



Indianidade e turismo: um olhar sobre as trocas interculturais em Olivença (Ilhéus-BA)¹

Karen Vieira RAMOS²

Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC (Ilhéus - BA).

RESUMO

O presente artigo pretende fazer uma reflexão a respeito dos olhares lançados pelos turistas sobre os índios Tupinambá em Olivença (Ilhéus -BA). Esta proposta carrega em seu cerne a idéia de que o ato de viajar, a possibilidade de deslocar-se espacialmente, traz em seu bojo a possibilidade de encontro entre “culturas” distintas. Para tanto, a partir de uma incursão antropológica, se cerca de elementos que expliquem as expectativas dos turistas em relação à comunidade indígena. Primeiramente, será feita uma breve remontagem histórica sobre o lugar, apresentando o advento do turismo no local e posteriormente, serão apresentadas algumas discussões acerca das atuais práticas turísticas.

PALAVRAS-CHAVE: turistas; Tupinambá ; trocas interculturais; comunicação turística.

Olivença, situada no KM 17 da Rodovia Ilhéus – Canavieiras, distrito do município de Ilhéus, é propagada como estância hidromineral e local de praias paradisíacas. Atualmente, configura-se como local típico para veraneio, um “paraíso dos mineiros” (VINHÁES, 2001, p. 326), aonde seus visitantes vão a procura de lazer e sossego, especialmente em época de festas religiosas, férias escolares, período em que recebe grande fluxo de turistas. O local está inserido na Costa do Cacau³ 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.

Compreendendo o espaço como além de suas fronteiras físicas (SANTOS, 2005), 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.

¹ Trabalho apresentado na NP Comunicação, Turismo e Hospitalidade, VIII Nupecom - Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestre em Cultura & Turismo e bacharel em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC (Ilhéus – BA). Atualmente é professora do curso de Comunicação Social da UESC, e-mail: ramos.karen@gmail.com

³ A Costa do Cacau é uma das zonas turísticas do Estado da Bahia. Disponível em: Site www.setur.ba.gov.br/prodetur_historico.asp Acesso em : janeiro de 2008.



Olivença, originária da antiga aldeia jesuítica Nossa Senhora da Escada que estava situada na antiga capitania de São Jorge dos Ilhéus, tem sua história fortemente marcada pela presença indígena. Atualmente, são aproximadamente 4.300 índios, conhecidos como Tupinambá de Olivença, distribuídos em 22 comunidades, abrangendo um território de 92 Km², a 15 km ao sul de Ilhéus. Os Tupinambá de Olivença é um grupo formado por índios que já foram considerados extintos no local, e por muito tempo chamados de “caboclos”. Após viverem períodos de dispersão do aldeamento, durante quatro séculos de sucessivos projetos civilizatórios, sejam coloniais, nacionalistas ou missionários (VIEGAS, 2003), enfim, de serem negados como índios, desde o início da década de 90, os Tupinambá de Olivença se reorganizam e vivenciam o resgate de sua indianidade. Em 2002, foram reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como comunidade indígena.

Através da realização de uma pesquisa de campo em Olivença, realizada em momentos alternados dentro do período de dezembro de 2007 à janeiro de 2008, constatamos alguns aspectos da relação simbólica estabelecida entre os turistas e os índios da região. A incursão etnográfica se deu dentro de períodos em que haveria maior possibilidade de visita turística, nos locais entendidos como “espaços turísticos”⁴. Este artigo procura descortinar o olhar lançado pelos turistas sobre os Tupinambá de Olivença, tendo como pano de fundo os espaços turísticos, verdadeiras arenas de negociações simbólicas. Trata-se, portanto, de uma análise sobre uma das vertentes nas relações interculturais estabelecidas entre nativos e turistas, proporcionadas pelo turismo. Este trabalho é fruto de uma pesquisa de campo seguindo os passos de DaMatta (1987) e Viveiros de Castro (2002); é em campo “que ele [o pesquisador] pode vivenciar sem intermediários a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos (DAMATTA, 1987, p. 150)”.

