

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

A COROA VERMELHA NO IMAGINÁRIO INDÍGENA E BRASILEIRO

22ª Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum  
de Pesquisa 2: "O imaginário brasileiro".

BRASÍLIA

Julho de 2000

O ilhéu da Coroa Vermelha (município de Santa Cruz Cabrália — litoral do Extremo Sul da Bahia) é palco do Descobrimento do Brasil, pois foi onde Pedro Álvares Cabral desembarcou em 22 de abril de 1500 e onde foi celebrada a Primeira Missa em solo brasileiro quatro dias depois que a frota portuguesa ancorou na atual Baía Santa Cruz Cabrália. Na Coroa Vermelha, o descobridor foi recebido por índios Tupiniquim, que habitavam aquela porção litoral em decorrência da grande expansão dos Tupi — oriundos do Sul e do Oeste — na costa brasileira. Na verdade, o continuum Tupi da Costa estava interrompido no sul da Bahia e norte do Espírito Santo pelos *tapuias*<sup>1</sup> genericamente conhecidos como Aimorés (na verdade os Botocudos) e com quem guerreavam. De fato, não apenas os Botocudos, como também índios das famílias Pataxó, Maxacali e Camacã, que andavam em pequenos bandos nas matas próximas à faixa costeira, atacavam também donatários da Capitania de Porto Seguro (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1998). Por fim, em relato de viagem realizada entre 1815 e 1817 por Wied-Neuwied (1989), divulga-se que os Pataxó guerreavam com os Botocudos na região hoje referente aos atuais municípios de Santa Cruz Cabrália e de Porto Seguro. Além disso, segundo o mesmo cronista, os Pataxó apareciam recorrentemente em todo o litoral do Extremo Sul da Bahia para trocar seus produtos da mata, para onde voltavam em seguida. A essa época, encontravam-se ainda nessa porção do litoral, “pequenas povoações de Tupiniquins, de há muito aldeados junto a estabelecimentos coloniais — Prado, Caravelas, Santa Cruz etc — e na antiga missão jesuítica de Trancoso” (Sampaio, 1996).

Por fim, em estudo de 1898 (Aragão, 1899) requerido pelo Governador do Estado da Bahia para a comemoração do IV Centenário do Descobrimento — e no qual objetivava-se averiguar, com base nos dados de campo então coletados, os fatos conhecidos sobre a chegada dos portugueses no Brasil —, concluiu-se que não existiam “vestígios materiais dos índios encontrados por Cabral nem mesmo descendentes diretos que tenham deles conservado a pureza da raça primitiva” (Aragão, 1899). Isso, no meu entender, já aponta para a idéia de um imaginário que se forma a partir de uma comparação das imagens dos índios encontrados por Cabral com os encontrados 400 anos depois. Distorcida a imagem que se supunha espelhar, passam as populações da região (étnicas ou não) a serem desconsideradas como descendentes dos puros Tupiniquins de Cabral.

---

<sup>1</sup> Termo genérico para populações de índios não-Tupi que dominavam originalmente o litoral e de onde foram expulsas na conquista Tupi (cf. Fausto, 1998).

Mas sabe-se que a atual aldeia Pataxó de Barra Velha (limite meridional do município de Porto Seguro) foi fundada em 1861 com a finalidade de reunir índios (provavelmente das etnias Pataxó, Maxacali, Botocudo, Tupiniquim e Camacã) que ainda saqueavam fazendas entre Prado e Porto Seguro. E, de fato, reunidos nesta aldeia, as autoridades não mais se preocuparam com esses índios (o que percebe-se, inclusive, pela ausência de documentação a respeito), até que em 1951 estourou um conflito na aldeia entre índios e policiais provocando a dispersão dos primeiros pelas matas e fazendas da região. Dos índios que depois voltaram para a aldeia, vários se dispersaram novamente no início dos anos 60 com a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal<sup>2</sup>. Ambas diásporas deram surgimento a novas aldeias Pataxó entre os municípios de Prado, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália.

De fato, a década de 60 foi muito difícil para os índios que ficaram privados da caça, coleta e da agricultura pelo então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), apesar dos esforços do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para que fosse demarcada uma área para os Pataxó. É diante de toda essa dificuldade que, no início dos anos 70, um chefe de posto indígena da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) sugere aos índios a confecção de artesanato para venda a turistas que começariam a aparecer na região quando inaugurada a rodovia BR 101. Este chefe de posto mostra-lhes colares de outras áreas indígenas e os instrui acerca da prática comercial.

Em novembro de 1972, o índio Itambé (que morava fora de Barra Velha e mais próximo ao Monte Pascoal e ao rio Caraíva) muda-se definitivamente com sua família para a localidade da Coroa Vermelha, onde inicia uma prática artesanal que visava comercialização das peças para turistas, o que vai ser a pedra de toque para a ocupação definitiva desta área indígena, hoje demarcada e homologada em duas glebas (praia e mata) e com uma população fixa de 1546 indivíduos (Espírito Santo, 1998).

### **A Formação da Coroa Vermelha Indígena**

Antes da chegada do Itambé em 1972, não existia nenhuma casa na Coroa Vermelha: só uma pequena cruz que representava o local da Primeira Missa no Brasil. O município de Santa Cruz Cabrália era praticamente uma vila de pescadores e de pequenos comerciantes, e, entre este município e Porto Seguro, somente na Ponta Grande, podia se observar umas quatro casinhas também de pescadores. Não havia

---

<sup>2</sup> Hoje Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, segundo Decreto 3421 de 20 de abril de 2000.

visitação turística, embora alguns *hippies* já começassem a aparecer e acampar nas praias, principalmente em Porto Seguro.

