

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ – UESC
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA**

KAREN VIEIRA RAMOS

**A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO TURÍSTICO: trocas simbólicas entre
turistas e comunidade Tupinambá em Olivença (Ilhéus - BA)**

**Ilhéus - BA
2008**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

KAREN VIEIRA RAMOS

**A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO TURÍSTICO: trocas simbólicas entre
turistas e comunidade Tupinambá em Olivença (Ilhéus - BA)**

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do título de mestre ao Mestrado em Cultura & Turismo da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC e Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Área de concentração: Ciências Sociais Aplicadas.

Orientador(a): Prof. Dr.^a Ana Claudia Cruz da Silva.

**Ilhéus - BA
2008**

KAREN VIEIRA RAMOS

**A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO TURÍSTICO: trocas simbólicas entre
turistas e comunidade Tupinambá em Olivença (Ilhéus - BA)**

Ilhéus – BA, 16/06/2008.

Ana Claudia Cruz da Silva - Prof^a. Dr^a.
UESC - BA
(Orientadora)

Paulo César Pontes Fraga - Prof. Dr.
UESC - BA

Euler David Siqueira - Prof. Dr.
UFJF -MG

Ao Antônio e ao Theo, por fazerem parte da minha história, com amor, dedico.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual de Santa Cruz, à FAPESB e ao Mestrado em Cultura & Turismo pela oportunidade e suporte para que ocorresse o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos Tupinambá de Olivença, por se revelarem, mais uma vez, ao meu olhar curioso e por me mostrarem os caminhos.

À Dr^a. Ana Claudia Cruz da Silva, pela orientação dedicada, pelo empenho em me guiar, e pela amizade que revelou durante todo o processo. Agradeço imensamente pelos ensinamentos voltados à pesquisa e à vida.

Aos meus colegas do curso, pelo convívio e pela troca de informações.

Ao Felipe, pela amizade e por compartilharmos os momentos mais divertidos das aulas.

Ao Antônio, pelo apoio fundamental para a realização de cada etapa desta pesquisa e pelo amor, companheirismo e aconchego dedicado a mim e à nossa família.

Ao meu filho Theo, por conferir um sentido especial à minha vida e por ser, mesmo sem saber, um bom motivo para eu sempre continuar.

À minha família, pelo incentivo e pela compreensão.

A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO TURÍSTICO: trocas simbólicas entre turistas e comunidade Tupinambá em Olivença (Ilhéus - BA)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo principal compreender a relação entre o turismo e a comunidade indígena Tupinambá de Olivença, distrito de Ilhéus, município do sul da Bahia, a partir dos elementos que fazem parte das trocas simbólicas entre os nativos – os índios de Olivença – e os turistas. Trata-se de apresentar quais as interferências de cada um desses atores em seu “outro”. Além da reflexão sobre os conceitos da Antropologia e do Turismo mais comumente utilizados nas investigações que envolvem culturas e práticas turísticas mediante uma ampla revisão bibliográfica, o estudo etnográfico empreendido no espaço turístico de Olivença permitiu um enfoque distinto daqueles encontrados na grande maioria dos estudos deste tipo, em que termos como “aculturação” e “esfacelamento da comunidade receptora” são constantes. A pesquisa de campo, como suporte metodológico, proporcionou a verificação de que as relações podem ser bem mais complexas, pois, ao mesmo tempo em que o turismo contribui para a reafirmação constante da cultura Tupinambá frente ao turista, a indianidade do grupo, apropriada pelo olhar do turista, serve como elemento que supre os devaneios e as expectativas dos visitantes, significando para estes últimos parte de um produto turístico ou um bem para consumo, servindo também como elemento para a demarcação social.

Palavras-chave: Tupinambá; Olivença, espaço turístico; cultura; turismo.

THE CONSTRUCTION OF THE TOURIST LOCATION: symbolic exchanges between tourist and Tupinambá Native Indian community from Olivença (Ilhéus-BA)

ABSTRACT

The main objective of this research is to understand the relation between tourism and Tupinambá Native Indian community from Olivença, Ilhéus' district, at the south of the Bahia state, from the elements that are part of the symbolic exchanges between native Indians of Olivença and tourists. This research presents the interferences of each one of these actors to each other. Beyond the reflection on the concepts of Anthropology and Tourism, normally used in investigation that involve cultures and tourist practice by means of an ample bibliographical revision, the undertaken ethnographic study at the tourist location of Olivença allowed a distinct approach of those finding in the great majority of this kind of studies, where terms as "acculturation" and "collapse" of the receiving community are constant. The field work, as methodological support, provided the verification that those relations can be more complex, once that: at the same time where the tourism contributes for the constant reaffirmation of the Tupinambá culture to the tourist, the "indianidade" of the group, appropriated by the observation of the tourist, serves as element that supply the visitors expectations, meaning for the tourists part of a tourist product or consumption goods, also serving as element for the social delimitation.

Keywords: Tupinambá; Olivença; tourist location; culture; tourism.

SUMÁRIO

Resumo.....	VI
Abstract.....	VII
INTRODUÇÃO.....	10
1. ANTROPOLOGIA E TURISMO: conceitos básicos.....	25
1.1 O turismo e o contato com o outro.....	27
1.2 O contato e a questão das mudanças culturais.....	35
1.3 Os espaços turísticos e as relações entre turistas-nativos.....	45
1.4 Autenticidade x artificialidade: os diversos olhares dos turistas.....	49
2. OS TUPINAMBÁ E O CONTATO COM “OS OUTROS”: o processo de desindianização desde a colonização até a formação dos espaços turísticos em Olivença.....	57
2.1 Origem, colonização e o silenciamento das populações indígenas na região.....	58
2.2 A exclusão das comunidades indígenas no processo civilizatório em Olivença: de índio a <i>caboclo</i>	70
2.3 Desindianização x reindianização: as relações entre os índios e o Estado.....	74
3. PESQUISA DE CAMPO EM OLIVENÇA: a interação entre turista e nativos.....	91
3.1 Os espaços turísticos: reconhecendo os símbolos de indianidade.....	92
3.2 É dia de mostrar que é índio.....	96
3.2.1 Peregrinação em Memória dos Mártires do Massacre do Rio Cururupe.....	96
3.2.2 Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião (a puxada dos índios).....	101
3.3 Artesanato, pintura e culinária indígena: o corpo enquanto marca da indianidade.....	109
3.4 Os Tupinambá e os outros: “parentes” e “não-índios”.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERENCIAS	136
ANEXOS.....	143

Eu imagino então um passaporte variável que pareceria uma cartografia instantânea de suas atitudes cambiantes. Certamente, ele o distinguiria de todos os outros, uma vez que descreveria o perfil evolutivo de sua identidade singular, mas, sobretudo, veríamos misturar-se nele mil coletivos correspondentes a seus aprendizados e a sua experiência.

Texturado e brilhante, manchado, variado, este manto de arlequim tão rugoso quanto a pele e variável quanto as feições, sorrisos, piscar de olhos e prantos, se assemelharia à velha impressão do seu polegar ou ao melhor de seus retratos (SERRES, 1997).

As viagens reais e imaginadas envolvem, em suas jornadas, a superação ou a negociação de limites psicológicos e a travessia de fronteiras políticas, a construção e reconstrução de territórios existenciais. As viagens envolvem o trânsito de informações e dos sentidos, da cultura doméstica àquela que percorre durante a viagem (SERRANO, 2001, p. 38).

Introdução

Desde o início da humanidade, existem diferentes tipos de deslocamentos humanos para ambientes diversos do seu cotidiano. Migrações, diásporas, exílios, expatriamentos, nomadismos são apenas algumas das categorias de movimentações espaciais citadas por Serrano (2001) que, certamente, estão vinculadas a contextos sócio-históricos específicos. Sendo assim, a prática de viajar, o “distanciamento do cotidiano” ou as “movimentações espaciais” adquiriram múltiplos sentidos ao longo dos tempos e de acordo com as sociedades das quais fizeram/fazem parte. O turismo, fenômeno que abordaremos neste trabalho, tendo em sua origem “uma historicidade circunscrita a um determinado tempo e espaço, antes de transformar-se numa prática social presente, hoje, em quase todas as sociedades” (SERRANO, 2001, p. 38), constitui o “principal paradigma social e sociológico atual” no ato de deslocar-se espacialmente (LABATE, 2001, p. 55). É incontestável que o ato de viajar, a possibilidade de deslocar-se para outros

lugares, carrega em seu bojo a possibilidade de encontro entre “culturas” tidas como distintas.

O objetivo desta pesquisa é justamente o de descortinar como ocorre esse encontro, motivado pelo turismo. Trata-se, portanto, de uma análise das relações simbólicas estabelecidas entre nativos e turistas e proporcionadas pelo turismo. Na constituição deste objeto de estudo e objetivando responder a problemática, propomo-nos a fazer uma análise dos elementos constituintes das trocas simbólicas estabelecidas entre a comunidade indígena local e os turistas na formação dos espaços turísticos em Olivença, distrito de Ilhéus, no sul da Bahia.

No âmbito do turismo, questões relacionadas à cultura são amplamente debatidas, especialmente quando se fala em diferenciação das culturas locais. Fala-se que, no atual mundo globalizado, marcado pelo aumento de contato entre culturas, pelas possibilidades de interação proporcionadas pelos meios de comunicação e de transporte, há duas tendências que, a princípio, parecem opostas: a homogeneização cultural e a diferenciação local das culturas. Inclusive, no atual mundo globalizado, muito se tem discutido sobre temas que envolvem a diversidade cultural. As atividades turísticas, como promotoras de trocas culturais, encontram-se no cerne desta questão.

Para apreender como essas trocas, simbólicas ou culturais, ocorrem em Olivença, estipulamos como primeiro objetivo específico conhecer os espaços turísticos em Olivença, ou seja, os locais onde ocorrem os contatos entre os turistas e os Tupinambá. Posteriormente, propomos a compreensão de como se dão as formas de negociação cultural entre a população indígena de Olivença e os turistas.

É também um dos objetivos deste trabalho descrever as práticas culturais dos Tupinambá de Olivença percebidas pelos turistas como formas de afirmação de

identidade, além de analisar em que medida a afirmação do que se fala sobre “identidade” Tupinambá, sua história e manifestações, são percebidas pelos turistas como formas de incremento da atividade turística em Olivença. A partir do ponto de vista da população indígena que atua junto aos turistas em Olivença, também desejamos analisar o significado que a atividade turística assume para o grupo.

Esses objetivos emergiram com o objetivo de responder a questões que surgiram com a convivência estabelecida com os Tupinambá de Olivença em uma pesquisa anterior (RAMOS, 2003), a partir da observação da relação dos índios com os visitantes. Percebendo, também, a partir de outros pesquisadores (LEME; NEVES, 2005), o desejo que alguns representantes dos Tupinambá de Olivença manifestaram de que haja um planejamento turístico em Olivença, é que buscamos atender a necessidade de que pesquisas sejam feitas, aumentando a possibilidade de conscientização do grupo sobre a sua história e de suas relações com o “outro” e com o turismo. Além disso, a realização desta pesquisa na Universidade Estadual de Santa Cruz foi motivada pela localização da instituição numa região onde, para alguns, o turismo desponta como uma das alternativas de desenvolvimento. Tem-se, portanto, um campo privilegiado para análises que contemplem as duas vertentes propostas pelo Mestrado em Cultura & Turismo.

O Espaço

Olivença está situada no KM 17 da Rodovia Ilhéus – Canavieiras, Sul do município de Ilhéus, BA 001. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2000), o distrito possui uma população de quase 16 mil habitantes, sendo que apenas cerca de 2 mil se encontram na zona urbana. Está inserida na Costa do Cacau, que, por sua vez, compreende uma faixa litorânea que

se estende por cerca de 180 km no sul da Bahia, constituindo-se pelos municípios de Ilhéus, Uruçuca, Itacaré, Una, Canavieiras e Santa Luzia (ver anexo 1).

Compreendendo o espaço como além de suas fronteiras físicas, enxergamos a necessidade de situar geograficamente esta região, visto que, espacialmente, sua história está atrelada à conquista dos espaços no período de colonização. De acordo com a Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia, a atual Costa do Cacau corresponde a uma parte da antiga capitania de Ilhéus, doada a Jorge de Figueiredo Corrêa, em 1534. Era antigo território dos povos conhecidos como Tupiniquim e Aimoré, sendo que a sua colonização remonta ao terceiro decênio do século XVI, quando D. João III, através da concessão de capitanias hereditárias, iniciou o povoamento das terras.

De acordo com Oliveira (2005), na década de 1970, a Estância Hidromineral de Olivença, sob a responsabilidade administrativa do Governo do Estado da Bahia, era um dos lugares que mais atraía turistas. Em períodos de alta estação, a população do local chegava a triplicar. Sendo assim, constatou-se que

O desenvolvimento da atividade turística em Olivença trouxe relevante contribuição econômica para a sobrevivência da comunidade, gerando emprego e renda. Os empresários de hotelaria e do comércio incrementaram suas atividades, enquanto os índios implementaram a venda de comidas típicas e artesanato.

Pode-se dizer que havia uma participação da população local e a valorização de sua cultura, na medida em que a comunidade se encarregava da organização de festas populares tradicionais, como a tradicional Puxada do Mastro de São Sebastião. Os índios apresentavam em praça pública a dança do poranci, mas todas as ações no local aconteciam sem planejamento para o desenvolvimento sustentável do turismo (OLIVEIRA, 2005, p. 15).

Foi a partir dos anos 1990 que a visitação ao local foi sendo reduzida gradativamente e, ainda, de acordo com Oliveira (2005), parte dos nativos migrou para a zona rural como alternativa de sobrevivência. A taxa de ocupação nas

pousadas e hotéis foi diminuindo, pois os turistas começaram a buscar outros destinos.

Olivença, distrito do município de Ilhéus desde 1912¹, propagada como estância hidromineral e local de praias paradisíacas, tem a sua história fortemente marcada pela presença indígena. Atualmente, a comunidade indígena do local, os Tupinambá de Olivença, grupo formado por índios que, durante muito tempo, foram chamados de “caboclos”, vivenciam a sua “cultura” após séculos de exclusão e marginalização no contexto regional. São 4.300 índios aproximadamente, distribuídos em 22 comunidades, abrangendo um território de 92 Km², 15 km ao sul de Ilhéus², numa área das bacias hidrográficas costeiras entre Ilhéus e Canavieiras. Na parte urbana de Olivença, a interação entre índios e turistas é inevitável, pois, além das manifestações públicas organizadas pelo grupo, há índios Tupinambá que trabalham e se divertem nos mesmos locais visitados pelos turistas. Além disso, a história recente deste grupo indígena está ligada ao próprio desenvolvimento do turismo no local, como veremos neste trabalho.

Os Tupinambá de Olivença

Primeiramente, cabe destacar com brevidade os atuais conflitos em que os Tupinambá de Olivença se encontram, especialmente aqueles relacionados à demarcação de terras. Processo em curso desde 2000, os motivos de tão grande atraso não são claros e têm gerado algumas manifestações dos Tupinambá.³ Um

¹ A Lei nº 905, de 6 de novembro de 1912, suprimiu o Município de Olivença e anexou seu território ao de Ilhéus (BARROS, 2004).

² Dados obtidos na publicação elaborada pela própria comunidade (COMUNIDADE TUPINAMBÁ, 2003). Segundo a FUNASA, em 2006, eram cadastrados 2.590 índios Tupinambá. (RICARDO, Beto; RICARDO, Fany, 2006, p. 15).

³ “Com o objetivo de corrigir a abusiva demora na demarcação da terra indígena Tupinambá, localizada nos municípios de Ilhéus, Una, Buerarema, São José da Vitória e Belmonte, no sul da Bahia, o Ministério Público Federal (MPF), em Ilhéus (BA), propôs no dia 17 de dezembro de 2007,

exemplo recente foi a ocupação por 25 famílias Tupinambá (em torno de 100 pessoas) de uma área de 14 mil m² em Ilhéus, que, segundo os Tupinambá, foi desapropriada ilegalmente pela prefeitura local há 30 anos para ser usada pelo clube de pesca de Ilhéus.

A questão da demarcação das terras dos Tupinambá não é o foco do trabalho, mas, obviamente, há uma relação direta com o turismo na região. Além disso, no decorrer da pesquisa, situações provocadas por esse problema estiveram permanentemente presentes. Um aspecto diz respeito à questão da liderança entre os Tupinambá: oficialmente e em outros momentos em que esta pesquisadora esteve em contato com o grupo, havia uma cacique, Valdelice Jamopoty. Atualmente, essas questões em Olivença são conflituosas. As 22 comunidades em que os quase 5.000 índios se compartmentam, estão divididas em alguns grupos, em que cada um atende a uma liderança distinta. Não cabe neste trabalho explicitar e especificar quais seriam esses grupos, nem mesmo quais seriam essas lideranças e seus interesses, visto que essas divisões ainda são obscuras, mesmo em Olivença, e se modificam de acordo com as dinâmicas de tais conflitos. Além disso, oficialmente, para o Estado, através da representação oficial da FUNAI, Valdelice Jamopoty continua sendo a cacique dos Tupinambá. No final de 2006, após esclarecimentos sobre o objetivo e quais os métodos que seriam empregados na realização da pesquisa de campo através de documento assinado pela cacique

ação civil pública com pedido liminar contra a União e a Fundação Nacional do Índio (Funai)" Fonte: www.socioambiental.org.

No ofício, os índios pediam que a Procuradoria fizesse a Funai cumprir uma promessa, de setembro de 2000, relativa à criação de um grupo técnico (GT) de estudo voltado à demarcação e ao reconhecimento da referida etnia. Desde então, o MPF tem buscado a demarcação e o reconhecimento do território tupinambá como área de ocupação tradicional indígena. Embora os trabalhos na Funai para formação do GT e para elaboração do relatório fundiário tenham começado em 2003, após quatro anos, a demarcação ainda não ocorreu, não restando ao MPF senão a medida judicial.

Valdelice, fomos autorizados a realizar a pesquisa entre os Tupinambá.⁴ E, principalmente, o foco deste trabalho está em observar os índios que se encontram em contato com os turistas nos espaços turísticos de Olivença, ou seja, mesmo com as questões de cacicado que fragmentam o grupo, foram observados todos os índios Tupinambá que estiveram nos espaços turísticos, na parte urbana de Olivença ou “rua”⁵ em interação com os turistas, independente da aliança a que pertencessem.

Ainda na primeira aproximação com os Tupinambá para a realização de uma pesquisa anterior com o grupo (RAMOS, 2003), fomos alertados sobre a efervescência em que a comunidade vivia e até mesmo sobre a possibilidade de conflitos futuros, como os que já aconteciam entre os Pataxó de Porto Seguro - BA e os fazendeiros do lugar, fatos pontualmente divulgados pela mídia nacional. Naquela época, a luta dos Tupinambá ainda estava direcionada para o seu reconhecimento como grupo indígena e muitos dos índios de Olivença, durante o período de pesquisa, apesar de um pouco arredios, se dispuseram a falar de sua “cultura Tupinambá”. Já nesta pesquisa, alguns integrantes dos Tupinambá e, especialmente, algumas das lideranças, por já terem um conhecimento prévio das relações que seriam mantidas durante a pesquisa e pela consciência dos propósitos da mesma, foram muito receptivas. A confiança estabelecida no primeiro contato facilitou a interação neste momento. Além disso, alguns rudimentos metodológicos pesquisados previamente facilitaram a inserção e compreensão das relações estabelecidas na comunidade.

⁴ Este documento de autorização da cacique para a realização da pesquisa de campo junto aos Tupinambá de Olivença, bem como a autorização assinada pelo representante regional da FUNAI da época, foram enviados para o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Santa Cruz (CEP/UESC) e para a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

⁵ Viegas (2003) apresenta, através das constatações de sua pesquisa, como os locais são designados localmente pelos “índios-caboclos”: o interior rural de Olivença é designado como a “Roça”, em detrimento da “Rua”, termo usado para referir tanto a vila de Olivença, como a cidade de Ilhéus.

Metodologia

Para se obter uma compreensão das relações estabelecidas entre os turistas e os nativos em Olivença, debruçamo-nos primeiramente sobre diversas fontes bibliográficas. Definida como pesquisa desenvolvida a partir de material já elaborado, constituída de livros e artigos científicos (GIL, 1999), a pesquisa bibliográfica, realizada antes da pesquisa em Olivença, foi fundamental para o entendimento do que ocorria em campo. Assim, buscamos na geografia e nas pesquisas da geografia aplicada ao turismo, as noções de espaço turístico que coadunassem com o nosso objeto de estudo. Também nos propusemos a compreender algumas das reflexões que envolvem a antropologia e o turismo, além de conceitos fundamentais, tal como o de cultura, buscados na antropologia. Também estivemos atentos a referências próprias da antropologia que nos servissem como suporte metodológico (para a execução da pesquisa), bem como suporte conceitual necessário à abordagem proposta nesta pesquisa.

O trabalho de campo constitui-se como passo fundamental para o entendimento das relações. Na pesquisa de campo, de acordo com Gil (1999, p. 72), estuda-se um único grupo ou comunidade em termos de sua estrutura social, ou seja, ressaltando a interação de seus componentes. O estudo de campo tende a usar muito mais técnicas da observação do que da interrogação. Diferencia-se, portanto, do levantamento, que procura ser representativo de um universo definido, fornecendo dados estatísticos precisos (como, por exemplo, a descrição precisa das características de uma população em termos de sexo, idade, estado civil, escolaridade etc.). Ainda segundo Gil (1999), no trabalho de campo, através da observação, a ênfase está, por exemplo, na análise da estrutura do poder local ou das formas de associação verificadas entre os integrantes de uma população. A

observação participante ou ativa, por sua vez, consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Sendo assim, a observação participante seria a técnica pela qual se chega ao conhecimento do grupo a partir do interior dela mesma. Isso não significa desconsiderar a diferença que há entre pesquisador e grupo pesquisado.

Para o desenvolvimento da pesquisa de campo em Olivença, encontramos na antropologia, e em seu método, a pesquisa de campo etnográfica, informações que formataram o suporte metodológico adequado para que fossem respondidas as questões propostas neste trabalho. Apesar de a antropologia e/ou ciências sociais não serem a área de formação desta pesquisadora, foi através de informações basilares deste campo de conhecimento que conseguimos problematizar e compreender como poderíamos estabelecer a relação entre pesquisador e grupos pesquisados, compreender as trocas simbólicas estabelecidas entre os atores sociais em Olivença, desvelando a inter-relação entre o turismo e a cultura. Concordamos que “a Antropologia, enquanto um ramo do conhecimento social, é uma disciplina que oferece essa complexidade em diferentes ângulos (ARAÚJO, M., 2001, p. 21).

Rejowsky (1996) faz um apanhado sobre as pesquisas que envolvem a atividade turística no mundo e observa que estes estudos têm se desenvolvido a partir de métodos e técnicas de várias disciplinas, dentre as quais se destacam a economia, a sociologia, a psicologia, a geografia e a antropologia. A antropologia foi escolhida como suporte conceitual e metodológico deste trabalho porque, assim como a sociologia e a psicologia, tem interesse pelas diferentes formas de compreensão das viagens por parte da comunidade anfitriã, bem como compreender os efeitos que são provocados no comportamento das populações emissoras e

receptoras (REJOWSKY, 1996). Além de que, através deste campo de conhecimento, podemos observar a interação social e as relações interpessoais em diferentes situações e contextos.

A pesquisa foi norteada a partir do pressuposto de que

[...] a interpretação que o etnógrafo faz, a partir das reuniões com os grupos, e a universalização que ele/ela faz através de seus escritos, não é meramente a generalização da experiência vivida, mas a construção do significado. Portanto, o trabalho etnográfico, mais do que uma aventura positivista na busca pela 'verdade' ou pelo 'científico', que descobre a realidade dada é sempre uma interpretação, uma construção do real, um ponto de vista entre outros. Pontos de vista que implicam definições éticas e políticas, e participação em lutas de poder/conhecimento nos diversos campos de cultura, da política e da academia (GUEDES, 1998, p. 111).

Marconi (1985) afirma que, na observação participante, o pesquisador deve ter disponibilidade de permanência no campo, para efetuar uma perfeita compreensão da cultura em questão. Em outras palavras, o pesquisador deve vivenciar o campo, laboratório da antropologia, pois, segundo DaMatta (1987), “é ali que ele pode vivenciar sem intermediários a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos” (p. 150). Marconi complementa: “na ausência de um laboratório experimental, o antropólogo lança mão da pesquisa de campo, que lhe fornece os dados desejados e permite testar as hipóteses levantadas na observação de situações peculiares” (p. 23).

Percurso da pesquisa de campo

A incursão etnográfica em Olivença se deu em períodos alternados, ou seja, a pesquisa de campo e a coleta dos dados que virão a ser apresentados no último capítulo se deram em intervalos de tempo distintos, distribuídos entre janeiro de 2007 e fevereiro de 2008. Dentro deste período, escolhemos os momentos em que haveria maior possibilidade de visita turística (férias escolares, feriados oficiais, *reveillon*, São João, Semana Santa etc.) para que estivéssemos em campo.

Seguindo os passos de DaMatta (1987) e de Marconi (1985), procuramos vivenciar o campo, através da permanência nos espaços pesquisados.

Em um primeiro momento, verificamos quais os locais onde havia visitação turística (os espaços turísticos) e identificamos quais os elementos que remetem à presença de um grupo indígena no local. Nesta etapa da pesquisa, observamos quais as formas e os locais de interação entre turistas e nativos, participando, inclusive, de duas manifestações públicas que ocorrem todos os anos em Olivença – a Puxada do Mastro de São Sebastião e a Peregrinação em Homenagem aos Mártires do Massacre do Rio Cururupe.

No segundo momento, providos de dados relevantes para a observação efetiva do objeto desta pesquisa - a interação entre os nativos e os turistas -, e após aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa que envolve Seres Humanos da UESC (CEP/ UESC) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), observamos ativamente as relações mantidas entre os Tupinambá e os visitantes. Coletamos dados através da observação propriamente dita e de conversas informais com os atores envolvidos na pesquisa, os turistas e os nativos residentes na parte urbana de Olivença, mas sem descartar a vivência destes representantes na comunidade como um todo, com todos os seus integrantes. Como afirma Geertz (*apud* SCHWARCZ, 2001, p. 321), “o trabalho antropológico sempre foi tarefa de ‘corpo a corpo’ – uma grande e complexa experiência de campo –, mas nem por isso menos severa.”

Transformando o familiar em exótico, e o exótico em familiar (DAMATTA, 1987), a antropologia e o seu método - a pesquisa de campo - se organizam através dos movimentos de aproximação e afastamento do olhar sobre as relações culturais. Para Viveiros de Castro (2002), a Antropologia, enquanto campo de conhecimento,

se constitui através das “relações”: não só da observação de relações entre culturas distintas (no nosso caso, nativos e turistas), mas da própria relação de sentido que se estabelece entre antropólogo e nativo. Entenda-se que o nativo “não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra”. Com o alargamento do sentido de nativo, têm-se como nativo – este que estabelece a relação com o pesquisador – tantos os nativos de fato, a comunidade Tupinambá de Olivença, bem como os turistas.

O discurso do nativo, mesmo não sendo necessariamente texto, e sim práticas de sentido, será reproduzido em alguns momentos textualmente por esta pesquisadora, diretamente ou não, situação que nos impele a estar atentos a alguns pressupostos da relação entre “pesquisador” e “pesquisado”. Viveiros de Castro (2002) nos alerta para como deve ser esta relação.

Nesta pesquisa, parte-se da concepção de que o conhecimento antropológico pressupõe que “os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados”, conforme ensina Viveiros de Castro (2002). É o que tentamos aplicar na pesquisa de campo em Olivença.

É válido ressaltar que a percepção e a interpretação dos dados obtidos ultrapassam o período da pesquisa de campo propriamente dito. Ora, é inegável a relevância do conhecimento prévio que se tinha da comunidade Tupinambá. Este trabalho, sendo fruto de pesquisa elaborada nessa mesma instituição (RAMOS, 2003), perpassa também por essas outras percepções. O trabalho anterior discutia a reafirmação da identidade cultural da comunidade Tupinambá, os índios de Olivença, e fez surgir novos questionamentos, em particular, a influência do turismo nas expressões culturais desse grupo (RAMOS, 2003). E foi através destas outras

vivências que pudemos constatar as dinâmicas processuais dos índios de Olivença, especialmente no que se refere à sua relação com a sua “indianidade”. Assim, esta pesquisa se aproxima do sentido que Goldman (2004), citando Alcida Ramos, trata como “envolvimento cumulativo e de longo prazo”.

Enfatizamos, desta forma, que a possibilidade de interação com o grupo indígena através da inserção na comunidade, fundamental para esse tipo de pesquisa, foi facilitada devido ao caráter de continuidade do presente projeto: o contato com o grupo, seus locais de encontro e seus representantes são conhecidos da pesquisa anterior. É importante frisar ainda que, por ter este conhecimento prévio, conseguimos desenvolver um olhar atento ao período em que ocorria a interação entre os Tupinambá e os turistas em Olivença - na alta estação, período da pesquisa de campo – em contraposição aos momentos de baixa visitação no local.

O trabalho apresentado é fruto de uma etnografia em Olivença, que se constitui pela descrição e interpretação das trocas simbólicas que envolvem os turistas e os Tupinambá. Para tanto, estivemos atentos às formas de negociação cultural entre os envolvidos no processo, às práticas culturais dos Tupinambá de Olivença percebidas pelos turistas como formas de afirmação da indianidade e ao significado adquirido do turismo pelos índios. Também, como veremos em alguns momentos, destacamos a afirmação da indianidade Tupinambá, sua história e manifestações e a percepção pelos turistas como formas de incremento da atividade turística em Olivença.

Na coleta de dados nos espaços apresentados, seguimos os passos de DaMatta: nada deveria ser excluído do processo de entendimento de uma forma de vida social diferente – se existem dados históricos, eles serão usados; fatos

econômicos serão observados; material político também estará incluso na reflexão (1987, p. 150). Estes dados foram fatos observados diretamente ou, então, verbalizados indiretamente, através de casos, histórias de vida, relatos de conflitos (DAMATTA, 1987, p. 192). Diariamente, usamos como instrumento de trabalho o diário de campo, registrando os dados e procurando relacionar os assuntos criteriosamente: o olhar desta pesquisadora buscou estar não atento somente às rotinas de pesquisa de campo; observamos o grupo desde o primeiro momento de reaproximação, as dificuldades de contato e a inserção na comunidade. Estivemos atentos a documentos históricos, propagandas turísticas, mídia impressa ou audiovisual.

Apresentação dos capítulos

A presente dissertação se divide em três capítulos: um teórico, outro histórico e o último etnográfico. Para a abordagem dos temas, inicialmente, tornou-se necessário entender a cultura sob um ponto de vista antropológico, o qual dispensasse as idéias sobre a aculturação, tão apregoadas nos debates e reflexões acerca das atividades turísticas. Portanto, trar-se-á à tona uma reflexão conceitual que permita o entendimento das relações entre comunidades indígenas e o turismo: a constituição da cultura e das suas relações. Alguns conceitos serão trabalhados: aculturação e o contato com o outro, as questões de autenticidade e inautenticidade, o turismo enquanto prática cultural.

O segundo capítulo versa sobre os contextos em que se constituíram a atual comunidade Tupinambá em Olivença através do contato com os “seus outros”. Este capítulo é desafiador, tendo em vista as escassas referências que focam o índio

como também protagonista da história regional. Em algumas dessas obras historiográficas, especialmente em Campos (2006), encontramos dados ou subsídios pontuais diluídos da participação indígena na formação inicial da região, na demarcação de seus espaços, as quais acabam por reproduzir o discurso dos “outros” sobre as comunidades indígenas.