De índio à “caboclo”: advento do turismo e processo civilizatório do lugar

Como já foi dito, historicamente, a referência dos Tupinambá de Olivença nesta região, se origina de um aldeamento do século XVI, a aldeia jesuítica Nossa Senhora da Escada, existente na antiga Capitania de São Jorge de Ilhéus. Inicialmente, este grupo estabelecia relações com os colonizadores através do escambo e com o fornecimento de força de trabalho. Autores como Paraíso (1989), Freitas & Paraíso (2001) e Campos (2006) apontam para as primeiras relações estabelecidas entre os colonizadores e os povos indígenas

⁴ Entendemos como “espaços turísticos” não somente como os locais que são produzidos para o consumo turístico. Os espaços turísticos são lugares em que se detecta a visita turística, ou seja, a presença dos turistas (KNAFOU, 1996). In: 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.



da região. Os europeus e as populações indígenas que habitavam a capitania de São Jorge dos Ilhéus - *Tupinikim, Kamakã-mongoió e Aimorés* -, interagem e, por vezes, essa relação supostamente pautada pela conciliação de interesses e “alianças”, era, em outras ocasiões, marcada pela violência e desrespeito. Em linhas gerais, as relações estabelecidas entre os índios da região e os seus “outros” eram permeadas por interesses econômicos e diferenças culturais. Aos colonizadores, interessados em desbravar e dominar os espaços, restava a implantação de mecanismos de dominação que visavam à transformação dos colonizados em mão-de-obra. A aldeia Nossa Senhora da Escada surgiu nesse contexto e viria a contribuir para o estabelecimento definitivo do colonizador. Segundo Paraíso (1989), a criação de aldeamentos indígenas surgiria como mecanismo e suporte para controle das populações indígenas. Além do mais, havia uma desestabilização tribal, com a imposição de valores referentes aos padrões colonizadores: “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).

Dando um salto histórico e 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). Nesta esteira, o projeto de construção de uma ponte sobre o rio Cururupe, por volta de 1920, evidenciava a vontade do governo em urbanizar o local e está vinculada ao desejo de tornar a antiga vila em uma zona de veraneio. Por sua vez, o advento do turismo com transformação do local em zona de veraneio dos fazendeiros de cacau pode ser considerada aporte inicial para a tomada dos espaços em Olivença, que está atrelada à história dos grupos indígenas da região. A construção de uma ponte que favorecesse a comunicação entre Ilhéus e o vilarejo estava próxima (PARAÍSO, 1989).

Fato era que as terras de Olivença eram inapropriadas para o plantio de cacau; entretanto, ainda assim, a apropriação destas 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, finalmente, pequenas chácaras à beira do mar para o lazer (PARAÍSO, 1989, p.101). Em síntese: as terras de Olivença foram apropriadas objetivando demarcação social, ou seja, a posse de “áreas de lazer” seria sinal de prestígio, como afirma Paraíso.

No projeto civilizador da Estância, 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). 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. A população indígena, já considerada pelos outros como “cabocla” e não-índia, viveria dispersa, distribuída na região.⁵ Compreendemos todo o processo de tentativa de supressão dos índios de Olivença, inserido em um processo mais amplo. Tal projeto, chamado por Viveiros de Castro (2006) de desindianização, significou todas as ações que tentaram diminuir as diferenças dos povos ameríndios. Mais do que isso, pois, num certo sentido, estas ações pretendiam mesmo que elas tivessem acabado.

Este projeto ocorreu ora de forma brutal, ora de maneira ideológica e como podemos observar, “houve e ainda há no Brasil uma série de 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 demônio, passível de ser cristianizado, transcorrendo sob a formação do Estado-Nação e no investimento no tão desejado “embraquecimento” das populações indígenas, entendido aqui como um projeto ideológico (ANJOS & RAMOS, 2007). 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 a necessidade de discriminação de quem era índio ou não era. Seriam considerados não-índios, aqueles índios que já não portasse mais os estigmas de indianidade, retirando assim, a responsabilidade tutelar do Estado sobre estes. Nesse processo de desindianização jurídica, nos parâmetros do Estado, ser índio “era um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma 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

⁵Para Viegas (2003, p. 5), se utilizando de Viveiros de Castro, 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.”

outras palavras, ser índio juridicamente consistia numa condição transitória a ser suplantada, uma “marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou de “civilizado””. Para o antropólogo, a filosofia da legislação brasileira era a de que todos os índios “ainda” eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo.

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. Nos textos didáticos, segundo o autor, há 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”. Em suma, 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?” Para Orlandi (1997) “o índio não fala sua história [...] Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos” e “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” (ORLANDI, 1997, p. 59).

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). Tratando-os como “resíduos da população indígena no Nordeste”, ou como “magotes de índios desajustados”, Darcy Ribeiro 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.