Em 1973, outras famílias indígenas de Barra Velha mudam-se também para a Coroa Vermelha a fim de se dedicar ao comércio do artesanato. Dizem alguns, que teriam sido convidados pelo “governo” para a inauguração<sup>3</sup> do marco histórico do Descobrimento/Primeira Missa em 1974, quando a BR 367 levou o asfalto até Santa Cruz Cabrália e proporcionou a criação de um pólo turístico.

Nesse ano de 1974, quase nenhum automóvel circulava em Santa Cruz Cabrália. Na Coroa Vermelha, alguns índios “andavam em pequenos bandos” tentando vender ou trocar seus colares e lanças com esses jovens estereotipados como *hippies* por camisas, shorts, fogareiros que eles usavam em seus campings. De 1974 para 1978, nada teria mudado na região de Santa Cruz Cabrália e Coroa Vermelha – o que só ocorreria na virada dos anos 70 para os 80 com a chegada da eletrificação em Santa Cruz Cabrália e o decorrente crescimento demográfico. Por fim, afirmam os que lá freqüentavam a essa época que nunca ouviram nenhum apelo nacionalista ou patriótico para visitaçãõ à Santa Cruz Cabrália ou à Cruz da Coroa Vermelha.

Mas, desde a chegada do Itambé até o início dos anos 80, a permanência dos índios na Coroa Vermelha se deve bastante ao Capitão de Marinha Raimundo dos Santos Coelho que, responsável pela fiscalização da costa, devia impedir qualquer tentativa de ocupação residencial, comercial etc da mesma por se tratar de “área de marinha”, mas que permitiu que os índios ocupassem a área desde que não plantassem nada (coqueiros, por exemplo) nem construíssem casas grandes.

Os índios foram ficando e os turistas começaram a aparecer mais no final dos anos 70, quando a especulação imobiliária começava a avançar estrondosamente e momento também que marcava a tentativa de posse da Coroa Vermelha por empresários ligados ao então prefeito que ainda loteou determinada área para os índios. Mas o que conta o Capitão Raimundo sobre esse processo?

Capitão Raimundo esteve pela primeira vez em Santa Cruz Cabrália em 1963 e depois em 1964, mas, como não existia estrada na orla, só conheceu a Coroa Vermelha em 1966<sup>4</sup>, quando “não existia nenhum índio nem nada que marcasse para uma pessoa que foi ali” o lugar do Descobrimento – a não ser que a pessoa

---

<sup>3</sup> Presidente Médici e ministro dos transportes Mário Andreazza.

<sup>4</sup> Neste ano, o então prefeito de Santa Cruz Cabrália, Eliezer Leite, teria declarado (otimista) ao Capitão Raimundo que Coroa Vermelha ainda seria um lugar de grande procura (empresarial e turística) pelo seu valor histórico em resgate na época.

“pesquisasse”, encontraria “uma pequena cruz de madeira com um barraquinho, que diziam que era uma capela, assim mesmo todo danificado, e aquele ambiente natural, não tinha mais nada”.

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

*“Eu tinha a vontade de ver a Coroa Vermelha com uma cruz, com padre, com índio, que realmente desse aquele colorido, formasse aquele ambiente do Descobrimento, e qualquer pessoa quando lá chegasse, ficasse assim conhecendo, fosse fácil a identificação daquilo que ele já via através de quadros pintados, através de murais nas escolas etc (...) Então em 1974 quando eu cheguei e cumpri com a minha missão de fiscalização também da utilização da orla, eu me encontrei na Coroa Vermelha com uma família de índios que lá estava há um ano e pouco, procurei saber, foi em 1972 quando eles se transportaram pra lá (...) profissionalmente, dentro da minha função, não caberia aceitar nenhuma justificativa, o fato é que eu teria que tirá-los dali pra voltar lá pra aldeia deles porque aquela área não poderia ser ocupada, a não ser que o Patrimônio da União assim determinasse que era quem era o responsável pela orla, dono da orla vamos dizer assim. Mas, o meu ideal de cidadão dizia: por que que eu vou fazer isso? Se eu mesmo sinto falta quando aqui chego de ver o ambiente onde foi celebrada a Primeira Missa, o ambiente onde Cabral aportou suas naus, onde Cabral com todo seu pessoal fez a guarda, pegou água na foz do rio Mutari, onde Cabral colocou a cruz na segunda missa, que foi próximo da foz do rio Mutari (...) Se foi aqui que os descobridores junto com os índios bailavam e cantavam ao som das gaitas, de sinos e buzinas que eram tocados pelos descobridores. Aqui tem que ter índio, aqui tem que ter um padre, aqui tem que ter cruz, aqui tem que ter mata, porque foi aqui que nasceu o nosso país. Por que não colocar, ou então não transformá-lo num lugar sagrado? E este sagrado compreende um ambiente original, que tinha cruz, que tinha índios, que tinha padre: por que não fazer? Então, entre cumprir a lei, que eu ganhava para*

*isso, era minha obrigação, e reconhecer um ideal, uma necessidade, eu preferi reconhecer a necessidade, e aí deixei que eles lá ficassem, e ficaram e depois através dos anos foram chegando os outros índio...”*

Outro ponto que deve também ser aludido é que, no início das barraquinhas indígenas, o comércio indígena de artesanato não contou, segundo Raimundo, com apoio de nenhum empresário que, hipoteticamente, poderia ter se interessado em investir na promoção do artesanato indígena como atrativo turístico. Muito pelo contrário, houve um desenvolvimento imobiliário desordenado que provocou uma descaracterização do que deveria ser um “ambiente histórico”.

Mas voltando à questão da terra indígena, Raimundo afirma que em 1979, “considerando que os índios já estavam em número adequado na Coroa Vermelha para *ornamentar o local do Descobrimento com a presença do índio*<sup>5</sup>”, enviou um documento à FUNAI solicitando a regularização daqueles índios, o que, entre diversos encaminhamentos, teria acabado acarretando o início de um processo de regularização através de contatos do Ministério do Interior com o Serviço do Patrimônio da União (SPU), que ele não mais acompanhou uma vez ter passado, em julho de 1981, o comando do Extremo Sul para o seu sucessor, tenente Marinaldo Lima Barreto.