Esta parte do trabalho perpassa a origem, a colonização, a transformação de Olivença em zona de veraneio, e em estância hidromineral e todo o processo de silenciamento das populações indígenas na região, ou seja, a exclusão das comunidades indígenas desse processo, fenômeno que trataremos como “desindianização”. Enfim, trata-se de constituir um breve histórico da comunidade Tupinambá atrelado ao turismo na região.

Por fim, na terceira seção do trabalho, exporemos as constatações observadas durante a pesquisa de campo em Olivença. Trata-se de um capítulo etnográfico, em que a descrição e a interpretação nortearão as constatações que respondem ao objetivo deste trabalho – quais os elementos que envolvem as trocas simbólicas estabelecidas na relação que envolve turistas e nativos em Olivença. As formas de negociação cultural entre a população indígena da região e os turistas, as práticas culturais dos Tupinambá de Olivença percebidas pelos turistas, bem como - propondo uma mudança de perspectiva – o significado do turismo para a comunidade Tupinambá de Olivença.

1 ANTROPOLOGIA E TURISMO: conceitos básicos

Somente há apenas pouco mais de meio século, pesquisadores da área de Ciências Sociais mostraram-se motivados a estudar o turismo, o que, para Barreto (2003), é um paradoxo. O turismo, e todas as atividades que envolve, essencialmente constitui-se pelo deslocamento de pessoas e pelo contato entre elas. A partir da percepção das relações inter-pessoais proporcionadas pela atividade turística, podemos vislumbrar os diversos aspectos que podem ser abordados pela antropologia⁶. Barreto (2003) realiza quase que uma “crônica” dos estudos de antropologia aplicada ao turismo e constata que a maior parte desses estudos tem focalizado, em especial, os impactos nas culturas receptoras, os processos de aculturação e as questões de autenticidade.

Apesar de demonstrar uma preocupação excessiva com a aculturação, com os impactos que certas formas de turismo provocam – especialmente o cultural e o étnico -, com as supostas relações assimétricas estabelecidas a partir da relação “turista-anfitrião”, e com as possíveis descaracterização e comercialização das culturas, Barreto (2003, p. 26) atesta a importância das Ciências Sociais na formação de um “saber-fazer”⁷.

⁶ Urry (2001) constata que há pouca fundamentação também na sociologia do turismo. O autor, em sua obra *O Olhar do turista*, faz um apanhado das principais contribuições destes estudos.

⁷ Utilizando a expressão cunhada por Banducci Jr. e Barreto (2001). Para os autores, “a conciliação entre o como fazer – o planejar - o produto turístico e o olhar sobre o fenômeno social e cultural que se produz no momento em que acontece o consumo desse produto, com o primeiro repensando-se à

O grande paradoxo do turismo é que essa atividade coloca em contato pessoas que não enxergam a si mesmas como pessoas, mas como portadores de uma função precisa e determinada. Ajudar a entender os processos psicossociais desencadeados pelo fenômeno turístico, as expectativas, desejos, satisfações e frustrações das populações anfitriãs e dos turistas, as motivações para agir de uma ou outra maneira, a busca para além da simples viagem, a dinâmica cultural em que o turismo está inserido, a diversidade de interesses e necessidades sociais que o turismo afeta, enfim, seus dilemas e paradoxos seria uma enorme contribuição das ciências sociais para o planejamento equilibrado de um turismo responsável.

É inegável que o turismo potencializa o contato com o outro. Por se caracterizar pelo deslocamento de pessoas para lugares nos quais não residem, o turismo possibilita o confronto entre turistas e comunidades receptoras. Neste capítulo, será abordada a questão do contato com o outro a partir do turismo e como essas relações muitas vezes foram tratadas só sob o enfoque da verticalidade. Nesse sentido, serão esclarecidas noções das ciências sociais, a exemplo do fenômeno conhecido como aculturação.

Também abordaremos a turistificação dos lugares, o que significa a transformação dos locais pelas atividades turísticas para se tornarem arenas de negociação simbólica entre os visitantes e a comunidade receptora. Nessas relações, cabe ressaltar como o olhar do visitante, repleto de signos do local onde vive, fará parte da construção destes espaços na observação do seu objeto (o outro, o “exótico”), aspecto que também será discutido neste capítulo.

Antes, porém, de entrar propriamente na discussão proposta para o capítulo, serão apresentados e analisados alguns conceitos fundamentais neste trabalho, como os de turismo e cultura.

1.1 O turismo e o contato com o outro

“Nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem” (SAHLINS, 2003, p. 170), inclusive, é claro, o que é produzido e consumido na sociedade ocidental, que é um sistema simbólico específico. A escolha da carne de boi para que sirva de alimento, pela sociedade americana, em detrimento do uso da carne de cachorro, por exemplo, carrega uma razão cultural. A razão pela qual os americanos determinam que a carne de cachorro não seja considerada comestível e a de boi seja, as motivações pelas quais os homens usam calças e as mulheres usam saias (ou seja, a presença de uma razão cultural para os nossos hábitos alimentares e de vestuário) ultrapassam as necessidades físicas e estão conectadas com o “valor de uso” – a dimensão do consumo, o elemento consumo entrando na dinâmica da produção: “uma casa desocupada não é uma casa” (p. 169).

A relação produtiva da sociedade americana com seu próprio meio ambiente e com o mundo é estabelecida por avaliações específicas de comestibilidade e não-comestibilidade, elas mesmas qualitativas e de maneira alguma justificáveis por vantagens biológicas, ecológicas e econômicas. As conseqüências funcionais estendem-se desde a “adaptação” da agricultura até o comércio internacional e as relações políticas mundiais (SAHLINS, 2003, p. 171).

Essas reflexões a respeito de como os hábitos da sociedade ocidental estão inseridos em um sistema de signos – a cultura – servem para salientar como a economia ou os fenômenos relacionados a ela – por vezes tratados com um dos “setores” da vida social, assim como a política e a história – devem ser compreendidos também como produtos de caráter simbólico, fruto desta rede de “relações” que nos guia. E, como afirma Sahlins (2003, p. 168), até o capitalismo, mesmo com a sua organização ostensiva por e para a vantagem pragmática, não pôde escapar da constituição cultural de uma práxis só aparentemente objetiva.

A estrutura da economia aparece, por vezes, como uma consequência objetivizada do comportamento prático, em vez de uma organização social de coisas, pelos meios institucionais do mercado, mas de acordo com um projeto cultural de pessoas e bens (SAHLINS, 2003, p. 167).

Qualquer agrupamento humano sobrevive de uma maneira específica, se reproduz como certos tipos de homens e mulheres, classes sociais e grupos, defende Sahlins (2003). Neste sentido, o turismo, enquanto fenômeno que teve o seu nascimento no capitalismo, mas cujas raízes estão nos primeiros deslocamentos humanos, também pode e deve ser analisado sob o enfoque de um fenômeno cultural, como veremos a seguir.

Se pensarmos o capitalismo enquanto forma de pensar, como “uma lente através da qual o homem vê o mundo” (BENEDICT *apud* LARAIA, 2006); e o turismo como fruto do capitalismo (através do surgimento das férias remuneradas, aumento do tempo livre, da recompensa pelo trabalho etc.), então, este pode ser entendido também como uma prática cultural.

Várias definições sobre o turismo têm sido elaboradas. Muitas delas se circunscrevem nas redes de relações economicamente estabelecidas. Diversos autores trabalham com a idéia de que o turismo é um fenômeno da modernidade e está vinculado ao capitalismo em função do aumento das horas de lazer e do desenvolvimento dos meios de comunicação e de transporte⁸.

O turismo, atividade característica da sociedade industrial, nasceu no século XIX com a finalidade de desfrute do tempo livre. O segmento econômico fundamental continuou sendo a indústria da transformação durante todo o século XX e o tempo livre tinha como finalidade principal recompor a força de trabalho tanto física quanto psicologicamente.

O turismo é uma atividade de lazer, que pressupõe seu oposto, isto é, um trabalho regulamentado e organizado. Com efeito, agir como turista é uma

⁸ Ver, entre outros, Urry, 2001; Barbosa, 2002, e Moesch, 2002.

das características definidoras do 'ser moderno' e liga-se a grandes transformações do trabalho remunerado (URRY, 2001, p. 17).

Moesch (2002) desenvolve o mesmo argumento de Urry. A potencialização da possibilidade de viajar e do desejo de conhecer se deu a partir do surgimento das horas de lazer, do período de férias em contraponto aos momentos de trabalho. Enfim, o turismo de massas desenvolveu-se com o aumento da disponibilidade de tempo para o lazer atingindo o seu apogeu no século XX, especialmente a partir da criação das férias remuneradas (LANQUAR, *apud* BARBOSA, 2002). As mudanças produzidas na noção de tempo e a concepção de lazer contribuíram para o que se constituiu como turismo. Mesmo com a existência de tempo fora do trabalho no período arcaico, segundo Dumazedier (*apud* BARBOSA, 2002), o lazer possui traços específicos, característicos da civilização nascida da Revolução Industrial (p. 82). As férias remuneradas, uma conquista dos trabalhadores com o desenvolvimento do capitalismo, inauguraram o direito ao ócio turístico.

O turismo de massa teve início com o crescimento econômico ocorrido após a Segunda Guerra Mundial: “os enormes progressos em produtividade permitiram aumentar os salários, diminuir os custos de produção e reduzir o horário de trabalho, com o aumento do tempo livre” (VERA *et alli*, *apud* BARBOSA, 2002).

Na sociedade pós-industrial em que se encontram a sociedade de consumo e a sociedade do ócio, surgem estímulos e criação de novas necessidades, que adquirem o caráter de básicas no âmbito da realização social do homem (BARBOSA, 2002, p. 83).

E, nesse sentido, segundo Barbosa, foi criado mercadologicamente o conceito de “indústria do turismo”, noção que se apóia na idéia de que a atividade turística, ou melhor, as atividades que envolvem o setor do turismo utilizam-se de vultosos recursos na economia⁹. Assim, a “transformação do turismo em 'indústria' se

⁹ Em países como França, Espanha e Estados Unidos, o turismo responde por grande parte de seu PIB (BARBOSA, 2002).

enquadraria num método de ação na organização do espaço, denominado estratégia da sobrevivência” (p. 86), e seguindo esses moldes, o turismo se utiliza da “geoestratégia”, ou seja, da conquista de novos territórios através da turistificação de novos espaços, envolvendo, desta forma, redes de empresas como hotéis, restaurantes, transportes e divertimento (BARBOSA, 2002).

Ainda segundo Barbosa (2002, p. 88), se o turismo se tornou uma indústria “sem chaminés”, para alguns ele “deixaria de ser uma prática social e passaria para uma atividade econômica”. São contradições que, de acordo com a mesma autora, denotam a fragilidade nas suas definições.

Mesmo defendendo o turismo não apenas como uma atividade econômica, Barbosa enfoca as relações estabelecidas pelas atividades turísticas a partir do consumo, enquanto uma prática¹⁰. Para compreendermos as relações entre turistas e nativos, o turismo aqui será entendido a partir de um olhar que valorize as redes de relações sócio-culturais estabelecidas em seus espaços. As conceituações elaboradas por Banducci Jr. (2001) e Moesch (2002) revelam-se mais adequadas: estes autores tratam o turismo como “fenômeno social” por ser uma “combinação complexa de inter-relacionamento” (MOESCH, 2002, p. 9). Entretanto, faz-se necessário esboçar como o turismo foi compreendido e conceituado através de um pequeno apanhado histórico.

De acordo com Moesch (2002), o primeiro registro da palavra turismo encontra-se em 1800, no Pequeno Dicionário de Inglês Oxford: “Turismo: a teoria e prática de viajar, deslocar-se por prazer. Uso, depredação”. Entretanto, a raiz *tour* encontra-se documentada em 1760, na Inglaterra. A etimologia da palavra permite

¹⁰ Observando a abordagem de Sahlins (2003), cabe ressaltar que vemos o consumo também como uma prática cultural.

indicar sua procedência latina *tornus* (torno) como substantivo e *tornare* (redondear, tornear, girar) como verbo.

Tentativas de conceituação sobre o que é o turismo se iniciaram especialmente vinculadas ao seu caráter de deslocamento espacial e ao seu fundo econômico. Moesch (2002) elenca algumas destas abordagens, que esboçaremos neste trabalho, a fim de que, posteriormente, possamos ter uma idéia do que se constitui o turismo de uma forma concernente com a proposta desta pesquisa.

Von Schattenhofen (*apud* MOESCH, 2002), em 1911, apresentava o turismo como um conceito que compreendia todos os processos, especialmente os econômicos, de chegada e de permanência do indivíduo em um determinado local. Já em 1929, na “escola berlinesa”, surgiram conceituações que entendiam o turismo como “um vencimento do espaço por pessoas que vão para um local no qual não têm residência fixa” (MOESCH, 2002, p. 10).

A escola polonesa, através do conceito de Lesczyck (*apud* MOESCH, 2002), aponta que o movimento turístico é aquele do qual participam os que, durante um determinado período de tempo, residem num certo lugar, como estrangeiros ou forasteiros, sem caráter lucrativo, oficial (de serviço) ou militar. Norwal (*apud* MOESCH, 2002, p. 11), em 1936, acrescenta: “o turista é a pessoa que entra num país estrangeiro sem a intenção de fixar residência nele, ou de nele trabalhar regularmente, e que gasta naquele país de residência temporária o dinheiro que ganhou em outro lugar”. Em 1937, a Sociedade das Nações usa um critério estatístico para determinar a categoria turista: “toda pessoa que viaja durante 24 horas ou mais por qualquer outro país distinto a sua residência habitual” (MOESCH, 2002, p. 11)

De acordo com Moesch (2002), essas conceituações acabam por ressaltar os efeitos econômicos nos locais receptores. Somente após a Segunda Guerra Mundial foram produzidos conceitos mais alargados como os de Hunziker e Krapf (1942) e a de Fuster (1974). Os primeiros, por exemplo, afirmaram que o turismo é uma rede de relações e de fenômenos produzidos pelo deslocamento e permanência de pessoas fora de seu local de domicílio, desde que tais viagens não sejam motivadas por uma atividade lucrativa. Já o conceito de Fuster é bem mais amplo, pois inclui os fenômenos e as relações que os atores sociais – turistas – produzem em consequência de suas viagens.

Diante de tais abordagens que ora valorizam o aspecto econômico relativo às atividades turísticas, ora se atêm mais aos fenômenos sociais produzidos através do deslocamentos de pessoas, nos chama a atenção o entendimento de Barreto (2003), que abarca toda a complexidade do fenômeno:

Sendo o negócio apenas uma parte do fenômeno turístico, analisá-lo somente com os paradigmas econômicos que verificam os fluxos de dinheiro leva ao esquecimento da dimensão antropológica, a enxergar os turistas não como pessoas, mas como simples portadores de dinheiro. Ao mesmo tempo, tratar o turismo somente a partir da dimensão socioantropológica e ambiental leva ao esquecimento das suas derivações no plano econômico, o que pode constituir-se numa visão romântica deslocada das atuais condições históricas (p. 21).

Banducci Jr. (2001) apresenta duas abordagens para o entendimento do turismo. A primeira abordagem delinea o turismo no sentido *stricto sensu*, como um “tipo específico de deslocamento praticado por um tipo específico de viajante, que é o turista” (p. 7). Aqui, o turismo é definido ainda pelo tempo de permanência do “viajante” fora de casa e pelo seu estado de espírito. Já a segunda abordagem conceitua turismo como um fenômeno social, “porque faz parte das necessidades criadas pelo mundo moderno”, caracterizando-se como uma das formas de consumo criadas a partir da Revolução Industrial do século XIX: “o turismo passou a ser a

forma mais procurada de lazer e, na atualidade, fazer turismo tornou-se uma aspiração de todos os incluídos na sociedade global de consumo” (BANDUCCI JR., 2001, p. 8). Mesmo estando ancorada na “sociedade global de consumo”, por ser uma das “necessidades” e “aspirações” do mundo moderno, o turismo, assim como as atividades que envolve, não deve ser tratado apenas sob um olhar economicista, o que significa um reducionismo em seu tratamento epistemológico. Moesch (2002) segue no mesmo sentido ao criticar o tratamento teórico do turismo apenas como indústria. Tratado como mera atividade econômica, sua análise será repleta de “índices estatísticos, projeções de crescimento, planos e projetos em nível macro e micro, estudos de demandas, viabilidade econômica de investimento, custo-benefício entre produção e consumo” – o que limitaria os estudos voltados para o turismo a uma “análise aparente do fenômeno” (p. 12). O turismo é, antes de tudo, uma prática cultural. Para embasar sua definição de turismo, Moesch apresenta autores e conceitos mais amplos que também enfocam as inter-relações pessoais estabelecidas a partir da atividade. De La Torre (*apud* MOESCH, 2002, p. 12), por exemplo, percebe o turismo enquanto “fenômeno social” que, a partir do “deslocamento voluntário e temporário de indivíduos”, acaba “gerando múltiplas inter-relações de importância social, econômica e cultural.” O homem (turista ou visitante) e não as mercadorias é que se desloca; ou seja, o epicentro do fenômeno é de caráter humano e é

o que impõe complexidades ao esforço de uma argumentação sistemática dessa realidade. Basta que se pense nas séries importantes de inter-relações humanas que derivam do comportamento consumidor-turista com os grupos de habitantes do local visitado, enfim, todo o complicado processo de identificação do turista com o grupo ideal ou efetivo que determina a escolha da localidade de destino (MOESCH, 2002, p. 13).

Efetuando críticas em relação aos estudos desenvolvidos no Brasil sobre o turismo, considerados pela autora como desarticulados, fragmentados, unilaterais e

com insuficiência metodológica, Moesch (2002, p. 14) defende a interdisciplinaridade como “fundamental à análise do turismo como fenômeno social, cultural, comunicacional, econômico e subjetivo, avançando as fronteiras de uma só disciplina ou de um único campo de saber”. Compartilhamos com Moesch (2002), quando afirma que

O comportamento mercadológico determinista, que utiliza o turismo como objeto de consumo no sistema econômico, desconsidera sua interdisciplinaridade, principalmente como relação intercultural passível de interferir e atribuir novas relações e códigos, diferentes daqueles produzidos e distribuídos em seres, segundo identidades, reconhecidas e reconhecíveis em grupos, previamente rotulados como nativo/visitante, dominado/dominador (p. 14)

Além de ser uma das necessidades e aspirações advindas com a modernidade, o turismo, como fenômeno imanentemente social, como foi dito, implica o deslocamento de pessoas para locais onde não residem – o que conseqüentemente sugere a possibilidade de contato entre culturas distintas. “Turismo é processo humano, ultrapassa o entendimento como função de um sistema econômico” (MOESCH, 2002, p. 15). Destarte, a concepção de turismo apropriada para observar a inter-relação entre os atores sociais em Olivença é a de Moesch (2002). Segundo a autora, o turismo é

Uma combinação complexa de inter-relacionamento entre produção e serviços, em cuja composição integram-se uma prática social com base cultural, com herança histórica, a um meio ambiente diverso, cartografia natural, relações sociais de hospitalidade, troca de informações interculturais (p. 9).

A análise das relações entre turistas e nativos em Olivença pretende ultrapassar as perspectivas apocalípticas desenvolvidas por pesquisadores que em seus estudos enfocam os impactos negativos das atividades turísticas nas comunidades receptoras. Para tanto, o turismo deve ser percebido através de “uma

visão holística do mundo”¹¹, como uma prática cultural, tendo em vista a rede de relações que envolve e o contato entre culturas distintas que proporciona. Propõe-se o estudo do turismo visando não apenas seus impactos ou forma, mas o turismo como um todo, buscando superar as perspectivas maniqueístas que envolvem os estudos sobre a cultura e o turismo.

1.2 O contato e a questão das mudanças culturais

A Antropologia nasceu com um estranho problema: seu objeto, as culturas consideradas “primitivas”, já estaria em vias de ser extinto, fosse pela destruição física, fosse pela destruição cultural a partir do contato com o Ocidente. Assim, aquelas culturas que supostamente não teriam sido modificadas pelo contato, eram bastante valorizadas pela etnologia. Nesta perspectiva, toda mestiçagem das culturas era vista como um fenômeno que alterava sua “pureza” original (CUCHE, 2004, p. 111). A mestiçagem ou o estado de aculturação, sob este ponto de vista, foi por muitas vezes tratado de forma pejorativa e, ainda hoje, usa-se a expressão “indivíduo (ou sociedade) aculturado(a)” para exprimir um pesar e designar uma perda irreparável (p. 114).

Tratando-se de um estudo das relações entre turistas e comunidade receptora de uma região, nesta pesquisa, é fundamental compreender como ocorrem estas relações, as quais se constituem de negociações simbólicas estabelecidas a partir do contato com o outro.

¹¹ Posicionamento adotado por alguns pesquisadores, como Jafari (1990) *apud* Banducci Jr. (2001), que aderiram a denominada “plataforma do conhecimento”, em que buscam superar a perspectiva maniqueísta vigente para tratar o turismo holisticamente, visando não apenas apresentar seus impactos ou forma, mas o turismo como um todo. Busca-se “uma análise mais ampla do turismo, capaz de revelar sua natureza e seu significado no contexto da sociedade ocidental moderna e das comunidades pré-industriais em que ocorre” (BANDUCCI JR., 2001, p. 30).

Em 1936¹², o Conselho de Pesquisas em Ciências Sociais nos Estados Unidos criou um comitê responsável por organizar pesquisas sobre os fatos de aculturação. O comitê organizou o Memorando para o estudo da Aculturação e tratou o fenômeno como

[...] o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos (*apud* CUCHE, 2004, p. 115).

Segundo Cuche (2004), os antropólogos norte-americanos introduziram em suas análises a idéia de “tendência”, complexificando o conceito simplista e etnocêntrico de aculturação:

aculturação não é uma pura e simples conversão a uma outra cultura. A transformação da cultura inicial se efetua por “seleção” de elementos culturais emprestados e esta seleção se faz por si mesma segundo a “tendência” profunda da cultura que recebe. A aculturação não provoca necessariamente o desaparecimento da cultura que recebe, nem a modificação de sua lógica interna que pode permanecer dominante (p. 118).

Podemos depreender do trecho acima um sentido menos essencialista para o conceito de “aculturação”. Este não significaria mais necessariamente o esfacelamento de uma cultura perante outra. Assim, compartilhamos com Cuche a idéia de que,

Na análise de toda situação de aculturação, é preciso levar em conta tanto o grupo que dá quanto o grupo que recebe. Se respeitarmos este princípio, descobriremos rapidamente que não há cultura unicamente ‘doadora’ nem cultura unicamente ‘receptora’, propriamente dita. A aculturação não se produz jamais em mão única. Por esta razão, Bastide propõe os termos ‘interpenetração’ ou ‘entrecruzamento’ das culturas, em lugar do termo aculturação, que não indica claramente esta reciprocidade de influência que, no entanto, raramente será simétrica (2004, p. 129).

¹² No Brasil, somente a partir dos anos 50 é que o conceito passa a ser amplamente utilizado por pesquisadores, especialmente após o “Estudo de aculturação dos grupos indígenas brasileiros”, apresentado por Eduardo Galvão na I Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953 (LARAIA, 2006).

Ainda segundo o mesmo autor, nenhuma cultura existe em “estado puro”, sempre igual a si mesma, sem jamais ter sofrido nenhuma modificação por influência externa. O desenvolvimento dos estudos sobre o contato entre culturas distintas permitiu uma reelaboração do conceito de cultura, concebendo-a com uma dimensão dinâmica:

Não existem, conseqüentemente, de um lado as culturas “puras” e, de outro, as culturas “mestiças”. Todas, devido ao fato universal dos contatos culturais, são, em diferentes graus, culturas “mistas”, feitas de continuidades e descontinuidades (CUCHE, 2004, p. 140-141).

Sodré (2006) também reflete sobre diferença e diversidade apontando como as questões relacionadas a esta última têm sido debatidas no mundo atual, a exemplo da *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*¹³, cujo objetivo é transformar em lei a *Declaração universal sobre a diversidade cultural*, criada em 2001.

Ainda segundo Sodré (2006, p. 54): “Os homens não são iguais, nem desiguais [...] são seres singulares, coexistem em sua diversidade”. E, é importante frisar, toda cultura é singular, dinâmica, ou seja, ela muda ao longo do tempo, independentemente dos contatos que venha a estabelecer com culturas diversas. O presente trabalho faz uso deste conceito de cultura, que pode ser mais bem compreendido a partir de Geertz (1989):

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental

¹³ Aprovada em 20 de outubro de 2005, na Conferência Geral da UNESCO, que reforça o conceito incluído, em 2001, na Declaração Universal sobre Diversidade Cultural que passa a considerar a diversidade cultural como Patrimônio da Humanidade. A Convenção afirma a relação entre cultura e desenvolvimento, na tentativa de criar uma inovadora plataforma para a cooperação cultural internacional. Para isso, o documento dá aos países o direito soberano de “elaborar políticas culturais com a finalidade de proteger e promover a diversidade de expressões culturais”. Além disso, cria “condições para que a cultura floresça e interaja livremente de maneira a gerar benefícios mútuos” (UNESCO, 2005).

em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (p. 15).

Ainda segundo Geertz, a cultura deve ser vista como uma “teia de significados”, o universo simbólico em que o homem está imerso e do qual depende a condição humana. A cultura poderia ser definida também a partir da noção de “consenso”: consenso entre nós e consenso entre outros povos (GEERTZ, 2001). Em outras palavras, não existe natureza humana independente da cultura.

Ainda de acordo com Geertz:

A cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos – como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento. [...] Por outro lado, o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais para ordenar o seu comportamento (1989, p. 56).

Ou seja, em contraposição à idéia de que a cultura é um conjunto de hábitos, passamos a compreendê-la como todo um repertório simbólico que nos guia, a forma como pensamos. Percebida dessa forma, a cultura derruba a concepção de uma essência humana universal difundida pela perspectiva iluminista e ainda muito presente no senso comum. A noção de uma natureza humana “tão regularmente organizada, tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples” não tem lugar nesta concepção de cultura proposta por Geertz:

O conceito de cultura tem seu impacto no conceito de homem. Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos das quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (1989, p. 64).

Podemos extrair da compreensão de Geertz sobre a cultura, enquanto sistema simbólico e extragenético, a idéia de que somos individuais mesmo

integrando um determinado grupo. Parafraseando o antropólogo, é descendo aos detalhes, além das etiquetas enganadoras, além das similaridades vazias, que poderemos compreender não somente o caráter essencial de cada cultura, mas também os vários tipos de indivíduo dentro de cada cultura (p. 65).

Assim como a cultura nos modelou como uma espécie única — e sem dúvida ainda nos está modelando — assim também ela nos modela como indivíduos separados. É isso o que temos realmente em comum — nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido (GEERTZ, 1989, p. 37-38).

Desta forma, podemos concluir que todo ser humano contém e está contido em uma dimensão simbólica que lhe dá sustento e que norteia todas as suas decisões, constituídas a partir desses símbolos que organizam o mundo e as coisas. Padrões de significados são transmitidos historicamente como um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais seus adeptos se comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e suas ações em relação à vida. Neste conceito de cultura, esta não é vista como adorno, adereço. A própria condição humana depende dela: “sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens” (GEERTZ, 1989, p. 61). Além disso, Geertz (1997) também trabalha com a idéia da cultura como “senso comum”, entendendo-a enquanto

[...] um sistema cultural; um corpo de crenças e juízos, com conexões vagas, porém mais fortes que uma simples relação de pensamentos inevitavelmente iguais para todos os membros de um grupo que vive em uma comunidade. Talvez até existam certos tipos de pensamentos que pessoas vivendo em comunidade não podem deixar de compartilhar: afirmações como “as rochas são duras”, por exemplo, ou “a morte é inevitável”. Certamente existem algumas das quais ninguém duvida, tais como “rochas são inanimadas” ou “a morte é desagradável”. [...] O senso comum, no entanto, relaciona-se mais com a forma como se lida com um mundo onde determinadas coisas acontecem do que com o mero reconhecimento de que elas acontecem (GEERTZ, 1997, p. 21).

Ora, considerando o dinamismo da cultura – nesta dimensão simbólica que se constitui de todo um repertório cultural fluido – e a recusa da idéia de aculturação como um processo em que “culturas puras” se transformariam em “culturas mestiças” a partir do contato, percebe-se que o conceito de cultura adotado nesta pesquisa não aceita a idéia do esfacelamento de algumas culturas perante outras, a qual é tão difundida na grande maioria das pesquisas que relacionam turismo e antropologia.

Banducci Jr. (2001) faz um panorama dos estudos sobre turismo atrelados à antropologia social, em sua maioria voltados para o estudo da interferência das atividades turísticas nas comunidades receptoras. Mas o autor também mostra que há outras mediações que participam do processo:

[...] seria improcedente imputar ao turismo a causa de todas as mudanças que ocorrem nas culturas, já que a modernização, a mídia, a urbanização, entre outros fatores, têm contribuído para o processo de desestruturação de culturas particulares tanto quanto ou ainda mais que a presença do turismo (p. 29).

A idéia embutida nas palavras de Banducci Jr. quando se refere à “desestruturação de culturas particulares” é a noção da possibilidade de esfacelamento de uma cultura perante outras a partir do turismo e de suas atividades, ainda que este não seja a causa primeira desses processos chamados de “aculturação”. Como vimos, as mudanças culturais ocorrem independente do contato com culturas distintas. Ao turismo, cabe a função de ser um dos principais fatores a proporcionar “a troca de informações interculturais” através de sua rede complexa de “interrelacionamento” por estimular, potencializar o contato. Por isso, não é o único vetor responsável pelas mudanças que ocorrem nas culturas. Esta idéia está de acordo com o conceito de cultura que temos em vista.

Contrariando as teorias que afirmam que culturas podem “morrer” quando em contato com outras consideradas “mais fortes”, Sahlins (1997) afirma que a cultura, enquanto objeto de estudo da antropologia, não está em vias de extinção. Culturas ditas tradicionais não se acabam perante as práticas e políticas do “Sistema Mundial”; não se dissolvem, nem desmoronam frente aos movimentos hegemônicos da atividade ocidental, como foi difundido pelas “teorias do desalento”¹⁴, apregoadas a partir dos anos 50 do século passado. Por outro lado, não podemos simplificar esta relação. Como apresentado por Sahlins, as idéias de “florescimento” ou “intensificação cultural” pós-contato se tornaram “clichês antropológicos”:

Ao invés da Grande Narrativa da dominação ocidental, portanto, um outro modo de lidar com a constatação antropológica usual de que os outros povos não são tão facilmente deculturados seria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local (BRIGHT; GEYER, 1987, *apud* SAHLINS, 1997, p. 57).

De acordo com Guattari e Rolnik (1996), as culturas não-ocidentais constituem territórios cujas formas de subjetivação são de natureza diferente da capitalística, chamadas de “singulares” por se constituírem em oposição à produção da subjetividade capitalística, aos “modos de encodificação preestabelecidos”, aos “modos de manipulação e telecomando”; trata-se de outros modos de existência. No entanto, esta tem buscado integrar esses outros territórios em seu sistema de subjetivação, impulsionando de maneira “aparentemente democrática” a produção de formas culturais particularizadas.