Não cabe apurar aqui todo o processo de desindianização e o movimento inverso, “a viagem de volta”⁶ que vem acontecendo especialmente no Nordeste brasileiro. O objetivo desta reflexão é trazer à tona como o turista que chega ao encontro de seus outros, e com ele estabelece trocas interculturais, está imerso em todo um repertório simbólico historicamente construído; o turista em questão está imerso em significados construídos pelo projeto desindianizador, como veremos a seguir.

O contato com o outro e o turismo

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, 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). Por se caracterizar pelo deslocamento de pessoas para lugares nos quais não residem, o turismo possibilita o confronto entre turistas e comunidades receptoras, ou como Serrano (2001, p. 38) defende “o trânsito de informações e dos sentidos, da cultura doméstica àquela que percorre durante a viagem”. O que queremos destacar aqui são as relações interculturais proporcionadas pelo turismo, enfim, as possibilidades de encontro entre uma determinada

⁶ Expressão usada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004).

cultura com o seu “outro”. 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, é o epicentro do fenômeno, “basta que se pense nas séries importantes de interrelações humanas que derivam do comportamento consumidor-turista com os grupos de habitantes do local visitado” (MOESCH, 2002, p. 13). O turismo, é portanto, uma “combinação complexa de inter-relacionamento” em que destacamos a “troca de informações interculturais (MOESCH, 2002, p. 15).

Pudemos constatar a partir da incursão antropológica em Olivença, 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 o local 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), de bancas de revistas e poucos estabelecimentos que aceitem cartão de crédito e poucas opções noturnas de divertimento.

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. Percorrendo o lugar, percebemos que a indianidade é constantemente marcada, dividindo espaço com outros repertórios simbólicos. Em um estabelecimento que funciona como bar e restaurante, localizado na Praça Cláudio Magalhães⁷, e intensamente freqüentado em finais de semana ou em períodos de férias, em seu cardápio foi colocado um texto que fala sobre a história de Olivença. 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 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

⁷ Onde se localiza a antiga igreja Nossa Senhora da Escada

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.

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.

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. E foi somente a partir de janeiro de 2008, que passou a funcionar em Olivença um estabelecimento voltado unicamente para a venda de artesanato Tupinambá. O local foi construído seguindo os moldes do que seriam as moradias tradicionais dos Tupinambá.⁸ 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.

O turista que vai até o local, mesmo que não seja motivado pela indianidade do local (como pudemos constatar através do contanto que mantivemos com alguns grupos), acabam envoltos em uma aura que remonta à presença do grupo indígena. Consultando alguns *sites* que divulgam o lugar, percebemos que estes também se reportam a sua origem, ao aldeamento jesuítico e à presença de índios. Compartilhamos com Vicentin e Hoppen (2002, p. 80), pois “[...] 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. Trata-se de reconhecer de que existe a exploração de um repertório simbólico vinculado à indianidade. E 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. Seja através dos sites, de onde aprendemos

⁸ Segundo alguns integrantes da comunidade, 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.

de como deve ser o “índio”, nos livros didáticos, na literatura, na mídia, na música, existe todo um repertório simbólico prévio que determina quais são os olhares lançados pelos turistas sobre os Tupinambá de Olivença.

Desvendando Olivença e seus espaços, percebemos que um dos elementos que revelam a indianidade Tupinambá, é a topografia do lugar. Através das descrições do Inventário de proteção do acervo cultural (IPAC), conhecemos como 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...

A fala do turista exposta acima, 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’⁹. Pelo menos, não existe referência que oriente o olhar do turista no sentido de perceber a presença indígena.

O olhar contemplativo do turista

Dois grandes momentos de interação entre os turistas e os nativos em Olivença, são os dois eventos a que estão vinculados os Tupinambá: a festa da Puxada do Mastro de São Sebastião e a Peregrinação em Memória dos Mártires do Massacre do Rio Cururupe¹⁰. Em ambos os casos, percebemos como os Tupinambá procuram se vestir, usando suas saias de taboa, seus colares e pintando o corpo com tinta de jenipapo. Como afirmou um integrante da comunidade, quando perguntamos se poderíamos fotografar o Porancim¹¹, “é para isso mesmo!” A intenção do grupo se revela, como se os dias de festa fosse o momento apropriado para “mostrar que é índio”, diante da população local e especialmente, diante dos turistas.

Na festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, em especial, muitos turistas acompanham a puxada das cordas, fotografando com máquinas digitais e celulares, especialmente o Porancim realizado na Praça Cláudio Magalhães. Também pousavam ao lado de índios

⁹ . 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).

