessa representação visível da "cultura": no turismo é essencial que os índios se trajem, pintem, falem sua língua; enquanto na escola é importante que os alunos aprendam todos esses aspectos. Não é por

acaso que na demarcação das terras indígenas sejam igualmente exigidos esses critérios de cultura baseados na indianidade. Essa é usada pelos povos indígenas e igualmente contra eles.

4.3. Cultura e demarcação de fronteiras

Uma das principais lutas dos indígenas, atualmente, é pela demarcação de suas terras e o turismo e a escola enfatizam tal fato. O turismo exhibe uma cultura de contraste, dessa maneira legitimando indiretamente a presença indígena nesses territórios, e explicitamente, nos seus discursos aos turistas, como vimos no caso da aldeia de Nova Coroa no segundo capítulo. A escola transmite as tradições para que os jovens indígenas queiram prosseguir cultivando seus modos de vida, justificando assim a necessidade de terras e sua reivindicação. Nesse sentido, a escola transmite um certo “capital cultural” para os alunos usarem nas batalhas políticas. Ao mesmo tempo, preocupa-se em conscientizá-los do valor de sua cultura e de seus direitos no contato interétnico.

A cultura, para os povos indígenas, está ancorada na propriedade da terra e no seu modo de vida:

"A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada" (VIVEIROS DE CASTRO, 2016: 4-5).

Moran (1990) acrescenta, relativamente à ligação da cultura dos indígenas à terra, o fato destes terem tido que se adaptar a condições particulares de seus ecossistemas. Viveiros de Castro (2016: 2) completa dizendo que não importa onde ou qual seja essa terra, na Amazônia ou em uma favela, *"ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida"*.

Os Pataxó passaram por dois momentos fundamentais em que as suas referências sócio-culturais foram abaladas devido a mudanças territoriais, o que Pacheco de Oliveira (1998) conceptualiza como o processo de *territorialização*. O primeiro momento, como vimos no primeiro capítulo, consistiu no aldeamento de Barra Velha de indígenas que ocupavam o sul da Bahia de maneira nômade. Tal aldeamento, por ser o primeiro, inaugura a ideia de se estar em uma única terra, delimitada e indígena.

“[...] é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”.(PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 54)

O segundo momento acontece logo antes e sobretudo após o "Fogo de 51", com as ameaças de redução do território de Barra Velha para que o Monte Pascoal virasse um Parque Nacional. Com isso, muitos Pataxó abandonaram suas terras e se dispersaram pelo Sul da Bahia, procurando territórios onde pudessem viver em pequenas comunidades. Essas novas comunidades, por sua vez, passaram pelo processo de territorialização e recontextualização de suas referências:

“ A atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. “ (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:54-55)

As novas referências dessa territorialização foram determinantes para a ideia da demarcação das terras Pataxó. Primeiro, a diáspora dos Pataxó coincide com o momento em que o movimento indigenista nos anos 1970 ganha força e volta a dar atenção aos índios do Nordeste. Segundo, na mesma década, é inaugurado o turismo no Sul da Bahia e na década seguinte ele massifica-se, apresentando ameaças para as populações indígenas e suas terras, com a especulação imobiliária. Esses dois fatores fazem com que os Pataxó comecem o movimento de revisitação e recuperação do passado e reiteram a conscientização dos indígenas da necessidade de luta pelos direitos sobre as suas terras tradicionalmente ocupadas. A escola indígena data assim desse contexto, e com ela mais pesquisas sobre essa cultura. Isso, porém, não é somente um movimento que vem do interior da comunidade.

Segundo os discursos dos próprios Pataxó, a sua identidade e cultura dependem, fundamentalmente, da terra. A identidade é baseada na terra pois que identificam essa como o território de memória coletiva de seu povo e, em consequência, também constituinte de seu ser. A cultura é igualmente associada à terra pois é de onde as tradições tiram suas referências e se

atualizam. De fato, as manifestações de tais tradições têm inclusive grande importância na demarcação dessas terras.

Nos atuais processos de demarcação das terras retomadas, as novas comunidades têm enfrentado dificuldades quanto aos requisitos de reconhecimento das terras indígenas. Os indígenas são questionados sobre alguns aspectos de seu modo de vida que iriam contra a ideia de indianidade. Podemos ver na Portaria da FUNAI (nº14 de 9 de janeiro de 1996), que estabelece regras sobre a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de terras indígenas, a exigência de critérios restritos na demarcação dessas terras, onde se definem do seguinte modo as “terras tradicionalmente habitadas pelos índios”:

"(a) as áreas “por eles habitadas em caráter permanente”, (b) as áreas “utilizadas para suas atividades produtivas”, (c) as áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar”, e (d) as áreas “necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”

No caso dos Pataxó, a população já está instalada no território há algum tempo, inserida na população local e nas dinâmicas do meio. Isso implica tratar-se de uma população indígena miscigenada, às vezes acusada de não ser “verdadeiramente” indígena, motivo igualmente usado para a não demarcação de retomadas, como o território de Ponta Grande, atualmente. Esse território consiste em uma área aonde moram 500 famílias, nos entornos de Coroa Vermelha, cujos limites da demarcação foram para estudo de modo a poder compreender também essas outras comunidades. A empresa imobiliária Góes Coabita se diz proprietária do terreno e o território sofre com ameaças, decisões e prorrogações de reintegração de posse desde 2006, ano em que também foi interrompido o processo de revisão dos limites de Coroa Vermelha, fazendo com que os indígenas retomassem essas terras⁵⁵.

⁵⁵ Entrevista efetuada em fevereiro de 2017 com informante da aldeia Nova Coroa, compreendida no território de Ponta Grande. Outras informações extraídas em <https://cimi.org.br> <acesso em 03/08/2018>.

No final do trabalho de campo, houve um julgamento quanto a reintegração de posse de Ponta Grande, que foi adiada para 2019, pelo fato de não haver condições de desalojar 500 famílias em um curto prazo de tempo. Embora provisória, os Pataxó consideraram essa decisão como uma grande vitória e contam com esse espaço de tempo para que sua situação possa ser legalizada. Além do fato da empresa se reivindicar dona das terras, alguns dos motivos alegados para a não demarcação dessas são o da ocupação não tradicional (as aldeias estabeleceram-se há apenas 11



Almira, aluna da escola indígena de Coroa Vermelha sobre questionarem sua origem indígena pela sua aparência física- Frame documentário

anos), assim como a suposta co-presença de não indígenas. Tal ideia denota um conceito generalizado da ideia de comunidade indígena, não considerando diferentes processos históricos, nem o contexto atual do território: alojamento e realojamento de aldeias, fluxos migratórios, mudança de hábitos das comunidades indígenas que, agora vivendo próximo ou em áreas urbanizadas, não podem ter mais o mesmo modo de vida concentrando-se, por isso, em outras atividades econômicas. O cacique Sinaldo de Nova Coroa, em fala ao jornalista do Cimi,

disse não ser verdade que a Goés Coabita possua uma fazenda em suas terras, e que a empresa tem interesse em construir condomínios, destruindo a área preservada. Os indígenas, por sua vez, cuidam e tiram seu sustento da terra, colhendo frutas e usando sementes para fazer artesanato.

A terra indígena é demarcada de forma a que seus habitantes possam tirar o seu sustento dela. Em suas terras, por exemplo, os indígenas podem caçar, respeitando os seus costumes, o que não é permitido fora dessas. No caso dos Pataxó, as terras já foram intensamente afetadas e desgastadas, não podendo mais dar sustento a todos. Em Coroa Vermelha, quando já viviam do turismo, os Pataxó ainda plantavam e pescavam. A área, porém, foi sendo desmatada por alguns Pataxó para extrair madeira, usada em seus artesanatos. O desmatamento foi muito mais violento na própria região, cobiçada e explorada por madeireiras naquela época. Hoje em dia, poucos Pataxó vivem de

roças, a imensa maioria sobrevive do turismo ou complementam essa economia familiar trabalhando em serviços locais, como mercados. Essa alternativa econômica é às vezes contestada, ouvindo-se queixas de parte da população local não-indígena e de alguns turistas de “os índios não serem índios de verdade”, de se vestirem só para turistas verem e de serem “capitalistas” por quererem ganhar dinheiro com o turismo.

O turismo, por sua vez, é ao mesmo tempo um elemento de empoderamento e uma ameaça às terras, devido ao problema de especulação imobiliária que foi evocado anteriormente. De fato, um informante da aldeia de Nova Coroa alegou que o problema fundiário não vem do turismo, pois esse ajuda eles a viver, o problema é a especulação imobiliária.⁵⁶ Por exemplo, durante a Copa do Mundo de 2014 no Brasil, a seleção alemã que veio a ser campeã hospedou-se em Santo Antônio, onde existem aldeias indígenas nas proximidades. A seleção da Alemanha interagiu muito com os Pataxó: visitaram as comunidades, participaram nos rituais, realizaram imensas encomendas de artesanato e, no final, deixaram inclusive uma doação em dinheiro e um carro. Essa estadia ficou marcada para os Pataxó, que falam dos alemães de maneira muito positiva. No entanto, a estadia da seleção campeã nesse território gerou visibilidade ao lugar como destino turístico e, segundo um agente imobiliário, os preços aumentaram pelo menos mais 50% de 2014 a 2016⁵⁷. Um resultado concreto marcante para os Pataxó desse aumento de preços foi a reapropriação de posse da aldeia Aratikum, situada apenas a alguns quilômetros do local onde se hospedou a seleção alemã.

Atualmente grandes ameaças cercam os indígenas do Brasil: desde o ano 2000 está transitando uma emenda constitucional, a PEC 215, que ignora os processos e conquistas dos indígenas. Essa emenda foi elaborada pela bancada ruralista, que tem grande interesse na exploração das terras indígenas. A mudança mais crítica que essa PEC traria para os indígenas é o marco temporal, isso é, seriam demarcadas as terras indígenas ocupadas somente até a Constituição de 1988. Isso é problemático pois há muitos movimentos, sobretudo no Nordeste, que começaram os processos de reivindicação e recuperação cultural tardiamente. A propósito dessa PEC, Tânia no documentário, diz:

“A terra só é do índio se ele estivesse lá em determinado período, é o que eles chamam de marco temporal. Como é que nós vamos estar naquela terra, naquela período se nós fomos expulsos dela. Outros questionam que o índio tem que falar a língua materna. Como isso é possível se nós fomos proibidos de falar esse língua?”