Esta produção e sua integração ao Sistema Mundial, porém, por se tratar de uma falsa democracia, acontecem através de sistemas de segregação que

¹⁴ De acordo com Sahlins (1997, p. 51), as teorias do desalento ou *despondency theory* possuíam os mesmos pressupostos das teorias da modernização: perante os séculos de imperialismo ocidental e de busca de desenvolvimento, seriam devastadas as instituições, valores e consciência cultural dos “povos (ex) aborígenes” de todo o mundo – ou seja, os povos ditos “tradicionais” seriam “deculturados”.

subordinam esses territórios a partir de uma categoria geral da cultura, expressa, para Guattari e Rolnik (1996), na noção de cultura-valor¹⁵:

Conservamos o antigo sentido da palavra cultura, a cultura-valor, que se inscreve nas tradições aristocráticas de almas bem nascidas, de gente que sabe lidar com as palavras, as atitudes e as etiquetas. A cultura não é apenas uma transmissão de informação cultural, uma transmissão de sistemas de modelização, mas é também uma maneira de as elites capitalísticas exporem o que eu chamaria de um mercado geral de poder (p. 20).

Assim, os processos de singularização operados nesses territórios não-ocidentais são reapropriados e integrados aos sistemas capitalísticos, como explicitam Guattari e Rolnik: “Há processos de singularização em práticas determinadas, e há procedimentos de reapropriação, de recuperação, operados pelos diferentes sistemas capitalísticos” (p. 23). Contudo, eles podem continuar a produzir formas de vida singulares, permanecendo únicos, não simplesmente morrendo e se transformando em formas locais de uma suposta cultura global.

Vilaça (1999) exemplifica como alguns grupos reagiram frente ao contato, mesmo quando, o que em geral se enfatiza, segundo a pesquisadora, é uma relação de determinação em sentido único nas relações entre o mundo ocidental e o xamanismo. Entre os Tupi-Mondé da Amazônia Meridional, por exemplo, o xamanismo desapareceu, mas após alguns anos foi retomado. Entre os Yagua, o número de xamãs vem aumentando com o contato.

Há também relatos da apropriação dos símbolos cristãos por xamãs nativos, sendo os mais famosos os referentes aos Tupinambá seiscentistas. Do mesmo modo que os missionários usavam algumas premissas do discurso dos xamãs-profetas, prometendo o fim dos males com a conversão, esses xamãs apropriavam-se do discurso dos padres e afirmavam estar em contato direto com Deus. Essa incorporação de símbolos e práticas cristãs pelos xamãs nativos é freqüente em movimentos messiânicos, como aqueles que ocorreram no alto rio Negro, descritos por Hugh-Jones e Wright. É bem documentado também o movimento no sentido inverso, ou seja, da apropriação de práticas xamânicas nativas pela população cabocla (VILAÇA, 1999, p. 56).

¹⁵ Há outros dois sentidos para cultura para Guattari e Rolnik (1996, p. 18-9): cultura-alma coletiva – aquela que todo mundo tem e diz respeito a um povo ou uma minoria social – e cultura-valor – cultura como distinção social: alguns têm cultura e muitos não têm cultura.

Acreditamos, destarte, conforme Sahlins (1997), que a propensão para a homogeneidade e para a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas: “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (FRIEDMAN, 1990, *apud* SAHLINS, 2001, p. 58). Geertz (2001), ao refletir sobre as novas configurações espaciais que o mundo vem adquirindo, com a desintegração de grandes blocos e conceitos integralizadores e totalizantes, acredita que o “panorama mundial [...] está ficando mais global e mais dividido, mais completamente interligado e mais intrincadamente compartimentalizado, ao mesmo tempo. O cosmopolitismo e o provincianismo já não se opõem, ligam-se e se reforçam” (p. 216).

Ainda de acordo com Sahlins: “Justamente por participarem de um processo global de aculturação, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem” (1997, p. 57). Contrariando o “pessimismo sentimental” que “espera” pelo “fim das culturas”, Sahlins (1997) acredita que

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando o seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado. [...] Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demorem sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento (LATOURE, *apud* SAHLINS, 1997, p. 52).

Para Santos (2005), a idéia de uma cultura nativa que se esfacela perante a assimilação de traços da cultura do turista, mais poderosa em sua “essência”, tanto subestima as estratégias de resistência e negociação acionadas pelos moradores locais, como obscurece os sentidos das ações das quais os turistas são agentes. A relação entre turista e nativo, cômicos ou não desta possibilidade, deve ser

examinada pelo viés da negociação, em que ambas as partes participam do processo, contendo e resistindo, enfim, participando da construção do outro. É o que também defende Grunewald (2001):

[...] isso não deve necessariamente ser percebido apenas pelo ângulo do paradigma da aculturação, pois o seu inverso pode se sobressair com o surgimento de vários novos elementos culturais de caráter tradicional entre a população hospedeira. Não se trata de perceber a perda gradativa de uma cultura local, mas a etnicidade acionada relacionalmente por entre fluxos translocais de cultura que pode promover uma reviravolta na aparência dos nativos que passam a se exhibir ocupando um lugar determinado no quadro geral de uma sociedade e - no caso aqui contemplado - através de sua atuação prática numa arena turística, isto é, num espaço polissêmico onde ocorrem interações geradas pela atividade turística (p. 128).

O pensamento de Grunewald a respeito de como pode ser encarado o encontro entre culturas distintas é contrário a uma visão essencialista, em que a relação entre colonizadores e colonizados tem inevitavelmente como resultado a aculturação dos grupos nativos. Esta visão tem sido superada pelas interpretações que trazem à tona formas de negociação simbólica que ocorrem entre os grupos, ilustradas pelas mudanças de hábitos ocorridas também nos colonizadores. No entanto, essas interpretações também podem se transformar numa outra forma de visão essencialista ao não considerar as relações de poder existentes no contato. Como diz Renato Ortiz (1994)

Quando se define o contato cultural como a conjunção de dois ou mais sistemas culturais autônomos, o que se está fazendo é dissociar a cultura de sociedade. Não se considera, assim, as 'situações' histórico-sociais no interior das quais se realiza o contato (p. 95).

Ainda de acordo com Ortiz, as análises críticas a esses estudos sobre aculturação que pressupõem um "mundo onde não se manifestam as relações de poder" (p. 95), nos alertam para o erro de se considerar hoje o turismo como um fenômeno que incentive esse movimento vertical, em que há a interferência de uma

“cultura” que provoca a supressão da população nativa; ou, o que também constitui um erro, considerar que há uma igualdade de poder nessas relações.

1.3 Os espaços turísticos e as relações entre turistas-nativos

O objetivo deste trabalho é a compreensão da relação entre turistas e nativos em Olivença, enquanto espaço turístico, entendendo este como local onde ocorrem trocas culturais. Os lugares onde ocorrem as interações entre turistas e nativos foram observados tendo como referência o conceito de espaço sob o ponto de vista da geografia. Propõe-se, assim, partir de uma discussão que se pretende introdutória sobre “espaços” (SANTOS, 1997) e sobre “espaço turístico” (CORIOLANO, 1998; KNAFOU, 1996; RODRIGUES, 1999; RODRIGUES, 2002). Em suma, os conceitos utilizados buscam atender à necessidade de compreensão do que constitui o “espaço turístico” nesta pesquisa.

A importância e o significado do turismo no mundo têm crescido de forma tão expressiva que vêm dando a esta atividade lugar de destaque na política geoeconômica e na organização espacial, vislumbrando-se como uma das atividades mais promissoras para o futuro milênio. [...].

O turismo é uma atividade que se desenvolve por meio dos elementos dos espaços geográficos. Assim sendo, ao utilizar a natureza como atrativo turístico, os equipamentos urbanos como infra-estrutura do turismo, os territórios de origem dos turistas, as comunidades receptoras com sua população residente e as práticas sociais decorrentes deste encontro, o turismo passa a ser objeto do saber geográfico (CORIOLANO, 1998, p. 9; 21).

Milton Santos (1997) apresenta o espaço “como um *fator* de evolução social, não apenas como uma *condição*” (grifos do autor): o espaço seria mais uma instância da sociedade, assim como a economia, a cultura e a ideologia, que contém e é contido pelas demais instâncias. “A economia *está* no espaço, assim como o espaço *está* na economia” (p. 1). O espaço não pode ser pensado como algo

formado somente pelas coisas – os objetos geográficos, naturais e artificiais – cujo conjunto nos dá a Natureza.

O espaço é tudo isso, mais a sociedade: cada fração da natureza abriga uma fração da sociedade atual. Assim, temos paralelamente, de um lado, um conjunto de objetos geográficos distribuídos sobre um território, sua *configuração geográfica* ou sua *configuração espacial* e a maneira como esses objetos se dão aos nossos olhos, na sua continuidade visível, isto é, a paisagem; de outro lado, o que dá vida a esses objetos, seu princípio ativo, isto é, todos os processos sociais representativos de uma sociedade em um dado momento. Esses *processos*, resolvidos em *funções*, se realizam através das *formas*. Estas podem não ser originariamente geográficas, mas terminam por adquirir uma expressão territorial. Na verdade, sem as formas, a sociedade, através das funções e processos, não se realizaria. Daí porque o espaço contém as demais instâncias. Ele é, também, contido nelas, na medida em que os processos específicos *incluem* o espaço, seja o processo econômico, seja o processo ideológico (SANTOS, 1997, p. 1-2).

Ou seja, o espaço é, sobretudo, social: além de todas as suas características físicas, o espaço é o que lhe confere sentido. Ainda segundo Santos (1997), há um movimento dialético entre forma e conteúdo, a que o espaço, soma dos dois, preside, e é igualmente o movimento dialético do todo social apreendido na e através da realidade geográfica. “Cada *localização* é, pois, um momento do imenso movimento do mundo, apreendido em um ponto geográfico, um lugar. Por isso mesmo, cada lugar está sempre mudando de significação, graças ao movimento social: a cada instante as frações da sociedade que lhe cabem não são as mesmas.” (p. 2).

A partir dessa compreensão do espaço, fica mais fácil perceber o espaço turístico enquanto um lugar onde se desenvolvem relações sociais.

O turismo é, antes de tudo, uma experiência geográfica. Apresenta-se como fenômeno geográfico no sentido de representar uma relação direta entre o homem e os espaços, ou seja, o homem e o ambiente. É um indutor da organização espacial e da mobilização de fluxos populacionais. Por meio do turismo, a natureza, o litoral, as cidades, os espaços geográficos transformam-se em espaços turísticos (CORIOLANO, 1998, p. 22).

Arlete Moysés Rodrigues (2002) apresenta o espaço turístico como um espaço produzido e formatado para o consumo:

A indústria do turismo *produz* espaços delimitados a um determinado tipo de *consumo* – o consumo da natureza – através dos determinados “serviços” do turismo. Enquanto a “indústria do turismo” articula a produção e consumo de um dado espaço, os “serviços” fluem por este mesmo espaço, mundializado e/ou globalizado, pois as informações sobre os lugares de “amenidades”, os lugares exóticos, os da materialidade histórica, circulam através dos serviços – correio, telex – prospectos, fotografias, jornais, revistas, e de forma cada vez mais atuante pelo noticiário das caixinhas domésticas (a TV) (p. 55).

Entretanto, a turistificação de Olivença, neste estudo, responde a um movimento anterior, pois não está relacionada à produção de espaços apropriados para os visitantes, mas à visitação ao lugar pelos turistas primeiramente, como veremos mais adiante a partir da abordagem da história de Olivença. Ao propor uma abordagem científica do turismo, Knafou (1996) aponta três evidências que pressupõem a turistificação de lugares e dos espaços: a presença dos turistas, do mercado e dos promotores/planejadores turísticos. Entretanto, este autor efetua críticas a muitos estudiosos que acabam ressaltando as duas últimas evidências, minimizando a primeira. Na produção dos espaços turísticos, “não são pois produtos que estão na origem deste processo, mas sim práticas” (p. 70). Ou seja, ao contrário do que é falado por muitos estudiosos do fenômeno turístico, o lugar, para que se torne um espaço turístico, não precisa necessariamente passar por uma formatação, não é necessário que seja fruto de planejamento turístico que envolva o fornecimento de produtos turísticos no local.

Assim, acreditamos, como Knafou (1996), que o espaço pode ser considerado turístico a partir do momento em que existam o interesse e a visitação ao local por pessoas de outras localidades. Antes de a turistificação dos espaços estar vinculada à formação de produtos e locais para o consumo, existe algo elementar que permeia esse processo: o turista. É a presença desses tipos de visitantes – as suas “práticas”

– que confere aos lugares o caráter de “espaço turístico”, sem que haja a necessidade primeira da formatação desses espaços, como outros autores tratam.

Rodrigues (1999) confirma essa idéia ao evidenciar os diversos tipos de espaços turísticos existentes, pois eles não se limitam a ser “os grandes centros turísticos produzidos pela ação do homem”, nem tampouco “os grandes redutos de espaços ditos naturais”. Entre esses dois modelos destacáveis, há uma infinidade de tipos de espaço turístico (RODRIGUES, 1999, p. 44).

Ainda de acordo com Rodrigues, os espaços turísticos envolvem três diferentes aspectos, com incidências territoriais em cada um deles: as áreas de atração (locais receptores), pontos de deslocamento e áreas de dispersão (locais emissores). É por isso que se pode considerar o espaço turístico não apenas como um espaço limitado por suas fronteiras físicas. Ora, sendo o lugar turístico um espaço culturalmente construído, formado pelas coisas e pelos sentidos, isto é, um “produto de práticas sociais e simbólicas de visitantes e nativos, simultaneamente sociais e simbólicas, mediadas por representações do imaginário moderno”, como delineia Santos (2004, p. 1), podemos afirmar que “o contexto cultural extrapola o espaço e as fronteiras físicas: no interior desta, práticas de produção e apropriação simbólicas de uma cultura mesclam-se com elementos locais” (SANTOS, 2005, p. 2). Os espaços considerados turísticos o são porque lhes foram atribuídos sentidos, culturalmente, que lhes dão esta qualidade:

atribuir aos recursos naturais ou artificiais qualquer qualidade ‘turística’ intrínseca, corresponderia a uma ‘naturalização’ da natureza e/ou da cultura, isto é, à ocultação do fato delas apenas tornarem-se atrativos porque passaram a adquirir significados culturais. Como decorrência disso, a natureza não se oferece ao homem para atender necessidades mas, antes disso, como matéria prima significante de produções de sentido que antecedem e determinam as diversas formas culturais de relacionamento do homem com o meio natural, inclusive aquelas práticas reunidas sob a denominação genérica de turismo (SANTOS, 2004, p. 13).

O lugar turístico deve ser entendido como local de trocas simbólicas, partindo do pressuposto básico de que – “seus espaços, as práticas que nele se desenvolvem e as experiências que nele são vividas [...] só podem ser dotados de inteligibilidade quando apreendidos a partir de seu contexto cultural” (SANTOS, 2005, p. 2). Por contexto cultural, nesse caso, deve-se entender o espaço formado pelas relações sociais travadas pelos e entre os moradores, agentes turísticos e, é claro, também pelos turistas. A concepção que estes últimos possuem a respeito do lugar a ser visitado tanto é fruto de processos sociais quanto influencia a constituição do lugar enquanto espaço turístico. Por isso, a próxima seção deste capítulo será dedicada a refletir sobre a constituição do olhar do próprio turista.

1.4 Autenticidade x artificialidade: os diversos olhares dos turistas

Algumas discussões empreendidas antropologicamente a respeito do turismo estão baseadas no caráter de autenticidade ou de inautenticidade que as atividades do setor envolveriam. Primeiro, algumas delas referem-se ao olhar lançado pelo turista sobre o seu objeto de desejo enquanto produto formatado para o turismo. São questões relativas à busca (ou não) de autenticidade pelos turistas em suas experiências nos locais visitados. Já outras discussões têm a ver com o objeto em si; trata-se de reflexões acerca da autenticidade que cada evento ou cada produto apresentado nesta dinâmica possuiria: até que ponto um evento ou produto formatado para o turismo pode mesmo ser considerado autêntico? Trataremos de ambas as perspectivas a seguir.

Inicialmente, devemos ter em mente que o olhar do turista é modelado por processos sociais, que trazem conseqüências para os lugares que constituem o seu objeto (URRY, 2001). O turismo, as férias e as viagens são fenômenos sociais que

envolvem uma outra série de práticas não-turísticas. Ao refletir sobre o olhar do turista e sobre os objetos típicos deste olhar, Urry acredita que

podemos usá-los para entender aqueles elementos da sociedade mais ampla com os quais eles contrastam. Em outras palavras, levar em consideração como os grupos sociais constroem o seu olhar turístico é uma boa maneira de perceber o que está acontecendo na 'sociedade normal' (p. 17).

Ou seja, o olhar do turista revela também as práticas não-turísticas. Urry procura abordar em sua obra o desenvolvimento do olhar do turista nos últimos 150 anos, período em que o turismo de massa difundiu-se na Europa e na América do Norte, e enfatiza como este olhar – que envolve a busca de um prazer imaginário – é construído especialmente por atividades do mundo contemporâneo:

É difícil conceber a natureza do turismo contemporâneo sem ver como tais atividades são literalmente construídas em nossa imaginação pela propaganda e pela mídia, bem como pela competição consciente entre diferentes grupos sociais [...] O turismo envolve necessariamente o devaneio e a expectativa de novas e diferentes experiências, que divergem daquela normalmente encontradas na vida cotidiana. Tais devaneios não são autônomos, porém. Envolvem o trabalho com a propaganda e outros conjuntos de signos gerados pela mídia, muitos dos quais dizem respeito claramente a processos complexos de emulação social (2001, p. 30).

Vê-se, assim, que o consumo de produtos turísticos tem a ver com a demarcação social; é produto para consumo dentro da sociedade ocidental.

Vicentin e Hoppen (2002, p. 80) consideram que, "[...] para o cliente, o turismo, até o momento de vivenciá-lo, é somente o conjunto de informações que lhe são disponibilizadas", ou seja, a viagem, o contato com a destinação, já começa a partir do momento em que se procura informações sobre o local que se irá visitar. Entretanto, o que se destaca aqui não são somente as informações obtidas através dos diversos aspectos comunicacionais, mas todo um imaginário presente na sociedade ocidental contemporânea influenciando a dinâmica turística.

O devaneio e a expectativa fazem parte do caráter do turismo, sendo processos fundamentais para o consumismo moderno: "os indivíduos não procuram a satisfação a partir dos produtos, de sua seleção, aquisição e uso. Na verdade a

satisfação nasce da expectativa, da procura do prazer, que se situa na imaginação” (URRY, 2001, p. 29). Campbell (1987, *apud* URRY, 2001) fala em um “hedonismo imaginativo”, pois é difícil conceber a natureza do turismo contemporâneo sem ver como tais atividades são construídas em nossa imaginação pela propaganda e pela mídia, bem como pela competição consciente entre diferentes grupos sociais “(URRY, 2001, p. 30). A construção destas fantasias a respeito do que se quer ver e experimentar no local visitado, ou seja, a formação da dimensão do “imaginário”, está atrelada, essencialmente, a práticas não-turísticas, como o que vemos na TV, em revistas, na literatura, na música, enfim, em todos os conjuntos de signos, gerados pela mídia e, tomando as palavras de Urry (2001, p. 30), “muitos dos quais dizem respeito claramente a processo complexos de emulação social.”

E o mais importante: os relacionamentos turísticos surgem de um movimento de pessoas para várias destinações e sua permanência nelas. A viagem e a permanência se destinam a localidades fora dos lugares normais de residência e de trabalho. Em geral, existe clara “intenção” de “voltar para casa” e os lugares, objetos do olhar, se prendem a motivações que não estão diretamente ligadas ao trabalho remunerado e oferecem normalmente alguns contrastes distintivos do trabalho.

O turismo constitui-se num fenômeno sociocultural de profundo valor simbólico aos sujeitos que o praticam. O sujeito turístico consome o turismo, por meio de um processo tribal, de comunhão, de *re-ligação*, de testemunho, em um espaço e tempo tanto real como virtual, desde que possível de presença, de presenteísmo. O valor simbólico, perpassando pela comunicação tátil deste fenômeno, reproduz-se, ideologicamente, quando os turistas comungam de sentimentos reproduzidos pela diversão, e quando há possibilidade de materialização do imaginário, por vezes individual, em *societal* (MOESCH, 2002, p. 134).

Então, seguindo a perspectiva acima, podemos entender que o turismo está relacionado com a maneira como os “outros” são imaginados, isto é, devemos fazer menção ao caráter mediado da experiência turística contemporânea (PISCITELLI, 2002). Por isso, um aspecto importante a ser ressaltado quanto ao olhar do turista

sobre o espaço a ser visitado é a questão da autenticidade, a qual será muito importante para a análise que virá adiante sobre o objeto deste trabalho – os Tupinambá de Olivença e sua relação com o turismo. Encontramos em alguns autores que fazem a interface entre turismo e antropologia¹⁶ discussões acerca da autenticidade ou artificialidade que envolvem as experiências turísticas. Todos eles recorrem constantemente às pesquisas de Boorstin e MacCannell¹⁷.

Esses autores, de acordo com Serrano (2001), abrem as discussões para as duas tendências de análise do fenômeno: a modernista e a pós-modernista. Para Boorstin (*apud* SERRANO, 2001), o turismo e as atividades que envolve representariam a “decadência moderna”, e a experiência turística massiva seria ilusória, superficial e banal. Nesta perspectiva, os turistas ávidos por “pseudo-acontecimentos” consomem apenas “espetáculos descontextualizados e artesanatos não-autênticos” (SERRANO, 2001, p. 40).

O turismo estaria fechado como um circuito de ilusões, e o turista somente conseguiria observar a cultura alheia protegido por uma “bolha ambiental”. [...] os atrativos turísticos apresentavam uma importância menor para o *conhecimento* do turista, mas se transformavam num bem de consumo, sendo portanto, inautênticos (SERRANO, 2001, p. 40 – grifo do autor).

A outra perspectiva, desenvolvida por MacCannell, descreve a experiência turística como “um ritual relacionado à busca da autenticidade” (SERRANO, 2001, p. 41). Se o turismo envolve a busca por autenticidade, é legítimo supor que os agentes sociais que sofrem o olhar do turista desejarão responder positivamente às expectativas destes. Assim, para MacCannell (1973, *apud* URRY, 2001), os espaços turísticos estariam organizados dentro do que o autor chama de “autenticidade encenada”:

O desenvolvimento de uma atração turística construída resulta do modo como reagem aqueles que estão sujeitos ao olhar do turista, não só para

¹⁶ Cf. URRY, 2001; SERRANO, 2000; ARAÚJO, 2001, entre outros.

¹⁷ Autores das obras *The image: A guide to pseudo-events in América* (1961) e *The tourist: A new theory of leisure class*(1976).

se protegerem de invasões em suas vidas nos bastidores, como para tirarem vantagem das oportunidades que isso apresenta para um investimento lucrativo (URRY, 2001, p. 25).

Em outras palavras, MacCannell acredita que os “pseudo-acontecimentos” “encenados” pelos nativos resultam das relações sociais do turismo. Insere nesta dinâmica a vontade do que é objeto do olhar do turista em responder positivamente ao seu olhar, ávido por suprir algumas expectativas. Para Serrano (2001), MacCannel vai encontrar no turista – em oposição a Boorstin –, antes que a expressão da artificialidade e descaracterização da época moderna, a personificação da busca da autenticidade (p. 41).

Diante da oposição apresentada nas duas vertentes – experimentação de “pseudo-acontecimentos” *versus* busca pela autenticidade –, reconhecemos, como Serrano (2001, p. 41) que estas perceptivas não perceberam a diversidade interna da categoria turista, generalizando suas condutas e experiências.

Para Urry (2001, p. 27-28), “parece incorreto sugerir que a busca da autenticidade é a base da organização do turismo. Na verdade, uma característica principal parece ser a de que existe uma diferença entre o lugar normal de residência/trabalho e o objeto do olhar do turista”, ou seja, a busca da autenticidade em objetos, coisas, manifestações e lugares (ou não) é apenas um componente importante, quando por trás está a vontade de ter uma experiência nova, prazerosa ou extraordinária.

Estas questões sobre a autenticidade ou sobre a artificialidade da experiência turística nos fazem refletir sobre o caráter do olhar do turista. “A atração não é o objeto em si, mas o signo que se refere a essa visão tão característica” (URRY, 2001, p. 29). Seja através do consumo de aspectos comuns da vida social do local que visita, ou através do desempenho de atividades em um local de visual inusitado,

o turista parece estar mesmo em busca do extraordinário – ver e consumir um repertório simbólico fora do comum.

O olhar é construído através de signos, e o turismo abrange uma coleção de signos. Quando os turistas vêem duas pessoas se beijando em Paris, o que o seu olhar capta é uma ‘Paris imperial em seu romantismo’. Quando se vê uma pequena aldeia na Inglaterra, o que o olhar contempla é a ‘velha e boa Inglaterra’ (URRY, 2001, p. 18).

Conforme Culler (*apud* URRY 2001)

O turista se interessa por tudo como um sinal de coisa em si... No mundo inteiro esses exércitos não declarados de semióticos, isto é, turistas, se inflamam à procura dos sinais das demonstrações de francesismo, do comportamento italiano típico, de cenas orientais exemplares, de autopistas americanas típicas, de *pubs* tradicionais ingleses (p. 18).

Como afirma Piscitelli (2002), a idéia geral de falta de autenticidade nos “mundos” turísticos ou da possibilidade de que haja autenticidade em outras experiências, apresenta problemas em si mesma. Segundo a autora, essas noções se apóiam num procedimento que confunde uma noção particular de tradição com autenticidade. A noção de tradição operacionalizada remete a uma idéia de cultura fechada às influências externas e a um certo “congelamento”, ignorando a participação das vozes e realidades locais na construção desses mundos turísticos e o efeito deles nos processos culturais locais. Assim, preferimos a visão de Crick (1988), também apresentada por Urry (2001, p. 25):

De certo modo, todas as culturas são “encenadas” e, em certo sentido, são inautênticas. As culturas são inventadas, refeitas e os elementos, reorganizados. Por isso não fica claro por que uma encenação destinada ao turista, aparentemente inautêntica, é tão diferente daquilo que acontece de qualquer maneira em todas as culturas (URRY, 2001, p. 25).

Supor a existência de uma autenticidade cultural em alguns eventos é afirmar que os mundos construídos, por meio da indústria turística não tem acesso a esta categoria (CRICK, *apud* PISCITELLI, 2002). Como vimos, a citação anterior nos chama a atenção para a importância de perguntar-se sobre o que é realmente

autêntico numa cultura. Ora, se todas as culturas estão num processo de construção e representação permanente, toda cultura é uma “autenticidade representada”.

Considerando a mudança como um estado permanente, perceber a representação/atuação vinculada ao turismo como algo distante da autenticidade careceria de sentido. E, eu adicionaria, também carece de sentido ignorar o entrelaçamento dos mundos turísticos contemporâneos com os processos culturais locais, considerando autêntico tudo aquilo anterior e exterior a este tipo particular de “contato” (PISCITELLI, p. 207).

Gonçalves (2001) vincula a questão sobre a autenticidade dos patrimônios culturais às idéias de “nação” ou “identidades nacionais”. A noção de “autenticidade” está necessariamente presente nas ideologias étnicas, nacionais, e mesmo nas teorias antropológicas e no discurso dos cientistas sociais em geral (HANDLER, *apud* GONÇALVES, 2001).

Há uma fragilidade nos argumentos que discutem as atividades turísticas como experiências inautênticas. Esta inconsistência estaria baseada na idéia de que, em oposição à inautenticidade, haveria uma autenticidade de outras experiências. Que autenticidade é essa?

Quando insistimos em classificar algo como inautêntico, acabamos por afirmar a existência de autenticidade. O que é autêntico surgiu em contraposição ao que é inautêntico. Podemos então falar em um índio inautêntico? Se tratarmos assim, qual seria o índio autêntico ou original? Seriam os existentes antes dos primeiros momentos de contato com os europeus? Este índio não seria, então, suscetível a modificações? Certamente que essas questões não fazem sentido.

* * *

O objetivo da pesquisa em que se baseia este trabalho foi compreender como ocorrem as negociações simbólicas (culturais) entre os turistas e a comunidade

indígena de Olivença. Para tanto, neste capítulo observamos as questões relacionadas aos contatos culturais, descartando a idéia de que uma cultura necessariamente será destruída por outra em função das supostas verticalidade e assimetria em que estas relações são cunhadas.

Vimos também como o conceito antropológico de cultura pode contribuir para o entendimento do turismo enquanto uma prática cultural em dois sentidos – primeiro, por fazer parte de uma rede de significados, uma teia, ou seja, da própria cultura; mas também por potencializar os contatos entre visitantes e anfitriões, podendo, então, em tese, modificar ambas as culturas.

Vimos ainda que o espaço é, acima de tudo, social e que o espaço turistificado é, assim, produto das práticas entre turistas e nativos, as quais também envolvem o olhar do turista sobre os agentes sociais presentes nesses espaços. Tal olhar é, em geral, baseado nas expectativas construídas pelo turista a partir da formação de seu imaginário, o que se dá por práticas não-turísticas e muito antes de se chegar ou mesmo de se pensar em chegar ao local a ser visitado.

No próximo capítulo, conheceremos a história dos índios de Olivença, vinculando-a ao advento do turismo naquele local. Avançaremos em algumas questões que fazem menção à relação dos Tupinambá de Olivença com os seus “outros”: com os colonizadores e com os veranistas e o advento do turismo no local.

2 OS TUPINAMBÁ E O CONTATO COM OS “OUTROS”: o processo de desindianização desde a colonização até a formação dos espaços turísticos em Olivença

As pesquisas que fazem a interface entre a antropologia e o turismo, mesmo se delineando de maneira diversa, por muito tempo estiveram voltadas para o estudo da destruição de culturas das comunidades nativas a partir da visitação de turistas (BANDUCCI JR., 2001).

O impacto na cultura local ocasionado pelos contingentes de pessoas portadoras de outros padrões culturais, as mudanças nas relações de gênero nas famílias tradicionais a partir do contato com os turistas, as mudanças de hábitos por aculturação ou endoculturação, a geração de novas necessidades, a problemática das diferenças entre visitante e prestador de serviços e suas manifestações no processo de relacionamento, os câmbios no modo de vida: estes são apenas alguns dos pontos abordados a partir da relação dos dois campos de conhecimento – a antropologia e o turismo (BANDUCCI JR., 2001, p. 11).

Tais constatações, aliadas à conotação de “indústria” que o turismo adquiriu, provocaram um certo receio em relação aos fenômenos relacionados à atividade turística. Essas discussões, que relacionam turistas e nativos, encontram-se no bojo de uma mesma relação: o contato com o “outro”, ou seja, as relações estabelecidas entre culturas distintas e as possíveis negociações estabelecidas – que nesta

pesquisa tratamos como trocas simbólicas (ou culturais). As ponderações sobre este fenômeno freqüentemente desembocam em reflexões que confirmam o conceito essencialista conhecido como “aculturação”, ou seja, a assimilação de uma cultura por outra distinta.

Para compreendermos o contato entre a comunidade indígena Tupinambá e os turistas, surge, então, a necessidade da compreensão de outros momentos de encontro com o outro – momentos esses que fazem parte da própria história da região. As razões ficarão mais claras à medida que o texto se desvela.

Há, portanto, uma necessidade de contextualização histórica, a qual dividimos em três momentos. O primeiro se atém ao período inicial de contato com os colonizadores, sua relação de desbravamento e fixação nas terras (período da constituição da capitania hereditária de São Jorge dos Ilhéus); no segundo momento, atemo-nos ao período posterior à construção da ponte sobre o rio Cururupe e a progressiva transformação de Olivença em zona destinada ao veraneio e os seus desdobramentos. Por fim, as discussões circunscrevem-se à formação dos atuais espaços turísticos em Olivença.