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

## **O Caminho da Autenticidade: A Cultura Objetificada**

O índio Joel afirma que eles eram “caboclos tapuios” e que “índio foi nome que o branco deu porque Cabral ia para as Índias”. Afirma ainda que Pataxó não é o nome certo para eles, por ter sido um nome que lhes foi imposto pelo colonizador português. Segundo ele: “caçamos dentro das origens e achamos o nome Tapuia. Tivemos o conhecimento que tava tudo errado”. O líder Ipê também afirma que “Pataxós foi criado de poucos tempos” e que todos os atuais Pataxó do Extremo Sul seriam

---

<sup>5</sup> Se os índios ganham força na Coroa Vermelha por ornamentarem idealmente o lugar do Descobrimento, o mesmo não acontece no Monte Pascoal — e isso não se deve à ausência de um Capitão Raimundo, mas ao fato de no imaginário brasileiro sobressair o episódio de um marujo gritando “terra à vista” ao

“descendentes dos Tapuio Tupi-Guarani, os primeiros que habitavam esse lugar aqui em Coroa Vermelha quando os portugueses chegaram na época de 1500”. Diz, assim, que o nome certo seria Tapuios, mas que o português colocou o nome de índio e depois a FUNAI, sem saber “que tribo de índio existia aqui nessa região, aí registraram a tribo como Pataxós” — e se eles ficaram acostumados com o nome de Pataxó, “que não existia na região quando os portugueses chegaram”, são na verdade os descendentes dos “tapuio Tupi-Guarani”.

Deve-se observar que essas ênfases no discurso sobre suas origens são construídas na tentativa de dar autenticidade ao grupo indígena como descendentes dos índios encontrados por Cabral na Coroa Vermelha. Parece-me que muitas pessoas já informaram aos pataxós da Coroa Vermelha que os índios encontrados por Cabral teriam sido os Tupi e reclamam a falácia de os Pataxó se apresentar como os *índios do descobrimento*. A tática aí empregada parece seguir uma lógica tal como descrita por Champagne (1977) (para tratar de uma festa camponesa), onde, numa aparente tensão na identidade, os índios parecem buscar devolver aos brancos o que estes *querem* ver e saber das suas origens ancestrais. Os Pataxó, dessa forma, se impõem à “história do Brasil”, buscada essencialmente por turistas em visitaçõ ao local onde foi celebrada a Primeira Missa em solo brasileiro — e, na verdade, foi a arena turística que favoreceu a construção dos Pataxó como *índios do descobrimento* e a elaboração de uma interpretação atual de *sua história*, que se contrapõe à história dos descobridores/colonizadores (“invasores”).

Mas primeiro vale estabelecer o contexto social caracterizante da Coroa Vermelha na década de 70: a exposição pública dos Pataxó no local histórico do encontro inaugural entre portugueses e indígenas, onde, segundo Sampaio,

*“Assim, se revivem e se atualizam, cotidianamente, na Coroa Vermelha, os sentidos polares seminais da nação e, significativamente, se os faz ‘sob o signo da cruz’ — como bem está posto na placa à base da própria, que ali também está a consubstanciar, monumentalmente, em concreto, os valores mais caros ao impulso conquistador e colonial que é, no plano do ideário dominante, fundador da própria nação. Mas que consubstancia também, para o polo indígena, o signo maior da sua transfiguração*

---

avistar um monte recoberto somente de mata. Assim é mais fácil aceitar o Monte como uma reserva ambiental para visitaçõ recreativa.

*mas também da sua indelével permanência, ‘povo testemunho’ (Ribeiro, 1977) que é dos 500 anos de história da nação ali ‘inaugurada’ e na qual segue buscando — inclusive pela sua emblemática presença junto à cruz monumental — o seu ‘lugar’ na memória — ali cotidianamente evocada — e, sobretudo, no território” (Sampaio, 1996:s/n).*

E, assim, a Coroa Vermelha é uma arena privilegiada para a representação “deste ‘encontro’, concebido no imaginário social brasileiro — e, sem dúvida, também dos Pataxó —, como um momento emblemático da constituição da própria nacionalidade” (*ibid.*).

O problema que gostaria de justapor aqui é que os Pataxó me parecem estar celebrando ali na Coroa Vermelha antes de tudo sua anterioridade à nação brasileira. Todos os seus discursos confluem para isso: afirmar que quando Cabral chegou eles já ocupavam, se não diretamente (caso do discurso que aponta para sua descendência dos Tupi), mas também periodicamente (caso do discurso de serem índios das matas que afluíam sempre para aquele pedaço da costa), aquela porção do litoral. O que gostaria de destacar de seu discurso é o viés que aponta para o momento histórico da chegada de Cabral como “invasão” etc. E, por fim, o que me parece estava em jogo na década de 70, quando pataxós procuraram se estabelecer na Coroa Vermelha, era tentativa de legitimar sua presença ali como quem retorna ao lugar de origem remota.

Uma vez um assessor da secretária de turismo de Santa Cruz Cabrália me disse que “o Pataxó não é, mas representa o índio descoberto por Cabral”. Essa é uma visão ainda positiva quanto ao estabelecimento dos Pataxó na Coroa Vermelha, pois a grande maioria dos cidadãos de Santa Cruz Cabrália ou Porto Seguro os considera simplesmente como *outsiders*. Lembrando trabalho de Elias e Scotson (1994), os pataxós na Coroa Vermelha são antes *established* porque chegaram antes dos brancos nesta localidade. O que eles querem impor é a visão de que eram *established* também com relação a Cabral ou à própria nação brasileira. Foi essa a retórica Pataxó para justificar sua ocupação da Coroa Vermelha. Mas e a grande cruz, esse bem do patrimônio cultural<sup>6</sup> ali implantado para consagrar<sup>7</sup> a nacionalidade<sup>8</sup>?