⁵⁶ Entrevista realizada com liderança de Nova Coroa em fevereiro de 2017

⁵⁷ Entrevista realizada com agente de imobiliária em Santa Cruz de Cabralia em Dezembro de 2016

Outra ameaça que paira sobre as terras indígenas é que a responsabilidade de demarcação dessas passaria do poder Executivo ao Legislativo, estando assim sujeitas ao interesse de uma atual maioria política nada favorável às questões indígenas. Tal quadro se manifesta agudamente no período presente, uma das propostas dessa PEC é que as terras indígenas deixem de ser bens do Estado e haja a possibilidade de arrendamento dessas, gerando lucro de terceiros.

A PEC passou em 2015 pela primeira fase de aprovação, tendo sido ratificada por uma comissão especial da Câmara dos deputados, devendo em seguida passar pelo plenário e pelo senado. Desde então, membros da bancada ruralista têm tentado indiciar organizações e pessoas que apoiam a causa indígena como antropólogos, a polícia federal, FUNAI, ISA e a ABA⁵⁸. Algumas acusações consistem em falsidade dos laudos, alegando em alguns casos que os habitantes daquelas terras não são indígenas pela ausência de critérios de indianidade, ou então pela ideia de invenção ou modernização de tradições.

A propósito de modernização, Sahlins (1997, 1999) propõe a ideia de uma “indigenização da modernidade” para descrever os atuais processos de apropriação dos indígenas de arenas a princípio estrangeiras a eles, como o turismo e a escola, com o objetivo de dialogar e obter visibilidade perante pontos de *fricção interétnica* que se fazem presentes em seu cotidiano. Tentamos analisar ao longo desses capítulos como essas arenas funcionam como espaços interétnicos que objetivam uma representação de cultura Pataxó a fim de poder dialogar com outros setores da sociedade nacional, sem abdicar de seus costumes. Surgem assim hibridações cuja preocupação principal não é tanto a da autenticidade, mais sim a da afirmação étnica:

“Tudo isso significa que os povos indígenas como os Kayapó tendem a estar muito mais preocupados com a busca da adulteração intercultural, na medida do possível, nos seus próprios termos sociais e culturais, do que a manutenção da virgindade cultural.” (TURNER, 1992:12-13, tradução minha)

No caso da escola isso é muito presente, pois, como foi dito, o seu projeto é elaborar (nisso incluindo recuperar e reinventar) representações que unifiquem “o que é” o Pataxó. Essas representações são importantes, porém, o que se destaca mais é o processo de reflexão identitária para criá-las. No turismo, o discurso sobre a autenticidade é mais presente do que na escola, pois se confronta com um público consumidor de autenticidade (MACCANNELL, 1973). No entanto,

⁵⁸ Instituto Sócio Ambiental e Associação Brasileira de Antropologia

utilizam o pretexto do turismo para praticar e inventar novas tradições, desenvolvidas a partir de um “modelo” supostamente autêntico.

Retomo a expressão “questão da cultura”, evocada no início do capítulo, que disse ser uma expressão vaga muito usada entre os Pataxó. Vimos que, de fato, tal expressão não tem um significado específico; ela designa o pertencimento a essa cultura, “engajar-se” nessa cultura, fazendo pesquisas para reforçá-la (seja em termos de recuperação, seja em termos de invenção), ou se preocupando com sua prática e transmissão. Em todo o caso, é algo que se preocupa com o *ser* e o *dever* Pataxó e pensa na cultura como meio e fim desse processo: em modos de apropriação de elementos externos em prol da reivindicação da sua identidade e cultura, criação de destaque e fronteiras, de controle sobre as suas representações e visibilidade por forma a verem garantidos os seus direitos.

A partir do momento em que a cultura para os indígenas é uma questão política e que, por conta disso, eles fazem dela algo visível em representações públicas, parafraseando Turner (1991), eles não só transformaram o significado e conteúdo de sua cultura, como o significado político de documentar e comunicar isso para o público não indígena. A concepção da representação da cultura como ato político implica, portanto, a gestão da visibilidade. Nesse sentido, estou privilegiando a dimensão da visibilidade, do visível e da imagem, justamente, porque essa é a prática fundamental que os Pataxó utilizam para se fazer vistos no mundo e para constituir a própria identidade.

4.4. A imagem como arma política

Ao longo dos capítulos, insistimos na importância das práticas culturais e da gestão da sua exibição com vista à afirmação étnica e conquista de direitos dos indígenas. Desse modo, a gestão da visibilidade constitui uma questão e uma estratégia política. Os Pataxó usam igualmente de outros recursos para exibir diferentes aspectos de sua cultura, como seja, a língua, os jogos, a culinária... que evocamos ao longo do trabalho. A exibição no entanto também pode ser uma forma de mostrar tais aspectos. Assim, ela tornou-se uma questão política pois é uma forma de contato que os indígenas têm com a sociedade nacional e, igualmente, entre si. Desse modo, é essencial para esses indígenas refletir sobre a maneira como se representam publicamente.

Os espaços de afirmação étnica que estudamos também são espaços de elaboração de representações. Entendo representações aqui por :

“Representação[...] é tradução mental de uma realidade exterior percebida e liga-se ao processo de abstração. O imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade” (PESAVENTO, 1995:15).

Assim, considerando que a elaboração e as exibições da cultura dos Pataxó têm um teor visível forte, ao estudá-las, usaremos exemplos etnográficos da relação de indígenas com imagens. Desse modo, ao instituírem uma representação, essa conta com imagens e discursos, para se constituir e se legitimar:

“Este processo, portanto, envolve a relação que se estabelece entre significantes (imagens, palavras) com os seus significados (representações, significações), processo este que envolve uma dimensão simbólica. Nesta articulação feita, a sociedade constrói a sua ordem simbólica, que, se por um lado não é o que se convencionou chamar de real (mas sim uma sua representação), por outro lado é também uma outra forma de existência da realidade histórica... Embora seja de natureza distinta daquilo que por hábito chamamos de real, é por seu turno um sistema de ideias-imagens que dá significado à realidade, participando, assim, da sua existência. Logo, o real é, ao mesmo tempo, concretude e representação. Nesta medida, a sociedade é instituída imaginariamente, uma vez que ela se expressa simbolicamente por um sistema de ideias-imagens que constituem a representação do real.” (PESAVENTO, 1995:16)

Nesse sentido, podemos falar de visibilidade quando uma representação torna-se possível de ser vista, torna-se imagem. Questionar a visibilidade é também falar de como imagens são produzidas e veiculadas. Mostraremos como o fato de tornar-se objeto de imagem leva a um tensionamento que revela a elaboração de uma cultura a ser exibida e a importância da visibilidade nas afirmações étnicas. Em tal contexto, a imagem passa a ter um cunho político. A propósito disso, vamos nos ater a uma breve análise de experiências da imagem fotográfica e cinematográfica feitas com os indígenas. Enquanto membro de um grupo de documentaristas, minha experiência de campo foi muito pautada pela dimensão visual; essa tendência não vinha somente de nossa parte mas também dos próprios indígenas, pela maneira como nos viam.

A imagem é uma constante importante nas manifestações identitárias/culturais dos indígenas. Entendo imagem em dois sentidos : no sentido de representação mental e de

representação visual (ZOETTL, 2011). A representação mental seria a representação que a sociedade nacional tem do indígena, que é parcialmente incorporada e contestada por ele, alimentada durante séculos por representações visuais que constituem um imaginário estereotipado como vimos nos capítulos anteriores. A imagem é importante para os indígenas não só por ser uma ponte de contato que têm com a população do país, como por ser a maneira pela qual são identificados como tais.

Já havendo discutido nos capítulos anteriores sobre o fato de os indígenas preencherem a imagem esperada (representação mental) que a sociedade brasileira exige para sua legitimação política, mostraremos aqui como a imagem (representação visual) vem ganhando destaque no contexto das reivindicações políticas indígenas e contribui para a reflexão sobre os usos da cultura.

O exercício de objetivação da cultura com vista à sua exibição altera a consciência cultural dos indígenas, assim como a maneira como eles se representam, de modo que o empenho na visibilidade tem influência no que é tornado visível. Segundo Turner (1992), o uso do vídeo em seu trabalho de campo transformou a concepção social dos Kayapó e dotou-os de agência para controlar esse processo de objetivação. De acordo com essa ideia, vimos ao longo dos capítulos como os palcos da cultura (turismo e escola, no caso) interagem com os jogos de exibição e acabam por gerar sinais visíveis para serem exibidos. A consciência sobre a importância de uma imagem a ser transmitida está assim presente no caso do turismo, como no caso da escola. Ambos exemplos recuperam, reinventam e objetivam uma ideia do que seria uma cultura indígena para exibir diante do público. Tais manifestações têm um aspecto performático e forte visual, por terem como objetivo a visibilidade para o exterior. No turismo, a exibição de sinais visíveis da cultura é uma questão de debate entre os Pataxó, aonde alguns afirmam que os que não se trajam nas atividades turísticas estariam menos ligados à sua cultura. Ouvi porém, de uma Pataxó, essa mesma opinião e



Ubiranã na entrada de sua loja, com seus retratos- Frame documentário

mais adiante em seu discurso, a ideia de que índio não precisa trajar-se, nem ter traços físicos específicos para ser reconhecido como tal.

No documentário há uma sequência bastante ilustrativa da exibição visual nas arenas turísticas quando da sequência

da loja de Ubiranã na passarela indígena de Coroa Vermelha. Esse exemplo é emblemático pois o informante tem uma relação muito forte com o visual e constrói todo um cenário em torno de si e de sua loja, encenando e falando da história dos artesanatos à venda. Chama a atenção, em seu ambiente de trabalho, a proliferação de retratos seus e um álbum de fotos que apresenta aos visitantes. Nessas fotografias, Ubiranã, que tem um fenótipo característico indígena, está sempre trajado, pintado e frequentemente retratado em eventos indígenas nacionais. Os Comaroff (2009), ao falarem sobre o turismo étnico, associam o fato de objetivar e tornar visível uma cultura nessas manifestações, à criação de uma marca. Assim, podemos relacionar o visual no turismo como uma estratégia política e comercial. Política pela questão do reconhecimento, que trataremos mais adiante; e comercial pois acaba sendo uma estratégia de venda.