2.1 Origem, colonização e silenciamento das populações indígenas na região

Nesta seção do trabalho, elaboramos uma remontagem histórica, levando em consideração os escassos trabalhos que enfocam as populações indígenas na região. Este percurso de reconstrução parcial da história demanda um olhar crítico sobre as obras que contaram a “nossa história” em que, certamente, muitos ficaram excluídos. Compartilhamos com Ribeiro (2001), quando critica a história da região, especialmente os discursos que se reproduziram enfatizando o “período de ouro do cacau”. Segundo este mesmo autor, poucos foram os registros que contaram outra

versão além da dominante na historiografia do cacau (RIBEIRO, 2001, p. 129). Ribeiro efetua as suas críticas, especificamente, à versão “pessoísta” da história da região. Todavia, tem surgido “paulatinamente a construção de uma crítica à historiografia tradicional, que, se não esgota por completo o assunto, tem o mérito de trazer novos questionamentos ao debate acadêmico” (RIBEIRO, 2001, p. 136) – objetivo que, inevitavelmente, perpassa o trabalho aqui proposto.

E é seguindo essas pistas que, ao desvendarmos a história da região, podemos perceber o processo de diminuição da cultura indígena em duas vias: ora nas ações que efetivamente dilapidaram/suprimiram a cultura indígena; ora na maneira como essa história nos é contada. Ou seja, o problema aqui em questão não se confina apenas ao processo de supressão da cultura indígena na região, - trata-se também da maneira como essas histórias se reproduziram na literatura historiográfica regional. O silenciamento das comunidades indígenas na região não deixou de ser uma forma de supressão, negação da própria história/existência.

A literatura historiográfica do sul da Bahia se voltou, especialmente, para uma abordagem que focou a “saga dos coronéis do cacau”. As comunidades indígenas na região, de tradição oral, não possuem registros escritos próprios, com exceção de uma recente publicação.¹⁸ A história da região como a conhecemos, divulgada pela historiografia e documentos oficiais, é apenas um recorte sobre o passado: um olhar, um enquadramento da memória eleita, que foi constantemente reproduzida de acordo com os interesses das elites agrárias.

Sob a “superfície tranqüilizadora da narrativa”, Veyne (1983) destaca o caráter lacunar da História. Os povos ditos “sem história” simplesmente são povos cuja história se ignora. Não foi diferente, como sabemos, com as comunidades

¹⁸ Trata-se do livro *Índio na visão dos índios Tupinambá*, parte de a uma série publicada pela ONG Thydêwá em 2003 e apoiada pela UNESCO.

indígenas situadas na região cacaeira. O que encontramos de maneira geral são fontes históricas que enquadram a memória coletiva e forjam um passado supostamente comum, sempre sob o ponto de vista do olhar do “outro”, aqui representado inicialmente pelo olhar europeu e posteriormente pelas elites agrárias. “A história é a reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais” (NORA, 1993, p. 9).

Seguindo esses caminhos, os textos que relatam a construção da região do cacau e que se reproduziram em outros discursos, por exemplo, estão de acordo com a visão “pessoísta” da formação da sociedade cacaeira e se tornaram paradigmas da história da região – em suma, uma versão mítica da história regional baseada na memória coletiva de um grupo seletivo da sociedade ilheense. Em outras palavras, onde estava a população ameríndia na formação da região? Ribeiro (2001) afirma que os textos apresentados sobre a Capitania de São Jorge dos Ilhéus trazem alguns pressupostos que entram em acordo e, dentre eles, o nativo sempre aparece como entrave para o desenvolvimento da região. O fracasso de muitas capitanias estava relacionado, inclusive, à hostilidade indígena (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 15).

Desta forma, coletamos nos livros de história da região, filtramos e delineamos uma história muito mais atenta às populações ameríndias que aqui se encontram e que foram devastadas, suprimidas ou silenciadas. Deve-se ressaltar, então, que o silêncio, aquilo que é indizível, só foi aparentemente esquecido pelos grupos subterrâneos, como sugere Pollak (1989): as lembranças individuais, silenciadas pelo discurso oficial, continuam permeando outras redes de sociabilidade (a exemplo dos laços familiares). O desafio para estas outras vozes é o de se tornar

visível (e crível) perante o discurso englobante, quando se tem a necessidade de ressurgir.

Este é o desafio proposto: buscar, a partir dos subsídios existentes na literatura regional, a história de Olivença tendo os Tupinambá – e os demais grupos indígenas da região – como protagonistas.

Historicamente, a referência dos Tupinambá de Olivença, originários do grupo Tupi, nesta região, se origina de um aldeamento jesuítico do século XVI, a aldeia indígena Nossa Senhora da Escada, existente na antiga Capitania de São Jorge de Ilhéus. Este grupo estabelecia relações com os colonizadores através do escambo e com o fornecimento de força de trabalho.¹⁹

Freitas e Paraíso (2001) apresentam os caminhos percorridos pela história da capitania de São Jorge dos Ilhéus entre os séculos XVI e XIX, tendo como foco inicial o contato entre os europeus (colonizadores) e as populações indígenas (colonizados) que habitavam a região – *Tupinikim, Kamakã-mongoió e Aimoré*. Essa interação, supostamente pautada pela conciliação de interesses e alianças, era, em outras ocasiões, marcada por violência e desrespeito.

Desde a fundação da Capitania de São Jorge dos Ilhéus através da Carta de Doação entregue a Francisco Romero²⁰, conflitos culturais resultantes dessa interação são destacados por autores como Freitas e Paraíso (2001) e Campos

¹⁹ Paraíso (1988) afirma que as relações iniciais entre colonizadores e indígenas eram simétricas. Segundo a pesquisadora, os Tupiniquins forneciam alimentos, madeira e força de trabalho aos colonos e, em troca, recebiam roupas e utensílios. O que esta autora parece desconsiderar nestas relações aparentemente pacíficas e baseadas na troca é que já era sinalizada na carta de doação a garantia ao donatário do direito de enviar 24 escravos indígenas para a colônia, com o objetivo de saciar a curiosidade sobre as terras colonizadas (p. 81). Além disso, trata-se de uma noção equivocada de simetria: o uso do índio como mão-de-obra em trabalho exacerbado e o fornecimento de madeira e de alimentos; em troca, roupas e utensílios.

²⁰ O local escolhido para ser a sede da Capitania havia sido a ilha de Tinharé. Entretanto, foi Francisco Romero que, administrando em nome do proprietário, deslocou a Capitania para onde se localiza, atualmente, a cidade de Ilhéus, cujo desenvolvimento teria se dado especialmente através do projeto açucareiro que teve como base o trabalho escravo dos Tupinikim, tidos como “mansos” (FREITAS ; PARAÍSO, 2001, p. 13-14).

(2006). Os interesses econômicos dominariam tais conflitos, especialmente por mecanismos de dominação implementados para a transformação dos colonizados em mão-de-obra, os quais viriam a contribuir para o estabelecimento definitivo do colonizador. A transformação dos povos indígenas em mão-de-obra seria essencial ao enriquecimento dos colonizadores e ao sucesso dos projetos de colonização da região.

Veio a ser de importância marcante para a obra da colonização da donataria de Jorge de Figueiredo a submissão dos tupiniquis. Auxiliaram-se estes de maneira tão eficaz que, dentro de pouco tempo, era aquele senhorio um dos mais florescentes da costa brasileira [...] (CAMPOS, 2006, p. 45).

A princípio, estas relações eram supostamente “harmoniosas”. Entretanto,

as constantes violações dos territórios indígenas para o plantio de roças e canaviais, para a construção de povoados e dos engenhos de açúcar; a imposição de trabalho escravo e de regras de divisão do trabalho que violavam a cultura indígena, e a nova destinação dada aos prisioneiros de guerra, que passaram a ser desviados dos rituais antropofágicos para os engenhos [...], o desrespeito aos termos de aliança estabelecida pressupunha o não ataque às aldeias dos aliados, terminou por gerar conflitos e revoltas entre as tribos indígenas e colocar sob ameaça o projeto de conquista colonial recém implantada (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 14).

Assim, muitos foram os artifícios e os momentos críticos de relação entre colonizadores e colonizados na construção da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. A “política indigenista de caráter dual”²¹, usando as palavras dos autores, somente aumentavam a hostilidade indígena, uma das causas mais relevantes para o fracasso de diversas capitanias. A partir de 1560, por exemplo, houve a intensificação da exploração indígena pelo novo donatário da capitania, Lucas Giraldes. “O novo administrador, ansioso pela obtenção de lucro imediato, intensificou a exploração da mão-de-obra indígena e os assaltos às aldeias vizinhas, provocando sucessivas revoltas, fugas e ataques dos *Tupinikin*” (FREITAS;

²¹ Se, por um lado, aos grupos indígenas aliados à Coroa, eram garantidas proteção, terras, remuneração e liberdade, os índios inimigos – os que não “colaboravam” com os colonizadores – deveriam ser presos e escravizados.

PARAÍSO, 2001, p. 17). Após o agravamento das relações entre nativos e colonizadores, e a conseqüente tomada do engenho de São João (os índios cercaram Ilhéus), houve a brusca intervenção do Governador Mem de Sá. Para Campos (2006), uma das possíveis causas da “guerra dos Ilhéus” ou “Batalha dos Nadadores” foi a morte de um índio por um branco, que ficou impune. Em contrapartida, alguns índios “vingaram-se” matando “dois ou três brancos” e, posteriormente, destruindo uma “roça”. Entretanto, alastrou-se pânico em outros engenhos, “recolhendo-se todos os seus moradores, com a escravaria, à Vila de São Jorge” (CAMPOS, 2006, p. 81-82). Campos (2001) prossegue:

Tanta cobardia encorajou os naturais, que arrebataram uns quatro negros do engenho São João e a este bem como aos demais, às fazendas e roças dos colonos queimaram, saquearam e talaram, indo, em seguida, cercar a sede da Capitania. De tal jeito, que ficaram reduzidos os moradores a se alimentar, exclusivamente, de laranja de seus quintais. Em tão angustiosa conjuntura, bradaram por socorro ao governador Mem de Sá (CAMPOS, 2001, p. 82).

História que povoa o imaginário local, a Batalha dos Nadadores ocorrida na Praia do Cururupe²² é constantemente recontada por historiadores e índios. Alguns elementos do evento são sempre bem lembrados, como na passagem remontada por Campos (2006, p. 83), em que

os índios das aldeias da Bahia, nadadores exímios, lançaram-se na água também, em sua perseguição, e alcançaram-se a uma légua da praia - “uma grande légua” - e aí travou-se rija e singularíssima peleja, como bem poucas devem-se ter dado na história [...]. Mais por asfixia que por armas, é de acreditar teriam perecido os pobres tupiniquins nessa estranha peleja.

Segundo relato do próprio governador (*apud* FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 18), a tropa de Mem de Sá destruiu todas as aldeias encontradas e “[...] nenhum *Tupinikin* ficou vivo e todos os trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia por

²² Conhecida também como “Batalha do Cururupe”, atualmente este fato é lembrado pelos Tupinambá todos os anos na Caminhada em Homenagem aos Mártires do Massacre do Rio Cururupe, evento que ocorre no último domingo do mês de setembro. Para Barbosa (2003), tratar o episódio como uma “Batalha” é um equívoco, pois se entende por batalha quando há uma paridade nas forças envolvidas.

ordem que tomavam os corpos perto de uma légua...” (SÁ *apud* FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 18).

Quando Mem de Sá se recolheu à Bahia, deixou os tupiniquins pacificados e submetidos aos colonos, “e restituíram o mal todo que tinham, assim aquele presente, como todo passado” (169), obrigados a reconstruir quanto haviam destruído, à renunciar à antropofagia e a receber a palavra do evangelho [...] (NÓBREGA *apud* CAMPOS, 2006, p. 84).

Ou nas palavras do Padre Manoel da Nóbrega²³, “que já agora a geração dos tupiniquins, que é muito grande, poderá entrar no Reino dos Céus” (*apud* CAMPOS, 2006, p. 84). “Foi por desastre, ou melhor dizer, querer Nosso Senhor castigar aqueles Ilhéus, e feri-los para os curar e sarar” (NÓBREGA *apud* CAMPOS, 2006, p. 85).

Campos (2006), através de cartas dos padres Manoel da Nóbrega e Francisco Pires, e do próprio governador Mem de Sá, remonta a “guerra dos Ilhéus” ou Batalha dos Nadadores, que, de acordo com as suas fontes, durou um ou dois meses. Após este período, Mem de Sá retornou à vila de São Jorge, dirigindo-se à igreja de Nossa Senhora da vitória,

Onde lhe rendeu graças em público pelo que lhe acabara de proporcionar, “e foi levado de todo povo como em triunfo, por libertador de suas terras e vingador de seus agravos”. No rol das condições impostas aos índios vencidos, estavam as duas seguintes: não fariam guerras aos outros brasis sem licença do governador, e localizar-se-iam em grandes aldeias, onde viveriam à maneira dos civilizados, levantando igrejas e casas para os jesuítas (CAMPOS, 2006, p. 87).

As dificuldades nas relações mantidas com os índios, ou seja, a dificuldade em dominá-los, impulsionaram os colonizadores a criar formas de dominação destes grupos. Neste sentido é que, ainda nos fins do século XVI, surgiu a necessidade de criação de aldeamentos jesuítas, espaços capazes de atender “às necessidades dos projetos de ocupação e colonização de áreas de fronteira”, que se refletiram na promoção da abertura e conservação das estradas e garantia de mão-de-obra (FREITAS; PARAISO, 2001, p. 62). “Os aldeamentos eram vistos como etapas

²³ Em carta de 1º de junho ao infante dom Henrique.

necessárias à solidificação da conquista e à ocupação dos sertões, sendo, portanto, de interesse da população nacional como um todo” (p. 66). Com estes objetivos – o de exploração mais extensiva e sistematizada -, também era estimulada a formação de aldeamentos por particulares, através da captura e escravização indígena.

O que não podemos deixar de destacar é que estas ações de ordem religiosa, através especialmente dos padres da Companhia de Jesus, voltaram-se para a pacificação, a eliminação das diferenças culturais, a sedentarização dos índios na região e, conseqüentemente, para a possibilidade de sua transformação em trabalhadores agrícolas. Fato era que a criação de aldeamentos indígenas foi utilizada como mecanismo e suporte para controle das populações indígenas. Ainda, promoveu a ocupação e exploração territorial, para que posteriormente esses aldeamentos se tornassem “núcleos das futuras vilas sertanejas produtoras e comercializadoras de mercadorias” (PARAÍSO, 1989, p. 95). Em Olivença, o aldeamento era baseado em uma economia extrativista e artesanal, produzindo piaçava, artesanato, pesca.

A aldeia jesuíta Nossa Senhora da Escada surgiu nesse contexto. Era a única construção de pedras no século XVII, construída no ponto mais alto do local – a atual Praça Cláudio Magalhães. Inclusive, de acordo com as atuais descrições do Inventário de Proteção do Acervo Cultural – IPAC (1988, p. 249), Olivença conservou o “traçado típico das missões jesuíticas com a capela no extremo da praça, no ponto mais elevado, e pequenas casa ao redor”. Segundo a descrição da equipe do IPAC (p. 21), o urbanismo do sul da Bahia preserva tipologias das cidades coloniais brasileiras. Quanto à sua implantação, ou melhor, sua relação com a topografia local, a maioria dessas cidades²⁴ desenvolve-se sobre elevações, por

²⁴ Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Trancoso, Ilhéus e Camacan.

razões estratégicas, de modo a dominar uma grande extensão de oceano e território e dificultar sua tomada pelos inimigos. Tratava-se de uma tradição medieval e, mesmo sendo ultrapassada após o advento da artilharia, foi mantida pelos portugueses como modelo urbanístico.

A Praça Cláudio Magalhães revela em sua estrutura uma época: é um dos exemplos de modelo urbano que preserva o seu traçado de aldeia jesuítica formada por pequenas casas isoladas, ao redor de um grande terreiro retangular, tendo a igreja em uma das cabeceiras (IPAC, 1988). As casas enfileiradas ao redor da praça serviram como moradia para os índios do local e como recurso de controle: as portas das casas ficavam de frente para a igreja como forma de dominação dos religiosos, a fim de que estes soubessem quem entrava e quem saía. Esta informação é revelada também pelo discurso da comunidade local:

Os jesuítas forçam também a mudança da cultura dos índios escravizados. Trazem santos, acabando com as tradições dos índios, botando eles (sic) para morar em famílias “tradicionalis” e não mais em comunidades, cada um passa a ter a sua casa, todas enfileiradas ao redor da igreja central, com as portas para frente para que o sacerdote possa observar quem é que entra na casa de quem (COMUNIDADE TUPINAMBÁ, 2003, s. p.).

Em 1755, o aldeamento de Olivença foi elevado à condição de vila durante a administração do Marquês de Pombal. De acordo com Paraíso (1989), legalmente deixou de ser comandada por jesuítas.²⁵ Mas na prática, continuou sendo um aldeamento indígena. Oliveira (2003) afirma que esta condição era causa de constantes protestos dos administradores, tanto locais como do governo provincial, até o século XIX.

²⁵ A intervenção do Marquês de Pombal com a expulsão dos jesuítas da colônia possui, segundo Porto Alegre (2007), um profundo efeito simbólico e político. “Integrar o índio à sociedade luso-brasileira, transformando-o em súdito português”: era este o maior desafio da nova política indigenista, agora, de responsabilidade do Estado português. Não foi à toa que houve uma acomodação da igreja diante do autoritarismo e do tratamento dado aos índios, fenômeno marcante na legislação do século XIX (CUNHA, *apud* PORTO ALEGRE, 2007).

Fato era que a presença indígena era vista como empecilho para os projetos de conquista e colonização. Freitas e Paraíso (2001, p. 54) apresentam documento enviado a D. João em 1816 em que o autor mostrava-se surpreso de que, no rio Pardo e no litoral, entre o Rio de Janeiro e a Baía de Camamu, na Bahia, ainda houvesse tantas matas e índios que, na sua concepção, implicava o não aproveitamento das riquezas dessas regiões, redundando em prejuízo para todos. Aconselhou ainda a transformação do índio em trabalhador útil.

Essa postura indica que a imagem do índio ia, lentamente, se alterando no imaginário dos colonos, passando da condição de obstáculo para a de possíveis colonos ou trabalhadores. Essa meta só seria possível com a superação do estado de guerra e a implantação de uma política que fixasse o indígena a um pedaço de terra e lhe impusesse um conjunto de comportamentos considerados adequados às novas necessidades (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 54).

Outras informações relevantes sobre a região foram produzidas nos anos seguintes por europeus que vieram até a região. O Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied (*apud* FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 56) comentou sobre os índios *Tupinikin* existentes na Vila Nova de Olivença, destacando a semelhança física desses índios com os seus ancestrais e o fato de esses mil índios encontrarem-se totalmente descaracterizados em termos culturais e sociais, o que fez defini-los como “lastimáveis seres ambíguos”. Da mesma forma, observaram Spiux e Martius (*apud* FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 56) serem os índios mais assimilados que conheceram, que nem sequer falavam a língua nativa.

A captura, a “pacificação” e escravização de índios, a ação dos padres da Companhia de Jesus através da catequese, os novos hábitos alimentares e as doenças conseqüentes, foram acontecimentos que reduziram a população indígena. Além do mais, havia a imposição de valores referentes aos padrões colonizadores:

A antiga ordem política era abandonada e os centros de decisão se deslocavam do terreiro da aldeia para os interiores das casas dos colonos, dos administradores dos engenhos e da capitania, além dos pátios de

colégio e da sacristia das igrejas e capelas jesuíticas (PARAÍSO, 1989, p. 85).

Outros problemas, como os relacionados aos novos hábitos alimentares e às doenças conseqüentes, além das guerras com destaque para a Batalha dos Nadadores, revolta e repressão aos indígenas feita pelo Governo Geral ainda no século XVI descritas anteriormente, reduziram consideravelmente a quantidade de indígenas na região.

A partir do século XIX, a tendência era de se explorar novos espaços, novos produtos, enfim, uma tendência a impulsionar a economia da Capitania. No discurso oficial daqueles envolvidos nesses projetos, “os índios continuavam a ser apontados como obstáculo mais difícil de ser superado na concretização dos empreendimentos de conquista, colonização e abertura de estradas” (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 50). Assim, foi decretada a Guerra Justa²⁶ em 1808 aos grupos indígenas que se opusessem e resistissem aos colonizadores no processo de conquista dos sertões.

Em meados do século XIX, os eixos centrais de discussão se referiam às opções de mão-de-obra que viessem a suprir a necessidade da região: uma das opções era estimular a imigração de colonos europeus, enquanto a outra era permanecer utilizando índios aldeados como colonos trabalhadores. Em 1845, foi implantado o Regulamento das Missões, com o objetivo de implantar políticas voltadas para as populações indígenas (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 69).

O “Regimento das Missões” ou Regulamento das Missões criava uma “estrutura administrativa” para as aldeias (MALHEIRO *apud* PARAÍSO, 1989, p. 93-94). Dentre outros princípios básicos, estavam a conversão dos índios ao

²⁶ A Guerra Justa foi declarada aos Botocudos em Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, e demais grupos indígenas que se opusessem aos colonizadores e aos seus objetivos. Em Ilhéus, como não havia uma infra-estrutura militar efetiva para cumprir as medidas, a responsabilidade de combate aos índios foi entregue aos Capitães-mores.

cristianismo e a promoção da educação religiosa, além da educação do nível primário, a proibição de atitudes violentas para a manutenção dos índios em aldeias, a promoção dos índios em artes mecânicas ou na agricultura, a demarcação das terras indígenas em termos comunais ou individuais, o aldeamento dos índios “selvagens”, a promoção de casamento dos índios com pessoas de outras “raças”. Os índios ainda ficariam sujeitos ao serviço público e ao serviço da aldeia, mediante o recebimento de salário, o alistamento militar e a prisão correcional de até seis dias. “Essa Lei garantia a abundância de mão-de-obra indígena para viabilizar os projetos de interiorização da agricultura e ocupação de novos espaços conquistados às comunidades indígenas” (PARAÍSO, 1989, p. 94).

Outros mecanismos de regularização fundiária e de acesso à terra foram implementados, através da Lei de Terras de 1850 (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 71). De acordo com a Lei de Terras de 1850, os estados da federação deveriam fazer o cadastramento de todas as terras devolutas existentes. Comissões de Medição e Demarcação avaliaram, através de alguns critérios – a incorporação dos índios no mercado de trabalho local, a existência de casamentos entre indígenas e brancos e a profissão na fé cristã –, se os aldeados ainda eram indígenas ou se já eram civilizados. Constatou-se que, “invariavelmente”, era total a civilidade dos índios aldeados (ARRUTI, 2006, p. 54). Desta forma, as ações do Regulamento das Missões coadunadas à Lei de Terras, “cri[ou]aram os mecanismos necessários que permitiram a apropriação das terras indígenas, dos investimentos públicos ali realizados anteriormente e do trabalho a elas incorporado ao longo do tempo em que se constituíram como aldeamentos” (FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 73).

A partir da imposição da Lei de Terras, iniciou-se um processo de regularização das propriedades rurais, o que significou a declaração da extinção dos

antigos aldeamentos indígenas e a incorporação dos seus terrenos a comarcas e municípios em formação (OLIVEIRA, 2004). Arruti (2006) examina claramente o teor de tais medidas:

Apesar da violência e antiguidade do processo de expropriação de tais grupos, esse último golpe, que marca a sua extinção oficial, foi fundamentalmente de caráter classificatório e jurídico. Por força de um conhecimento técnico que postulou a sua reclassificação de índios para caboclos, eles deixaram de ter a prerrogativa legal de estar sob a administração de missionários e de dispor de terras de uso comum dos aldeamentos. Convertidos em população comum, de trabalhadores nacionais, suas terras foram incorporadas aos 'próprios nacionais', parceladas e comercializadas. Enquanto os próprios aldeados foram dispersos e acudados em pequenos trechos de seus antigos territórios, passando a ser proibidos de exercer algumas práticas que os distinguiam (ARRUTI, 2006, p. 51).

Chegando ao final do século XIX, a então Vila de Olivença de Índios é declarada "extinta" por se afirmar não restar entre os seus habitantes qualquer sinal de vida propriamente "indígena" e sua administração passa para os princípios dos povoados vizinhos (VIEGAS, 2003, p. 5). Aliás, no final do século XIX, já não se falava em povos indígenas no Nordeste.

Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como 'remanescentes' ou 'descendentes'. São os 'índios misturados' de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios... (OLIVEIRA, 2004, p. 26).

Nesta esteira, o projeto de construção de uma ponte sobre o rio Cururupe, por volta de 1920, evidenciava a vontade do governo em urbanizar Olivença, como veremos a seguir.

2.2 A exclusão das comunidades indígenas no processo civilizatório em Olivença: de índio a *caboclo*.

O advento do turismo em Olivença está atrelado à história dos grupos indígenas. A transformação do local em zona de veraneio dos grandes produtores de cacau pode ser considerada um aporte inicial para o desenvolvimento do turismo local e, conseqüentemente, para a apropriação efetiva dos espaços em Olivença.

Um documento datado de 1922 apresentado por Paraíso (1989) revela as intenções sobre a vila de Olivença. O jornal “O Comércio” apresenta a intenção de se projetar uma ponte que facilitaria o acesso a Olivença:

A comissão abaixo assinada dirige-se a todos os espíritos progressistas, especialmente aos habitantes deste município de Ilhéus e das circunvizinhanças, para entre eles coletar a quantia necessária a uma obra que tornará franco o acesso à saudável e pitoresca vila de Olivença (p. 98)

Na descrição do jornal, Olivença é apresentada à comunidade como um local de “ameníssimo clima”, com arredores “fertilíssimos e aprazíveis, quase totalmente devolutos da tradicional população” (p. 99). A construção de uma ponte que favorecesse a comunicação entre Ilhéus e o vilarejo estava próxima:

Realizando este melhoramento, cessará tudo quanto há de menos conveniente em Olivença; construir-se-ão boas residências para o verão e circularão automóveis do Pontal para o local que deixará de ser considerado aldeamento de índios mansos para receber o título de estação balneária, a mais apropriada de todo o estado (PARAÍSO, 1989, p. 99).

Fato era que as terras de Olivença eram inapropriadas para o plantio de cacau. Entretanto, ainda assim, a apropriação dessas terras era motivada pela busca de prestígio e afirmação do *status* social ocupado por produtores de cacau. Estes senhores buscavam cultivar alguns hábitos da classe agrária dominante: fazendas no interior, de onde obtinham sua riqueza; casa na cidade, onde se faziam as articulações políticas e residiam as esposas, principalmente no período em que os filhos freqüentavam a escola, e, finalmente, pequenas chácaras à beira do mar para o lazer (PARAÍSO, 1989, p. 101).

A apropriação econômica das terras e de seu produto não se manifesta como elemento precípuo das preocupações, pois a destinação que lhe foi atribuída era de constituição de chácaras, pomares, roças de legumes, plantação de coqueiros, que se insinua serem atividades de lazer, já que a única produção para a qual esta sociedade estava voltada era o plantio de cacau. A única referência econômica sobre a importância de tal ocupação está expressa em “disporão de um sanatório ideal, ali perto, a três léguas, sem se privarem completamente da gestão de seus negócios’ e da importância pessoal e política em ...sem se privarem... da presença de amigos e parentes” (PARAÍSO, 1989, p. 100).

Em síntese, as terras de Olivença foram apropriadas objetivando demarcação social. Por serem inapropriadas para o plantio e produção do cacau, posteriormente, a posse dessas terras como áreas de lazer serviu como afirmação de prestígio.

No projeto civilizador da Estância Hidromineral de Oliveira, como é denominado o lugar, novos hábitos eram impostos à população ameríndia local. De acordo com Oliveira (2003), barracas semelhantes às utilizadas nas feiras da região eram dispostas em Olivença, onde se colocavam diversas camisas, denominadas por alguns moradores de “guarda-pós”, “para que os índios não circulassem mal vestidos em Olivença, ou seja, para que cobrissem o tronco” (OLIVEIRA, 2003, p. 7).

A construção da ponte sobre o rio Cururupe teve reflexos graves sobre os índios de Olivença. As casas enfileiradas ao redor da Igreja Nossa Senhora da Escada – formato típico de aldeamentos jesuíticos – foram apropriadas por veranistas. A população indígena “recuou”, criando um novo núcleo habitacional em Sapucaeira, saindo das margens do mar. E mesmo tendo se transformado em um local para o descanso, para o veraneio, os violentos confrontos da política Ilheense estavam presentes. “Índios-caboclos” tinham suas roças e residências destruídas pelas ações repressoras policiais, o que desembocou em reações como a de caboclo Marcelino, que, em defesa dos “remanescentes indígenas”, segundo Barbosa (2003, p. 110), era “desenvolto” o suficiente para procurar autoridades do local e do Estado da Bahia.²⁷ Em 1929, Marcelino tentou inibir o tráfego sobre a ponte do rio Cururupe, tentando retirar de Olivença os ocupantes das áreas da antiga aldeia. Entretanto, Marcelino não foi suficiente. A população indígena, já

²⁷ Interessante observar que, no início do século XX, mesmo diante da evidente agitação na região, algumas obras como “Memória sobre o município de Ilhéus”, de Francisco Borges de Barros (1915), encomendada pelo intendente, o Senhor Coronel Antônio Pessoa Costa e Silva, ignorava a presença indígena na região. O livro remonta algumas memórias do município de Ilhéus, vangloriando alguns coronéis das fazendas de cacau, e esporadicamente cita a história indígena na região. Barros, em momento algum, marca a presença de indígenas no período em que vivia (as primeiras décadas do século XX). Onde estavam os índios de Olivença?

considerada cabocla e não-índia, vivia dispersa, distribuída na região²⁸. Viegas (2003), a partir de sua pesquisa realizada no final do século XX, observou que, apesar de ter decorrido um século desde o decreto que extinguiu a Vila de índios de Olivença, os índios de Olivença utilizavam-se, naquele período, indiferenciadamente dos termos “índio” ou “caboclo” para se auto-definirem (quando falam de si próprios e em relação aos seus vizinhos). Todavia, quando se comparam com os índios que vivem na floresta da Amazônia ou com os povos *Pataxó* e *Pataxó Hã Hã Hã*, se auto-definem “caboclos”, deixando o termo “índio” para estes outros casos.

Mesmo com a desconstrução parcial da memória, o grupo manteve algumas formas de resistência, dentre elas está a Puxada do Mastro de São Sebastião, a maior festa do local, que atrai muitos turistas (COUTO, 2001). Os índios de Olivença hoje promovem manifestações para fortalecer a identidade e reivindicar seus interesses: é ensinada a língua Tupi em escolas com educação diferenciada, caracterizam-se com adornos (tangas e colares), pintam-se, reconstituem rituais como o Porancim e, como movimento organizado, fazem manifestações públicas, reivindicando principalmente a demarcação de suas terras e a apropriação da praça central de Olivença, local onde, segundo os índios, ocorriam alguns rituais festivos e religiosos; reivindicam também o reconhecimento da sua participação na construção da igreja desta praça. Desde abril de 2002, os Tupinambá de Olivença são reconhecidos como grupo indígena pela FUNAI e hoje aguardam a demarcação de seu território em Olivença.

Olivença configura-se como local típico para veraneio, um “paraíso dos mineiros” (VINHÁES, 2001, p. 326), aonde seus visitantes vão à procura de lazer e sossego, especialmente em época de festas religiosas, férias escolares e finais de

²⁸ Para Viegas (2003, p. 5), entre os séculos XVIII e XX, os índios de Olivença “foram descritos negativamente pela perda da sua capacidade de perseverar o ‘mármore identitário’ de que se faria a sua cultura: a língua, o modo de habitar e as atividades econômicas de sobrevivência.”

semana ou feriados, período em que recebe grande fluxo de turistas. O fato de ser uma Estância Hidromineral, com fontes de águas naturais para cura de enfermidades²⁹, já deixou de ser o seu principal atrativo (DÓRIA, 2003). Segundo a autora, atribui-se este fato à falta de políticas de planejamento que atrelem suas águas, como recurso turístico, aos seus aspectos culturais, especialmente os voltados para os indígenas, que, uma vez realizada de forma organizada, contribuisse para o desenvolvimento sustentável com base local.