<sup>6</sup>Gonçalves (1988) interpreta os patrimônios culturais “como coleções de objetos móveis e imóveis, através dos quais é definida a identidade de pessoas e de coletividades como a nação, o grupo étnico etc.” (Gonçalves, 1988:266).

<sup>7</sup>Embora não me pareça que a Cruz seja uma tradição inventada (Hobsbawm e Ranger, 1984) com o objetivo de criar e comunicar identidades nacionais.



Sampaio (1996) foi muito feliz no título “Sob o Signo da Cruz”<sup>9</sup>, pois, conforme Handler (1984), “as culturas e os traços culturais que são imaginados como continuamente existentes (do mesmo modo que as coisas existem continuamente na natureza) não são naturais, mas semióticos e como tais são continuamente recriados no presente” (Handler, 1984:62).

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

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

No que se refere a uma política de memória pública (Norkunas, 1993), outro ponto a destacar é que a Cruz, que torna-se atrativo turístico, está envolvida numa reconfiguração de realidade. Se no caso do turismo a realidade reconfigurada visa o *outsider*, por outro lado a Cruz, como passado reconstruído e realidade reconfigurada serve para convencer os *insiders (established)* que essa é a história, a realidade deles. Segundo Norkunas, “a classe dominante controla cuidadosamente a forma e o conteúdo das recriações históricas e paisagens turísticas, se legitimando ao proteger seus próprios valores socioculturais contemporâneos sobre o passado” (Norkunas, 1993:97). E, num tal contexto, a realidade indígena fundaria-se, segundo Valaskakis (1993), “na experiência caleidoscópica de estar inscrito como subalterno na história de outros e como sujeitos na sua própria herança. Para os índios, essas são disposições

---

<sup>8</sup> Os Pataxó parecem querer fazer parte dessa nacionalidade, desde que sejam percebidos como o elemento primeiro da sua constituição.

<sup>9</sup> Título da versão definitiva do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígenas da Coroa Vermelha (Sampaio, 1996).

construídas sobre imaginários sociais contraditórios, representações de diversidade prescrita pelo missionário, o comerciante, o militar que, como Virginia Domingues escreve, ‘são inerentemente apropriativas e hierárquicas’ (...)” (Valaskakis, 1993:158).

O problema aqui recai diretamente sobre questões que tangem uma dualidade sobre memória e identidade. Se para Boyarin (1994) “‘memória coletiva’ e ‘identidade coletiva’ são antes os efeitos de práticas intersubjetivas de significação, nem dadas nem fixadas mas constantemente recriadas dentro do quadro de regras de discurso marginalmente contestáveis (...)” (Boyarin, 1994:23), isso fica claro quando se depara com a emergência da Coroa Vermelha indígena, na medida em que memória e identidade são acionadas conjuntamente quando os Pataxó buscam uma autenticidade legitimadora de sua ocupação da área. Se uma memória – mesmo que fictícia – dos “troncos” (passada através das gerações) é evocada como legitimadora da sua identidade contínua como povo desde a época do Descobrimento, é essa conjunção que vai configurar uma história de uma tradição Pataxó que passará a fazer parte da cognição principalmente das novas gerações que se iniciam a partir da ocupação da Coroa Vermelha. Cognição esta que, depois de estruturada (certeza de grande parte dos índios de que eles são, de fato, os *Índios do descobrimento*), passa a ser a pedra de toque para uma justificativa do seu reconhecimento como população étnica com direitos de acesso àquela terra e com status de “povo testemunho” (Ribeiro, 1975). A luta política, inclusive, que se estabelece a partir da década de 70 já era pelo reconhecimento de sua autenticidade como *Índios do descobrimento*.

### **A Aldeia Turística e os Índios do Descobrimento**

Assim, a partir dos anos 70 os Pataxó começam a se instalar definitivamente na Coroa Vermelha e, embora o prefeito tivesse loteado uma área para os índios, a especulação imobiliária foi um grande fator de atritos na Coroa Vermelha. Se as novas pousadas, barracas de praia e casas comerciais foram ganhando nomes indígenas como que corroborando um imaginário que atesta a presença indígena, outros pontos comerciais por seu turno também atribuíam-se nomes que afirmavam a chegada do branco colonizador. A imagem elaborada pelos comerciantes/empresários/prefeitos na constituição da Coroa Vermelha parece ter sido a de um lugar que pertenceu ao índio, mas que foi conquistada pelo colonizador e que deve ser gerenciada pelo branco: o descendente do português que ali se torna brasileiro. É como se o marco histórico e o lugar em si marcassem a passagem de colonizadores europeus de um lado e índios

do outro à única condição de brasileiros — e juntamente com os negros que foram também levados para a região para constituir o nosso povo.

Claro que a disputa ideológica quanto à questão fundiária da Coroa Vermelha<sup>10</sup> se acompanha de outra: uma disputa arquetípica que penderia para uma unificação no imaginário de uma Coroa Vermelha indígena e brasileira simultânea e igualitariamente — até como modo de reformular o passado colonial. Mas talvez o único ponto mesmo em comum foi o fato de que ali deveria se constituir como lugar turístico. Se a presença indígena sempre foi aceita para “ornamentar” o lugar, isso só se concebia através da venda de artesanato “tradicional” e nunca residencialmente.