A escola indígena também é impregnada pela ideia de gerar visibilidade. Uma ocasião em que isso se fez presente foi em uma apresentação para turistas na aldeia de Nova Coroa. As crianças

que estavam na creche (que se situa ao lado da oca onde os indígenas recebem os visitantes) juntaram-se aos seus professores, todas trajadas, para participar do auê. Nos auês da escola, com a ausência de visitantes, o ritual é o mesmo que é feito nas arenas turísticas, exceto pelos trajes. Assim, o aspecto performático e visível,



Alunos da escola indígena de Nova Coroa em uma apresentação para turistas na mesma aldeia- Acervo pessoal

presente independentemente da audiência, consagra a importância da criação de sinais a serem exibidos em lugares onde se legitima a cultura Pataxó. Dessa maneira, no contexto da escola indígena o visível funciona como uma espécie de “*imagem guia*” (MENESES, 2003) que referencia o processo de elaboração cultural e identitária:

“O discurso e a imagem, mais do que meros reflexos estáticos da realidade social, podem vir a ser instrumentos de constituição de poder e transformação da realidade. Concluindo, a representação do real, ou o imaginário, é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo.” (PESAVENTO, 1995:18)

A visibilidade, portanto, tornou-se essencial na luta política dos indígenas. Turner considera, no caso dos Kayapó, que esta acepção política da imagem tem origem no modo como as câmeras chegaram a essas comunidades pelas mãos de um “poder” externo: antropólogos, cineastas, turistas, pesquisadores, tanto brasileiros como estrangeiros que queriam mostrar essas culturas pouco conhecidas para o mundo. No caso dos Pataxó, não éramos nós a destacar o fato do documentário gerar visibilidade para eles, mas eles próprios. Todos os indígenas para quem fomos apresentar o documentário e pedir permissão para filmar (geralmente lideranças, caciques, diretores de escola) deram sua permissão, enfatizando a importância de sua cultura ser levada para fora. Ao mesmo tempo, preocupavam-se com a repercussão dessas imagens: questionavam-nos sempre sobre a origem de nosso projeto e aonde as imagens captadas seriam divulgadas. O mesmo acontece no caso do turismo, aonde são os próprios Pataxó que destacam a importância dos turistas conhecerem e divulgarem em seus lugares de origem, a partir das fotografias tiradas, a composição de sua imagem, fazendo-os assim serem reconhecidos.

A câmera é vista como instrumento de poder, pois quem a possui tem a representação em suas mãos (BENTES apud MARIN, MORGADO, 2016). Vimos que grande parte da luta de revifização cultural dos Pataxó diz respeito a esses serem mestres de suas próprias representações. Assim, na escola têm o poder de decidir e elaborar o que transmitir das suas histórias e tradições, e no turismo são agentes da criação de representações ao recriarem as tradições a serem exibidas. Em ambos os casos, destaca-se a vontade de que sejam transmitidas para fora representações da cultura elaboradas pelos próprios Pataxó.

Assim, sobre o poder de afirmação étnica da imagem decorrente dessas representações, Turner (1991:306, tradução minha) afirma que *"o controle sobre o poder e a tecnologia de representação, mais do que a imagem por si, tornou-se um ponto de referência simbólico de paridade cultural"*. O mesmo ocorre no caso dos Pataxó, aonde não importa tanto quais representações da cultura são criadas, se são recuperações ou invenções; o que importa, verdadeiramente, é poder ter espaços aonde transmiti-las e pensá-las. Por isso, como vimos, o turismo e a escola procuram dar visibilidade aos Pataxó para que eles possam ter um espaço de fala perante o resto do país. A imagem, sobretudo o vídeo, seria igualmente um meio de dar visibilidade/voz a esses grupos minoritários sobre as suas questões, perante a sociedade nacional:

"Ao mesmo tempo que os Hã-Hã-Hã se felicitavam dos achados arqueológicos do período de seus supostos antepassados, eles sentiram a necessidade de tornar esses achados visíveis para seus companheiros cidadãos não-indígenas para reafirmarem

publicamente sua pretensão de indianidade. Em termos de política indígena, nada poderia ser pior para os índios brasileiros do que simplesmente não serem notados, pois tem sido muitas vezes a atenção internacional que os protegeu de um tratamento ainda pior.” (ZOETTL, 2012:216-217, tradução minha)

Durante o trabalho de campo, fizemos um pequeno vídeo seguido à reintegração de posse da aldeia Aratikum, que depois disso ficou acampada durante um mês na beira da estrada⁵⁹. Essa produção, em seguida, veio igualmente a ser integrada no documentário, como forma de mostrar que a aprendizagem e a transmissão da cultura pataxó também se dá nessas situações de conflito político. Além disso, esse episódio é importante para mostrar a ameaça que paira sobre as terras indígenas.



Ailton, cacique da aldeia Aratikun fazendo um apelo no vídeo sobre a reintegração de posse da aldeia- Frame documentário

O vídeo foi muito apreciado e divulgado pelas comunidades Pataxó nas redes sociais. Foi de serventia para os indígenas que estavam acampados na beira da estrada como forma de resistência, pois receberam algumas doações, além do cacique ter sido chamado para falar em um canal de televisão do Rio de Janeiro. O vídeo também foi

importante no sentido em que havia a queixa recorrente da parte dos indígenas em relação ao abandono da FUNAI. Desse modo, nota-se que o vídeo opera como uma forma de pedirem ajuda de maneira autônoma, sem depender de representantes oficiais. Os vídeos são muito compartilhados virtualmente pelos membros das comunidades e chegam até os “parentes” de outras etnias e ONGs indigenistas. Percebe-se assim uma forma de poder e “ativismo” por parte dos Pataxó na difusão através das redes sociais que são largamente utilizadas nessas situações:

Assim, na experiência de campo foi evidente que os Pataxó atribuíam à representação visual fins específicos de divulgação. Sendo nós uma equipe de imagem vinda de fora, era-nos pedido frequentemente para fazer vídeos de diversos acontecimentos nas comunidades como eventos institucionais, reintegrações de posse, seminários, apresentações para turistas para eventual

⁵⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=MTYZsHK5jnA>

divulgação.

Eram os próprios Pataxó igualmente a chamar-nos a filmar quando faziam algo que julgavam que interessaria para o nosso documentário, uma vez que estávamos filmando as suas práticas culturais, e não a sua vida cotidiana. Por exemplo: pegar folha de patioba no mato, ralar jenipapo, rituais, jogos... Os Pataxó têm costume de serem e se verem representados em imagem por terem já recebido muitos repórteres, pesquisadores e turistas, e sabem portanto o tipo de imagem que interessa essas pessoas. Uma das ocasiões que não permitem a exibição, nem menos permitiram a nossa presença, é nas reuniões do “grupo de cultura”, mais presente em Barra Velha, constituído por lideranças políticas e culturais. Nessas reuniões é justamente aonde discutiram sobre a aprovação do nosso projeto documentário. A exibição é assim pensada, como foi mostrado no exemplo do etnoturismo, como lugar aonde há uma *mise-en-scène* previamente programada da imagem performática.

Os Comaroff (2009) veem na imagem dos indígenas que é exibida em suas performances nas arenas turísticas o resultado da consciência deles sobre o desejo de ver do turista. A objetivação e repetição dessa imagem acaba transformando a cultura em um produto passível a ser consumido:

(Fala de um indígena) “[...] ele disse: “Eu quero que os turistas me vejam e saibam quem eu sou. A única maneira pela qual nossa tradição e nosso modo de vida podem sobreviver é viver na memória das pessoas que nos veem ”(White, 1995: 17; grifo nosso) . “Ver ”aqui é inteiramente mediado pelo mercado: os “Bushmen” [...] foram“ exortados ”a se vestir em seus “trajes tradicionais”e a “apresentar seus artesanatos à venda”. (COMAROFF, 2009:10, tradução minha).

O consumo nas arenas turísticas pode existir sob diversas formas: econômica, simbólica, fotográfica... Bruner e Gimblett (1994), analisam a importância da fotografia para os turistas, e veem nessa uma possibilidade de consumo do Outro ao ganhar poder sobre ele a partir do poder da representação. Ao capturar a imagem de alguém em uma fotografia, essa imagem é domesticada pelo turista nesse suporte bi-dimensional; os autores veem nesse ato um *voyeurisme*.

De fato, nas arenas turísticas, a imagem é um dos principais “produtos” oferecidos e é englobada no que MacCannell (1989) chama de *post marker*: o turista tem uma referência, uma representação mental antes da viagem (*pre marker*- capítulo 2) e procura no *post marker* a prova de sua experiência. Como foi observado com os Pataxó, conscientes do sucesso da imagem na experiência turística, alguns indígenas inclusive cobram para os turistas tirarem fotos com eles ou então cobram para o turista trajar-se e tirar foto. Informantes Pataxó que trabalhavam com turismo

mencionaram a importância dos turistas e das imagens que esses fazem para dar visibilidade aos Pataxó, ao fazê-las circular. Desse modo, o poder da fotografia de se apropriar da imagem do Outro, segundo o que propõem Bruner e Gimblett (1994), é vivido como algo positivo.

Devido a tal consciência do poder da imagem, os Pataxó preocupam-se com a forma como são representados, que se fez presente em seus questionamentos sobre o documentário ou então como se produziam no dia de uma filmagem. Nessas situações, evidenciou-se também o poder de oficialização atribuído à câmera. De fato, para Turner (1992), o fato de os indígenas quererem filmar cerimônias oficiais denota um poder de oficialização e objetificação atribuído à câmera, para que tal evento torne-se documento:

“A propensão dos Kayapó para o uso de vídeo, não só para documentar encontros históricos com o poder do Estado brasileiro, mas também eventos políticos internos, como reuniões de chefes ou a fundação de uma nova aldeia, pode ser entendida em parte, como uma tentativa de infundir nesses eventos mais facticidade e permanência histórica como aquela conferida aos eventos políticos ocidentais pela mídia ocidental. A noção de uma realidade social objetivamente determinada, fixada permanentemente por documentos públicos, que muitas sociedades não alfabetizadas adquiriram pela primeira vez através da escrita, veio aos Kayapó e a alguns outros povos contemporâneos não alfabetizados através do vídeo. Nesta medida, parece justo dizer que o vídeo contribuiu para a transformação da consciência social Kayapó, tanto no sentido de promover uma noção mais objetivada de realidade social quanto de aumentar o sentido de sua própria agência, fornecendo-lhes um meio de controle ativo sobre o processo de objetificação em si: a câmera de vídeo.” (TURNER, 1992:1, tradução minha).

Devemos acrescentar que, como foi visto no capítulo sobre a escola indígena, um de seus principais objetivos é também oficializar as representações culturais criadas pelos Pataxó. As datas dos projetos de escola indígena e das experiências dos indígenas com imagens são próximas; isso pode levar a pensar que o projeto de afirmação étnica tem uma parcela importante de apropriação da auto imagem.