Algumas iniciativas pontuais estão sendo tomadas (supostamente) pelo poder público, como o projeto elaborado pela Secretaria de Turismo e de Planejamento da Prefeitura Municipal de Ilhéus, que objetiva desde um resgate histórico da cultura Tupinambá até a formatação de um produto turístico, o Parque do Cururupe.³⁰

2.3 Desindianização x reindianização: as relações entre os índios e o Estado

Como pudemos constatar, a história dos Tupinambá de Olivença foi marcada por silenciamento, exclusões e violência. A escravização, a sedentarização no século XVI, o uso de “guarda-pós”, a denominação dos indígenas de “caboclos” correspondem ao olhar que diminuiu as populações ameríndias. Mais do que isso, pois, num certo sentido, pretendia-se mesmo que eles tivessem acabado.

O processo civilizatório da região, na realidade, encontra-se no cerne das discussões aqui pretendidas – a desindianização das populações ameríndias. Este projeto, através da diminuição da cultura indígena frente ao olhar europeu e posteriormente frente às elites agrárias, ocorreu ora de forma brutal, ora de maneira ideológica. Como podemos observar, “houve e ainda há no Brasil uma série de

²⁹ As propriedades das águas de Olivença foram descobertas pelo padre Camilo Torrand S. J., consideradas semelhantes às de Vichy (França) tidas como radioativas e acreditadas como úteis para doenças da pele e aparelho digestivo.

³⁰ Notícia divulgada pela Assessoria de Comunicação da Prefeitura Municipal de Ilhéus em 23 de setembro de 2006.

ações que visam dilapidar, negar, marginalizar ou mesmo silenciar a memória desses povos” (ANJOS; RAMOS, 2007, p. 2). O processo de desindianização ganhou diferentes contornos: nos primeiros momentos de contato, o índio, julgado pelo olhar europeu, visto como encarnação do demônio³¹, passível de ser cristianizado, perpassa a formação do Brasil enquanto Nação. De Pauw, por exemplo, afirmou que o ser humano do Novo Mundo “reúne de forma exemplar e típica a mais firme e cândida crença no Progresso e uma ausência completa de fé na bondade natural do homem” (*apud* GERBI, 1996, p. 56).

Na realidade, excluí-los da humanidade comum, em violento contraste com a letra do Gênesis, era um pretexto cômodo para exercitar sobre eles toda violência, toda prepotência sugerida pela ambição de conquista ou de cobiça. E, como acontece sempre, nem ao menos foi demasiado difícil encontrar um ponto de apoio lógico para a vontade bruta de supremacia e domínio (GERBI, 1996, p. 66).

O processo de colonização, transcorrendo sob a formação do Estado-Nação, investiu no tão desejado “embraquecimento” das populações indígenas, entendido aqui como um projeto ideológico.

Todavia, para Viveiros de Castro (2006), foi no final da década de 1970 que fomos acuados pela “geopolítica modernizadora da ditadura”. No Brasil, o desejo de ocupar definitivamente a Amazônia provocou novamente, como em 1850, com a Lei de Terras, a necessidade de discriminação de quem era índio ou não era.

O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.).

Nesse processo de desindianização jurídica, nos parâmetros do Estado, ser índio “era um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma

³¹ “Se a figura do Diabo encontrava uma forte oposição na Europa de então – a religião – eis que essa figura demoníaca, por lógica, teria de mudar de endereço. E, além disso, afetar um novo sujeito: o índio, que encarnaria a partir daquele momento a figura senão do Diabo, pelo menos daquele individuo fortemente influenciado por ele.” (ANJOS; RAMOS, 2006, p. 3-4).

substância dotada de propriedades características, algo que se podia dizer o que é, e quem preenche os requisitos de tal quiddidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.). Em outras palavras, ser índio juridicamente consistia numa condição transitória a ser suplantada, solapada pela política indigenista do Estado, que de certa forma gerenciava o processo de desindianização, uma “marcha ascensional até o invejável estado de ‘branco’ ou de ‘civilizado’”.³²

[...] a filosofia da legislação brasileira era justamente essa: todos os índios “ainda” eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo. Mesmo os que estavam nus no mato, com seus proverbiais cocares de plumas, seus colares de contas, seus arcos, flechas, bordunas e zarabatanas, os índios com “contato intermitente” ou os “isolados” — mesmo esses *ainda* eram índios. Apenas ainda; ou seja, ainda, apenas, porque ainda não eram não-índios (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.).

É inegável que, tanto o processo de desvalorização da cultura indígena, bem como a sua supressão, se desdobraram. “Colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de ‘população’, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). As nuances do que se tornou “ser índio” representou o desgaste de todo um universo simbólico. Rocha (1996) pontua algumas imagens e representações que o sentido de “índio” adquiriu e que estão presentes em livros utilizados na educação infantil. São certezas etnocêntricas sobre o “outro”: há uma generalização do que é ser índio, sem referenciar as singularidades dos diversos grupos tribais. O “índio didático”, expressão cunhada pelo autor, representa as imagens do “outro” privilegiadas que acabaram por ser amplamente difundidas no senso comum.

³² Aliás, Viveiros de Castro, ironicamente, afirma que primeiros eles se tornam índios para depois deixa-los de sê-los. “[...] o índio isolado ninguém tem coragem de dizer que não é mais índio, sobretudo porque ele não é índio ainda. Ele não sabe que é índio; não foi contactado pela FUNAI ou coisa do gênero. Ou seja, primeiro se tem que virar índio para depois deixar de ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.)

Ainda de acordo com Rocha (1996), nos textos didáticos, o uso recorrente de frases típicas, como *os índios andam nus, os índios moram em ocas, os índios se enfeitam com colares, os índios gostam de pintar o corpo*, denota que “[a] diversidade das tribos é subsumida num todo homogêneo, absolutamente igual aos aspectos que se quer privilegiar” (p. 60). O autor também destaca que há em alguns textos didáticos a vinculação do ser índio a categorias como *primitivo, primário, antropófago, não-civilizado, atrasado e selvagem*.

Para Rocha (p. 60), “entender o *outro* é conhecer a sua especificidade. *Índio* não existe, existem grupos tribais singulares. Para o livro didático, no entanto, o que vale é o *índio* único, sem face, escondidas as culturas concretas na generalização.”

Essas formas de olhar o “outro” que se dissiparam e se reproduziram em tantas obras foram articulações determinantes no processo de desíndianização. “Como o índio foi excluído da língua e da identidade nacional brasileira?” Essa pergunta, lançada por Orlandi (1997), representa os questionamentos aqui pretendidos. Como destaca a autora,

Com efeito, o índio não fala sua história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos [...]. Mesmo se eles têm boas intenções, como mediadores, eles reduzem índios a “argumentos” da retórica colonial. Eles falam do Índio para que ele não signifique fora de certos sentidos necessários para construção de uma identidade brasileira determinada em que o índio não conta. Trata-se da construção de sentidos que servem sobretudo à instituição das relações colonialistas entre os países europeus e o Novo Mundo (ORLANDI, 1997, p. 59).

Nesse sentido, o silenciamento das populações indígenas nesse processo de colonização (que aqui tratamos especificamente como desíndianização) perdura há mais de 500 anos. Mantendo o enfoque nos discursos produzidos sobre a “nossa” história, Orlandi (1997, p. 60) nos revela que “pela historicidade [é] que se pode encontrar todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que

apagam o Índio, processo que os colocou *no* silêncio. [Entretanto] nem por isso eles deixam de significar em nossa história.”

As políticas indigenistas acabaram por investir na idéia do suposto desaparecimento das populações indígenas do Brasil. Nesse sentido, Viveiros de Castro (1999) critica Darcy Ribeiro em *Os Índios e a civilização*, obra em que este último formalizou a problemática da aculturação, “denunciando o etnocídio que se escondia sob esse rótulo neutro, inserindo-se no quadro da expansão diferencial da fronteira econômica nacional e prevendo a extinção sociocultural dos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 124). Para Viveiros de Castro, Darcy Ribeiro estava preocupado realmente em recontar a formação da nacionalidade a partir da vinculação entre europeu e indígena, ou seja, “sua preocupação última era com o ‘índio’ como ingrediente-chave da mistura sociocultural brasileira, e sua visada política era o nacionalismo do Estado” (p. 130). Darcy Ribeiro, quando se refere às culturas indígenas, fala em “resíduos da população indígena no Nordeste”, ou em “magotes de índios desajustados” e recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação” (RIBEIRO *apud* OLIVEIRA, 2004).

O que embasa o discurso de Darcy Ribeiro é a idéia da uniformização, ou até da harmonização das matrizes culturais e a subsequente formação de um povo brasileiro, o que, necessariamente, o faz negar a possibilidade de existência do índio na sociedade atual. Para a defesa dessa idéia, é preciso desconsiderar que as transformações são próprias das dinâmicas culturais, pertinentes a qualquer povo – característica singular humana em todos os processos de contato. Quando afirma que “os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia [...]”. Se integram em uma única etnia nacional,

constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uni-étnico” (1995, p. 21-22), Darcy Ribeiro confirma a existência de uma “identidade nacional” coesa e homogênea. Entretanto, um processo de transfiguração étnica, oposto do anunciado por Darcy Ribeiro, se instaura e “[...] pouco a pouco, os índios começam a reivindicar e terminam por obter o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente dentro da chamada ‘comunhão nacional’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.).

As populações indígenas sobreviveram nos interstícios. Viveiros de Castro (2006) afirma que o projeto emancipador estatal de gerenciamento do “processo histórico” acabou por ter uma “resposta inesperada” e,

no fundo, não deixou de ser uma sorte os generais e coronéis da época terem tentado desindianizar uma porção de comunidades indígenas, pois isso, na verdade, terminou por reindianizá-las. A atabalhada tentativa da ditadura de legiferar sobre a ontologia da indianidade “desinvisibilizou” os índios, que eram virtualmente inexistentes como atores políticos nas décadas de 60 e 70. Eles só apareciam, de vez em quando, em alguma reportagem colorida sobre o Xingu [...]. A grita suscitada com o projeto de emancipação resgatou a questão indígena do folclore de massa a que havia sido reduzida. Ela fez com que os próprios índios se dessem conta de que, se eles não tomassem cuidado, iam deixar de ser índios *mesmo*, e rapidinho. Graças a isso, então e enfim, os índios se tornaram muito mais visíveis como atores e agentes políticos no cenário nacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s.p.).

Ainda segundo Viveiros de Castro (2006), esse processo de retomada da indianidade foi reforçado pela Constituição Brasileira de 1988³³. A partir dela, as comunidades enxergaram novas possibilidades, retomando a própria história nas mãos.

Foi a partir desse momento que acelerou-se a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.).

³³ Trecho do artigo 231, constituição de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.”

O Nordeste brasileiro concentrou as maiores atenções relativas ao processo de retomada da indianidade, ou de acordo com a designação utilizada por alguns antropólogos para denominar esse fenômeno, das etnogêneses (ARRUTI, 2006).³⁴ Tidas como “a emergência de novas identidades [bem] como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 2004, p. 20-21) ou definidas de um modo mais abrangente como “processo de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre os sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos – como a ela pertencentes” (BARRETO FILHO, 2004, p. 95).

Arruti (2006) acredita que o pioneirismo deste tipo de fenômeno no Nordeste se deva por ser a região de colonização mais antiga e por ter tido todos os seus aldeamentos indígenas oficialmente extintos em um período de menos de dez anos (entre 1860 e 1870). Cabe destacar que os processos de etnogênese podem ser divididos em dois ciclos: o primeiro, ocorrido entre as décadas de 20 e 40 do século passado; e o segundo, situado após a década de 70. Tais processos de retomadas de indianidade representaram “uma inversão não só das expectativas criadas por uma visão evolucionista do processo de civilização dos sertões, como também das práticas e estratégias do órgão indigenista” (ARRUTI, 2006, p. 51).

Se, no primeiro ciclo, a principal característica está em ter se desenhado com base em uma rede de relações pré-estabelecidas (de rituais, de parentesco, e territórios dos antigos aldeamentos), entre os grupos de “caboclos”, no segundo

³⁴ A maioria dos casos de “etnogêneses” se concentra no Nordeste brasileiro, mas isso ocorre também em outras regiões. No ano de 2000, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) registrou os seguintes casos: os Nauá (Acre), os Tupinambá, os Maitapu, os Apium e os Munduruku (Pará), os Kaxixó e os Aranã (Minas Gerais), os Kalankó e os Karuazu (Alagoas), os Piripã (Pernambuco). Na Bahia, além dos Tupinambá de Olivença, foram registrados os Tumbalalá, em Abaré e Curaçá. Fonte: www.isa.org.br.

ciclo, após a década de 70, os processos se delinearão motivados pela formação de um campo indigenista no Brasil, vinculado especialmente à igreja católica – nesta esteira podemos situar a constituição do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que possibilitou a formação política de lideranças indígenas, a criação de entidades indigenistas, não-governamentais e não confessionais, como a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio, e a institucionalização/oficialização da disciplina antropológica no Brasil (ARRUTI, 2006, p. 52).

O advento das movimentações dos Tupinambá de Olivença corresponde ao segundo momento de etnogêneses, haja vista que, como informa Viegas (2006), a primeira solicitação de Terra Indígena (TI) feita pelos Tupinambá de Olivença ocorreu em Brasília, no início da década de 1980. Ainda em 1977, ocorreram “as primeiras reações de índios habitantes de Sapucaieira e da Vila de Olivença a propósito do que ouviram de seus antepassados sobre serem Tupinambá ou Tupi ou Guarani ou Tupiniquim” (p. 765). Isso não significa que eles haviam deixado de ser índios ou que só a partir daquele momento obtiveram a consciência de que seriam Tupinambá. Trata-se de compreender a complexidade do fenômeno: no processo de desindianização, eles foram “levados” a dizer que “não eram mais índios” ou a “não dizer que eram índios” – utilizando as palavras de Viveiros de Castro (2006).

Viegas (2006) confirma os dilemas que envolvem a legitimação da comunidade Tupinambá de Olivença – não nas questões legais, pois, como já foi dito, os índios de Olivença são reconhecidos pelo órgão competente, a FUNAI, como índios, mas sim dos enfrentamentos que ocorrem no âmbito da sociedade ilheense e de um “senso comum” que trabalha com a extinção dos Tupinambá. “Falar na extinção dos Tupinambá da Bahia é falacioso, mas a projeção dessa falácia no

imaginário nacional é uma realidade poderosa com que os Tupinambá de Olivença têm se confrontado” (VIEGAS, 2006, p. 765).

Estas constatações sobre o processo de desindianização ocorrido desde os primeiros momentos de contato e sobre a possibilidade de retomada da indianidade entre os Tupinambá de Olivença nos fazem perceber o que Sahlins (1997) apresenta como “indigenização da modernidade”. Compreender a retomada da indianidade como possibilidade, enxergar que os Tupinambá de Olivença sobreviveram nos interstícios

[...] não significa desconsiderar a “agonia de povos inteiros”, as misérias que a civilização ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência (SAHLINS, 1997, p. 7).

Como percebemos no capítulo anterior, o conceito de cultura de Geertz (1989) responde às necessidades de entendimento das relações constituídas no universo simbólico. A cultura saiu da condição de adorno, adereço, sendo elevada à própria condição humana. Este alargamento do conceito de cultura sabota as tendências de aceitação da idéia do esfacelamento de algumas culturas perante outras. Portanto, culturas ditas tradicionais não se acabam perante as práticas e políticas do “Sistema Mundial”; não se dissolvem, nem desmoronam frente aos movimentos hegemônicos da atividade ocidental, como foi difundido pelas “teorias do desalento” apregoadas a partir dos anos 50 do século passado. Não podemos enxergar as relações entre colonizados e colonizadores tratando-as como simples assimilação de uma cultura perante outra. Poderíamos apresentar aqui outras formas de receptividade dos europeus pelos índios, uma “inversão de perspectiva”, que resultou na formação de mitos ameríndios (ANJOS; RAMOS, 2006). Entretanto, trata-se simplesmente de considerar a perseverança de culturas distintas perante o

contato, como afirma Porto Alegre (2007), ao efetuar críticas ao historiador Caio Prado Júnior, enquanto representante dos pensadores clássicos da história do Brasil:

[...] a retração dos povos indígenas ao enfrentamento aberto não significou, necessariamente, a sua diluição na massa da população brasileira. Muito menos representou assimilação e desaparecimento. Nesse aspecto, o grande historiador da formação da sociedade brasileira moderna não se diferencia dos demais pensadores clássicos da história do Brasil. Também para ele o índio pertence ao passado, é uma categoria ausente da modernidade, cuja tendência a se integrar definitivamente à nação é uma questão de tempo (PORTO ALEGRE, 2007, s.p.).

Viveiros de Castro (2006) complementa:

Por mais bem sucedido que tenha sido ou esteja sendo o processo de desindianização levado a cabo pela catequização, pela missionarização, pela modernização, pela cidadanização, não dá para zerar a história e suprimir toda a memória, porque os coletivos humanos existem crucial e eminentemente no momento de sua reprodução, na passagem intergeracional daquele modo relacional que “é” o coletivo, e a menos que essas comunidades sejam fisicamente exterminadas, expatriadas, deportadas, é muito difícil destruí-las totalmente. E ainda quando o foram, quando foram reduzidas a seus componentes individuais, extraídos das relações que os constituíam, como aconteceu com os escravos africanos, esses componentes reinventam uma cultura e um modo de vida — um mundo relacional que, por constrangido que tenha sido pelas condições adversas onde vicejou, jamais deixou de ser uma expressão da vida humana exatamente como qualquer outra. Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s. p.).

Para Viveiros de Castro (2006), o movimento dos Tupinambá de Olivença, por vezes deslegitimado por algumas instâncias da sociedade, pode ser comparado ao Renascimento ocorrido na Europa entre os séculos XIV e XVI. O que foi o movimento renascentista, senão um processo de invenção e reinvenção do mundo greco-romano?

Os Tupinambá de Olivença estão inseridos em um contexto de reindianização, em que, por exemplo, entre os anos de 2000 e 2005, surgiram mais nove povos indígenas no Brasil, totalizando no país a existência de 225 grupos.³⁵

Segundo estimativas de Viegas (2003), em 1992 existiam cerca de 300.000 índios

³⁵ Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), este processo de emergência de “identidades étnicas” não acontece com exclusividade do Brasil; na Bolívia e na Índia, por exemplo, casos semelhantes são conhecidos.

no território nacional brasileiro, enquanto no ano 2000 esta mesma estimativa subiu para 350.000, constituindo 206 grupos diferentes que falam aproximadamente 170 línguas distintas e representam cerca de 0,2% da população nacional. No Nordeste brasileiro, os dados relativos à década de 1950 davam conta da existência de cerca de 13.000 índios. Já na década de 1990, esta estimativa aumentou para cerca de 40.000. Do ponto de vista do número de “povos”, os dados são igualmente significativos: em 1950, 10 etnias eram reconhecidas pelo governo brasileiro como povos indígenas no Nordeste; em 1994, este número mais que duplicou para 23 etnias (VIEGAS, 2003).

Hoje, de acordo com informações disponibilizadas no *site* do Instituto Socioambiental (ISA)³⁶, encontramos no território brasileiro 227 povos falantes de mais de 180 línguas diferentes. A maior parte desses grupos encontra-se distribuída em aldeias situadas no interior de 593 Terras Indígenas. A população indígena atual está estimada em 600 mil indivíduos, sendo que, deste total, cerca de 480.000 mil vivem em suas Terras Indígenas ou em áreas urbanas próximas a elas. Na Bahia, de acordo com os dados da FUNAI, são 15 grupos indígenas, com uma população total 16.715 índios.³⁷

Azevedo (2006) constatou em pesquisas demográficas que é visível o crescimento populacional de povos indígenas na América Latina, embora reconheça a complexidade do fenômeno, devido especialmente à metodologia de captação utilizada pelos censos demográficos. A pesquisadora critica, por exemplo, como os censos demográficos efetuam suas pesquisas desde 1991, em que a maneira de constatar o quesito cor da pele ou raça é a auto-declaração. “Esta metodologia de captação tem sido insuficiente para se ter uma idéia mais acurada da situação sócio-

³⁶ www.isa.org.br.

³⁷ Arikosé, Pankararu, Atikum, Pataxó, Botocudo, Pataxó Hã Hã Hãe, Kaimbé, Tupinambá, Kantaruré, Tuxá, Kariri, Xucuru-Kariri, Kiriri, Kiriri-Barra, Pankararé.

demográfica dos povos indígenas, sujeitos de direitos e políticas públicas específicas” (AZEVEDO, 2006, p. 55). O "orgulho índio" e o possível crescimento de reconhecimento de descendência indígena (mesmo sem estar incluso em algum povo específico) pode ser uma das explicações para aumento de 150% da população que se declara indígena no país: esta passou de 294 mil indivíduos em 1991 para 734 mil no Censo de 2000 (AZEVEDO, 2006, p. 56).

Como explicação para o aumento da população indígena no Brasil, Viegas (2003) aponta para a alteração de valores hegemônicos em termos internacionais, “os quais tendem a apoiar e a valorizar quem tenha a iniciativa de contribuir para perseverar a diferença cultural de minorias étnicas, reagindo, explicitamente, ao projecto moderno de homogeneização civilizacional” (VIEGAS, 2003, p. 7). Para exemplificar, em 2001, havia 2.790 Pataxó (extremo sul da Bahia). Já em 2006, o número de índios passou para 10.897 pessoas (AZEVEDO, 2006, 56). Esse fenômeno pode ser explicado, segundo Azevedo (2006), pela “crescente identificação de pessoas e comunidades que não se consideravam Pataxó.”³⁸

Também é preciso destacar as mudanças legais dos últimos quatro anos: a adoção pelo Brasil da Convenção da OIT (Organização Internacional do Trabalho), número 169, sobre “Povos indígenas e Tribais em países Independentes”. Pela regra, transformada em lei ordinária pelo governo Lula em 2004, a autodeclaração deve ser considerada o "critério fundamental" para que uma comunidade seja reconhecida como indígena. Não seriam necessários, portanto, os "Laudos de Identificação Étnica". A partir de então, “os mecanismos de legitimação das etnogêneses deixam de ser determinados pelo Estado, passando a estar

³⁸ Precipitadamente, Azevedo explicou o fenômeno através da identificação – eles se *tornaram* Pataxó porque *passaram* a se identificar como tal. Preferimos ter cautela com a complexidade do fenômeno: não quer dizer que eles nunca foram índios, mas que, a partir do momento em que houve uma valorização étnica, eles puderam se assumir enquanto tal.

submetidos a uma dinâmica social mais complexa” (ARRUTI, 2006, p. 53). A legitimidade dos povos indígenas brasileiros passa a ser atribuída de acordo com “os rótulos ou etnônimos que eles se auto-atribuem”³⁹, ou seja, o reconhecimento de tais populações passou a dispensar os laudos periciais efetuados por antropólogos, especialmente a partir da década de 1970.

Os Tupinambá de Olivença, muitas vezes tratados como “povo ressurgido” – termo recusado pelos movimentos indígenas –, encontram diversos percalços. Inclusive, tratar os povos indígenas como povos ressurgidos, de acordo com Arruti (2006), é diminuí-los. Para o autor,

a tendência em classificá-los em separado, como grupos emergentes, ressurgentes, ressurgidos, ou mesmo remanescentes tem portanto, o inconveniente de converter categorias criadas para descrever processos sociais e históricos em categorias de identificação, que assim perdem seu dinamismo e sua historicidade, para denotarem uma qualidade ou uma substância (p. 50).

Subseqüentemente, a etnogênese acaba sendo tratada enquanto “um tipo específico e diferenciado de grupos indígenas” (p. 50), ou seja, é como categorizá-los como “índios menos índios” dos que os índios considerados legítimos/puros. Tomando as palavras da cacique Valdelice Jamopoty: “Nós não somos um povo ressurgido como dizem, sempre existimos, só que com muito medo, cheios de barreiras...” (COMUNIDADE TUPINAMBÁ, 2003, s. p).

Tratar os povos indígenas do Nordeste como ressurgidos seria assumir que houve o desaparecimento/extinção de alguns deles. A idéia de desaparecimento dos povos indígenas faz parte do projeto assimilacionista da política indigenista brasileira. Porto Alegre nos incita a lançar um novo olhar sobre o “desaparecimento”

³⁹Segundo Viegas (2006), os dilemas do etnônimo de identificação da comunidade Tupinambá de Olivença resolveu-se com facilidade, pela clareza com que o aprofundamento etnográfico da vida dos índios que habitam a região de Olivença, até 1977 conhecidos apenas como “índios de Olivença”, foi se aproximando do que os americanistas têm descrito como socialidades *Tupi*.

das populações indígenas no Brasil – o desaparecimento, para a autora, significa muito mais o “deixar de ser visto”⁴⁰ – entendimento perceptivelmente equivalente à idéia de desindianização, utilizada por Viveiros de Castro (2006). “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”.⁴¹

Apesar de se esboçar um novo recorte das políticas voltadas para os povos indígenas no Brasil, especialmente a partir de 2002, decorrentes da ratificação pelo governo brasileiro da Convenção nº 169 sobre “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989:

a tradição legalista e o forte senso comum sobre o que deve ser um índio (naturalidade e imemorialidade) têm funcionado como sérios obstáculos à implementação de avanços teóricos e jurídicos no reconhecimento de povos indígenas resistentes (ARRUTI, 2006, p. 50).

Partindo da assertiva de Viveiros de Castro (2006), e levando em consideração todo o processo de supressão dos povos ameríndios no Brasil e sugerindo uma “inversão de perspectiva”, todos somos índios, exceto se não nos consideramos enquanto tais: no final das contas, todos nós somos muito mais índios do que imaginamos, seja no Brasil caboclo, seja no Brasil sertanejo.⁴² Mas partindo para o específico, preferimos tratar o processo de emergência da cultura Tupinambá, seja tratado como etnogênese ou como processo de reindianização, como tomada das “rédeas” da própria história. Como vimos através de Porto Alegre, o suposto desaparecimento dos índios na região, o “desaparecer”, significou muito

⁴⁰ O termo "desaparecer" deriva do latim "apparescere", que significa "tornar-se visível", "mostrar-se". Des-aparecer significa, portanto, "deixar de ser visto", "sumir", "perder visibilidade". “[...] Se durante a colonização o índio ocupava muito espaço político, com a dominação dos conflitos, ele é silenciado e "desaparece" no sentido de que deixa de ser visto, torna-se ausente” (PORTO ALEGRE, 2007, s. p.).

⁴¹ Esta é a última frase de um documento elaborado no I Encontro Nacional de Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, realizado em maio de 2003 (Olinda - PE). O encontro contou com a presença de representantes de 47 povos indígenas e, dentre estes, 26 auto-intitulados indígenas recentemente e ainda sem o reconhecimento oficial de sua etnicidade (ARRUTI, 2006, p. 53).

⁴² Não queremos aqui desconsiderar as outras matrizes étnicas explicitadas especialmente por Darcy Ribeiro: a portuguesa e a africana.

mais “deixar de ser visto”, ausência de repercussão de sua existência, como resultado de um processo histórico.

O propósito do nosso trabalho não é legitimar a comunidade Tupinambá de Olivença enquanto indígena, pois, para nós, não há qualquer dúvida quanto a isso, uma vez que o nosso objeto – as relações entre esta comunidade e o turismo – necessariamente parte dessa premissa. Concordamos que índio é aquele que se considera enquanto tal e, principalmente, que é reconhecido pela comunidade indígena a que pertence. Comunidade indígena é “toda fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”. Ou seja, a comunidade está situada em uma dimensão espacial e temporal: “parentesco” e “território” (MORGAN *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2006) são tomados como princípios alternativos e simultâneos para a constituição de uma comunidade (p. 47). Ser índio

não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s.p.).

Refletindo sobre a luta pela terra dos Tupinambá e discorrendo sobre as marcas de territorialidade e parentesco da comunidade na região, Viegas (2006)⁴³ levanta algumas das marcas da indianidade Tupinambá. Os Tupinambá ocupam uma área junto à Reserva Biológica de Una, “cruzada por rios de pequeno caudal, que nos seus braços ou córregos são trazidos a cada unidade de habitação,

⁴³Dr.^a Susana Dores de Matos Viegas, antropóloga da Universidade de Coimbra, é coordenadora do GT da TI Tupinambá de Olivença e consultora Funai/Unesco. Foi responsável pelo laudo pericial que garantiu a legitimação jurídica dos Tupinambá pela FUNAI, em 2002.

garantindo a existência dispersa numa área com cerca de 50 mil hectares [...] (VIEGAS, 2006, p. 764).

Ainda segundo Viegas, hoje os Tupinambá de Olivença estão organizados em 22 comunidades e foram reconstituídos três padrões de habitação atualmente verificáveis, os quais são praticados por essa comunidade há mais de dois séculos: o primeiro, marcado por uma vida circunscrita no e ao redor da vila; o segundo, em um ritmo periódico de circulação entre a vila e a mata; e o terceiro converge na permanência quase que exclusiva na mata. Nestes espaços, o conhecimento da coleta da piaçava, a produção de farinha e a pesca são atividades desenvolvidas pelos Tupinambá:

A atual distribuição da população pelo espaço e paisagem agrícola da região não só não é alheia como integra a história de relacionamento dos Tupinambá de Olivença com o território. Em vez do cacau, característico da região de Ilhéus, foi a mandioca e a coleta de piaçaba que caracterizaram as explorações fundiárias da região. Apenas nas franjas do território, à medida que se caminha para a região de montanha, encontram-se fazendas de cacau (VIEGAS, 2004, p. 764).

Note-se, a partir do trecho acima, a história econômica paralela dos índios da região, diversa da “cultura do cacau”.

Hoje, os índios Tupinambá de Olivença percorrem novos caminhos, se organizam, escrevem uma nova história. Seja através da Peregrinação em memória dos mártires do Rio Cururupe, que ocorre todos os anos desde 2002, em memória dos seus antepassados que lutaram na Batalha dos Nadadores, seja através das suas aparições na mídia, a exemplo do dia 19 de abril de 2007 em que Cláudio Magalhães, um dos líderes do movimento, expôs o contentamento dos Tupinambá com a admissão no governo Estadual de Jerry Matalowe – índio Pataxó de Coroa Vermelha –, representante agora dos direitos indígenas na Secretaria de Direitos Humanos.

Toda sociedade se move, se expande, enquanto a nossa tem que permanecer fixa imutável, para atender a necessidade de uma saudade da

tradição? Tradições são sistemas intelectuais dinâmicos e capazes de mudar. Nossos dinamismos culturais continuam sendo desconhecidos, na medida em que nossas vozes continuam sendo caladas, cobertas pelas vozes do que se julgam especialistas.⁴⁴

Novas relações dos Tupinambá com os seus “outros” são construídas. E, entre elas, como veremos a seguir, aquelas estabelecidas com turistas em Olivença.

⁴⁴ Depoimento de Yakui Tupinambá. Trecho retirado do fórum <http://www.indiosonline.org.br/>), onde Mariana Monteiro (jornalista de Telelistas) entrevistou YAKUY sobre o projeto Índios On-Line. Yakui, no trecho acima, foi questionada sobre o uso do Índios On-Line para estar conectada com o mundo.