Mas como ficaram vistos os Pataxó da Coroa Vermelha na área demarcada junto à Cruz? Talvez por ser uma aldeia urbana, comercial e sob forte impacto do chamado “imperialismo cultural<sup>11</sup>”, vários pataxós de Barra Velha, por exemplo, não consideram a Coroa Vermelha como uma aldeia<sup>12</sup> da forma como eles entendem. Existe entre os Pataxó aquilo que se chama “vida em aldeia”, coisa que muitos pataxós da própria Coroa Vermelha afirmam que vários dos nascidos ali não conhecem. Um caráter urbano, um “individualismo” exacerbado por conta da intensa e exclusiva atividade comercial que compete com a dos brancos faz com que a *vida* em Coroa Vermelha muito se distancie daquilo que eles entendem por “vida em aldeia”. É justamente nesse distanciamento de um modo de vida *caracteristicamente indígena* que se encontra o problema do reconhecimento — em especial por parte de não-índios, mas também até por intelectuais em geral (isto é, não antropólogos) — da Coroa Vermelha como área indígena.

Os “nativos” de Santa Cruz Cabralia, bem como a elite local (empresários que vieram de fora e se instalaram na região), usam o fato dos muitos casos de casamentos interétnicos na Coroa Vermelha para deslegitimá-la como área indígena, ou seja, inconcebível como representante do encontro inaugural dos antigos silvícolas com os portugueses. Chamam os índios da Cora Vermelha de “civilizados”, indignos portanto de serem os donos daquela área histórica, onde poderiam apenas marcar presença através da venda do artesanato “autêntico” e em competição com o legítimo

---

<sup>10</sup> Para análise de todo o processo jurídico-administrativo da constituição da Coroa Vermelha (e regularização fundiária), ver Sampaio (1996) e Grünewald (1999).

<sup>11</sup> Segundo Tomlinson (1992), “Imperialismo cultural’ é um discurso crítico que opera ao representar as culturas cuja autonomia ele defende em seus próprios termos culturais ocidentais (dominante). É um discurso apanhado em ironias que fluem de sua posição de poder discursivo” (Tomlinson, 1992:2).

<sup>12</sup> Entretanto, a Coroa Vermelha é considerada por todos os pataxós de todas as aldeias como uma Terra Indígena e chamada de aldeia nesse sentido, reconhecida sua especificidade urbana e comercial (cf. Grünewald, 1996).

*baiano*<sup>13</sup>, que se imagina próprio também da localidade<sup>14</sup> — e embora os turistas queiram saber dos guias turísticos das empresas se os Pataxó são realmente os descendentes dos índios encontrados por Cabral, a imagem que os guias passam é a do “índio misturado com o baiano” e, portanto, “aculturado”.

Assim, os índios, aos olhos dos brancos, não promoveriam aquilo que o branco imagina como modelo de um turismo da importância histórica do lugar — embora o manejo turístico na região até os preparativos para as comemorações dos 500 anos (que levou a uma re-urbanização da Coroa Vermelha) tivesse ficado vinculado na prática ao turismo *charter* ou de massa que nunca buscou fomentar a Coroa Vermelha como atrativo principal das excursões, mas apenas promover um breve passeio visto a existência de um imaginário concreto (porém ambíguo) que se manifesta como atração histórica. E se grandes projetos começaram a ser elaborados para a Coroa Vermelha por ocasião da festa dos 500 anos, os índios aí apareciam sempre como atores dirigidos pelos brancos, estes também autores e roteiristas. Os índios da Coroa Vermelha são, na verdade, imaginados em tais projetos apenas como peças decorativas para museus abertos, autos (como o Auto do Descobrimento), cidades históricas etc.

E, nesse sentido, foi muito importante para os Pataxó elaborar um trabalho de “resgate da cultura”<sup>15</sup>, onde, através de processo de produção cultural (e pautados nas imagens de como deveriam se apresentar como índios legítimos [descendentes dos encontrados por Cabral, inclusive] aos olhos dos visitantes — principalmente os turistas compradores de suas peças artesanais), sempre atuaram de modo criativo como sujeitos históricos ou atores diretores de sua própria peça — e o que, no limite, chegou recentemente ao estabelecimento de um turismo étnico (chamado por eles de “ecoturismo”) numa das áreas de matas da aldeia.

## **O Descobrimento com Invenção Social Moderna dos Pataxó da Coroa Vermelha**

Os Pataxó, diante do amplo fluxo turístico que incide sobre a Coroa Vermelha visando primariamente um turismo histórico voltado para a atração da Cruz da Primeira Missa, procuram reverter o quadro de desprestígio que percebem terem sido colocados, para ocupar posição central na história do (início do) Brasil — e isso pode

---

<sup>13</sup> E aí destacam-se *souvenirs* que, em sua maioria, fazem menção à Bahia.

<sup>14</sup> E é na verdade uma *baianidade* (para idéia de *baianidade hegemônica*, ver Grunewald [1999]) promovida pela mídia que se sobressai turisticamente na região nos dias atuais.

<sup>15</sup> Todo o processo é descrito e analisado minuciosamente em Grunewald (1999).

ser extraído do seu discurso. Mas, como *índios do descobrimento* se foram os Tupiniquim que receberam Cabral?

Alguns Pataxó criam versões para o episódio do Descobrimento, as quais estão sempre prontas a serem contadas para os turistas, que as escutam com um sorriso embaraçado<sup>16</sup>. Além disso, não apenas as crianças crescem na Coroa Vermelha em meio a um *ambiente de descendentes de índios que foram contactados Cabral*, como as gerações adultas sempre tiveram o seguinte raciocínio desde a chegada de Itambé em 1972: se Cabral chegou na Coroa Vermelha e afora os Pataxó não se encontram outros índios no litoral baiano (só material arqueológico, tipo concheiras, sambaquis), então os *índios do descobrimento* só podiam ser seus antepassados (e as concheiras foram os lugares onde passaram), embora nenhuma história oral aponte para isso<sup>17</sup>.