A partir dessa consciência do poder da imagem e com o objetivo de serem os seus autores e poderem reformular representações errôneas, os índios começaram, na década de 1970, a ter contato com câmeras e a realizar eles mesmos suas imagens. Tendo o conhecimento da influência da imagem, tanto no sentido de denegrir os indígenas, quanto de beneficiá-los, essas imagens legitimariam os aspectos culturais que devem ser preservados ou a lutas políticas que devem ser

travadas (TURNER, 1991; GALLOIS, CARELLI, 1995).

O primeiro projeto neste âmbito é da ONG Vídeo nas Aldeias, criado em 1986, inicialmente com o intuito de apoiar a luta indígena através do uso do vídeo, divulgando o seu patrimônio territorial e cultural. Na primeira experiência, a equipe do VNA começou por filmar e projetou em seguida os resultados para aldeia (Nhambiquara), gerando discussão e mobilização coletiva⁶⁰. Devido ao sucesso inicial, hoje em dia, a equipe da ONG oferece uma formação completa: roteiro, filmagem, análise crítica do material e edição. A partir daí, surgiram diversas experiências de antropologia compartilhada, em audiovisual, para formação dos indígenas. Criou-se, então, uma geração de cineastas indígenas e uma rede que acolhe suas produções, como, por exemplo, os festivais de cinema de autoria indígena.

A preocupação principal das produções audiovisuais indígenas é a luta política. A aquisição de câmeras e do saber imagético deu mais ferramentas para os indígenas se manifestarem e manifestarem sua visão, não só em circuitos não-indígenas, como internamente, reforçando a identidade e o pertencimento étnico. Assim, a utilização de câmeras é uma ocasião para os indígenas se apropriarem da própria imagem (assim como vimos no caso do turismo e da escola), que sempre foi concebida e disseminada por não-indígenas.

Por esse motivo, no turismo e na escola há um discurso forte sobre a atual importância da apropriação dessas arenas em serviço dos próprios Pataxó. É nesses contextos onde é refletido o que é o Pataxó; assim, o que propõem é uma apropriação das representações culturais, que seria igualmente uma apropriação da própria auto imagem. A elaboração dessa auto imagem vai buscar múltiplas referências, que já mencionamos anteriormente nesse trabalho: referências ao passado, a partir da memória dos anciões, ou então aos relatos seculares de viajantes no Brasil que falaram sobre os Pataxó; referências a um imaginário nacional que pesa sobre os indígenas para serem reconhecidos; referências vindas de diferentes contextos e territorializações, e referências vindas de um contexto de intercâmbios interétnicos. Assim, a elaboração dessa auto imagem é em si, um exercício que reforça



Tânia, lecionando na escola sobre o significado das pinturas corporais-
Frame documentário

⁶⁰ <http://videonasaldeias.org.br/2009/> <acesso em 02/11/17>

o pertencimento étnico, pois implica em se interessar, pesquisar e unificar o “ser” Pataxó. Dessa forma, tanto na escola, como no turismo, um dos discursos que mais se ouve, ou mesmo, que se mostra, é como é o Pataxó, como reconhecer o Pataxó, o que seria típico Pataxó. Exemplo disso é que, nas arenas turísticas, os Pataxó ensinam aos visitantes como reconhecer o seu cocar, composto de três penas que simbolizam as aldeias, a aldeia mãe e as lideranças. Mostram também, no turismo e na escola, como reconhecer um Pataxó solteiro de um Pataxó casado em relação a pintura corporal: no primeiro caso, os traços são mais chamativos e triangulares; no segundo, a pintura é mais discreta e horizontal. Ao questionar um informante indígena que trabalhava com o turismo sobre as informações que eram passadas aos turistas, disse-me que era importante estes saberem como é o Pataxó para saber reconhecê-lo em outras situações. Já a escola indígena representa um espaço para falar do ser indígena e expressar suas diferenças. Muitos são os Pataxó que viajam pelo Brasil estendendo a ação da escola diferenciada ao serem chamados por escolas não indígenas para falarem de si e assim se fazerem visíveis.

Tal prática de elaboração da própria imagem e de representações sobre si mesmos cria outros olhares e reflexões que ultrapassam as representações estáticas sobre indígenas, às vezes inclusive questionando-as. Zoettl fez em 2011 um workshop de realização de vídeo com os Pataxó de Coroa Vermelha, cujo resultado final foi um vídeo realizado pelos próprios, com o tema do turismo, que teve como título *Capa de índio*. Nessa experiência, os indígenas escolheram trabalhar sobre o tema do turismo pois é uma atividade conhecida e exercida por todos. O workshop estimulou a pensar sobre a auto-imagem Pataxó, como eles se concebiam e se representavam como índios no turismo, e depois promoveu uma desconstrução de tal imagem. Zoettl revelou duas questões que já tratamos: ao mesmo tempo que os indígenas reclamavam de preconceitos e estereótipos da parte do turista ao conceber o índio, os Pataxó também sentiam necessidade de trajar-se para o exercício do turismo, mostrando uma imagem de autenticidade que consideravam ser procurada pelos turistas. A partir do trabalho de antropologia compartilhada de Zoettl, os indígenas circularam pela aldeia entrevistando os turistas e até mesmo os comerciantes indígenas sobre o imaginário que estes formulavam sobre o índio, contrapondo opiniões com imagens. De fato, desde o começo do filme, as imagens que são mostradas contradizem os estereótipos sobre o índio: mostra-se uma aldeia urbana, turística, com música axé ao fundo, turistas trajando-se de índios e índios vendendo artesanatos sem seus trajes étnicos. O título *Capa de índio* refere-se a essa reflexão, como se o traje indígena fosse uma capa, um disfarce, uma fantasia que se tira e põe em função da ocasião. Bakker (2015) afirma que a apropriação de uma imagem é capaz de criar outros significados diferentes do significado original. Ao flexibilizar e mesmo incorporar a cultura indígena nos cultos evangélicos, o significado dessa é alterado. Ele dá como exemplo os trajes

indígenas, que para muitos têm uma conotação espiritual e sagrada. O fato dos Pataxó evangélicos aderirem à utilização do traje mas negarem seu simbolismo faz com que o traje não passe de uma indumentária.

De fato, a imagem e a representação que os Pataxó apresentam de si é algo que está em constante mutação e negociação. Ao mesmo tempo e em contraste com isso, representações de indianidade pesam sobre esses indígenas. De fato, como vimos ao longo do trabalho, muitas representações são elaboradas pelos próprios indígenas a partir de critérios de indianidade, para gerar visibilidade. Não devemos porém pensar nessas representações como sendo estáticas; são mesmo criações de autenticidade emergente. Esse tema já foi desenvolvido no segundo capítulo a propósito dos trajes e pinturas corporais. No caso das imagens, ao criar uma autenticidade emergente a partir da indianidade, evidencia-se que o confronto com a visibilidade gera novas representações. Isso foi claro quando, em Barra Velha, veio uma equipe de filmagem fazer um episódio de uma série na aldeia. O evento foi programado com antecedência e mobilizou grande parte da comunidade durante dias no preparar comidas típicas, rituais e jogos. Por mais que tais eventos foram realizados devido ao pedido dessa produção, foi marcante a participação dessa comunidade no representar suas tradições. Foi igualmente perceptível a implicação dos indígenas nessas atividades, muito além de uma suposta *mise en scène*. Foram eles a ditar a ordem do ritual e das comidas tradicionais, diferentemente da ordem que havia previsto a produção. O auê foi inclusive bastante longo e continuou mesmo com as câmeras já desligadas.

Um outro exemplo consiste no documentário *Hypermulheres*⁶¹, aonde uma indianidade foi ativada para o filme, a partir de um ritual tradicional que não era feito desde 1981:

“Essas passagens [do filme], idas e vindas entre a vida inventada e a vida vivida, dão o tom do filme e serão decisivas para chegarmos à festa-paradigma dessa mistura entre performance e cotidiano, entre memória e fabulação, cosmologia e atualidade. A festa não é algo que existe e será documentada, mas algo que com o filme irá se produzir. Sucedem-se sequências em que os personagens ensaiam, lembram, se corrigem.” (MIGLIORIN, 2013:282)

O fato de um dos realizadores ser um membro da comunidade Kuikuro fez com que a imagem desse ritual que chegou ao público fosse feita a partir de um ponto de vista interno. Tal experiência apresenta uma mudança nas representações dos indígenas: eles deixam de ser o “outro”, geralmente os que são filmados, e passam a ser quem está filmando, sem os recorrentes dilemas

⁶¹ 2011- realizado no quadro do Vídeo nas Aldeias por Takuma Kuikuro, Carlos Fausto, Leonardo Sette

morais da câmera (NOVAES, 2000). Além disso, o realizador pode frequentar partes do ritual não acessíveis aos não indígenas, dando outros significados a este (MIGLIORIN, 2013).

O mesmo acontece na escola, aonde são elaboradas manifestações da cultura, que fazem mais sentido para quem acede às “*regiões traseiras*”, segundo Goffman, e vê esta elaboração. Citamos anteriormente o caso da pesquisa sobre o patxohã, aonde os Pataxó fizeram questão que só eles participassem, sem ajuda de linguistas, pois somente os próprios poderiam entender a necessidade e o processo de “recriação” da língua. Outra dessas manifestações, como o traje, para os não indígenas, pode parecer uma *mise-en-scène*, pois na maior parte das vezes esse traje é usado em exposições públicas, sendo que, para os Pataxó, este tem uma grande carga simbólica. Miranda (2006:36), ao estudar o simbolismo do traje, cita uma professora da escola indígena que diz: “*quando o cerco aperta, a gente veste a tanga, vai lá e mostra pra o que a gente veio*”.

O cinema indígena tem também um cunho comunitário pelo fato dos diferentes membros da comunidade serem envolvidos nas diversas etapas de sua realização e porque as próprias temáticas envolvem o grupo (lutas políticas, rituais). Assim, mesmo os indígenas que não estão diretamente engajados e preocupados com o processo de pensar suas manifestações culturais, acabam por ser envolvidos nestas, encenando rituais, por exemplo. No turismo, esse caso ocorre quando é exigido que os Pataxó estejam devidamente trajados para participar das apresentações para os turistas, caso contrário não podem se juntar. Assim, uma informante Pataxó que dizia não se importar com questões de valorização da cultura, dava grande importância a como trajava-se, comprando frequentemente acessórios novos. Os Pataxó assim participam da elaboração de uma auto-representação da comunidade ao integrarem tarefas do seu cotidiano.