3 PESQUISA DE CAMPO EM OLIVENÇA: a interação entre turistas e nativos

Como vimos no primeiro capítulo, o turismo é essencialmente um fenômeno social, sendo, portanto, cultural. Apresentamos como a cultura e o turismo estão entrelaçados: percebemos o turismo enquanto uma prática cultural, cujos surgimento e desenvolvimento se deram em um momento específico, carregando traços de sua época. Ainda nesse capítulo, apresentamos a atividade turística como o encontro de pessoas de localidades distintas – os inter-relacionamentos. No capítulo anterior, conhecemos um pouco da história dos Tupinambá, atentos aos processos de desindianização e reindianização em Olivença e ainda tratamos do turismo na região e de como esteve atrelado aos processos de “supressão” e de “ressurgimento” indígena.

Este estudo, tendo como objeto de pesquisa a interação entre turistas e nativos em Olivença, procura desvelar quais as influências que cada um dos integrantes desta relação tem sobre o seu “outro”. Para tanto, foi efetuada uma pesquisa de campo em períodos alternados, entre janeiro de 2007 e fevereiro de 2008. De maneira mais sistemática, no período entre dezembro de 2007 e fevereiro de 2008, observamos as relações mantidas entre os turistas e os Tupinambá de Olivença. Este capítulo será dedicado à descrição dessas relações e às análises daí decorrentes.

3.1 Os espaços turísticos: reconhecendo os símbolos de indianidade

Olivença apresenta e se organiza para o turismo em torno de um repertório simbólico diverso, que abarca desde suas águas medicinais até a presença indígena na região, como podemos apreender na *Folha de Olivença*⁴⁵, revista informativa distribuída localmente, durante todo o ano, e que, como percebemos em nossas observações, muitos turistas acabam por ter acesso.

Em janeiro de 2007, verificamos subtendidas algumas marcas de indianidade em uma das edições desta revista. Na capa, uma imagem fotográfica com três crianças dispostas uma ao lado da outra – uma criança negra, uma branca e outra adornada com cocar e maracá - antecediam o texto: “As crianças não se importam se os seus amiguinhos são nativos, forasteiros, turistas, pálidos, seguros ou o que quer que seja. O que importa para eles é que seus parceiros sejam: leais, honestos, amorosos, respeitadores e acima de tudo, amigos” (FOLHA DE OLIVENÇA, 2007). Da mesma maneira, assim como no informativo, a indianidade do local é constantemente marcada, dividindo espaço com outros repertórios simbólicos. Em um estabelecimento que funciona como bar e restaurante, localizado na Praça Cláudio Magalhães, e comprovadamente bastante freqüentado em finais de semana ou em períodos de férias, em seu cardápio foi colocado um texto que fala sobre a história de Olivença. Também de autoria do professor Marcelo Henrique Dias, no texto, encontramos trechos que reforçam a presença indígena na região. O texto fala da origem de Olivença, quando “missionários jesuítas aldearam índios Tupiniquins que viviam nos arredores da quinhentista vila de São Jorge dos Ilhéus”. Um parágrafo é destinado aos índios, afirmando que eles “se empregavam

⁴⁵ Em algumas destas publicações, tivemos a oportunidade de ver a seção *Notícia Histórica de Olivença*, em que o historiador prof. Marcelo Henrique Dias remonta, em linguagem acessível, períodos da história local. Interessante observar que o texto parece valorizar o passado indígena na região, talvez por ser produzido por um estudioso com formação acadêmica – doutor em História – e não-ilheense, o que lhe dá outras percepções da história local.

principalmente na confecção de rosários de contas e coco, além da extração da piaçava e madeiras de lei”. O trecho ainda vincula a origem da festa da Puxada do Mastro de Sebastião à atividade indígena de cortar e arrastar toras de madeira. Ao final, o autor chama a atenção do turista: “se observar com atenção a bela arquitetura da igrejinha seiscentista ou os traços indígenas estampados nos rostos dos nativos, perceberá que aquele passado não ficou simplesmente para trás...”

O que nos chamou a atenção, além da produção pelo historiador de textos que versam sobre a história do local, foi o interesse do proprietário do estabelecimento em usar a história do lugar como atrativo.

Como vimos, inicialmente Olivença era um local para veraneio; só posteriormente o turismo começou a girar em torno do uso de suas águas medicinais. Atualmente, podemos constatar que, em períodos específicos (*reveillon*, Semana Santa, São João, dentre outros feriados prolongados, além das férias escolares de verão e do meio de ano), há um grande fluxo de pessoas, grandes famílias, normalmente com crianças, que alugam as casas para veraneio ou se hospedam em pousadas do local. Há também a presença dos visitantes da região, normalmente atraídos pelas praias. Em termos de estrutura física para o recebimento do visitante, percebemos que Olivença deixa muito a desejar, não atendendo às expectativas de muitos dos turistas com os quais tivemos contato. Como exemplo, vemos a ausência de caixas eletrônicos (de bancos), poucos estabelecimentos que aceitem cartão de crédito e poucas opções noturnas de divertimento.

A indianidade é uma temática explorada no local, por exemplo, em placas de estabelecimentos cujos proprietários podem ou não ter relação direta com os Tupinambá. Conhecemos uma *lan house* com o nome sugestivo de Tupy net. O

local possui adereços pendurados em suas paredes internas que remetem a uma cultura indígena, mesmo não sendo adereços produzidos pelos Tupinambá. Para o turista, conhecedor ou não da cultura local, fica evidente a relação do estabelecimento com grupos indígenas. Entretanto, segundo uma atendente da *lan house*, o proprietário não era índio, nem tem qualquer relação com os Tupinambá. Mas, como “tudo em Olivença é de índio... aqui tem uma cultura indígena forte, porque era uma vila indígena”, portanto, está justificada a decoração temática do lugar.

Um fato que ilustra o interesse e um “tratamento especial” para com os índios de Olivença é o que ocorre no Balneário Tororomba, local conhecido por suas águas medicinais. Lá, há um folheto estampado na portaria: “Horário destinado para a visita dos nativos. Entrada gratuita para índios”. Segundo o funcionário que controla a entrada e a saída dos visitantes ao local, “eles fazem muita bagunça e não precisam pagar para entrar. Então tem que ter horário, né?”. Se, por um lado, a população indígena serve como “atrativo”, fazendo parte do repertório simbólico dos produtos destinados aos turistas, por outro, esse tipo de “tratamento” mostra o quanto os índios de Olivença também podem ser discriminados.

Em outros locais, encontramos marcas nos caminhos que remetem à presença de índios no local, como na barraca Coconuts . Mas, podemos considerar que a grande marca da presença indígena nesses locais está na venda de artesanato produzido pelos Tupinambá de Olivença em hotéis e em pequenas lojas de artigos em geral. Entretanto, somente a partir de janeiro de 2008, passou a funcionar em Olivença um estabelecimento voltado unicamente para a venda de artesanato Tupinambá. O local, situado no empreendimento Batuba Beach, foi construído seguindo os moldes do que seriam as moradias tradicionais dos

Tupinambá.⁴⁶ No local, são vendidos diversos tipos de artefatos, confeccionados ou não, pelos Tupinambá. Além da venda de artesanato, o turista pode também tirar fotografias com trajes usados pelos índios Tupinambá, a dois reais.



Figura 1 - Vendas de artefatos indígenas no “Artesanato Tupinambá”
Foto: Karen Ramos.

Desvendando Olivença e seus espaços, percebemos que o elemento mais revelador da indianidade Tupinambá é a topografia do lugar. Através das descrições do IPAC, esmiuçadas no capítulo anterior, conhecemos com a história da atual Praça Cláudio Magalhães está relacionada com a comunidade indígena. São imagens e representações constantemente repetidas pelos índios Tupinambá: a praça seria um cemitério indígena; foram os índios que construíram a igreja; seus avós foram expulsos de lá. Entretanto, poucos turistas tomam conhecimento da representatividade indígena da praça.

Já estive lá [na praça] tantas vezes e não sabia disso. Mas não tem nada pra gente saber que a igreja foi construída pelos índios... o que é que tem a ver? Aquele lugar que não é bonito, não tem nada...

⁴⁶ Segundo alguns integrantes, para a construção destas moradias típicas do grupo, muitos Tupinambá se reuniam, festejavam e se enlameavam, sendo quase um ritual. Viegas (2007, p. 102) afirma que “as casas de sopapo” construídas pelos Tupinambá se constituem como instalações características - físicas e estruturais - na região rural de Olivença, na Bahia e no Nordeste brasileiro em geral.

Isso demonstra que os Tupinambá nunca foram considerados como parte de Olivença em termos de planejamento turístico. Não há, em Olivença, o que se denomina no turismo como “interpretação”. Interpretar “[é] o processo de acrescentar valor à experiência do visitante, por meio do fornecimento de informações e representações que realcem a história e as características culturais e ambientais de um lugar” (MURTA; GOODEY, 2002, p. 13). Pelo menos, não há em Olivença uma interpretação que oriente o olhar do turista no sentido de perceber a presença indígena.

3.2 É dia de mostrar que é índio

3.2.1 Peregrinação em Memória dos Mártires do Massacre do Rio Cururupe

Partimos de Itabuna às 6h45min, alcançando Olivença na mesma manhã, ainda bem cedo, pouco antes das 8h. Para se chegar a Olivença, devemos seguir a BA-001, de Ilhéus em direção a Una, 14 km, por meio de transporte terrestre. A poucos quilômetros de Olivença, aconteciam os primeiros movimentos indígenas daquela manhã para o evento em homenagem aos mártires do rio Cururupe. Como vimos, a história da região foi marcada por um massacre de índios ocorrido a mando de Mem de Sá no século XVI. Viegas (2007) afirma que tal manifestação invoca a “revolta de Marcelino”, ocorrida nos finais da década de 1920, em que o “caboclo Marcelino” liderou as primeiras manifestações em oposição à pressão fundiária que ocorria naquela época. Sendo assim, para esta autora, o evento conhecido como “A Peregrinação em Memória dos Mártires do Massacre no Rio Cururupe” ou “Caminhada de Marcelino” invoca tanto o massacre do século XVI, bem como a

revolta de Marcelino de 1930, sendo que “ambos remetem à idéia de resistência” (VIEGAS, 2007, p. 248). Corroboramos as constatações de Viegas quanto à afirmação de que somente nesta ocasião muitos índios da zona rural (de Sapucaeira, do Acuíce e de Santana) vêm até a costa para participarem do evento.

No dia da caminhada indígena, Olivença encontra-se sob forte excitação, com índios passando de um lado para outro, nos últimos preparativos. Viegas (2007) constatou que, muitos meses antes da celebração, os Tupinambá iniciam os preparativos, sendo que muitos destes já teciam as suas “saias de taboa” para que pudessem participar do evento. Comprovamos, a partir de nossas observações, o entusiasmo existente entre os Tupinambá no período da peregrinação. Todos pintados como guerreiros, organizam um grande Porancim em frente à igreja Nossa Senhora da Escada, aquela em que os jesuítas organizavam e controlavam os antigos moradores indígenas que se encontravam dispostos em suas casas ao redor da praça.

O canto do Porancim chama a atenção de quem vem de longe. Os índios aglomerados em frente à igreja Nossa Senhora da Escada, no alto da Praça Cláudio Magalhães, iniciam o seu ritual, comumente realizado entre eles, em momentos de atos públicos, eventos festivos ou reivindicatórios. Todos os índios presentes ajoelham-se em um grande círculo ao redor de algumas lanças fincadas e fazem ecoar os seus maracás. Em coro, iniciam o ritual com o cântico: *Jacy aê iandé Jacy/ mba-e pé moindy iandé taba/ Tupã our tym/ Isapé iandé taba/ Ixé asó sy jacy/ To-uri pitibó/ ixé asó xe uby Tupã/ pé iandé taba byr*⁴⁷..

⁴⁷ Os versos significam: “Jacy é a nossa lua/ Que clareia nossa aldeia/Tupã venha arramiar/ Iluminar nossa aldeia/ Eu vou pedir a minha mãe Jacy/ Que ela venha nos ajudar/ eu vou pedir ao meu pai Tupã/ Para nossa aldeia se alevantar” (COMUNIDADE TUPINAMBÁ, 2003).

Mesmo sendo um ato público, ficamos apreensivos em nos aproximarmos para fotografar o ritual. Diante de todos os aconselhamentos sobre a aproximação e os tipos de abordagem junto aos grupos pesquisados, percebemos como esta deve ser cautelosa e não invasiva. Assim, conversamos com um dos integrantes da comunidade, perguntamos se o grupo se importaria com as fotografias direcionadas ao ritual, tanto por nós, bem como pelos turistas – que já se encontravam com as suas máquinas fotográficas apontadas para o grande círculo, demonstrando pouco receio em fotografá-los. Com um sorriso no rosto, o índio Tupinambá respondeu: “é para isso mesmo!”. O evento também existe para ser mostrado, para que todos vejam os Tupinambá, filmem ou fotografem.

A cerimônia em frente à igreja durou aproximadamente 40 minutos, tempo suficiente para que os “não índios” curiosos e/ou amigos da comunidade se aproximassem e se preparassem para a caminhada. No meio desse alvoroço, encontramos uma turista que estava sendo pintada por um dos Tupinambá com as mãos entranhadas de tinta de jenipapo. A pintura feita na turista possivelmente só sairia em, no mínimo, uma semana. Ao final da cerimônia, o padre abençoou o grupo.



Figura 2 - Índios Tupinambá reunidos em frente à Igreja Nossa Senhora da Escada
Foto: Karen Ramos.

Após o ritual, que conseguiu juntar pouco mais de uma centena de pessoas, os índios e seus “amigos” começaram a descer a principal rua de Olivença em direção ao Cururupe. A caminhada não é apenas uma celebração em homenagem aos mártires que morreram na batalha do Rio Cururupe. Percebemos nas sutilezas de algumas falas dos Tupinambá que o evento é uma caminhada em protesto ao esquecimento daqueles que sempre estiveram por ali e “não sabem a longa história que guarda cada pedra daquele chão”. A Caminhada se faz em 9 km de extensão pela praia, com saída de Olivença até o Rio Cururupe que, segundo um Tupinambá, conta com a presença de indígenas de diversos grupos, instituições governamentais e não-governamentais, convidados e alguns turistas. “Cada ano aumenta o número de pessoas interessadas em conhecer nossa história, que, durante anos sufocada, esteve atravessada em nossas gargantas”⁴⁸. A caminhada indígena é um ato público, anunciado em jornais e nas TVs locais. Chamar a atenção de não-índios é a intenção das lideranças, pois, como afirma Viegas (2007, p. 248) “dá visibilidade pública aos Tupinambá”, além é claro, de ritualizar uma lembrança coletiva. Cabe ressaltar que as “retomadas” de terras nessa época se intensificam, numa tentativa de mobilização das atenções para os anseios do grupo.

O protesto feito pelos índios vira evento para turista. O olhar consumista do turista ávido pela diferença captura em vídeo e fotografias aquele ritual que pouco faz sentido para ele. Não existe qualquer tipo de declaração de esclarecimento do que está acontecendo para os presentes que não sejam índios, que observam curiosos. Conversamos com alguns turistas e vimos que muitos se encontram ali sem saber qual o significado do evento para os índios de Olivença. Um casal de turistas, presenciando um Porancim realizado na praia, assistia atento e encantado

⁴⁸ Comentário extraído do site [indiosonline.org.br](http://www.indiosonline.org.br). In: <http://www.indiosonline.org.br/blogs/index.php?blog=4&p=884&more=1&c=1&tb=1&pb=1#more884>.

ao ritual do grupo. Mas, como comentaram, não foram até a Olivença nem até a praia para ver as manifestações dos Tupinambá.⁴⁹ Não sabiam do evento, nem tampouco da existência de índios na região. E quando ali estavam, nada lhes foi explicado.

Durante o evento, fomos abordados algumas vezes por índios Tupinambá, já conhecidos de situações anteriores, mas, especialmente, por estarmos com uma máquina fotográfica em mãos. Os mais jovens exibiam-se em frente à câmera, queriam ter as pinturas de suas costas fotografadas, queriam estar bonitos, aparentando possuir vigor físico. Exibiam-se para serem fotografados, tentando ficar com a expressão facial séria (sem sorrir, com “a cara de mal”), com o peito inflado, fazendo questão de apontar para a câmera os seus maracás e as suas pinturas. Logo após, observavam suas imagens no visor da máquina fotográfica digital “para ver como ficaram”, para ver “se ficaram bonitos”.

Um pouco mais tarde, um índio Tupinambá mais idoso nos pediu para ser fotografado e, exibindo o maracá em sua mão, também posou para a foto. Presenciamos também a mesma situação na caminhada: um turista, capturando imagens em sua câmera de vídeo compacta e digital, foi surpreendido pelo mesmo índio que, sorratamente e sem falar uma palavra, parou em frente a sua câmera, sem que lhe pedisse. O cortejo seguia mais à frente, permitindo que houvesse alguns instantes de silêncio no encontro entre o índio e o turista. Ambos se olharam e a nossa máquina registrou o momento (ver figura 3). Tomando as palavras de Viegas (2007), acreditamos que “os diversos modos de intermediação que

⁴⁹ Krippendorf (2000, p. 68) afirma que os estudos que se voltaram para a observação das motivações que o turista tem para realizar as suas viagens mostram que estas estão muito menos relacionadas aos autóctones – normalmente, segundo este autor, os turistas são motivados em função do local propriamente dito, ou seja, o clima e as paisagens agradáveis. Krippendorf exemplifica: quem consultar a biblioteca do Instituto de Pesquisas Turísticas da Universidade de Berna, que possui mais de 4.000 volumes relativos ao lazer e às viagens, dentre outras publicações relacionadas à temática, irá notar que as reflexões elaboradas acerca do tema quase sempre estão centradas no turista ou nos interesses da indústria turística.

estabelec[emos] com os índios-caboclos (os Tupinambá de Olivença) no período de campo, atribu[imos] o ato de fotografar um valor particular“ (p. 42). Para Viegas (p. 42), a fotografia é também uma das formas de retribuição para os grupos pesquisados: muitos destes desejam ser fotografados, pois talvez não tenham uma fotografia de si próprios ou de seus “parentes”.



Figura 3 -Tupinambá pede para ser filmado por turista
Foto: Karen Ramos.

O cortejo, após poucas horas, chegou ao Cururupe. Grupos de índios se dividiram e ritualizaram o Porancim – alguns na praia, em frente ao mar; outros mais próximos ao asfalto.

3.2.2 Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião (a puxada dos índios)

Domingo de festa em Olivença, dia da Puxada do Mastro de São Sebastião ou Puxada dos Índios. Diferente dos anos anteriores, em 2007, a “puxada do pau”⁵⁰

⁵⁰ Maneira como a Puxada do Mastro de São Sebastião é chamada por nativos e/ou moradores do local.

iria ser comemorada duas vezes, em duas semanas subseqüentes.⁵¹ No primeiro domingo, foi comemorada a Puxada dos Índios, que, segundo um dos organizadores da “puxada oficial”, seria “uma puxada que os índios queriam fazer, folclórica, como era antigamente. Disseram que nem bebida vai ter”⁵². Dona Nivalda, mãe da cacique Valdelice, em entrevista para a rádio oficial da Prefeitura Municipal de Ilhéus⁵³, também afirmou que esta seria uma puxada “tradicional”.

Durante todo o dia da Puxada dos Índios, notamos um “alvoroço” em Olivença. Pela manhã, enquanto os machadeiros indígenas foram para a mata, podíamos encontrar alguns turistas circulando em Olivença, especialmente na Praça Cláudio Magalhães. Neste espaço, também encontramos um grupo de mulheres e crianças indígenas adornadas, que pareciam aguardar a chegada do “pau de Tião”⁵⁴.

Interessante observar que o discurso da “desindianização” era recorrente nas falas de turistas que presenciavam o evento. Uma turista que aguardava a chegada do mastro apontou para crianças Tupinambá que brincavam na Praça Cláudio Magalhães, adornadas de tanga e cocar, com o fenótipo que estaria de acordo com as imagens estereotipificantes do que seria “índio”, e comentou: “Olha lá, aquela é índia mesmo!”

⁵¹ A Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião oficialmente é realizada na primeira semana de janeiro em homenagem a São Sebastião. É considerada resultado da cristianização de um ritual indígena, permitida pelos jesuítas (COUTO, 2001).

⁵² Encontramos em Viegas (2007, p. 199-200) informações sobre o uso da cachaça pelos índios na região: a predisposição dos índios ao uso de “substâncias inebriantes” e a conseqüente “degeneração moral” dos mesmos é um dos “discursos legitimadores dos modos de dominação colonial” encontrados em documentos antigos sobre Olivença. O “ato de beber” cachaça, para pelos índios-caboclos, tem a ver com um “inconformismo com a vida ou consigo próprio” (VIEGAS, 2007, p. 201).

⁵³ D. Nivalda concedeu entrevista ao Agenda Ilhéus, programa de rádio oficial da Prefeitura Municipal de Ilhéus, veiculado no período de janeiro de 2005 a junho de 2007.

⁵⁴ “Pau de Tião” é como o “Mastro de São Sebastião” é popularmente chamado.

Comumente observamos que alguns membros dos Tupinambá de Olivença não possuem o fenótipo indígena, ou melhor, o fenótipo que esperamos encontrar quando pensamos em “índios de verdade”.

Se “aquela [criança] é índia *mesmo*”, logicamente, existem crianças da comunidade que não são “índias *mesmo*”. Mais tarde, quando o grupo já se encontrava na Praça Cláudio Magalhães, também ouvimos algumas falas que remetiam a esta forma idealizada de perceber os Tupinambá de Olivença.

Os Tupinambá chegaram até a praça e se reorganizaram no meio do grande terreiro para realizar o Porancim. Quando o grupo iniciou o ritual, participamos de uma conversa em que dois turistas discutiam. Era notório o olhar idealizado existente naquela conversa que acontecia enquanto assistiam ao Porancim. Enquanto um deles apontava para os integrantes da comunidade que se organizava, o outro comentou: “Tem um bando de preto que é tudo índio”.

Fato era que, nos dois domingos em que ocorreram a Puxada do Mastro de São Sebastião, o tumulto era grande em Olivença. Muitos turistas acompanhavam a puxada das cordas, fotografando com máquinas digitais e celulares, especialmente o Porancim realizado na Praça Cláudio Magalhães, na Puxada dos índios. Também pousavam ao lado de índios adornados, para levar o registro do momento para suas casas. Alguns, inclusive, estavam pintados com tinta de jenipapo.



Figura 4 – O olhar contemplativo de visitantes diante do Porancim.
Foto: Karen Ramos.

Ao findar da tarde, acompanhamos o festejo desde a praia até a praça. Turistas presentes em um condomínio próximo à praia viam a movimentação passar e aplaudiam, manifestando apoio ao “resgate da cultura tradicional”, o que viriam a dizer em conversa informal, mais tarde. O “pau de Tião” era arrastado por índios, alguns completamente adornados, outros não. A partir de um determinado ponto, em uma ruela próxima à praia, os Tupinambá pararam e festejaram, entoando canções do repertório do grupo, e alguns até beberam, contrariando as previsões dos organizadores da festa. Ao redor, turistas e moradores de Olivença observavam, formando um grande círculo. Diante de tamanho tumulto, os Tupinambá pareciam estar ali somente entre eles mesmos. Em fila e em movimentos circulares, integrantes do grupo cantavam e dançavam o Porancim alegremente. Olhares estrangeiros observavam com atenção, seguiam todos os movimentos. Nenhum visitante se atreveu ou foi convidado a participar do ritual. Parecia estar claro que o momento era dos Tupinambá; ficou nítido que os índios, percebendo a presença de

muitos turistas, ou até dos moradores que estavam ali, resolveram parar para se apresentar.



Figuras 5 e 6 – Turistas seguem e observam o cortejo
Fotos: Karen Ramos.



Figuras 7 e 8– Turistas registram a “Puxada dos Índios”: o índio enquanto objeto do olhar.
Fotos: Karen Ramos.

No segundo dia de Puxada, na semana seguinte, a agitação foi muito maior em Olivença. Notamos a presença tanto de turistas de fora do estado, como de visitantes das cidades circunvizinhas (Ilhéus, Itabuna etc.). Bares, restaurantes e cabanas de praia se encontravam lotados. “Há tempos não temos um período tão agitado”, comentou, satisfeito, um proprietário de casas para veraneio.

Foi interessante perceber o intenso uso da pintura indígena, tanto por parte dos Tupinambá, bem como por parte de turistas, o que é cada vez mais comum em épocas de festa em Olivença. Enquanto no primeiro dia de Puxada observamos muitos índios que se encontravam adornados e poucos turistas, sendo que estes só observavam, no segundo dia (a puxada oficial), havia pouca presença indígena e muitos turistas pintados com a tinta de jenipapo. Conforme constatamos, as pinturas eram, em geral, cobradas pelos Tupinambá aos turistas. Entretanto, não podemos desconsiderar a possibilidade de estas pinturas não serem pagas, em alguns casos, visto que, no mesmo dia, percebemos que relações “amigosas” eram estabelecidas entre os Tupinambá e os visitantes.

Bem diferente do primeiro dia da Puxada do Mastro de São Sebastião, no segundo dia houve pouca participação indígena. Considerada por Viegas (2007) como uma festa “totalmente administrada pelo poder municipal, e canalizada para os interesses turísticos do mês de veraneio”, a realização das duas puxadas em 2007 pareceu atender às expectativas dos Tupinambá de realizarem um evento diferenciado do que vinha acontecendo em anos anteriores. A preocupação com a presença de bebidas alcoólicas, por exemplo, revela essas tentativas, já que em outras festas em homenagem a São Sebastião, em que estivemos presentes por interesses pessoais, percebemos como esta havia se tornado uma “festa de camisa”⁵⁵ (ver figura abaixo). Já em 2008, houve somente uma Puxada do Mastro de São Sebastião, não ocorrendo, portanto, a Puxada dos Índios, e constatamos que havia pouca ou nenhuma presença indígena.

⁵⁵ As chamadas “festas de camisa” são conhecidas pelo uso de um modelo único de camisa por todos os participantes do evento, as quais são vendidas antecipadamente, como um ingresso. Na região, geralmente são as festas voltadas para o público jovem e/ou adulto, em que se apresentam as conhecidas bandas de “axé” e/ou outras bandas regionais. Nestas festas, normalmente, o consumo de bebidas alcoólicas é exacerbado.



Figuras 9 - Índio Tupinambá na Puxada do Mastro de São Sebastião (evento oficial) e a padronização através das camisas.
Foto: Karen Ramos.

Nesses dias de festa, de “mostrar que é índio” – como percebemos através da Peregrinação em Homenagem aos Mártires do Massacre do Cururupe e da Puxada do Mastro de São Sebastião –, poderíamos dizer que os Tupinambá vivem a sua indianidade de maneira mais ou menos intensa. Em outros momentos, dias aparentemente desanimadores para o desenvolvimento da pesquisa, notamos algumas das nuances na vivência da “indianidade”, comparando-as com os dias de festa. Enquanto nestes últimos há o uso de elementos que marcam uma indianidade aparente (corpórea) – através do uso de adereços “típicos” –, em dias comuns, durante a semana ou nos horários em que as pessoas trabalham, os membros da comunidade prosseguem com suas atividades do cotidiano, mas também aí manifestando a sua indianidade não só através do uso de alguns adereços Tupinambá (agora com menos elementos), mas também através de suas práticas, seu modo de pensar ou seu modo de viver (ou pelo desejo de viver como um

Tupinambá). Quando está fora do período de férias ou quando não é feriado, Olivença visivelmente aparenta ter poucos visitantes e, é claro, há uma menor exposição de índios adornados. Não queremos dizer que não há índios na rua. Encontramos sim, e muitos, mas poucos são os que estão atentos para reconhecê-los sem o seu cocar ou a sua tanga.

Em um desses dias com menos movimentação turística em Olivença, encontramos em um mercadinho um jovem conhecido Tupinambá, participante da pesquisa anterior (RAMOS, 2003), recém-chegado de Sapucaieira⁵⁶. O rapaz fazia compras, quase sem adereços que marcassem a sua “indianidade”: apenas uma pequena tatuagem em um dos braços e algumas pulseiras de palha. Como já o conhecíamos, sabíamos que, ao menos naquela época em que mantivemos os primeiros contatos, esse rapaz morava na parte urbana de Olivença. Ele era engajado no movimento de afirmação Tupinambá, mas vivia na cidade, com os hábitos que havia adquirido com a sua família: ele “curtia”⁵⁷ e tinha o *surf* com uma das atividades que praticava com mais intensidade. Surpreendemo-nos, então, quando ele nos revelou: “Tô ficando na roça, trabalhando direto. Pra retomar as tradições *tem que* ir pra roça... tem que plantar mandioca e fazer farinha. Viver das tradições”.

A indianidade é vivida entre os Tupinambá, ora na busca incessante de resgatar certas tradições, no desejo de ser diferente, de possuir uma “identidade Tupinambá”, uma cultura diversa da sociedade ocidental; ora nas práticas que permanecem na memória coletiva do grupo e que se manifestam espontaneamente. Se em muitos casos há o desejo consciente em mostrar-se como índio, em outros momentos, são os “saberes” ou algumas práticas diferenciadas reveladas

⁵⁶ Sapucaieira (zona rural de Olivença) é um dos locais onde se encontram algumas das comunidades Tupinambá.

⁵⁷ “Curtir” significa sair à noite para se divertir.

espontaneamente que indicam a indianidade Tupinambá. Dona Nivalda, por exemplo, reproduz em muitos momentos a maneira como os Tupinambá fazem para pescar. Na pesquisa anterior (RAMOS, 2003), ou em outras referências (TUPINAMBÁ, 2003), Dona Nivalda afirmou que o uso de uma planta, colocada no mar, permitia pegar peixes com pouca dificuldade.⁵⁸ O uso da mandioca, como conhecemos em Sapucaeira (RAMOS, 2003) através das “casas de farinha” de Seu Alício (uma das lideranças entre os Tupinambá) pode também ser considerada uma dessas práticas que permanecem nos interstícios, revelando como a indianidade continua presente no decorrer do tempo.

3.3 Artesanato, pintura e culinária indígena: o corpo enquanto marca da indianidade

Sobre a origem do artesanato dos Tupinambá de Olivença, Marcis (2007) afirma que uma das atividades realizadas pela maioria da população dos grupos indígenas existentes na antiga Vila Nova de Olivença era a de “tornear contas”.⁵⁹ Nesta atividade, as contas eram utilizadas para a fabricação de rosários que seriam destinados à comercialização. Marcis (2007) ainda nos traz algumas informações documentadas por viajantes que estiveram em Olivença, como as do Príncipe Maximiliano e de Spix e Martius. Interessante as observações feitas pelo Príncipe Maximiliano, que descreve com mais detalhes, embora a explicação seja eivada de sua visão eurocêntrica na tentativa de simplificação:

[...] O maquinismo com que se torneia os cocos é muito simples: uma corda ligada a um arco de madeira fixo ao teto, tem preso na outra ponta um pau que se põe em movimento com o pé, o que faz as vezes de roda. Divide-se

⁵⁸ Encontramos o depoimento transcrito de Dona Nivalda (TUPINAMBÁ, 2003, s.p.) em que ela relata que se “ralava o *tigui*, uma raiz e botava no mar, e logo depois tinha muitos peixes tontos...”

⁵⁹ Marcis (2007), através de documentos procura descrever algumas das atividades das famílias indígenas na Comarca de São Jorge dos Ilhéus existentes entre 1758-1820.

a noz em gomos alongados e subdividem-se estes depois em pequenos pedaços de dimensões convenientes para as contas do rosário, que são depois furadas e arredondadas. Um trabalhador pode fazer em um dia uma dúzia de rosários... (MAXIMILIANO *apud* SALES, 1981, p. 75).