Julgando-se os *índios do descobrimento* logo na ocupação da Coroa Vermelha, veio em seguida decepção ao serem informados que os índios que receberam Cabral foram de um grupo Tupi — assunto meio velado na Coroa Vermelha, embora alguns índios (principalmente os que debatem questões de língua) procurem afirmar que seus antepassados eram Tupi. Difícil saber se essa afirmação como um ramo do Tupi é estratégia para fundamentar língua “inventada<sup>18</sup>” ou para justificar serem os *índios do descobrimento*. Creio que ambos. Certo é que há uma crença coletiva Pataxó em que eles são o povo (“testemunho”) encontrado por Cabral em 1500. Mesmo aqueles poucos que sabem que foram Tupis os índios encontrados, se referem à dominação que Cabral chegou lhes impondo como *índios* e não como Pataxó. Se algumas pessoas afirmam que os Pataxó não são, mas representam o *índio do descobrimento*, creio que é muito mais do que isso, pois há uma convicção entre os índios de que eles *realmente* são esse “povo testemunho” — agora infelizmente subjugados e mal tratados de tal forma a não poderem estar mantendo sua aparência e suas tradições ancestrais e o que gera sempre um discurso sobre sua exploração e ressalta as imagens de “sofrimento” e “amargura” de um povo.

<sup>16</sup> São comuns extensas narrativas (contadas como que passadas pelos ancestrais) de como os índios avistaram as naus de Cabral, seus posicionamentos na praia, o contato inicial etc. Uns contam que chegou apenas um barco com o prático, o padre e o Cabral e narram também como foi a viagem destes três. Por fim, até uma senhora idosa garante ter uma foto do avô dela abraçado com Cabral, mas que nunca acha para mostrar ao turista.

<sup>17</sup> Não tenho dados sobre um discurso Tupiniquim sobre o fato de serem os “primeiro índios” contactados pelos portugueses, mas sei que os Potiguara da Baía da Traição (litoral Paraibano) sustentam esse discurso de ser “o primeiro”, como se percebe por essa declaração do cacique Raquel citada em Vieira (1999): “*Ser Potiguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potiguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado no Brasil. Nosso povo nasceu da face da terra. Deus foi quem criou*” (cf. Vieira, 1999:54).

Mas diante da expectativa da festa dos 500 anos, importava muito para os índios a atualização de suas tradições para, através do encenar de uma autenticidade (MacCannell, 1973), alcançar legitimidade como os *índios do descobrimento*. E percebe-se que aqui o presente não existe *no* passado no sentido de uma realização do que já foi, tal como pensado por Beckett (1988b) para a aboriginalidade australiana. Para os Pataxó da Coroa Vermelha, presente é presente (*índios do descobrimento*), e passado é passado, não existindo, inclusive, qualquer referência a um mito Pataxó anterior ao (ou sobre o) contato entre eles e os brancos colonizadores. Entre os Pataxó, as coisas (e tradições e objetos que marcam sua identidade) são mais adaptativas com uma característica transformação do novo em velho, com incorporação, antes que rejeição. Como aponta Taussig (1993), conceitos tais como tradição, transformação e adaptação (sem aculturação) são “eles mesmos comentários sobre uma questão mais básica de identidade, que tem que ser vista não como uma coisa em si, mas como um relacionamento entrelaçado de mimésis e alteridade dentro de campos de representação coloniais. Tudo depende de aparência” (Taussig, 1993:133) — e este autor argumenta que “em toda formação de identidade... o ponto não é tanto permanecer o mesmo, mas manter a semelhança<sup>19</sup> através da alteridade” (*ibid.*:129).

Embora os Pataxó não sejam os *mesmos*, eles precisam aparentar ser o *índio nativo*. Para isso, lançam mão da construção de um *regime de índio*<sup>20</sup>, que aqui refere-se à prática de conteúdos culturais selecionados para exibir publicamente “cultura indígena”. A construção de um tal *regime*, obedeceria também a um objetivo identitário, uma vez que os membros do grupo se auto-identificariam em termos de características culturais comuns e operadas como sinais diacríticos. Há uma cobrança interna pelos líderes do grupo étnico para que seus membros desempenhem essa ação, que parece ter surgido a partir de cobranças de indianidade demandada pelo público em geral.

Sem pretender penetrar a fundo em questões distintivas da indianidade Pataxó e da aboriginalidade australiana, pode-se perceber correlações ao se atentar para as idéias de que “aboriginalidade, como outros nacionalismos, está em um processo de criação constante e pode ter muitas definições que competem por aceitação, entre grupos particulares de Aborígenes e Europeus, ou na sociedade de maneira geral” (Beckett, 1988a:7) e de que “nações e grupos étnicos, incluindo povos aborígenes, se

---

<sup>18</sup> No processo de “resgate da cultura”, há utilização de dicionário de Tupi para composição de músicas etc.

<sup>19</sup> Sameness.

<sup>20</sup> Para entender melhor a elaboração da idéia de *regime de índio*, ver Grünewald (1999).

definem e são definidos por referência a um passado que torna-se seu ‘passado’” (*ibid.*:6), percebendo que é através de premissas tais como essas que surge, entre os Pataxó, a necessidade da supracitada “autenticidade encenada”, que trata da exibição de uma autenticidade — como *Índios do descobrimento* — não espontânea, mas construída visando platéia turística.