Um outro ponto em comum das produções audiovisuais indígenas é o registro da memória, da cultura imaterial, como rituais, cantos e festas. A câmera como agente que conserva a memória é também, nesse sentido, um instrumento político. O não esquecimento e o reviver de suas tradições são atos políticos. Nesse caso, torna-se evidente que a imagem não tem só a finalidade de transmitir a representação dos indígenas para fora, ela também tem importância no contexto interno. O intuito é o de preservar a memória para as futuras gerações:

“[...] já temos, nas bibliotecas e nos museus, milhares de testemunhos de seu passado que, porém, permanecem-lhes inacessíveis. A preservação de imagens significativas para a memória dos povos indígenas só ganha sentido quando colocadas à disposição desses povos, para que eles, enquanto sujeitos de seu futuro, as utilizem no processo de revisão de suas identidades”. (CARELLI, GAULOIS, 1995:67-68)

Diana Taylor (2013) fala dessa mudança do meio de transmissão que, antes oral e performático, permitia adaptações, mudanças e reinvenções. No caso do arquivo de vídeo isso se torna uma impossibilidade. Segundo a autora, a memória gravada em vídeo poderia gerar o congelamento das culturas indígenas no passado. Carelli e Gaulois (1995:64) acreditam no contrário. Segundo eles, a imagem de vídeo assemelha-se à transmissão oral pela sua capacidade evocativa e por contar com a prática (explicação, transmissão, ritual) para ser complementada:

“Nas sociedades sem escrita, os meios de comunicação não-verbais - a participação num ritual, ou numa sessão de vídeo - são determinantes pela sua capacidade evocativa. Nessas formas de transmissão, a recorrência a imagens culturalmente legíveis é suficiente para que todos, na assistência, possam compartilhar do argumento e posteriormente completá-lo. Uma narrativa, um ritual, etc., não precisam ser descritos exhaustivamente, pois é na forma participativa de sua retransmissão que tomam sentido.”

É com a participação dos membros que as memórias e imagens ganham força, pois eles as recriam. O vídeo, sendo um meio novo de transmissão, permitiria novas elaborações da cultura a serem transmitidas e conservadas. Os autores completam dizendo que a apropriação da imagem leva a outras apropriações como *"processos de construção de identidades, de transformação e transmissão de conhecimentos, de formas novas de auto-representação."* (CARELLI, GAULOIS, 1995:67).

De fato, as experiências da escola e do turismo revelam a mesma problemática de recuperação e conservação da memória. Ambos se preocupam com a recuperação de aspectos culturais e com a transmissão deles com vista à sua conservação. Como vimos no caso do turismo, a recuperação e exibição do que seria “típico” Pataxó não é algo congelado, mas em constante reinvenção. Na escola, esse discurso é ainda mais forte, visto que o papel de professor é igualmente de pesquisador, isso é, uma pesquisa constante e experimental do que “seria” o Pataxó. Os signos identitários elaborados até agora servem, portanto, de base para a elaboração e revisão da identidade.

O vídeo é assim acolhido no meio indígena como instrumento interétnico, para conciliar os saberes de fora, com os saberes tradicionais (MARIN, MORGADO, 2016). Oferece, simultaneamente, um meio para representações da indianidade, além da apropriação e invenção de novas formas e olhares. Sendo assim, a câmera permite aos indígenas entrar em uma temporalidade ocidental do não esquecimento e reivindicar a identidade étnica.

4.5. A representação nas experiências antropológicas

O movimento de autoria indígena de realização de imagens, partiu, a princípio, de uma experiência de antropologia compartilhada. A antropologia compartilhada não resolve, porém, o dilema do olhar externo que dá voz aos indígenas. Ela evidencia, no entanto, diferentes interesses e experiências de ambas as partes em relação à imagem. Zoettl (2012), em seu workshop de vídeo com os Pataxó Hahãhãe, evoca a desproporção de workshops oferecidos à comunidade, quando comparada ao seus reais interesses e necessidades. O mesmo autor sugere que os indígenas têm uma “*welfare memory*” em relação a imagem, desenvolvida a partir da vinda de visitantes (turistas, antropólogos, cineastas...), que trazem às vezes produtos ou comodidades passageiras, prometendo benefícios e possíveis melhorias para o futuro da comunidade, a partir de sua moeda de troca, que são suas pesquisas e/ou produções visuais, o que prejudicaria o exercício de antropologia compartilhada.

Ao final do trabalho de campo, como forma de agradecimento a uma das comunidades que trabalhava com turismo, questionei o que eu poderia fazer por eles e me propuseram que realizasse um pequeno vídeo publicitário. Perguntei que tipo de vídeo eles queriam e sugeri que todos contribuíssemos com ideias de uma estrutura e do que filmar, o que não foi muito frutífero pois não houve muita contribuição nem debate. Eles já haviam visto o documentário que realizamos e sugeriram repetir coisas já mostradas em nosso vídeo, como a urbanização local em contraste com a vida dos indígenas em Coroa Vermelha. Pediram, enfim, para eu mostrar “a cultura do jeito que ela é”, “a cultura de verdade que a gente vive”. As expressões que os Pataxó usaram demonstram como é óbvia a ideia de cultura que interessa ser mostrada visualmente e para pessoas de fora. Segundo esse exemplo, a própria realização da imagem talvez seja vista como tarefa de quem vem de fora. De todo jeito, na minha experiência, a produção visual da imagem não foi algo que revelou tanto interesse como poderia se imaginar. No exercício de vídeo que fez, Zoettl constatou pouca quantidade de interessados, o que um participante presente justificou pela atividade ser considerada “entediante”.

Nadja Marin e Paula Morgado (2016) observaram que alguns indígenas dizem “estou cineasta”, ao invés de “sou”. Tal fato pode ser justificado pelo estatuto de cineasta que em algumas comunidades indígenas é visto principalmente como um encargo político e temporário. Como vimos, no contexto indígena, os encargos e projetos culturais também são políticos, assim como os cargos políticos também são culturais. Os Pataxó já fizeram oficinas de capacitação em vídeo, porém não há ainda uma rede de cineastas Pataxó. As produções existentes feitas pelos Pataxó foram realizadas em programas pontuais ou devido a eventos específicos. A realização de vídeo

mostrou-se como uma tarefa política passageira para os Pataxó quando houve o julgamento da reintegração de posse do território de Ponta Grande e foram as lideranças e os professores que realizaram um vídeo, chamado “O pedido de socorro do povo Pataxó”. Há semelhanças na estrutura, narrativa e imagens desse vídeo com o que fizemos alguns meses antes na reintegração de posse da Aldeia Aratikum, citado acima. Assemelham-se: o leiteiro inicial explicando a situação de despejo, as imagens captadas por um celular da destruição de uma casa por um trator da polícia, imagens dos índios pintando ou fazendo artesanato com uma música Pataxó de fundo, e os discursos dirigindo-se ao povo brasileiro e às autoridades governamentais, destacando que eles não são “invasores”, mas que aquelas terras são deles.

Nota-se então, a partir dessas características, a vontade de veicular mensagens pela imagem, uma maneira de dialogar e pedir ajuda de maneira acessível. Percebe-se ainda a tentativa de apropriação de uma linguagem de fora, anterior ao seu desejo de construir novos olhares com as imagens. Tal fato talvez se justifique pela tentativa de estabelecer uma linguagem comum com interlocutores externos e pela urgência da situação política na qual essas imagens foram produzidas.

Outro exemplo mostrou a divergência de interesses em relação à imagem e a predominância de um ponto de vista político sobre essa, por parte dos Pataxó: quando finalizamos o documentário e quisemos fazer uma grande sessão de estreia para a comunidade, que se mostrou muito pouco interessada (à parte algumas exceções e a escola, com quem nos tínhamos comprometido a mostrar o resultado final). Foi surpreendente pois, quando apresentamos o projeto, enfatizaram muito a questão do retorno do projeto para a comunidade. Os comentários dos Pataxó que assistiram ao filme foram, invariavelmente: “muito bem feito”, “representou bem nossa cultura”, como uma espécie de “aval” para poder ser exibido. O documentário tornou-se porém, em repetitivas ocasiões, pretexto para um discurso político, diante de outros Pataxó, sobre o significado da cultura Pataxó e da importância de sua transmissão e dos jovens nesse processo. Esse discurso sempre foi feito pela liderança da comunidade que tomava a palavra logo após a exibição do vídeo. Realizamos inclusive a “estreia” do documentário estrategicamente em um evento político, na véspera do resultado do processo da reintegração de posse de Ponta Grande, quando os Pataxó se reuniram e passaram a noite cantando, dançando, rezando até o resultado no dia seguinte. Nesse caso, o documentário tornou-se pretexto para o cacique da aldeia de Nova Coroa, onde a projeção se realizou, discursar sobre a reintegração de posse e a importância de “valorizarem a cultura” para continuar em suas terras e saber lutar por elas.

Quanto à recepção da escola ao filme, foi muito positiva: primeiramente por termos dado um produto de retorno para a comunidade, pois contaram que todos os pesquisadores que lá vão



Syratã, sobre a importância da escola nas lutas atualmente- Frame documentário

prometem coisas em troca das informações para estudo e desaparecem sem deixar nada; em seguida ficaram satisfeitos pelo documentário não mostrar somente a escola diferenciada, mas as práticas educativas como num plano mais amplo de transmissão das tradições pela comunidade, de luta com e pela cultura, tendo “a caneta e não mais a borduna como arma”- Syratã (passagem documentário). Ao contrário de outros setores, como o turismo e as reivindicações políticas, a escola indígena tem menos visibilidade, sendo mais conhecida nos meios

acadêmicos. Os professores ficaram contentes sobretudo pelo filme ficar como arquivo para eles poderem exibir posteriormente. Eles tinham a pretensão de fazer uma projeção do documentário para os alunos quando as aulas reiniciassem⁶².