Segundo Spix e Martius (*apud* MARCIS, p. 6), a comercialização, aparentemente, era feita pelos jesuítas durante a sua administração: as peças eram levadas para a “cidade da Bahia” onde eram tingidas de preto, recebendo um acabamento final. Entretanto, esta comercialização não foi interrompida com a expulsão dos jesuítas.

Hoje, os adereços indígenas são vendidos intensamente em Olivença pelos próprios índios ou em outros estabelecimentos, como pousadas e hotéis. Estivemos em alguns deles próximos ao centro de Olivença e perguntamos sobre a origem dos adereços. Os atendentes admitiram serem elaborados em Olivença pelos índios do lugar, mas isso não parecia constituir um valor a mais para os objetos, nem tampouco demonstraram orgulho pela procedência dos produtos vendidos. Uma das lojas, além do artesanato indígena, vende cangas, óculos de sol, brinquedos para praia, *souvenir*, cartões-postais, camisetas temáticas, ou seja, um local que atende a algumas das necessidades dos turistas. A vendedora era, por acaso, Tupinambá, mas nem por isso os produtos indígenas foram mais valorizados.

Em dias de festa ou de reivindicações, é comum encontrarmos alguns índios com suas bancas de artesanato e turistas comprando os colares Tupinambá feitos com sementes ou brincos de penas. Esses vendedores indígenas costumam agregar aos seus produtos o seu valor simbólico, dizendo: “foi feito pelos índios de Olivença”

Nem sempre os turistas estão preocupados em distinguir quais são os adereços vendidos pelos Tupinambá daqueles vendidos por ambulantes não-índios, embora isso também ocorra. A comparação com a pesquisa anterior realizada junto

aos Tupinambá (RAMOS, 2003), nos permite perceber que houve mudanças na formação dos colares: hoje eles se apresentam mais elaborados, com maior variedade de sementes e suas diversas combinações (ver figuras 11 e 12). Conversando com um Tupinambá que comercializa esses produtos em um estabelecimento para vendas de artesanato, soubemos das diversas sementes que hoje são utilizadas, bem como da incorporação de outros elementos na confecção destes artigos, a exemplo das conchas e de outros tipos de semente. Para os índios, geralmente o turista estrangeiro “dá mais valor” aos seus trabalhos artesanais.

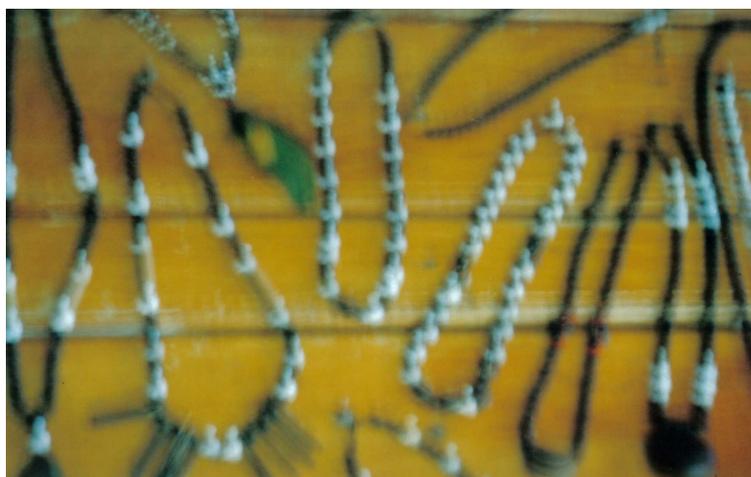


Figura 11- Colares Tupinambá produzidos em 2003 (RAMOS, 2003).
Foto: Karen Ramos.

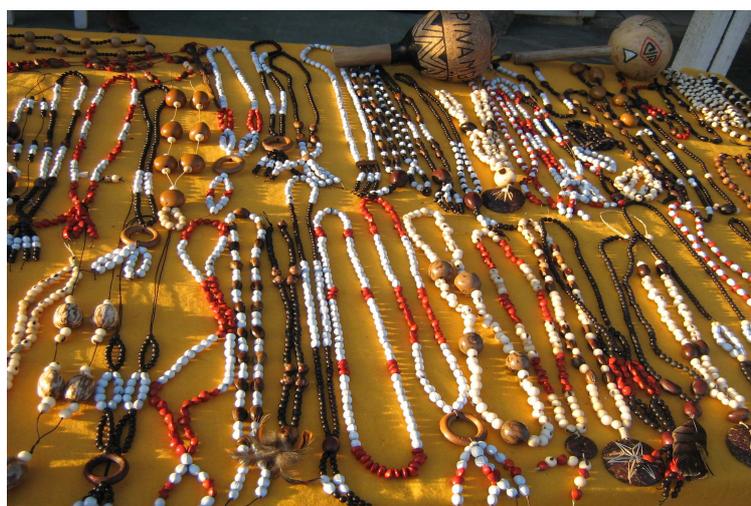


Figura 12 - Colares Tupinambá em 2007: aumento na variedade de sementes e em suas combinações
Foto: Karen Ramos.

Uma Tupinambá chamou a atenção para os produtos que vendia na Praça Cláudio Magalhães. Expôs os seus produtos como diferenciados pela ausência de miçangas: “É tudo feito aqui, tudo cultura Tupinambá. [...] É tudo de semente. Miçanga tem em todo lugar.”

Ela nos apresentou quais as sementes usadas em cada colar e ainda ofereceu os serviços de seu marido, que trabalha com pintura indígena: “Tem muita tatuagem borrada por aí, mas o traço dele é fininho. No dia da puxada do pau mesmo, você não sabe como o dia dele foi.” O marido da Tupinambá se aproxima e apresenta os preços da pintura indígena, que oscilam de acordo com o tamanho. Também falou que “é bom avisar um dia antes se não a tinta pode ficar velha”.

Schaan (1996) afirma que a arte indígena tem um *status* totalmente diverso do que possui para outras sociedades. “Não existe objeto artístico sem função social” (p. 7). Além disso, para o autor, não há uma separação entre indivíduo e grupo social: “a estética do artista é a estética do grupo.” E especialmente para a compreensão das pinturas de jenipapo no universo Tupinambá, podemos recorrer a Schaan quando afirma que a arte indígena informa “sobre seu *status* de grupo social diferenciado em relação ao universo das outras comunidade e seres da natureza” (p. 7). Estes foram aspectos verificáveis na fala dessa Tupinambá.

Mantendo o enfoque não mais na arte indígena em geral, mas nas pinturas do corpo, Aquino (2004), ao realizar uma pesquisa entre os *Wajãpi*, detectou que um dos aspectos para o uso dos grafismos corporais é a resistência. “Recusando-se à condição do ‘cativeiro social’, entendemos que a forma de expressão gráfica e corporal – a *kusiwa*⁶⁰ – os indígenas *Wajãpi* reservam-se ao direito de manter sua cultura” (AQUINO, 2004, p. 3). O uso de tangas, a pintura no corpo, a produção da

⁶⁰ A *Kusiwa* é considerada patrimônio imaterial da humanidade desde 2003, pela UNESCO. <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?lg=es&id=54>

arte indígena são uma possibilidade de “tornarem-se livres”, de mostrarem-se como índios. “Uma minoria étnica que luta contra a hegemonia do não índio, fazendo do próprio corpo um espaço estratégico – lócus de resistência” (AQUINO, 2004, p. 3).

É imprescindível ressaltar outros significados da pintura corporal abordados por Aquino (2004), como a vaidade e o desejo de “ficarem bonitos”, fazendo do corpo um espaço midiático e de resistência. A preocupação com a forma, com a parte estética da “tatuagem Tupinambá”, fica explícita quando se chama a atenção para que “o traço fininho fica mais bonito”. Outros elementos estão embutidos aí, como a receptividade e a preocupação com a prestação do serviço – muitos deles precisam vender os produtos/serviços tidos como diferenciados, garantindo, assim, a sua sobrevivência. Em suma: outras motivações concorrem para o uso da pintura corporal pelos Tupinambá, coadunadas ao desejo de mostrar-se enquanto índios. E é inegável que o turismo se constitua como uma das motivações para que isto ocorra.

O grafismo ou a ornamentação gráfica está presente em quase todas as expressões da cultura material das sociedades indígenas na Bahia, muitas vezes de forma a testemunhar um desenvolvimento estético que surge semelhante à escrita, através de desenhos que dão forma a uma linguagem particular capaz de identificar desde os rudimentos de uma hierarquia social até as múltiplas funções dos objetos. A contraditória noção de povos “ágrafos” ou sem escrita já não se sustenta, uma vez que tal “linguagem” era compreendida em um domínio interno, onde toda história mítica preservava-se nos traços gráficos presentes na superfície da pele, da palha, da madeira e da cerâmica (PAIVA, 2005, p. 183).

Paiva (2005, p. 184) já constatava como “alguns artistas indígenas destacam-se através do avanço da técnica ou da variação temática, e nessa insurreição, alteram também o território gráfico de sua comunidade”. Por isso, o autor prefere tratar tal cultura material como arte, e os índios promotores de tal atividade como artistas-artesãos, justamente por existir, dentro de seu contexto, uma diferenciação entre o traço e o apuro técnico de cada indivíduo.

Em uma de nossas visitas a Olivença, em especial em um dos dias de manifestação indígena, reconhecemos entre os Tupinambá um tatuador da região. O rapaz participava da manifestação dos Tupinambá com as costas pintadas com a mesma técnica, dentro da “variação temática” do repertório gráfico dos Tupinambá. As pinturas ou grafismos Tupinambá, normalmente elaboradas com o extrato do sumo do jenipapo verde, de acordo com as nossas constatações e, seguindo as descrições de Paiva(2005), são desenhos geométricos compostos por linhas curvas e retas, apresentando um tom negro azulado.

Normalmente, um desenho feito na pele com tatuagem de jenipapo dura entre cinco e dez dias. Intrigados e surpresos com o uso dos grafismos indígenas pelo tatuador, supusemos que a pintura de sua pele fosse feita por algum dos Tupinambá, o que foi confirmado. Entretanto, nos surpreendemos ao sabermos que o tatuador também estava pintando as costas de alguns de seus amigos Tupinambá, e, dentre estes, alguns até faziam questão de que o tatuador o fizesse.

Atualmente, a produção dos artefatos Tupinambá, especialmente os colares, brincos e pulseiras, além da “tatuagem” indígena, também está atenta e atende às expectativas do público externo. Há uma evidente preocupação com a forma e a beleza dos colares, enfim, com a qualidade do produto: “fica visível o quanto, devido a isto, alguns artefatos indígenas são ajustados a estes padrões externos” (PAIVA, 2005, p. 188).



Figuras 13 e 14 -Pinturas de jenipapo em turista (figura 13) e em Tupinambá (figura 14) durante a Puxada do Mastro de São Sebastião.
Foto: Karen Ramos.

Há muitas peças do artesanato indígena Tupinambá que são vendidas em pousadas, estabelecimentos locais. Ainda não ficou clara a forma de acerto. Se, por um lado, existe um certo “orgulho”, uma afirmação da indianidade por alguns, a exemplo dos vendedores da loja de artesanato recentemente instalada, alguns casos particulares nos chamam a atenção. Em um certo momento, acompanhando as negociações estabelecidas em lojas “vende-tudo”, inclusive alguns adereços (colares e brincos) Tupinambá, uma turista se espanta com os objetos vendidos: “Esse artesanato é todo feito aqui?”

A vendedora do local, que carrega traços físicos indígenas, dentro dos moldes estereotipificantes do que seria um índio, mesmo quando questionada sobre a origem do artesanato, não demonstrou qualquer vinculação ao movimento. Apesar de afirmar ser índia, e também “fazer pouca coisa” dentre as peças expostas que remetem a uma indianidade, a moça manifestou até certo constrangimento ao se declarar índia.

A produção e o consumo dos artefatos produzidos pelos índios de Olivença revelam as tensões, os conflitos do movimento. Se, por um lado, os grafismos indígenas, por exemplo, “são símbolos de alteridade que determinam quem é índio

ou não-índio” (PAIVA, 2005, p. 190), operando como “mecanismo de afirmação étnica”, assumindo uma “atitude política reivindicatória que transparece durante as retomadas de áreas invadidas, a pressão aos órgãos públicos e/ou em grandes manifestações” (p. 189), em contrapartida, sugerem também o seu inverso. O constrangimento em ser identificado como Tupinambá responde às tentativas de supressão ou “desindianização” que conhecemos através da história contada no capítulo anterior.

A produção do peixe na folha de *patioba* destinada aos turistas é um exemplo que se insere neste contexto. A cacique Valdelice afirmou que existem muitos índios donos de bar, de restaurantes ou de outros estabelecimentos comerciais que conhecem a culinária indígena, mas “ninguém tomava a iniciativa”, atendo-se à culinária baiana. Ainda segundo Valdelice, já foi oferecido um curso para a comunidade sobre culinária indígena e sobre a importância ainda hoje das ervas medicinais, mas, mesmo assim, nenhum dos Tupinambá “havia tomado iniciativa”. Valdelice afirmou também que alguns índios de Olivença fazem o peixe na folha de *patioba* sob encomenda, mas são poucos. Buscando conhecer um pouco mais sobre o que eles comem e o que ofereciam (ou não) para os visitantes é que encontramos a “Tupi-oca”. Em uma banca ambulante instalada dentro do Balneário Tororomba, que comercializa tapioca⁶¹ (também conhecido como beiju), uma Tupinambá, usando colares de sementes coloridas e pena dependurada na orelha, nos apresentou a *tupi-oca*⁶². O nome do local de vendas é uma alusão aos Tupinambá⁶³ e a vendedora se identifica e se utiliza do repertório simbólico do grupo indígena, almejando se diferenciar dos outros serviços oferecidos no Balneário Tororomba.

⁶¹ Alimento de origem indígena, feito de mandioca, consumido em diversas regiões do Brasil.

⁶² Quitute feito a partir da farinha de tapioca, em que podem ser inseridos diversos tipos de recheio, salgados ou doces.

⁶³ O termo “tupioca” derivou por aglutinação dos termos tupi + tapioca.

Viegas (2007) esclarece quais os significados que o *beiju* e o ato de produzi-lo possuem para os índios de Olivença. Este alimento tem “um papel central na ligação entre ser caboclo e o consumo de comida”, estando entre “os alimentos que os índios explicitamente atribuem preferência” (p. 96).

Quanto à apreciação do *beiju* pelos Tupinambá, a verdade é que ela chega a estar na origem de uma espécie de narrativa mítica associada ao contexto bíblico, segundo o qual é pelo o fato de os índios-caboclos não prescindirem de comer *beiju* que o amadurecimento da mandioca e o processamento da farinha são tão morosos (p. 96).

O *beiju*, para os Tupinambá de Olivença, está entre uma das formas de diferenciação dos índios-caboclos, sustentando-se na partilha das mesmas preferências alimentares – as “disposições alimentares”. “Apesar de também os seus vizinhos que não são índios-caboclos apreciarem *beiju*, é entre os Tupinambá que esse prazer é suficientemente forte para os levar à sua confecção, mesmo em circunstâncias tão adversas” (VIEGAS, 2007, p. 99)⁶⁴.



Figura 15 - Artesanato Tupinambá no Batuba Beach.
Foto: Karen Ramos.



Figura 16 - Turista observa artesanato Tupinambá.
Foto: Karen Ramos.

⁶⁴ Viegas (2007) se reporta às dificuldades que os Tupinambá de Sapucaieira, com quem conviveu, têm para produzir *beiju*.

3.4 Os Tupinambá e os outros: “parentes” e “não-índios”

Diversos aspectos das relações de parentesco estabelecidas pelos povos ameríndios são amplamente debatidos pela Antropologia. Portanto, não é pretensão deste trabalho discutir este tema abordado nos estudos antropológicos. Entretanto, trar-se-á à tona esta temática de uma forma breve, com o objetivo de compreender, a partir das relações entre os Tupinambá e os seus “parentes”, como os mesmos tratam os seus “outros”.

Os Tupinambá que residem na parte urbana de Olivença, quando se referem a alguém como parente, este pode ser “filho do filho” de algum índio, que, por sua vez, possui relação com outros avós, ancestrais índios. Se algum não-índio se casa com um Tupinambá, este também passa a ser considerado índio, “parente”, podendo adotar, em alguns casos, as práticas do grupo. Ou em outros casos, para ser chamado de “parente”, participa da rede de relações que se estabeleceu entre diversas famílias do local, ligadas a um passado comum, à formação dos aldeamentos jesuíticos em Olivença em volta da igreja Nossa Senhora da Escada, às tentativas de supressão dos índios, à fuga de muitos para a zona rural.

Ser parente significa compartilhar com os objetivos comuns do grupo. Ou seja, parece haver uma comunhão entre os índios (entre os Tupinambá e os outros índios do mundo). Hoje, comumente os índios se tratam como parentes, independente a que grupo pertença. Certa vez, sentados à mesa com duas lideranças Tupinambá, presenciamos como uma delas foi abordada por um garçom. Sem sequer dar uma palavra, o rapaz se aproximou, cumprimentando com um breve gesto com a cabeça um dos Tupinambá. Imaginávamos que já se conhecessem, entretanto, após um breve silêncio, o garçom perguntou para uma das lideranças

indígenas: “Você é de Pau-Brasil?”. O Tupinambá respondeu que “não, [sou] daqui mesmo”. O jovem rapaz sorri: “Você é parente. Só não dá pra ver, quem não quiser [...]”. Após se reconhecerem, os três índios Tupinambá discutiram entusiasmados sobre as situações que os Tupinambá passavam naquela época. Em outra situação, presenciamos uma conversa informal entre um turista e o proprietário de um estabelecimento comercial voltado para a venda de água de coco. Em um certo momento da conversa, o turista, que observava a placa de madeira pendurada na frente do local, onde estava escrito “Tupinambá”, perguntou ao proprietário que o servia: “Os índios daqui de Olivença são os donos deste local?” O Tupinambá, franzindo a testa, demonstrando irritabilidade ao ser questionado, respondeu: “Olhe, deixe eu te dizer uma coisa. Eu sou índio. Aliás, quase 85% das pessoas de Olivença também são índios. E se nós formos ver, 75% do povo brasileiro é índio.”

Deixando de lado as porcentagens projetadas pelo Tupinambá em uma tentativa de vislumbrar estatísticas sobre a população brasileira, o que percebemos através de sua fala é uma orientação voltada para a coletividade, uma consciência de que faz parte de um coletivo.

Este breve relato de como são as relações dos Tupinambá entre eles mesmos e com os moradores de Olivença “não-índios” apenas servem de base para a compreensão das relações dos índios de Olivença com “os outros”, os visitantes “não-índios”⁶⁵. São também conhecidos como “índios de Olivença” pelos visitantes, cabendo ressaltar, entretanto, como alguns destes turistas quando são apresentados aos Tupinambá ou até mesmo quando são questionados sobre a

⁶⁵ Cabe destacar a idéia de visitante “não-índio”, tendo em vista a existência de visitantes índios. Estes últimos, de acordo com as nossas observações, presentes em alguns eventos, como na Caminhada de Peregrinação, parecem ser vistos e recebidos também como parentes. O objetivo comum parece servir de argamassa para a coesão dos diversos grupos. O marido da cacique Valdelice Jamopoty é um Pataxó de Porto Seguro, presente nas manifestações, e que produz lanças de madeira e vende como artesanato Tupinambá.

existência de um grupo indígena em Olivença, perguntam com freqüência “Mas eles são *mesmo* Tupinambás?”

A fala de alguns turistas parece estar de acordo com a “atitude declaratória da extinção”, tomando as palavras de Viegas (2006, p. 765). Todavia, após manter conversas informais com alguns destes turistas, percebemos outro sentido em suas indagações. Normalmente, quando alguns deles não tinha visto manifestação indígena alguma no local, ou seja, quando não tinham efetivamente conhecido os Tupinambá de Olivença em suas atividades/manifestações repletas de signos, marcas de indianidade, ficavam surpresos. Outra pergunta: existe *mesmo* índio em Olivença?

Esta pergunta vinha normalmente acompanhada de outras questões provenientes de um olhar curioso e repleto de concepções pré-estabelecidas: E como eles moram? Eles falam a língua *deles*? Como eles vivem? Deve ser difícil para eles hoje pescarem e caçarem, não é? Ou seja, a indagação “Aqui existe índio *mesmo*?” encerra algumas significações que discutimos sobre a legitimidade dos Tupinambá, ou melhor, sobre os olhares sobre os Tupinambá: “*Eles são índios mesmos ou não são?*” Nas expressões acima mencionadas, percebemos a existência da relação do “ser” tupinambá também com práticas e representações de índios pertencentes à zona rural de Olivença. São significações ou imagens de como “deve” ser o índio, que estão muito próximas das apresentadas por Rocha (1996) referindo-se ao livro didático. Muitos desses turistas parecem ainda buscar o “índio didático”, único, sem face, desvinculado de seus grupos tribais – que estão, diga-se de passagem, em constante processo de singularização – e, tomando as palavras de Rocha (1996, p. 60), “escondidas as culturas concretas na generalização”. Como vimos, para este tipo de olhar, em que “as diversidades das tribos é subsumida num

todo homogêneo, absolutamente igual aos aspectos que se quer privilegiar”, o índio deve andar nu (ou, neste caso, adornado), deve caçar e pescar.

A impressão nítida que se leva do índio é que estes são iguais uns aos outros com a mesma disposição e idêntica concepção do mundo. Enfim, uma só cultura e um mesmo homem existindo apenas na medida em que contrasta com o colonizador. E este contraste é construído, sobretudo, a partir da noção de atraso, primitivismo (ROCHA, 1996, p. 61).

Através do capítulo anterior, conhecemos o percurso de reconhecimento da indianidade dos índios de Olivença. Vimos que o seu reconhecimento pela FUNAI como grupo indígena desde 2001 atendeu a uma tendência de reafirmação étnica frente ao Estado. Desde a Constituição de 1988, a nação pôde se utilizar de um suporte legal para dizer quem é índio ou quem não é, ou melhor, para dizer quem ainda poderia ser índio: passamos, enfim, a ter o direito à diferença. Como vimos em Viveiros de Castro (2006), a Constituição de 1988 interrompeu juridicamente e, em consequência, ideologicamente, um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que este processo não havia se completado.

Entre os Tupinambá, mesmo com o reconhecimento oficial, o grupo mantém uma preocupação em mostrar-se como índio, almejando, assim, ultrapassar o preconceito local. Como já foi dito, por muito tempo, após todos os processos civilizatórios ocorridos na região, os índios de Olivença foram considerados extintos e os seus descendentes chamados de “caboclos” pelos moradores locais. Como em outras situações de contato, caracterizadas pela negação do “outro”, os moradores do local acabam, desta forma, por reforçar o sentimento da diferença étnica através da via negativa do estigma (PORTO ALEGRE, 2000). Tomando as palavras de Porto Alegre (2000), quando se refere aos Tremembé, povo indígena existente no litoral norte do Ceará:

Tal como acontece com muitos povos indígenas habituados a situação de contato antigo e intenso com a sociedade nacional, até então a condição étnica permanecia viva mas não era explicitada externamente, em termos de uma mobilização política da diferença cultural (p. 10).

Neste sentido, pudemos constatar que as relações dos Tupinambá giram em torno da preocupação em reafirmar a sua indianidade, o que acabou norteando o enfoque da pesquisa. Mesmo sendo conscientes de uma origem comum, que é a fundamentação da identificação enquanto Tupinambá, há uma preocupação constante com a negação do outro sobre a sua cultura indígena. Identificamos dois elementos – as relações de parentesco e de território – baseadas nas análises etnográficas sobre os Tremembé realizadas por Porto Alegre (2000), que confirmam a indianidade do grupo. “A descendência familiar e o pertencimento à terra mantém viva a coesão grupal (PORTO ALEGRE, 2000, p. 12)”. As relações vigentes até há pouco tempo, entre índio e Estado, recaem também sobre os Tupinambá de Olivença. Neste caso, como vimos acompanhando a história contada anteriormente, há razões que explicam o silenciamento da indianidade Tupinambá, que os fez, por muito tempo, serem considerados apenas “remanescentes ou descendentes” de índios.

Portanto, a partir da observação das práticas do grupo, da sua organização interna, de como se tratam e de como tratam os outros, os “não índios”, verificamos que é na articulação entre continuidades e discontinuidades, resistência e mudança, que passa a convicção de que constituem um grupo diferenciado de seus outros, por sua história, seus hábitos e seus objetivos comuns. Conhecendo a história do grupo e todo o processo de desindianização e reindianização na região, aliados aos dados obtidos pela etnografia, é que percebemos a ressonância coletiva vivenciada pelas experiências dos Tupinambá com os seus outros: eles são índios, porque existem não-índios e ambas as partes estão em constante negociação simbólica. A indianidade acaba sendo constantemente negociada e legitimada por seus outros.

Encontramos duas lideranças Tupinambá a quem demos carona até o local onde trabalhavam. Um dos índios Tupinambá já era nosso conhecido e foi com quem mantivemos uma longa e produtiva conversa. Na ocasião, este Tupinambá trabalhava como garçom e salva-vidas em uma pousada e, segundo ele, constantemente interagia com os turistas que ficavam hospedados no estabelecimento: por ter trabalhado em outros estabelecimentos voltados para o turismo, o Tupinambá conhece muitos dos locais turísticos - os *points* do local – e este fator acaba gerando interesse por parte do turista em obter informações junto ao índio, sobre as possibilidades de passeio etc. Nestes momentos de interação, segundo o que nos contou, sempre acontece de um ou outro turista lhe perguntar sobre o uso de adereços indígenas, pois o mesmo Tupinambá usa constantemente colares ou pulseiras produzidos pelos índios no seu local de trabalho.

“Que pulseira é essa?”, perguntou-nos o índio apontando para uma de suas pulseiras, confeccionada com palhas e sementes e que aparentava ser um dos tipos de adorno produzidos pelos Tupinambá, reproduzindo o ar questionador do turista ao lançar a pergunta. A liderança, então, nos contou como reagiu: “É que sou índio Tupinambá” e explica os tipos e as origens de cada semente, de cada ornamento, “floreando” bastante, como nos disse. Apontando para o pingente feito em osso de tatu que estava pendurado em seu pescoço, o Tupinambá reproduziu a sua fala: “Este aqui foi feito com o dente queiro⁶⁶ da minha avó”, demonstrando ter feito uma pilhéria com o turista.

Mesmo diante da zombaria feita com o turista, o Tupinambá demonstrou-se interessado com a possibilidade das atividades turísticas que envolvessem os Tupinambá em Olivença, comentando sobre o desejo dos Tupinambá de que fosse

⁶⁶ Terceiros molares que erupcionam normalmente já na fase adulta do indivíduo. Conhecido como dente siso, possui diversos nomes como “dente do juízo”, e as formas mais populares, “dente queixeiro” e “dente queiro”.

feita uma oca ou trilha indígena voltada para a visitação turística. Entusiasmado com esta possibilidade, o Tupinambá ainda comentou sobre a ausência de recursos financeiros voltados para a formatação de tal empreendimento. Para o outro índio, o turismo poderia ser uma das formas “para que se valorizasse mais a comunidade”, porque, para ele, “o turista que valoriza a nossa cultura [a cultura Tupinambá] é importante. A venda do artesanato é importante. Cada colar sai a quinze, vinte reais e os índios que fazem vendem bem; pena que eu não sei fazer.”

Os Tupinambá de Olivença tratam os “não-índios” visitantes como “turistas”. Como vimos nas situações apresentadas, muitos desses enxergam esses “outros” como novas possibilidades: o turista – consumidor dos artefatos e das imagens dos Tupinambá – legitimará o movimento, “irá dar mais valor” aos Tupinambá. Olhares como o de uma turista que, ao refletir sobre a relação entre os Tupinambá e os turistas, diferencia os tipos de turista – os que valorizam e os que não valorizam os Tupinambá. A turista comenta:

Acredito que aconteça tudo com muita harmonia. Inclusive eles (os turistas), eles querem ver justamente a vida e a integração da população local mesmo, principalmente daqueles que foram donos dessa terra. Acredito que pra eles, eles querem é ver isso mesmo, que é o turismo ecológico, histórico [...]Acredito que haja um grande turismo europeu, americano, estrangeiro que valoriza até mais do que o turista daqui. Acredito que o brasileiro não valorize tanto o que o estrangeiro vem aqui pra ver.

Em contrapartida, nem sempre há este reconhecimento por parte dos turistas. Um jovem turista de Brasília, graduado em Educação Física, quando questionado sobre a existência de comunidades indígenas em Olivença, admitiu saber da existência do grupo. Afirmou apoiar o movimento, acreditar na presença e nas causas do grupo indígena em Olivença. Entretanto, no desenrolar da conversa, categorizou o grupo como diferenciado dos índios considerados “índios de verdade” ou puros por ele. Recorrendo a características físicas, descreveu com convicção os traços que marcam fisicamente um indígena e que lhes diferenciam dos mestiços:

Deve ter cabelo liso, bem escorrido, não pode ter barba e nem pêlo no corpo, a altura deve ser mediana, entre 1,60 e 1,70 m, não podem ter tendência a engordar, porque têm uma genética *boa*, e a cor da pele é moreno jambo.

Segundo a constatação desse turista, o que diferencia esses índios considerados puros e os índios Tupinambá de Olivença é que entre os Tupinambá há pessoas gordas, algumas muito altas, com barba e peludas. Por isso, afirmou com convicção que os Tupinambá não deveriam ser índios, pelo menos, não tão puros como deveriam ser, como são os outros índios, os “índios de verdade”.

Ora, a categorização do que seria índio ou não, expostas nas falas de alguns turistas, demonstra o desejo de encontrar um índio estereotipado, portador de alguns supostos estigmas que caracterizariam a sua indianidade. São expectativas repletas de “devaneios e fantasias”, “construída[s] e mantida[s] por uma variedade de práticas não-turísticas, tais como o cinema, a televisão, a literatura, as revistas, os discos e os vídeos, que constroem e reforçam o olhar” (URRY, 2001, p. 18). Ou seja, “o olhar do turista, em qualquer período histórico, é construído em relacionamento com seu oposto, com formas não-turísticas de experiência e de consciência social” (p. 16).

Comparando com as observações realizadas em pesquisa anterior (RAMOS, 2003) em Olivença, no período de realização da pesquisa de campo, detectou-se que houve um aumento considerável de índios adornados circulando pela cidade, especialmente nos finais de semana nos espaços turísticos em Olivença. Quando não se encontram “caracterizados” como Tupinambá, através do uso de tanga, colares, cocar e pintura de jenipapo, ao menos uma dessas peças está sendo usada. Geralmente, encontramos as mulheres Tupinambá, em seus locais de trabalho, usando colares e brincos feitos por eles mesmos. O uso da pintura de jenipapo Tupinambá é mais comumente visto em integrantes homens da

comunidade. Todavia, dentre estes, enquanto uns possuem um discurso seguro, orgulhoso de sua condição, de fazer parte de uma coletividade, outros assumem a sua indianidade com um certo constrangimento, envergonhados da sua qualidade de ser índio.

Partimos, neste trabalho, de uma hipótese central que se baseava na idéia de que os Tupinambá de Olivença e suas práticas culturais não se esfacelariam perante as práticas do Sistema Mundial, ou seja, frente à subjetividade capitalística, conforme a conhecemos em Guattari e Rolnik (1996). Para tanto, utilizamo-nos das noções de Cuhe sobre aculturação e concluímos que “não existe uma cultura em estado puro” que possa ser interpelada e esfacelada pelas atividades turísticas. Também não simplificamos estas relações, destituindo de complexidade o fenômeno de contato entre os nativos de Olivença e os turistas: não compartilhamos com o “pessimismo sentimental”, nem acreditamos simplesmente em uma “intensificação cultural” frente ao contato: a homogeneidade e a heterogeneidade cultural não são exclusivas (SAHLINS, 1997).