Gostaria aqui de lembrar Said (1995) quando este afirma que a seguinte idéia central de tese de Eliot<sup>21</sup> continua válida: “a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente” (Said, 1995:34-35) — o que ocasiona, em momentos de atrito (étnico) particularmente, um entrelaçamento de duas versões do passado pelas partes interessadas na questão. Além disso, este autor lembra, baseado em Hobsbawm e Ranger (1984), da preocupação atual com as imagens puras (e até expurgadas) “que elaboramos a respeito de um passado privilegiado e genealogicamente útil, do qual excluimos elementos, vestígios e narrativas indesejáveis” (Said, 1995:47). Está em questão aqui, a construção de uma imagem do grupo étnico que melhor é alicerçada e modelada na fabricação de rituais, cerimônias e tradições que acabam por “estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (Hobsbawm, 1984:9). Acontece também que criam-se invenções entre os indígenas insurgentes em relação ao seu passado pré-colonial que podem, quando da descolonização, criar imagens daquilo que julgavam ser antes da colonização. Então me parece válida a posição de Said quando afirma que “mais importante do que o próprio passado, portanto, é sua influência sobre as atitudes culturais do presente” (*ibid.*:49), tornando, o fato da tradição (ou até as histórias Pataxó) — como “modelo consciente de modos de vida passados” (Linnekin, 1983) —, irrelevante qualquer busca por uma “história real”.

Fato é que tanto Descobrimento quanto Primeira Missa passam a ser elementos de uma *história Pataxó*. Mas, como esse passado na Coroa Vermelha é todo construído, ele não é tangível — apesar da Cruz que o lembra. Por isso, os Pataxó não construíram anteriormente um discurso de resistência a esse passado porque ele só surge agora<sup>22</sup> — e, como diria Linnekin (1983), “sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída”. Os Pataxó de hoje falam sobre o encontro de Cabral com seus “troncos” a partir de história que lhes foi contada pelo próprio branco

---

<sup>21</sup> A referência é à obra de T. S. Eliot, *Critical essays* (Londres, Faber & Faber, 1932).

<sup>22</sup> Penetrar numa lógica operada pelas partes no encontro de 1500 na Coroa Vermelha é uma tarefa praticamente impossível, não podendo inclusive ser ativada a partir de um debate tal como o estabelecido entre Obeyesekere (1992) e Sahlins (1995) quanto ao contato de Cook com os havaianos e racionalidade decorrente dele, pois não há, no caso Pataxó, uma continuidade narrativa.

já no século atual. Os Pataxó aparecem como sujeitos apenas atualmente, quando reagem à invasão do passado através de um rigoroso discurso político e contra-hegemônico. Um discurso contra um colonialismo entre os Pataxó da Coroa Vermelha, estaria, no presente momento, mais incluso num debate mais amplo que abrange o Descobrimento ou as comemorações dos 500 anos e o qual caracteriza-se por uma postura interpretativa de relações coloniais típica de um colonialismo enquanto pensado como processo cultural (Thomas, 1994) — presente nos encontros (“projetos socialmente-transformativos de colonizadores e colonizados” [Thomas, 1994:3]), sempre assimétricos, dos Pataxós da Coroa Vermelha com segmentos brancos que sempre procuraram, de cima para baixo, ditar as normas de convivência social dos Pataxó. Uma tal contingência (histórica), parece posicionar-se paralelamente àquela da chamada condição pós-colonial. A Coroa Vermelha, desse ponto de vista, seria um exemplo de uma situação (condição) de “pós-colonialidade”, onde, segundo Thomas, se pode “repor identidades nas experiências constitutivas da vida indígena contemporânea” (*ibid.*:194).

Embora uma discussão pós-colonial (ou mesmo acerca de orientalismos) — pelo menos a clássica — não tenha sido travada no Brasil, vale abrir um pequeno espaço para trazer à luz algumas considerações de Velho (1995) com relação ao citado país. Este autor, tomando o orientalismo em seu sentido amplo — ou mesmo metafórico —, relaciona o caso brasileiro ao chamado “orientalismo invertido”<sup>23</sup>, uma vez que os brasileiros também fariam parte de um imaginário forjado pelo europeu. Destaca, a partir daí, que a “perspectiva da globalização ajuda a perceber o que há de *cumplicidade* entre colonizados supostamente inventados e colonizadores supostamente inventores. Nossa busca de uma *autenticidade* autóctone e substantiva *já faz parte* da dinâmica histórica e simbólica que nos constitui. A cultura européia já nos inclui, como a dimensão imaginária que personificamos” (Velho, 1995:227). Eu acrescentaria (ironicamente, até) que, os brasileiros, imbuídos por tal “cumplicidade”, acabam por se auto-imaginar como “*tupiniquins*”. E os Pataxó da Coroa Vermelha podem muito bem elaborar a mesma lógica (cumplicidade) com relação à sociedade brasileira.

Mas isso tudo é importante para se compreender o caso Pataxó aqui em análise porque sua etnicidade é acionada com base em elementos de “tradição inventada” bem como numa narrativa histórica descontínua que visa estabelecer uma continuidade com os (e como) *índios do descobrimento*. Na verdade, para o contexto



Pataxó da Coroa Vermelha, valeria também a idéia de que “a comunidade que é imaginada não é simplesmente concebida em sua complexidade empírica, sua singularidade e distintividade é compreendida, antes, através de práticas e características ressonantes particulares. Há assim um processo dialético pelo qual o grupo e práticas particulares são redefinidos enquanto eles vêm a conotar um ao outro” (Thomas, 1997b:189).