Há divergência de interesses igualmente no que representar, seja da parte dos indígenas, seja da parte do antropólogo/cineasta. Carelli (2006) conta sobre um dos desafios do workshop de vídeo do VNA, quando foi filmar com os Nhambiquara. Os indígenas tinham problemas de terra que o autor queria mostrar, no entanto, estavam mais interessados em filmar o ritual de furar os lábios. Com os Pataxó, durante as filmagens do documentário, estivemos em situações semelhantes quando íamos filmar as entrevistas para o documentário e eles pediam-nos para filmar algum evento que ia acontecer, como um seminário, ou projetos. Aconteceu igualmente com Suryasun, presente no documentário, que faz Licenciatura em química, pois nosso interesse era mostrar o fato dele ser

⁶² Quando fomos embora as aulas na escola estavam atrasadas para começar pois estavam fazendo obras devido ao mal estado dos banheiros e de algumas salas, com o risco do telhado cair. As aulas iniciaram com mais de um mês de atraso ao todo. As obras demoraram a iniciar pois o Município demorou a liberar a verba.

morador da Reserva da Jaqueira e frequentar uma Licenciatura. Queríamos filmá-lo na faculdade e a sua ida de moto, mas não lhe agradou mostrar o ambiente da Reserva com uma moto. Outras vezes, as situações de tensão diziam respeito, não à imagem, mas ao conteúdo das entrevistas. Já conhecendo os entrevistados tentávamos tratar nas entrevistas questões mais pessoais que havíamos falado informalmente, porém o entrevistado acabava por desenvolver o discurso em uma dimensão mais geral sobre a cultura Pataxó e a necessidade de sua proteção.

Assim, Faris (apud TURNER, 1992) critica fortemente os projetos de mídia indígena no quadro de uma crítica mais profunda sobre o otimismo da antropologia em relação à utilização das plurivozes. Segundo o autor, o que guia a filmagem é o desejo ocidental de consumo de imagens de “outros” de maneira fetichizada e comodificada. Já vimos essa mesma problematização no caso da utilização da fotografia nas arenas turísticas, aonde uma imagem do outro é buscada como modo de controle e consumo (BRUNER, GIMBLETT, 1994). Além disso, acrescenta Faris, a câmera como invenção ocidental representaria as categorias visuais ocidentais e seria incapaz de transcrever a realidade indígena.

Segundo Gaulois (2000), o papel do antropólogo na antropologia compartilhada é de entender as demandas da nossa sociedade como público e as demandas das comunidades indígenas, como sujeitos, e achar um diálogo próximo. Carelli e Gaulois (1995:68) usam a expressão “*retorno do olhar*” para caracterizar a relação das experiências de antropologia compartilhada de imagem com os índios:

"Nossa experiência evidencia que o “retorno” que temos a oferecer aos índios é o retorno do olhar. E a troca que se estabelece, por meio da mídia audiovisual, é exatamente produzir conhecimento, de um lado e outro. Produzir o encontro entre modos de ver e de pensar, ampliar as possibilidades de comunicação, de identificação, ou de confronto.”

No exemplo do workshop de Zoetl em Coroa Vermelha citado acima, o autor afirma sua influência sobre as reflexões que propôs aos participantes. O antropólogo confronta os Pataxó e revela a contradição já evocada sobre o trajar-se para turistas e a repercussão disso na forma de estereótipos. Os participantes puderam assim refletir sobre a imagem que têm deles mesmos e a imagem que reproduzem. Na minha experiência, ouvi, como disse antes, diversas vezes as queixas da parte dos Pataxó em relação às representações estereotipadas dos turistas. Ao questioná-los porque trajavam, a resposta unânime foi: para obter destaque, diferenciação, para o turista ver “índio de verdade”. Ao perguntar o porquê de trajar-se só em ocasiões especiais e não no cotidiano, falaram também “para tá vivenciando nossa cultura”. Sugiro assim que, para os Pataxó, trajar-se faz

parte do vivenciar a cultura indígena; eles não vêm isso como uma *mise en scène*, nem menos um problema de autenticidade, por exemplo, em trajar-se somente nessas ocasiões. É o confronto com o olhar dos turistas que introduz o problema da autenticidade.

Em relação à fotografia, há também uma mudança de paradigmas quando se trata do “*retorno do olhar*”: se por um lado pode-se considerar como um ato de controle e poder a relação dos turistas com as fotos dos indígenas, esses últimos não só delegam esse poder a esses visitantes pois assumem a importância de sua imagem ser propagada pelo mundo; esse poder é igualmente vendido pois o turismo é também uma atividade econômica.

No caso do nosso documentário, não tivemos a intenção de fazer uma produção colaborativa e reflexiva sobre a imagem. Carelli e Gaulois (1995) estimam que os antropólogos não deveriam deixar somente seus trabalhos, porém elaborar reflexões com os indígenas que lhe servirão depois. Nosso intuito inicial não era tal, e se desenvolveu mais na dimensão da divulgação, principalmente pelas situações de urgência com as quais fomos confrontados. De todo jeito, pudemos presenciar uma grande satisfação e até espanto dos Pataxó ao verem a si mesmos e seus conhecidos projetados em uma tela, com qualidade cinematográfica de imagem. Chamaram a atenção também para o fato de verem em conjunto parentes de diversas aldeias Pataxó contando a história do povo, aspectos da cultura e com um discurso e objetivo comum. O confronto dos Pataxó com as câmeras, e em situações de urgência como a da reintegração de posse, fizeram com que eu me confrontasse com a questão da representação e da visibilidade em um sentido mais amplo, presente igualmente nas arenas de afirmação étnica que estudei. Sobre a importância da visibilidade da cultura, os Comaroff (2009:11, tradução minha) dizem: “*Eles foram vistos e, reciprocamente, puderam se ver, como pessoas nomeadas com uma “tradição e um modo de vida”. Em outras palavras, uma cultura.*”

CONCLUSÃO

Ao longo dos séculos, os Pataxó passaram por processos de colonização que tiveram impactos na sua cultura e seus modos de vida. Violência, aldeamentos, migrações, são exemplos de tais processos que implicaram diferentes territorializações por parte dos Pataxó. A mudança de território levou então à reorganização das referências e manifestações socioculturais.

Em um primeiro momento, a repressão e a dispersão de alguns Pataxó por diversas aldeias, fazendas e povoados não-indígenas, fragilizou o contraste que constrói as culturas e implicou que as práticas culturais indígenas fossem enfraquecidas, uma vez essas comunidades incorporadas às dinâmicas econômicas e culturais da sociedade regional. No entanto, anos após o Fogo de 51, muitos Pataxó que haviam se retirado de Barra Velha, temerosos, começaram a voltar, enquanto outros integraram o movimento de migração para Coroa Vermelha. As dificuldades vividas e a dispersão criaram referências comuns aos Pataxó ao relacionarem-se com sua etnicidade. Viegas (2001) argumenta que, em reação à memória do desalojamento, do sofrimento, desenvolve-se a ideia de “*trazer aldeias de volta*”. Além disso, mesmo inseridos nas dinâmicas regionais, os Pataxó não deixaram de ser considerados como indígenas pela população envolvente.

Assim, diante das ameaças às suas terras (perda territorial de Barra Velha para a área de preservação de Monte Pascoal, conflitos na demarcação de Coroa Vermelha) e em um contexto internacional favorável à valorização das diferentes culturas, junto com a ascensão do indigenismo, os Pataxó desencadearam um movimento de revivescência de sua cultura. Como ilustração desse movimento, fomos levados a analisar o caso do turismo étnico e da escola indígena.

Os Pataxó começaram a praticar o etnoturismo como uma atividade econômica. Essa atividade porém, implica numa *mise-en-scène* da cultura Pataxó e deles próprios. Assim, ao se fazerem visíveis nas arenas turísticas, os Pataxó acabam reconfigurando a própria cultura e a sua concepção dessa. De fato, o movimento do turismo leva a revisitar e recriar tradições, resultando em uma autenticidade emergente. Sobressaem-se manifestações que enfatizam a indianidade, segundo as expectativas do turista sobre o índio.

O movimento de recriar tradições levou a uma maior objetivação cultural e à importância de se pensar o “ser” Pataxó. Nesse contexto, a escola indígena começou a ser considerada como um vetor para elaborar e transmitir essas tradições. Assim, no quadro desta, toma força um considerável movimento de recuperação cultural. Nesse momento, o turismo passa a ser uma prática da cultura

indígena pois é a arena em que os Pataxó mais se confrontam as tais tradições, significadas pela escola. O papel dessa última é, portanto, antes de tudo, elaborar, unificar e dar significado às manifestações da cultura. Algumas coisas são aprendidas na escola e usadas no turismo, outras já eram exibidas nas arenas turísticas e a escola as oficializa. Na realidade, o que acontece mais comumente é uma imbricação dessas duas arenas, uma mútua influência.

A atividade turística dos Pataxó se expandiu, de modo que foram sendo criadas cada vez mais representações da cultura e das atividades, de autenticidade emergente. Os Pataxó, assim, usam o turismo como contexto para praticar a cultura, mostrando como a autenticidade é mutável, por exemplo no caso do conteúdo evangélico na cultura indígena. De todo jeito, os Pataxó se reconhecem segundo certas representações e por sua união nas lutas políticas.

A escola indígena também é importante por ser um ator interétnico e atuar na elaboração cultural num contexto tanto interno, quanto externo aos Pataxó. De fato, a escola é um ator político central hoje em dia, pois, ao fixar uma cultura e conscientizar os indígenas do valor dessa, incentiva-os na luta pela sua preservação.

Desse modo, o turismo e a escola atuam como palcos de afirmação étnica pois os índios experimentam exibir uma indianidade contrastante e expressar-se a partir dessa. O que sobressai em tais afirmações étnicas é a ideia de uma cultura diferenciada. De fato, o que aproximou esses dois palcos neste trabalho não foi somente a sua proximidade na vida cotidiana dos Pataxó, mas o fato de ambos refletirem, elaborarem, exibirem e transmitirem uma ideia de cultura Pataxó. Conclui-se, pois, que cada uma das regiões estudadas (turismo, escola) põe em cena um discurso, uma ideia, uma representação da cultura com vista à afirmação étnica. Fundamentalmente, este trabalho se ateve em analisar a importância da ideia de cultura e como ela é incorporada e instrumentalizada.

A escola, instrumentalizando a ideia de cultura, foca-se no que diferencia os Pataxó da sociedade regional e nacional. Ao mesmo tempo que a escola insiste em ser um espaço intercultural para preparar os jovens Pataxó a integrarem-se na universidade, a sua cultura é o que eles devem levar para esses locais com vista à afirmação étnica, na expectativa de retorno desse reconhecimento às suas comunidades. Assim sendo, a cultura aqui configura-se numa questão política.

A relação com essa cultura, porém, não é óbvia ou espontânea, por dois motivos: primeiro porque ela tem que ser transmitida e ensinada, daí a importância da escola indígena; segundo porque tem que ser elaborada e refletida pela comunidade, essa cultura é algo em construção.