¹⁰ “A Peregrinação em Memória dos Mártires do Massacre no Rio Cururupe” ou “Caminhada de Marcelino” invoca tanto o massacre de índios do século XVI ocorrido a mando de Mém de Sá, bem como a revolta do caboclo de Marcelino, na década de 1930 (VIEGAS, 2007, p. 248). 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).

¹¹ Ritual realizado pelos Tupinambá.

adornados, para levar o registro do momento para suas casas. Alguns, inclusive, estavam pintados com tinta de jenipapo. Foi interessante perceber o grande 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.

Interessante observar que o discurso da “desindianização” era recorrente nas falas de turistas que presenciavam o evento. Uma turista que acompanhava o evento, 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!*”

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”. E se ‘aquela [criança] é índia *mesmo*’, logicamente, existem crianças da comunidade que não são “índias *mesmo*”. Na mesma ocasião, percebemos como era notório o olhar idealizado existente em algumas conversas que aconteciam enquanto assistiam ao ritual. Enquanto um deles apontava para os integrantes da comunidade que se organizava, o outro comentou: “Tem um bando de preto que é tudo índio”.

Em outra ocasião, conversando informalmente com um turista que estava de férias em Olivença, quando questionado sobre a existência de comunidades indígenas em Olivença, admitiu saber da existência do grupo. Entretanto, no desenrolar da conversa, categorizou os Tupinambá como grupo diferenciado dos índios considerados “índios de verdade” ou “puros”. 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.

Ora, segundo a constatação desse turista percebemos que há uma categorização do que seria índio ou não, também expostas nas falas de outros turistas, que está de acordo com o olhar desindianizador já mencionado. Os visitantes, em geral, demonstram o desejo de encontrar um índio estereotipado, portador de alguns supostos estigmas que caracterizariam a sua indianidade, os “índios de verdade”. Como afirma Urry (2001) 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.” (p. 18) 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).

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 por outras mediações, bem como pela competição consciente entre diferentes grupos sociais:

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).

Os turistas, em geral, conhecem os Tupinambá como “índios de Olivença”, cabendo ressaltar, entretanto, como alguns destes turistas quando são apresentados aos Tupinambá perguntam com frequência “Mas eles são *mesmo* Tupinambás?”. Questionamentos deste tipo parecem estar de acordo com uma “atitude declaratória da extinção” (VIEGAS, 2007). Todavia, após manter conversas informais com alguns destes atores sociais, percebemos outro sentido em suas indagações. Normalmente, quando alguns deles não tinham visto nenhuma manifestação indígena no local, ou seja, quando não tinham efetivamente conhecido os Tupinambá de Olivença em suas manifestações repletas de signos, marcas de indianidade, ficavam surpresos.

Esta pergunta vinha normalmente acompanhada de outras questões provenientes de um olhar curioso e repleto de concepções pré-estabelecidas: Existe *mesmo* índio em Olivença? E como eles moram? Eles falam a língua *deles*? Como eles vivem? Deve ser difícil para eles hoje pescarem e caçarem, né?! Ou seja, a indagação: “Aqui existe índio *mesmo*?” encerra algumas significações que discutimos sobre os olhares sobre os Tupinambá: “*Eles são índios mesmos ou não são?*”. 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 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.

Em outras ocasiões, 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”.

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, muito importante para o entendimento das relações entre turismo e cultura. Para Boorstin (*apud* Serrano, 2001) os turistas seriam ávidos por “pseudo-acontecimentos”, consumindo apenas “espetáculos descontextualizados e artesanatos não-autênticos” (Serrano, 2001, p. 40). A experiência turística massiva seria ilusória, superficial e banal e os atrativos se transformavam em “bens de consumo”, sendo portanto, “inautênticos” (SERRANO, 2001, p. 40).

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 desejariam 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”. 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.

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 e nos faz perceber o que está por trás dos olhares dos turistas em Olivença. “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.

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), pois de certa maneira 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). Ora, se



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

Portanto, há uma fragilidade nos argumentos que discutem as atividades turísticas como experiências “inautênticas”. Esta inconsistência estaria baseada na idéia de que, em oposição a 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 “autentico” 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.

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.

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.

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

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-BA: Editus, 2001.

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.

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.

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**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

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

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.

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

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

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

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.

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

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

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.

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

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 de novembro de 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 de setembro de 2006.