Os Pataxó sempre procuraram se fazer conhecidos através do que chamam de “representação da cultura”, cuja prática remonta — bem como o desenvolvimento de outras “tradições inventadas” — ao fim dos anos 60 e início dos anos 70. “Representação de cultura” é, para os Pataxó, a exibição de suas tradições para um público externo à comunidade indígena, geralmente realizada mediante alguma espécie de troca com a parte que os contrata para a encenação, que em muitas ocasiões é ensaiada para o bom êxito. Apesar do fator econômico aí em questão, a tônica das representações está mesmo em se fazer vistos, em se tornar visíveis como índios legítimos para o público que os assiste. Essa idéia de “levar ao conhecimento” da sua existência sempre foi muito importante para esses índios, que encaravam essas representações como parte da sua luta por reconhecimento dos seus direitos como índios. Mas essa prática começou mesmo com o convite de um prefeito para que dançassem numa inauguração e virou depois hábito que nas comemorações do Descobrimento e da Primeira Missa fossem também chamados para participar “representando sua cultura” e sua inserção histórica, no caso da Primeira Missa. Assim, os índios (haja visto essa prática acionada pelas autoridades municipais, federais e até empresários mais recentemente) são parte da imagem que os brancos têm desses episódios constitutivos do Brasil. E, reciprocamente, são essas datas e (ligadas a) esse imaginário acionado pelos brancos que permite a composição de um imaginário indígena acerca dos mesmos episódios históricos relatados na Coroa Vermelha — e, se adoto posição de Thomas (1997a), para quem “histórias podem ser unidas, mas não divididas” (Thomas, 1997a:13), acrescento que o mesmo parece se aplicar aos imaginários do Descobrimento do Brasil.

## Referências Bibliográficas

---

<sup>23</sup>O que al-Azm (1981) chamou de “Orientalism in reverse” (cf. Abaza e Stauth, 1990).

- ABAZA, Mona & STAUTH, Georg. "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: a Critique" in: ALBROW, M. & KING, E. (orgs.) **Globalization: Knowledge and Society**. London, Sage Publications, 1990. p. 209-230.
- ARAGÃO, Salvador Pires de Carvalho e. **Estudos sobre a Bahia Cabralia e Vera-Cruz feitos por Ordem do Governador do Estado o Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Cons. Luiz Vianna pelo Major do Exército Salvador Pires de Carvalho e Aragão**. Bahia, 1899.
- BECKETT, Jeremy. "Introduction" in: **Past and Present. the Construction of Aboriginality**. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988a. p. 1-10.
- BECKETT, Jeremy. "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a National Aboriginality" in: **Past and Present. The Construction of Aboriginality**. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988b. p. 191-212.
- BOYARIN, Jonathan. "Space, Time, and the Politics of Memory". in: BOYARIN, Jonathan (ed.) **Remapping Memory. The Politics of TimeSpace**. Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1994. p. 1-37.
- CHAMPAGNE, Patrick "La Fête au Village" in: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 17/18**. Paris, 1977.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. Um Esboço Histórico." in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 431-456.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **The Established and the Outsiders**. London, Sage Publications, 1994. 199 p.
- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio. **Diagnóstico Sócio-Econômico da Comunidade Pataxó da Coroa Vermelha**. Brasília, FUNAI. MF, 1998.
- FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da Etnologia como Instrumento crítico de conhecimento etno-histórico" in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 381-396.
- GONÇALVES, José Reginaldo. "Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais". in: **Estudos Históricos. Vol. 1, n. 2**. Rio de Janeiro, 1988. p. 264-275.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "De Algumas Características Sociais e Culturais dos Pataxó da Coroa Vermelha" in: **Boletim da ANAI-BA, nº 18**. Salvador, 1996. p. 28-30.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Os 'Índios do Descobrimento': Tradição e Turismo**. Tese de Doutorado. PPGAS / MN / UFRJ, 1999. 353 p.
- HANDLER, Richard. "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec". in: **Current Anthropology Vol. 25 nº 1**, 1984. p. 55-71.

- HOBBSAWM, Eric. "Introdução: A Invenção das Tradições" in: HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (orgs.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. 316 p.
- LINNEKIN, Jocelyn S. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity" in: **American Ethnologist**, **10 (2)**, 1983. p. 241-252.
- MacCANNELL, Dean. 1973 "Staged Authenticity" in: **American Journal of Sociology**, Vol. **79**, **(4)**. p. 589-603.
- NORKUNAS, Martha K. **The Politics of Public Memory. Tourism, History, and Ethnicity in Monterey, California**. Albany, State University of New York Press (SUNY), 1993. 123 p.
- OBEYESEKERE, Gananath. **The Apotheosis of Captain Cook; European Mythmaking in the Pacific**. Princeton University Press, 1992. 280 p.
- RIBEIRO, Darcy. **Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975. 159 p.
- SAHLINS, Marshall. **How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example**. Chicago, The University of Chicago Press, 1995. 318 p.
- SAID, Edward W. 1995 **Cultura e Imperialismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. 459 p.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha GT PORT. 860/PRES/FUNAI/95**. Brasília, 1996.
- TAUSSIG, Michael. **Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses**. London, Routledge, 1993. 299 p.
- THOMAS, Nicholas **Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government**. New Jersey, Princeton University Press, 1994. 238 p.
- THOMAS, Nicholas. "Introduction: Tupaia's Map" in: **In Oceania. Visions, Artifacts, Histories**. Durham and London, Duke University Press, 1997a. p. 1-20.
- THOMAS, Nicholas. "The Inversion of Tradition" in: **In Oceania. Visions, Artifacts, Histories**. Durham and London, Duke University Press, 1997b. p. 186-209.
- TOMLINSON, John. "The Discourse of Cultural Imperialism" in: **Cultural Imperialism**. London, Routledge, 1992. p. 1-33.
- VALASKAKIS, Gail Guthrie. "Postcards of my Past: The Indian as Artefact". in: BLUNDELL, Valda; SHEPHERD, John & TAYLOR Ian (eds.) **Relocating Cultural Studies. Developments in Theory and Research**. London, Routledge, 1993. p. 155-170.
- VELHO, Otávio. "Novas Perspectivas: Globalização" in: **Da Besta-Fera à Recriação do Mundo**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. p. 221-229.
- VIEIRA, José Glebson. **O Regime de Índios 'Misturados': O Processo de (Re)Construção da Identidade Étnica Indígena Potiguara**. Monografia de Final de Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. Campina Grande, UFPB, 1999. 112 p.

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