Assim, neste trabalho, consideramos a cultura nas manifestações étnicas como uma “invenção”, isto é, como algo que é elaborado por contraste para distinguir-se no contato interétnico. Nesse sentido, exploramos a cultura também como arma política, pois é o meio e a finalidade da luta dos indígenas para obterem seus direitos diferenciados e suas terras. Nesse sentido, a cultura implica também reflexividade, ou seja, a cultura como fazendo parte de um processo reflexivo e consciente, onde os indígenas são mestres de suas representações e de seu futuro.

Tais concepções e representações da cultura são, no entanto, decorrentes do contato interétnico. Isso implica que as manifestações culturais sejam pensadas para serem exibidas. Assim sendo, a exibição da cultura nas afirmações étnicas estudadas (turismo, escola), é fundamental. No turismo essa importância se faz presente nas formas como a cultura se mostra (trajes, nomes indígenas, língua nativa na frente dos turistas) e no discurso sobre a mesma: os Pataxó ressaltam a importância do turismo na divulgação da sua cultura para que possam ser conhecidos, reconhecidos e possivelmente ajudados na demarcação de terras. Na escola indígena, a questão da visibilidade da cultura manifesta-se na forte aposta na expressão da cultura de contraste que se gera nos contatos interétnicos: criação de referências identitárias comuns, publicações de livros didáticos Pataxó, universidade intercultural, presença dos Pataxó no meio acadêmico, etc.

Uma vez que a visibilidade tem grande importância para os Pataxó conceberem sua cultura nas arenas interétnicas, existe uma preocupação em como se é representado e que imagem deles é levada para o mundo. A experiência de campo com o documentário mostrou o problema político da visibilidade da cultura. As experiências de elaboração da cultura na escola e no turismo são tentativas de instituir representações, que se manifesta em diferentes aspectos. O que mais chamou nossa atenção nesses exemplos foi o caráter visual. Ou seja, essas experiências têm familiaridade com as práticas de *mise-en-scène* de si na presença da câmera, no sentido de que procuram objetivar e exibir aquilo que seria "o" Pataxó, tanto na escola, como no turismo. Nessas experimentações, o que sobressai é o fato de se ressaltar certos aspectos visíveis de sua identidade cultural para reivindicarem sua indianidade. Isso é importante pois é uma maneira de diálogo com a sociedade brasileira, ao mesmo tempo que reúne os membros da comunidade em torno de sua etnicidade, fazendo-os refletir sobre ela, transmiti-la, conservá-la.

Todos esses modos de afirmação étnica que estudamos (turismo, escola, imageria) contam com a elaboração comunitária das representações e do devir do grupo étnico. São representações em

constante mudança e elaboração, influenciadas pelas conexões interétnicas de diferentes autenticidades emergentes. Confirma-se, portanto, que os Pataxó se reconhecem na ideia de pertencimento a uma etnia indígena que tem uma cultura diferenciada, independente de quais sejam de fato os sinais manifestos dessa cultura.

Assim, a minha escolha de apresentar como resultado final dessa experiência de campo ambos o documentário e a dissertação deu-se pelo fato deles se complementarem de certa forma. O trabalho do documentário foi algo mais prático e coletivo. A dissertação consistiu em um trabalho individual e mais crítico, que permitiu abordar de maneira mais larga a temática do documentário sobre a transmissão das tradições, assim como abordar a própria experiência do documentário. A ideia da exibição de aspectos culturais, evidenciada a partir da prática documentária, foi em seguida basilar para pensar não só a importância política dessa exibição, mas igualmente a importância do caráter visível que ganharam certas manifestações culturais dos Pataxó.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, Clarisse Maria Castro de, 2004, *Vídeo e experimentação social: Um estudo sobre o vídeo comunitário contemporâneo no Brasil*, Dissertação de Mestrado, policopiado. Campinas, SP, UNICAMP.

AMOROSO, Marta Rosa, 2001, "Mudança de Hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos", em Aracy Lopes da Silva & Mariana Kawall Leal Ferreira (Orgs.), *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo, Global, p.133-156.

ARRUTI, José Mauricio, 2006, "Etnogêneses Indígenas", *Povos Indígenas do Brasil (2001-2005)*. São Paulo, Instituto Sócioambiental, p.50-54.

ATHIAS, Renato, 2007, *A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira- de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*, apresentação Edvânia Torres. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

BAKKER, André, 2013, "Shapes of "culture" and the sacred surplus: heritage formation and pentecostal conversion among the pataxó indians in Brazil", em: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, v.9, n.3, p.304-327.

BARTH, Frederik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, London, George Allen and Unwin.

BOMFIM, Anari Braz, 2012, *Patxohã, 'Língua de Guerreiro': Um Estudo sobre o Processo de Retomada da Língua Pataxó*, Dissertação de Mestrado. Salvador, UFBA.

BOMFIM, Anari Braz, 2017, "Patxohã: a retomada da língua do Povo Pataxó", *Revista Linguística/Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, v.13, n.1, p.303-327, jan. de 2017.

BRUNER, Edward M., GIMBLETT, Barbara K., 1994, "Maassai on the Lawn: Tourist realism in East Africa", em *Cultural Anthropology*, v.9, n.4, p.435-470, nov. 1994.

CARVALHO Maria Rosário de, *Luta por demarcações*, Instituto Socioambiental. Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/pataxó/luta_por_demarcacoes.pdf> (acesso em 03-10-2017).

CARVALHO, Maria Rosário de, 1977, *Os Pataxó de Barra Velha: seu Subsistema Econômico*, Dissertação de Mestrado. Salvador, UFBA, 1977.

CARVALHO, Maria Rosário de, 2009, “O Monte Pascoal, os Índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico”, *Caderno CRH*. Salvador, v.22, n.57, p.507-521, set/dez. 2009.

CESAR, América Lucia Silva, 2011, *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxói de Coroa Vermelha*. Salvador, EDUFBA.

Charter for the Conservation of Places of Cultural Heritage Value, ICOMOS. Nova Zelândia, 1992.

COHEN, Erick, 1988, “Authenticity and Commoditization in Tourism”, *Annals of Tourism Research*, Pergamon Press, v.15, p.371-386.

COHN, Clarisse, 2001, “Culturas em transformação. Os Índios e a Civilização”, *São Paulo em Perspectiva*, v.5, n.2, p.36-42.

COMAROFF, John, Jean, 2009, *Ethnicity Inc*. Chicago, University of Chicago.

CORRÊA, Mariza, 1995, "A antropologia no Brasil (1960-1980)", em Sérgio Miceli (Org.), *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Editora Sumaré e FAPESP, v.2.

COUSIN, Saskia, 2008, “L’UNESCO et la doctrine du tourisme culturel”, *Civilisations*, 58, p.41- 56.

CULLER, Jonathan, 1981, “The Semiotics of Tourism”, *American Journal of Semiotics*, v.1, p.127-140.

CUNHA, Manuela Carneiro da, 1992, “Introdução a uma História indígena”, em *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretária Municipal de Culturas, FAPESP.

CUNHA, Manuela Carneiro da, 2009, “'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”, em Manoela C. Cunha (Org.), *Cultura com aspas e outros ensaios*, Cosac Naify.

DANTAS, B, SAMPAIO, J, CARVALHO, M, 1992, Os povos indígenas do Nordeste brasileiro- Um esboço histórico”, *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das

Letras, Secretária Municipal de Culturas, FAPESP.

EADINGTON, WILLIAM R, SMITH, VALENE L, 1992, “Introduction: The Emergence of Alternative Forms of Tourism”, em William R. Eadington, Valene L. Smith (Ed.), *Tourism Alternatives Potentials and Problems in the Development of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Ministério da Educação, 2007, *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília.

FARIS, James C, 1992, “Anthropological Transparency: Film, Representation and Politics”, em Peter Ian Crawford e David Turton (eds.), *Film as Ethnography*. Manchester, Manchester University Press.

FOUCAULT, Michel, 1975, *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

GALLOIS, Dominique T., CARELLI, Vincent, 1995, "Vídeo e diálogo Cultural– Experiência do projeto Vídeo nas Aldeias”, *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p.61-72, jul./set. 1995.

Gestão territorial em Terras Indígenas no Brasil, 2015, Cássio Noronha Inglês de Sousa, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida (Orgs.). Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, Unesco.

GOFFMAN, Erving, 1985 [1959], *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes. (3a edição).

GOLDMAN, Marcio, 2011, “O Fim da Antropologia”. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n.89.

GRABURN, Nelson H. H, 1976, “Introduction: The Arts of the Fourth World”, em *Ethnic and Tourist Arts. Cultural Expressions from the fourth World*. Berkeley, London, University of California Press, p.1-32.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, "The contingency of authenticity- Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil” em *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v.6, n.2, p.225-253, jul./dez. 2009. Brasília, ABA.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, “ Toré e Jurema: Emblemas Indígenas no Nordeste do

Brasil”. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>> (acesso em 25-01-2017).

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 1999, “Etnogênese e ‘Regime de Índio’ na Serra do Umã” in: OLIVEIRA, J. P. (org.), *A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999b. p.137-172.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 2001, *Os Índios do Descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro, Contracapa.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 2002, *Os Pataxó e os fluxos coloniais*, XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 2003, "Turismo e Etnicidade", *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, n.20, p.141-159, outubro 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 2015, "Turismo na Terra indígena de Coroa Vermelha: imperialismo e pós-colonialidade na região do descobrimento do Brasil”, *PASOS*, vol.13, n.2, p.411-424.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, 2008, *Olhar longe porque o futuro é longe- Cultura, escola e professores indígenas no Brasil*, Tese de Doutorado, policopiado. São Paulo, USP.

GUARDIOLA, Llanes Carolina, 2011, *Autoridades, lideranças e administração de conflitos na aldeia indígena Pataxó de Barra Velha, Bahia*, Dissertação apresentada no programa de Pós-Graduação, policopiado. Niterói, UFF.

HOBSBAWM, Eric, 1984, “Introdução: A Invenção das Tradições”, em Hobsbawm, E. & Ranger, T. (orgs.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 9-23.

INSTITUTO TRIBOS JOVENS, 2011, *Povo Pataxó. Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia, Atxohã/ Instituto Tribos Jovens (ITJ).

KOHLER, Florent, 2004, “Le Discours ethnique entre mythe et politique: l’exemple des Pataxó du Mont Pascal (Extrême Sud de Bahia)”, *Rev. ANPOLL*. Tours, n.17, p.147-175, jul/dez. 2004.

KOHLER, Florent, 2004, “Le Massacre de 51: un exemple d’élaboration de mémoire collective”, *Cahier Du Grilua*. Angers, 2004, v.3, p.321-334.