A partir de Guattari e de suas idéias, além de Sahlins, chegamos à conclusão de que se tratam de “processos de constituição da subjetividade coletiva, que não são resultados da somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que hoje se fabrica a subjetividade em escala planetária” (p. 29).

Podemos falar, assim, de acordo com Sahlins (1997), em uma “sobrevivência cultural” no mundo moderno, que consiste na tentativa desses povos de se apropriarem de elementos do Sistema Mundial em seus próprios termos. A partir da

“objetificação cultural” – quando eles percebem que possuem uma cultura e que ela é um produto social que pode ser usado para a afirmação da autonomia frente ao Estado – é que podemos falar em uma “autoconsciência cultural do próprio povo” e no “uso auto-reflexivo da cultura”. Este processo de “objetificação da cultura”, resultado da reciprocidade entre “o Mundo e a Aldeia”, assume formas diversas em todo o mundo.

Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte (SAHLINS, 1997, p. 127).

Quando falarmos da venda do artesanato, das produções indígenas, devemos ter em mente que, parafraseando Sahlins (1997), “os meios são modernos, *bisnis*, mas os fins são indígenas” (p. 128). Não podemos negar-lhes o direito de englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas (SAHLINS, 1997). Os Tupinambá de Olivença passaram por todo um processo de tentativa de desindianização e hoje, reconhecendo-se, auto-conscientes de sua cultura, de que são fruto de um processo histórico e social, utilizam-se de suportes da modernidade para se auto-afirmarem. O turismo, a venda e o consumo do que é Tupinambá, seja enquanto artefato material, ou até mesmo os seus comportamentos frente ao turista, se inserem nestas novas dimensões do mundo globalizado:

[...] não há sentido em lamentar por “inautênticas” as formas de adaptação dos povos locais ao Sistema Mundial, sequer quando eles se apropriam das imagens ocidentais do “nativo” como signos de sua própria alteridade — seja com propósitos aparentemente benignos (como quando os “nativos” utilizam, em benefício próprio, toda a sabedoria ecológica que o movimento ambientalista global lhes imputa), seja com propósitos explicitamente comerciais (como na exploração do mercado turístico ávido de danças “nativas”, artefatos ou coisa que valha). É assim que se faz hoje a história cultural, em um intercâmbio dialético do global com o local. Pois ficou bem claro agora que o imperialismo não está lidando com amadores nesse negócio de construção de alteridades ou de produção de identidades (p. 128).

Considerações finais

O presente trabalho teve como objetivo compreender quais as relações mantidas entre turistas e nativos em Olivença, observando, em específico, quais são as interferências simbólicas compreendidas na relação destes atores com o seu “outro”. A investigação baseou-se em alguns conceitos fundamentais da Antropologia e do Turismo e teve como principal diferença, em relação à maioria dos estudos que trabalham com as duas disciplinas, a recusa da idéia de que o turismo pode esfacelar uma cultura. Portanto, partimos da hipótese central de que, nas relações entre culturas distintas – especificamente entre os Tupinambá de Olivença e os turistas –, não haveria uma verticalidade. Assim, buscamos desvendar como ocorrem tais relações.

Para tanto, no primeiro capítulo, buscamos compreender alguns conceitos básicos da cultura e do turismo que fossem relevantes para o entendimento do objeto em questão. Encontramos um conceito de cultura alargado que nos permitiu compreender a complexidade dos fenômenos que ocorrem quando do contato entre culturas distintas. À luz da Antropologia, trabalhamos com cultura entendida como a “rede de significados” que nos guia, essencialmente dinâmica e constantemente reconstruída, independente dos contatos estabelecidos com o outro. Este conceito nos permitiu compreender as redes de relações mantidas entre povos distintos frente ao “Sistema Mundial”, fenômeno que atualmente apresenta-se sob a configuração do que chamamos de globalização. O turismo, como o conhecemos, encontra-se no bojo dessas discussões. Constantemente visto sob o prisma econômico, neste trabalho tratamos o turismo – suas práticas e seus espaços –

como construções culturais. Primeiro, por fazer parte de um contexto histórico e cultural a partir do momento em que se insere no cenário da sociedade contemporânea; e depois, por ser extremamente social, por proporcionar o encontro entre culturas distintas.

No segundo capítulo, apresentamos versões da história de Olivença. Neste capítulo, atrelamos a história da região ao advento do turismo e às tentativas de destruição dos grupos indígenas nesse local. Discorremos sobre os processos de “desindianização” e “reindianização”, fundamentais para o entendimento do que acontece hoje com os atuais grupos indígenas do Nordeste, mas também nacional e mundialmente. Como pudemos perceber, o processo de afirmação da indianidade encontra-se no cerne de outros processos de “ressurgimento” de povos indígenas.

Esta parte do trabalho foi fundamental para obter uma melhor apreensão de como foram e são mantidas as relações dos Tupinambá de Olivença com os seus “outros” – seja o colonizador europeu de outrora, ou o turista do seu contexto atual.

Tomamos as palavras de Santos (2004) como orientação para a pesquisa de campo: quais são os signos que cada grupo escolhe no universo de seu outro e que significados produzem a partir deles? A partir da análise etnográfica em Olivença, nos períodos de alta estação, portanto, com a presença de visitação turística, percebemos as formas de viver dos Tupinambá frente aos turistas. Nesses períodos, detectamos que, nos espaços turísticos de Olivença havia uma efervescência da indianidade: construindo constantemente um repertório simbólico, os Tupinambá nunca foram tão “índios”, da maneira como os olhares dos visitantes gostariam que fossem, nem tão conscientes de sua “indianidade”. Constatou-se que este fenômeno se intensifica frente à visitação turística. A indianidade referida se relaciona ao “tornar-se” – um movimento infinitesimal de incessante diferenciação. Algo parecido

ao que Perlongher (1987) trata quando apresenta as críticas ao que constituiria a identidade⁶⁷. Entender a indianidade simplesmente como uma “identidade” indígena seria, utilizando as palavras de Perlongher (1987), uma “atitude homogeneizante que suprime as diferenças e a diversidade cultural”, e também “não deixaria as diferenças subsistirem independentemente, mas determiná-las a partir do que é familiar ao antropólogo”. A identidade, para Manuela Carneiro da Cunha (*apud* PERLONGHER, 1987), é não mais que um *a priori* metodológico: uma “condição de inteligibilidade, de coerência, de homogeneidade”:

Essa premissa [da identidade] não somente afasta do campo estudado as fugas, contradições, incoerências, desejos dos sujeitos – esmagando-os sob o imperativo da sujeição a uma coerência preestabelecida -, mas tende a se transformar numa espécie de “obstáculo epistemológico”: levado por essas noções, o observador tenderá a se deter nos meandros da atribuição de identidade, talvez em detrimento das práticas concretas (p. 198).

A indianidade, enquanto tornar-se incessantemente, aproxima-se ao que Rolnik (1989) traça a respeito dos grupos negros, como “grupo(s) diferenciado(s) e singular(es)”: “suas especificidades culturais e [o seu] repertório comum vai se forjando e transformando através da história e que, também assim como toda a sociedade, é dividido, campo de tensões e conflitos os mais diversos (ROLNIK, 1989, p. 39). Neste sentido, retomamos o entendimento da indianidade traçado por Viveiros de Castro (2006): um vir a ser ininterrupto e não estereotipificante. Enquanto operador para entendimento do “ser índio”, a indianidade não é operador classificatório cristalizado, segmentado, essencialista.

Os Tupinambá de Olivença fazem questão de se mostrarem diferentes, com uma “identidade diferenciada”. Nas vozes de alguns Tupinambá, escutamos correntemente expressões como “cultura Tupinambá” e “resgate da cultura”. Algumas das lideranças dos Tupinambá com as quais mantivemos contato

⁶⁷ A discussão sobre uma possível “crise de identidade” é trazida à tona por Perlongher à medida que o autor detecta a ineficiência do conceito para explicar o que seria/explicaria a condição do ser homossexual.

demonstram acreditar que o grupo deve ter uma “orientação positiva” de como proceder individualmente, de como mostrar-se como índio, de como o grupo deve aparecer em consonância com a coletividade, de pertencer a uma “identidade Tupinambá”. Os Tupinambá índios, cômicos do processo de “desindianização”, mas não nesses termos, parecem compreender que, para serem vistos, precisam reativar um repertório simbólico, através do passado comum.

O desejo de diferenciar-se dos Tupinambá, de produzir uma subjetividade singular, corresponde ao que Guattari (1996) define como “processos de singularização”. Em outras palavras, entender como este “vir a ser ininterrupto” ocorre entre os Tupinambá significa compreender as suas formas de ver o mundo, pois a singularização “tem a ver, sim, com a maneira como, em princípio todos os elementos que constituem o ego funcionam e se articulam; ou seja, a maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 69). A noção de singularização de um grupo está relacionada às formas de produção de subjetividade, que são construídas coletivamente e desembocam, na formação de todo um repertório simbólico, nas formas de sentir e de viver. Neste caso, os processos de “produção de subjetividades singulares” ocorrem frente aos processos desindianizadores como o conhecemos: desde a violência dos primeiros momentos de contato, desejando-os extingui-los fisicamente (quantitativamente), até todas as políticas indigenistas que os afetaram, e seguindo a lógica de Viveiros de Castro (2006), que tentaram deixá-los menos índios (ou embranquecê-los).

Percebemos através desta pesquisa que os Tupinambá de Olivença têm a consciência de possuírem uma “cultura” diferenciada e querem torná-la constantemente assim. Entretanto, vimos que este movimento incessante de

diferenciação também alimenta a visão estereotipificante do que é ser índio, à medida em que a expectativa do turista em encontrar um índio que “se veste”, “mora”, “vive como índio” é alcançada pelo comportamento dos Tupinambá frente ao turistas. O turista que espera encontrar em Olivença uma visão romântica do nativo indígena se depara com um índio “remodelado”, são os índios do movimento que se vestem como “índio”, tanto para marcar a diferença entre índio e não-índio, bem como para se formatar como produto turístico.

Neste sentido, podemos afirmar que os processos de produção de subjetividades singulares acabam sendo recuperados pela “subjetividade capitalística”, logo que os índios Tupinambá precisam vender os seus artefatos, mostrar o seu “modo de viver” para conseguir sobreviver. Enfim, através de sua indianidade, os índios acabam por atender à expectativa de uma suposta autenticidade, gerada por diversos vetores – história, mídia, senso comum – que se manifesta no interior da relação turista x nativo. Os turistas parecem compartilhar com os Tupinambá o desejo de que haja um “resgate da tradição”, entretanto, desconhecem as atuais condições dos índios da região. É na percepção cambiante do turista – seja no tratamento pejorativo dos índios enquanto *marginais*, ou no apoio ao movimento da “busca das raízes” – que se manifesta a não consciência do que é ser índio no Brasil. E, para muitos turistas, o interesse pelos Tupinambá se manifesta particularmente no desejo por consumir objetos dos índios como artefato que evoque certa “tradição”, na busca de uma “cultura autêntica”. Acompanhamos uma lança produzida pelos Tupinambá sendo adquirida pela turista, que, como nos foi contado, será colocada em sua biblioteca para que seja mostrada aos seus amigos. O objeto, a lança de madeira, carrega em si uma dimensão simbólica, pois, para o visitante, exibi-la em sua sala significa trazer determinados tempo e espaço

para os seus outros, os seus semelhantes: a lança Tupinambá se torna suporte de mediação entre o lugar visitado e o lugar de origem. É através daquele objeto que o turista pode mostrar onde esteve e com quem esteve – em uma cultura tida como “tradicional”. Assim, além de ser objeto de demarcação social (de *status*), o artesanato indígena recupera a sua “áurea” quando vai para um lugar distante da “tribo”.

É ainda incipiente o interesse dos poderes públicos e de organizações particulares vinculadas ao turismo pela indianidade Tupinambá. Percebemos que ainda não há uma vinculação dos grupos indígenas ao turismo, nem mesmo preparo para isso. As instituições (públicas ou privadas) que estão envolvidas com atividades relacionadas ao setor turístico ainda não compreendem a complexidade do que seja compartilhar de um repertório diferenciado do instituído pelo Estado-Nação, e que também seja tão diverso e apreendido como próprio do povos ameríndios de outrora. Vendo a relação tão de perto, percebemos que talvez haja um despreparo para que se pense em um turismo voltado para este grupo. Primeiro, porque por parte dos promotores turísticos ainda não há um reconhecimento da indianidade Tupinambá, pois não entendem a complexidade do fenômeno, não conhecem o que é ser índio hoje. Quando há interesse dos setores envolvidos nas atividades turísticas em Olivença, reproduz-se a idéia de uma suposta valorização de algumas culturas tidas como tradicionais, através da sua apropriação pelo setor. Entretanto, tratar os elementos da indianidade como artifício para a venda de um bem ou produto turístico, que é simbólico/cultural, parece uma tentativa de represar esta indianidade em um passado estanque – os índios seriam como belas paisagens para o turista ver. A inserção destas imagens na dinâmica de oferta dos produtos turísticos recorta o que seria “o índio”, como se fosse possível que as suas

características estivessem inseridas em uma instância coletiva coesa, para que fossem atendidos os devaneios e expectativas dos visitantes. É nesta dimensão que se delinea o contorno do que se constitui como índio para o turismo.

Chegamos ao fim deste trabalho ainda com incertezas e o que ainda nos chama mais a atenção são as mudanças do que é ser índio hoje. Todas as noções, repletas de estigmas, foram modificadas. A idéia de um índio estereotipado, que vive em aldeias, usa cocar, urucum e pena e que é avesso ao mundo ocidental, às novas tecnologias, à globalização, e que em nome da tradição, foi transformada. Certamente, o índio de hoje tem ainda um forte contato com elementos que remontam o seu passado, e quer tirar o seu sustento a partir dele. Entretanto, levando em consideração os 508 anos de contato, acreditamos em um índio resistente – com traços culturais que sobrevivem nos interstícios e que têm o uso da terra como exemplo mais representativo e, paralelamente, em um índio que se utiliza das novas tecnologias na articulação dos interesses de sua comunidade, tomando as rédeas da própria história.

Acreditamos que seres singulares coexistem em sua diversidade. Os Tupinambá possuem modos de viver, de sentir e de pensar, vivem em constante “processo de singularização”, mas devemos nos atentar para não cometer o erro de concluir que, para cada integrante, “sua identidade se esgot[asse]a em um de seus pertencimentos (SERRES, 1997, p. 1) De tal maneira, que, nas palavras de Serres (1997), ou você faz parte dos franceses ou dos argelinos, ou você é negro, ou católico. Estas são questões basilares para o desenvolvimento do racismo, que reduzem a pessoa a uma única categoria ou o indivíduo a um coletivo apenas. Sua verdadeira “identidade” (se assim poderemos tratá-la) se constitui de uma “interseção, flutuante pela duração, desta variedade de pertencimentos. Você não

cessa de coser e tecer seu próprio manto de Arlequim, de cores vivas ou esmaecidas, mas mais livre e flexível que seu mapa genético” (p. 2). “Sua autêntica identidade detalha-se mais longamente e parece mesmo se dissolver em mil categorias, cambiantes com o tempo” (p. 2).

A imagem do mundo como pontilhado de culturas distintas, blocos descontínuos de pensamento e emoção – uma espécie de visão pontilhista de sua composição espiritual –, é tão enganosa quanto a de um mundo taqueado com Estados nacionais repetitivos e reiterados, e pela mesma razão: os elementos em pauta, os pontos ou os tacos, não são compactos nem homogêneos, simples nem uniformes. Quando examinados, sua solidez se desfaz e o que nos resta não é um catálogo de entidades bem definidas a serem dispostas e classificadas, uma tabela mendeliana de espécies naturais, mas um emaranhado de diferenças e semelhanças apenas parcialmente discernidas. O que faz os sérvios serem sérvios, os cingaleses serem cingaleses, os franco-canadenses serem franco-canadenses, ou qualquer pessoa ser qualquer pessoa, é que eles e o resto do mundo em um dado momento e até certo ponto, para certos fins e em certos contextos, passaram a se ver e serem vistos como contratantes com o que os cerca (GEERTZ, 2001, p. 218).

REFERÊNCIAS

- ANJOS, Edwaldo Sérgio dos; RAMOS, Karen Vieira Ramos. **Desindianização, memória e turismo**: um olhar sobre as novas negociações e antigos conflitos entre os povos ameríndios do Brasil, os europeus e o Estado a partir das práticas turísticas dos Tupinambá, de Olivença/BA, e os Pataxó, de Carmésia/MG. Apresentado no **I CULTUR – Seminário de Pesquisa em Cultura & Turismo da UESC**, Universidade Estadual de Santa Cruz, de 11 a 13 de Abril de 2007
- ARAÚJO, Margarete Penerai. A Interdisciplinaridade da Antropologia. In: ASHTON, Mary Sandra Guerra. **Turismo**: Sinais de Cultura. Novo Hamburgo: FEEVALE, 2001. p. 21-29.
- ARAÚJO, Silvana Miceli de. Artifício e autenticidade: o turismo como experiência antropológica. In: BANDUCCI JR., Álvaro; BARRETTO, Margarita. **Turismo e identidade local**: uma visão antropológica. Campinas, SP: Papirus, 2001.
- ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- AQUINO, Márcia Rodrigues. **Kusiwa**: o corpo como mídia da vaidade, memória e resistência cultural *Wajãpi*. In: <http://reposcom.portcom.intercom.org.br/bitstream/1904/18055/1/R0393-1.pdf> Acessado em: 20 fev. 2007.
- AZEVEDO, Marta Maria. Povos Indígenas na América Latina estão em processo de crescimento. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- BAHIA. Secretaria de Cultura e Turismo. Superintendência de Desenvolvimento do Turismo. **Roteiros ecoturísticos da Bahia Costa do Cacau**. Salvador: A Secretaria, 2000.
- BANDUCCI JR. Álvaro; BARRETTO, Margarita (orgs.). Introdução. In: **Turismo e identidade local**: uma visão antropológica. Campinas, SP: Papirus, 2001.
- BARBOSA, Ycarim Melgaço. **História das viagens e do turismo**. São Paulo: Aleph, 2002.
- BARBOSA, Carlos Roberto Arléo. **Notícia histórica de Ilhéus**. 4 ed. Itabuna, BA: Colorgraf, 2003.
- BARRETO, Margarita. **O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo**. Horizontes Antropológicos, 2003, v. 9, n. 20. p. 15-29.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de

(org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

BARRETO, Margarita. **Turismo e tradições inventadas**. In: <http://www.ielusc.br/inst/turismo/arquivos/artigo02.pdf> Acesso em: fev. 2008.

BARROS, Francisco Borges de. **Memória sobre o município de Ilhéus**. 3 ed. Ilhéus, BA: Editus, Fundação Cultural de Ilhéus, 2004.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 2006.

COUTO, Edilece Souza. **A Puxada do Mastro – transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus - BA)**. Ilhéus: Editora da Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001.

COMUNIDADE TUPINAMBÁ. **Índios na visão dos índios Tupinambá**. Salvador, BA: Sebastián Gerlic (Thydewá), 2003.

CORIOLOANO, Luzia Neide M. T. **Do local ao global**: o turismo litorâneo cearense. Campinas, SP: Papirus, 1998.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2004.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DÓRIA, M^a Alice Accioly. **Olivença** : uma estância hidromineral? Dissertação (Mestrado em Cultura & Turismo). UESC. Ilhéus. Bahia 2003.

FOLHA DE OLIVENÇA. ano I. nº 8. jan. 2007.

FREITAS, Antônio Fernando Guerreiro de; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos ao encontro do mundo**: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul, Ilhéus 1534-1940 Ilhéus: Editus, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 6. ed. Petropolis: Vozes, 2003.

GERBI, Antonello. **O novo Mundo**: história de uma polêmica (1750 - 1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOLDMAN, Márcio . Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e o “resgate” da Cultura Pataxó. In: BANDUCCI JR., Álvaro; BARRETO, Margarita. (orgs.) **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. Campinas, SP: Papirus, 2001.

_____. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 9, n. 20, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 Nov. 2006

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUEDES, Olga. Os estudos de recepção, etnografia e globalização. In: RUBIN, Antônio Albino; BENTZ, Ione Maria; PINTO, Milto José (orgs). **Produção e recepção dos sentidos midiáticos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

IPAC – BA. **Inventário de proteção do acervo cultural: monumentos e sítios do Litoral Sul**. Salvador, 1988.

KNAFOU, Remy. Turismo e território. Por uma abordagem científica do turismo. In: RODRIGUES, Adyr A. B. Rodrigues (org.) **Turismo e geografia**. Reflexões teóricas e enfoques regionais. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. São Paulo: Aleph, 2000.

LABATE, Beatriz. A experiência do "viajante-turista" na contemporaneidade. In: SERRANO, Célia; BRUHNS, Heloísa; LUCHIARI, Maria. (orgs.) **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. 2 ed. Campinas, SP: Papirus, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

LEME, Fernanda Beraldo Maciel; NEVES, Sandro Campos. **Planejamento, turismo e cultura: o contato com o *outro* como fator de sustentabilidade para movimentos identitários**. Disponível em: http://www.naya.org.ar/turismo/congreso2005/ponencias/Fernanda_Beraldo_Maciel_Leme.htm. Acesso em: out. 2005.

MARCIS, **O cotidiano das famílias indígenas da Comarca de São Jorge dos Ilhéus através dos documentos, 1758-1820**. Disponível em:

<http://venus.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Teresinha.pdf>

Acesso em: jan. 2008

MARCONI, Marina de Andrade. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 1985.

MOESCH, Marutschka. **A produção do saber turístico**. São Paulo: Contexto, 2002.

MURTA, Stela Maris; GOODEY, Brian. Interpretação do patrimônio para visitantes: um quadro conceitual. In: MURTA, Stela Maris; ALBANO, Celina (Org). **Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 13-46.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto história. São Paulo, 10: 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Augusto Marcus Fagundes. **Tupinambá de Olivença: de Toré a Pocaré, ou construção de identidade e confecção de alianças**. VIII REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE – São Luís, 2-5/07/2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Ailson Pinhão de. **Representações sociais sobre elementos naturais e culturais urbanos como subsídios ao planejamento turístico sustentável em Olivença, Ilhéus-BA**. Dissertação (Mestrado em Cultura & Turismo) Ilhéus: UESC, 2005

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas de silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAIVA, Anderson. Arte gráfica indígena na Bahia, a marca da alteridade. In: **Cadernos do Programas de Pós-graduação em artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia**. ano 2, n. 2, 2005. p.183- 192.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis do cacau da Bahia. In: **Revista de Antropologia**. Publicação do Departamento de Antropologia. São Paulo: UDSP, 1989.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, Adriana. Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo. **Cad. Pagu**, 2002, no.19, p.195-231.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v.. 2, n. 3, 1989.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNAT, Jocelyne. **Teorias da etnicidade** – seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Evocações da terra tirada: memória social e consciência política na tradição oral dos índios Tremembé. **XXIV Encontro Anual da ANPOCS**. GT Biografia e memória social. Universidade Federal do Ceará. 23 a 27 de outubro de 2000. Petrópolis, RJ.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Rompendo o silêncio**: por uma revisão do "desaparecimento" dos povos indígenas. Disponível em: http://br.geocities.com/esp_cultural_indigena/texto3.htm. Acesso em: 29 de maio de 2007.

RAMOS, Karen. **Epiak Tupinambá**: produção videográfica como suporte de auto-expressão da identidade cultural de uma comunidade. Monografia (Graduação em Comunicação Social). Ilhéus, BA: UESC, 2003.

REJOWSKY, Mirian. **Turismo e pesquisa científica**: pensamento internacional x situação brasileira. Campinas, SP: Papiurus, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: evolução e um sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, André Luís Rosa. Representação histórica e mito. In: **Família, Poder e Mito**. O município de São Jorge dos Ilhéus (1880-1912). Ilhéus: Editus, 2001.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

ROCHA, Everardo. **Jogos de Espelhos**: ensaios de cultura brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

RODRIGUES, Adyr. **Turismo e espaço**: rumo a um conhecimento transdisciplinar. São Paulo: Hucitec, 1999.

RODRIGUES, Arlete Moysés. A produção e o consumo do espaço para o turismo e a problemática ambiental. In: YÁZIGI, Eduardo e outros (org.) **Turismo**: espaço, paisagem e cultura. São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras. **Estudos Afro-asiáticos**, RJ, v. 17, p. 19-41, 1989.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**. 1997, v. 3, no. 1, pp. 41-73

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**. 1997, v. 3, n. p. 103-150.

_____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTOS, Milton. **Espaço e Método**. 4 ed. São Paulo: Nobel, 1997

SANTOS, Rafael José dos. Antropologia, comunicação e turismo: a mediação do espaço turístico em uma comunidade de pescadores em Laguna, SC. Trabalho apresentado ao NP 19 – Comunicação, Turismo e hospitalidade da Intercom no **XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Porto Alegre, 2004.

SANTOS, Rafael José dos. Imagens do turismo, culturas e lugares híbridos em Gramado e Canela, RS. Trabalho apresentado ao Núcleo de Pesquisa Comunicação, Turismo e Hospitalidade, do V Encontro de Núcleos de Pesquisa do Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação – **XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Rio de Janeiro, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. Gente da terra brasileira da nasção. Pensando a construção de um povo. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta**. A experiência brasileira (1500-2000). São Paulo: editora SENAC, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Nova luz sobre a antropologia. Rev. Antropologia. São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 Nov 2006.

SCHAAN, Denise Pahl. **A linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara**. Schaan, D. (Dissertação de Mestrado) PUC/RS, 1996

SERRANO, Célia. Poéticas e Políticas das viagens. In: **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. 2 ed. Campinas, SP: Papirus, 2001.

SERRES, Michel. O que é identidade? In: **Lê Monde de l'Éducation et de la Formation**. Janeiro, 2007.

SODRÉ, Muniz. Diferença e Diversidade. In: SCHULER, Fernando; SILVA, Juremir Machado. **Metamorfoses da cultura**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

UNESCO. Disponível em:

In: http://72.14.207.104/search?q=cache:HKml2ExEjUJ:www.unesco.org.br/noticias/ultimas/diversidade/noticias_view+conven%C3%A7%C3%A3o+diversidade+cultural+unesco&hl=pt-BR. Acesso em: 21 out. 2005.

URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. 3 ed. São Paulo: Studio Nobel: Sesc, 2001.

VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VIEGAS, Susana Dores de Matos. **Socialidades Tupi**: Identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil). Tese (Doutorado) . Faculdade de Ciências e Tecnologia Universidade de Coimbra. Coimbra, 2003.

_____. A luta pela terra. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: instituto Socioambiental, 2006.

_____. **Terra Calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia indígena. **XXIII Encontro Anual da ANPOCS**, GT Etnologia indígena, Caxambú – MG, 1999.

VINCENTIN, Ivan Carlos; HOPPEN, Noberto. Tecnologia da Informação aplicada aos negócios de Turismo no Brasil. In: **Turismo**: visão e ação. UNIVALI, ano 4, v. 4 – n. 11 – p. 79-105. 2002.

VINHÁES, José Carlos. **São Jorge dos Ilhéus**: da capitania ao fim do século XX. Ilhéus, BA: Editus, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio. **O que ler na ciência social brasileira**. ANPOCS: Brasília, SDF: CAPES, 1999.

_____. Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 Nov. 2006.

_____.Eduardo. **Exceto quem não é**. Disponível em: http://abaete.wikia.com/wiki/Exceto_quem_n%C3%A3o_%C3%A9_%28Eduardo_Viveiros_de_Castro%29 .Acesso em: 12 set. 2006.

ANEXO 1

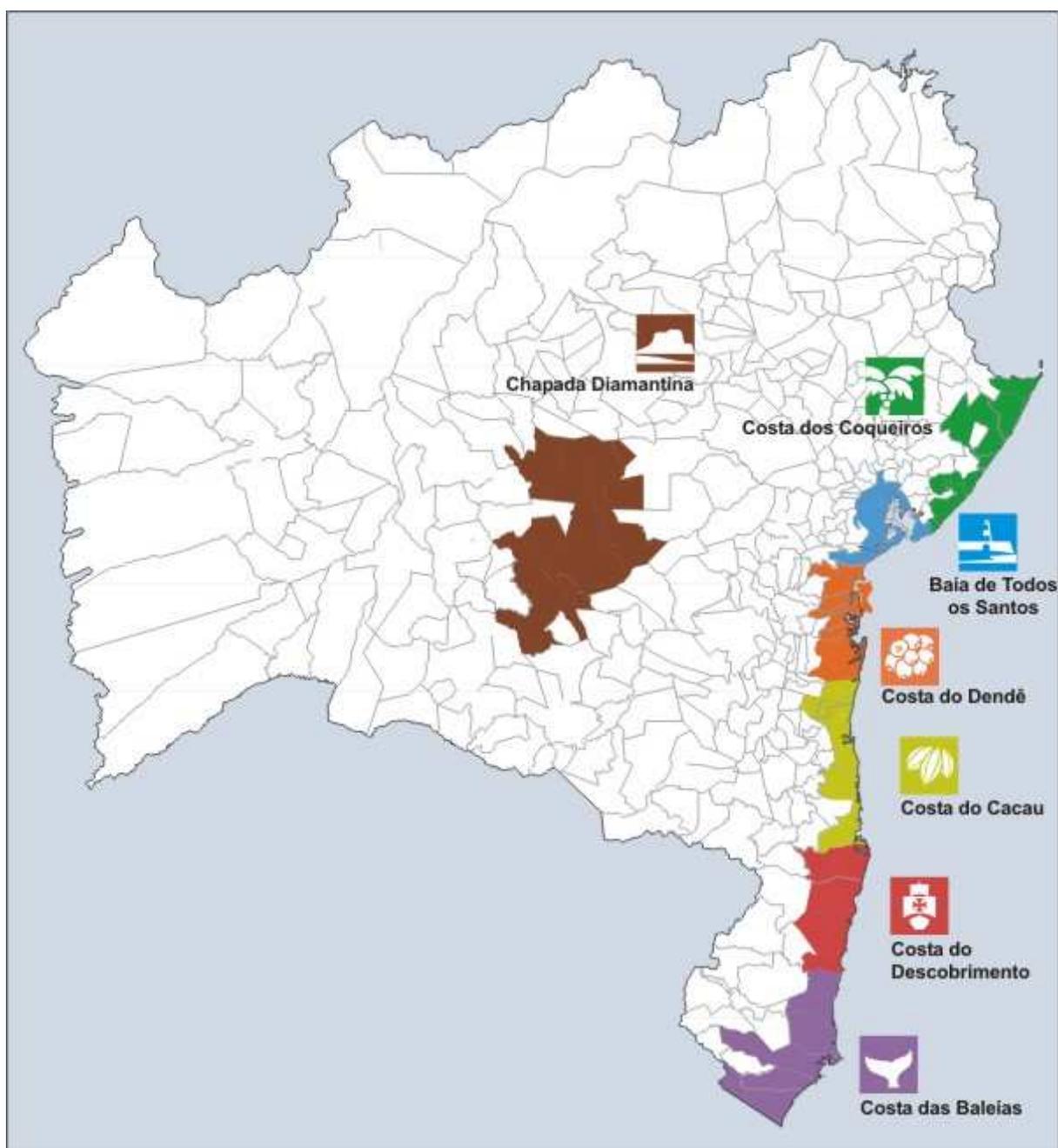


Figura - Zonas Turísticas do Estado da Bahia

Fonte: Site da Secretaria de Turismo do Estado da Bahia, www.setur.ba.gov.br/prodetur_historico.asp

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)