- KRENAK, Ailton, 2015, *Encontros Ailton Krenak*, AZOUGUE Editorial.
- LEITE, NAOMI, GRABURN, NELSON, 2009, “Anthropological Intervention in Tourism Studies”, *The Sage Handbook of Tourism Studies*, Tazim Jamal e Mike Robinson (eds.).
- LUCIANO, Gersém José dos Santos, 2007, *Cenário Contemporâneo da educação escolar indígena no Brasil*. Brasília, Ministério da Educação.
- MACCANNELL, Dean, 1986, “Tourisme et identité culturelle”, *Communications*, 43, p.169-186.
- MACCANNELL, Dean, 1989, *The tourist: A New Theory of the Leisure Class, 2nd Edition*. New York, Schocken Books.
- MACCANNELL, Dean, 1992, “Reconstructed ethnicity: tourism and cultural identity in Third World Communities”, em *Empty meeting grounds*. Nova Iorque, Routledge. p.158-171
- MARIN, NADJA, MORGADO, PAULA, 2016, “Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes”, em Barbosa, A, Cunha, E, Hikiji, R, Novaes, S (Org.), *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo, Terceiro Nome.
- MATTA, Roberto da, 1981, *Relativizando, Uma Introdução a Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- MAURO, Victor Ferri, 2007, *Turismo em Terra Indígena: o caso da Reserva Pataxó da Jaqueira*, Monografia (especialização), policopiado, Universidade de Brasília, Centro de Excelência em Turismo.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de, 2003, "Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares", *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.23, n.45, p.11-36.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de, 2005, “Rumo a uma 'História Visual'”, José de Souza Martins, Cornélia Eckert, Sylvia Caiuby Novaes (orgs.), *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru, SP, Edusc.
- MIGLIORIN, César, 2013, “Território e virtualidade: quando a “cultura” retorna no cinema”, *Revista FAMECOS mídia, cultura e tecnologia*. Porto Alegre v.20, n.2, p. 275-295.

MIRANDA, Sarah Siqueira de, 2006, *A Construção da Identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha*, Monografia. Salvador, UFBA.

MIRANDA, Sarah Siqueira de, 2009, *Aprendendo a ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, BA*, Dissertação de Mestrado. Salvador, UFBA.

MORAN, Emilio, 1990, *A Ecologia Humana das Populações da Amazonia*. Petrópolis, Vozes.

NASH, Dennison, 1977, "Tourism as a form of Imperialism", em Smith V.(ed.) *Hosts and Guests- The Anthropology of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p.37-52.

NEVES, Sandro Campos, 2015, "A Domesticação do Turismo: estratégias Pataxó na relação com agentes e agências de turismo em Coroa Vermelha", *PASOS Revista de Patrimônio y Turismo Cultural*, n.3, vol. 13, p.567-580.

NOVAES, Sylvia Caiuby, 2000, "Quando os cineastas são índios", *Sinopse Revista de Cinema*. São Paulo, v.2, p.88-90.

CÉSAR, América (coord.), 2015, *Observatório de Educação Escolar Indígena: fragmentos para uma cartografia da educação escolar indígena*, Núcleo Yby Yara. Salvador, Quarteto.

OLIVEIRA, João Pacheco de, 1988, "Os Obstáculos ao Estudo do Contato", em *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero/CNPq.

OLIVEIRA, João Pacheco de, 1998b, "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados': Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais", em *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio Janeiro, Contra Capa.

OLIVEIRA, João Pacheco de, 2016, "Prefácio" e "O nascimento do Brasil: Revisão de um paradigma historiográfico", *O nascimento do Brasil e outros ensaios : "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 1978, "O Índio na Consciência Nacional", em *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília/Rio de Janeiro, UnB/Tempo Brasileiro.

PADUA, Karla Cunha, 2014, " 'Nossa mata, nosso rio, nosso mangue': a escola em narrativas de professores (as) indígenas", *Revista UEMG*, Ano 17, n.23, julho 2014, p.125-150.

PATAXÓ, Nitynawã, 2011, *Yêp Xohã Ui Awakã Pataxó- As Guerreiras na História Pataxó*. Rio de Janeiro, Museu do Índio- FUNAI.

PEARCE, Douglas G, 1992, “Alternative Tourism: Concepts, Classifications, and Questions”, em Eadignton, William R, Smith, Valene L (Eds.), *Tourism Alternatives Potentials and Problems in the Development of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

PECHMAN, Robert, 1985, *A Gênese do Mercado Urbano de Terras, a Produção de Moradias e a Formação dos Subúrbios no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, policopiado. Rio de Janeiro, UFRJ.

PEREIRO, Xerardo, 2013, "Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina", *Revista Española de Antropología Americana*, 2013, v.43, n.1, p.155-174.

PESAVENTO, Sandra, 1995, “Em Busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário”, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Contexto, v.15, n.29, 1995.

RIBEIRO, Darcy, 1970, *Os Índios e a Civilização*. São Paulo, Círculo do Livro.

Saberes Wajãpi Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas, Apina / Iepé / NHII-USP, 2008. Disponível em : https://lasa.international.pitt.edu/otrossaberes/uploads/brazil_001.pdf. (Acesso 17-12-2017)

SAHLINS, Marshall, 1997, "O “pessimismo sentimental” e a experiência Etnográfica: por que a Cultura não é um "Objeto" em via de Extinção (PARTE I e II)“, *MANA*, 3(1), p.41-150.

SAHLINS, Marshall, 1999, “Two or three things I know about culture”, *Journal of Royal Anthropology Institute*. Londres, v.5, p.399, 9 set. 1999.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, 2000, “Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal”, *Cadernos de História*. Belo Horizonte, v.5, n.6, jul. 2000.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, 2010, “*Sob o signo da cruz*”- *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pataxó da Coroa Vermelha*. Campina Grande, Cadernos do LEME, vol. 2, nº1, p.95-176.

SHARPLEY, Richard, 2005, *Tourism, Tourists & Society*. Cambridgeshire, ELM Publications.

SILVA, Christian Teófilo da, 2005, "Identidade étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista", *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília, FUNAI, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005.

SILVA, Marcio F. da, AZEVEDO, Marta M, 1995, "Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o Movimento dos Professores do Amazonas, Roraima e Acre", em Silva, Aracy Lopes da, Grupioni, Luís Donizete B. (Orgs.), *A Temática Indígena na Escola: Novos subsídios para professores de 1o e 2o graus*. Brasília, MEC/MA- RI/UNESCO.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes de, 2001, *Escola e Reafirmação étnica. O caso dos Pataxó de Barra Velha, Bahia*, Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA.

SOUZA, Arissana Braz Bomfim, 2012, *Arte e Identidade: Adornos Corporais Pataxó*, Dissertação de Mestrado. Salvador, UFBA.

TAYLOR, Diana, 2013, *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte, UFMG.

TURNER, Terrence, 1991, "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness", em G. W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Coleção History of Anthropology, vol. 7, p.285-313. Madison, The University of Wisconsin Press.

TURNER, Terrence, 1992, "Defiant Images: The Kayapó Appropriation of Video", *Anthropology today*, v.8, n.6, dez. 1992, p.5-16. Londres, Royal Anthropological Institute.

VALLOIS, Dominique Tilkin, 2000, "Intercâmbio de imagens e reconstruções culturais", *Sinopse*, Cinusp, USP, 05. 2000.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. & KEYES, Charles F, 1984, "Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity", em *Annals of Tourism Research*, vol. 11, 1984. p. 343-352.

VERAS, Marcos Flávio Portela, DE BRITO Vanderli Guimarães, 2002, "IDENTIDADE ÉTNICA: A dimensão política de um processo de reconhecimento", *Revista de Antropologia*, ano 4, vol. 5, Maio 2012.

VIEGAS, Susana Matos, 1996, "Índios que não querem ser Índios: Etnografia Localizada e Identidades Multi-Referenciais", *Etnográfica*, Lisboa, Vol II (1) p.91-111.

VIEGAS, Susana Matos, 2000, “Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil”. Disponível em: <<http://ceas.iscte.pt/ethnografeast/Susana%20de%20Matos%20Viegas/Viegas%202001%20Trilhas.pdf>> (acesso em 10-10-2017).

VIEGAS, Susana Matos, 2007, *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2006, “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, *Povos Indígenas do Brasil (2001-2005)*. São Paulo, Instituto Sócioambiental.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2016, *Os involuntários da Pátria* [online]. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/310841864/Os-Involuntarios-Da-Patria-Eduardo-Viveiros-de-Castro>> (acesso em 04-11-2017).

WAGNER, Roy, 2012, *A Invenção da Cultura*, Cosac Naify.

WEBER, Ingrid, 2006, *Um Copo de Cultura: os Huni Kuin do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco, Edufac.

WIED-NEUWIED, Maximiliano (Príncipe de), 1989, *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.

ZOETTL Peter Anton, 2011, “O “vídeo participativo” como meio de reflexão e autorreflexão sobre imagem e identidade de grupos indígenas reemergentes do nordeste brasileiro”, *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v.5, n.3, p.143-159, jul/dez. 2011.

ZOETTL Peter Anton, 2012, "Images of culture: Participatory video, identity and empowerment", *International Journals of Cultural Studies*, v.16, n.2, p. 209-224, 2013.

ZOETTL Peter Anton, 2013, "Ver e ser visto. O poder do olhar e o olhar de volta", *Sociologias*. Porto Alegre, ano 15, n.34, set/dez. 2013.

Sites acessados:

<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747>
(acesso em 01-11-2017)

<http://www.dgabc.com.br/Noticia/115528/indios-organizam-protestos-contras-500-anos-de-brasil>

(acesso em 01-11-2017)

<http://www1.folha.uol.com.br/fo1/brasil500/reportagens.htm> (acesso em 01-11-2017)

<https://jornalggn.com.br/blog/stanilaw-calandreli-ii/relembrando-os-500-anos-do-descobrimto-do-brasil> (acesso em 01-11-2017)

Índios online: <http://www.indiosonline.net>

ISA: Povos Índigenas do Brasil- Pataxó <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo>[1][MB2]

Vídeo nas Aldeias: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/>

Declarações, Tratados[3][MB4]:

Brasil. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Documento Final I Conferência Nacional de Educação Escolar Índigena. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília, SECADI, 2014.

Carta Internacional do Turismo Cultural. México, 1999.

Declaração de Barbados, 1971.

Declaração de Haia, 1989.

Declaração de Manila sobre o Turismo Mundial, 1980.

Declaração de Manila, 1980.

Portaria/FUNAI no 14, de 09 de janeiro de 1996. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf>> (acesso 10-11-2017).