

Eficácia Ritual e Eficácia Turística: O Ritual do Awê Entre os Pataxó Meridionais e o Turismo.

SANDRO CAMPOS NEVES¹

Resumo

O presente trabalho pretende apresentar uma discussão em torno da inserção no contexto turístico da prática de um ritual indígena. O Awê, ritual praticado pelos Pataxó da aldeia de Coroa Vermelha em Santa Cruz Cabralia – BA, será analisado ao longo do trabalho enfatizando a discussão em torno da eficácia ritual e sua relação com o turismo. Procura-se demonstrar que, no caso do Awê, a eficácia ritual é percebida em conexão com a eficácia turística do ritual. O trabalho foi realizado utilizando uma abordagem etnográfica que lança mão da observação participante como técnica principal. Utiliza-se também a pesquisa bibliográfica, enfocando parte da produção etnológica sobre os Pataxó, como fonte acessória de dados. Procurar-se demonstrar que a eficácia simbólica do ritual, percebida no caso do Awê como a capacidade de formular critérios de identificação, de auto-representação e de representação externa, tem uma ligação intrínseca com a eficácia turística do ritual e sua propriedade de veicular e ampliar o conhecimento externo a respeito de sua existência. Essa propriedade comunicativa do ritual turístico teria por função legitimar alguns dos aspectos do ritual, notadamente sua eficácia na formulação de critérios de semelhança e diferença definidores da identidade.

Palavras-chave: Ritual, Turismo, Eficácia Simbólica, Eficácia Turística, Formulação de Identidade

1. Introdução

A discussão sobre os rituais passou, como demonstrado por DaMatta (1977) na apresentação de “Os ritos de passagem” de Van Gennep(1977), de um momento que o autor chama de vitoriano, para a emergência de um período em que os rituais são tomados como pontos nodais da vida social, identificada por DaMatta como estando sobre a influência dos trabalhos de Arnold Van Gennep. Esse dois momentos são diferenciados por DaMatta (Id) a partir de algumas características: no vitoriano, os rituais eram analisados principalmente tendo

¹ Professor Assistente I da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutorando em Antropologia PPGA/UFBA, Mestre em Cultura e Turismo UESC-BA e Bacharel em Turismo UFJF.
sandrocamosneves@yahoo.com.br

em vista seu momento culminante e, portanto, seus efeitos gerais, seus aspectos condicionantes biológicos e sua perspectiva de conjunto que favorecia a comparação; e no momento pós-Durkheimiano, influenciado por Arnold Van Gennep, voltava-se para o estudo das etapas de cada ritual, tomando cada rito como significativo por si só e em cada uma de suas etapas e como praticado e estruturado a partir de condicionantes sociais. Durante esse processo, se afirmaram uma série de características para o estudo dos rituais que, na concepção de DaMatta, passam por afastar-se dos estudos focados na eficácia dos rituais, bem como aqueles onde transparecia a dicotomia estanque entre sagrado-profano.

Ao longo desse trabalho se pretende realizar uma análise do ritual do Awê praticado pelos Pataxó Meridionais da aldeia de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália, a 7 km de Porto Seguro. Os Pataxó são um povo indígena cujo domínio territorial se estendeu, na etapa anterior à colonização, da região que vai do norte de Minas Gerais até próximo do litoral de Porto Seguro². A formação desse povo é ainda bastante discutida, onde aparecem hipóteses de sua fusão no passado aos Maxacali atuais habitantes do norte de Minas Gerais ou a outros povos. Embora esse seja um aspecto muito discutido ainda hoje da formação desse povo, importa destacar para o presente trabalho que atualmente os Pataxó habitam grande parte do litoral da Bahia na região próxima a Porto Seguro, contabilizando cerca de 23 aldeias, além de algumas outras na região norte de Minas Gerais. Atualmente os Pataxó da aldeia de Coroa Vermelha se encontram engajados na exploração da atividade turística na região próxima a Porto Seguro, se aproveitando do fluxo turístico local, através do Projeto de Ecoturismo da Reserva Jaqueira. É justamente a partir da inserção desse povo indígena na atividade turística que se pretende discutir aspectos do ritual do Awê e sua relação com o turismo para a realização social de sua eficácia simbólica.

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

² Esse domínio territorial foi compartilhado com vários outros povos entre os quais os Botocudo, os Tupinambá, os Maxacali, entre vários outros povos habitantes daquela região. Em relação à sua presença no período do descobrimento na região de Porto Seguro a hipótese mais segura seria a da afirmação de uma continuidade sócio-geográfica indígena, composta de diversas etnias, que se estenderia da região do Monte Pascoal, no interior Baiano próximo a Porto Seguro, até o litoral na região de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália.

A análise se pautará principalmente na pesquisa de campo, de caráter etnográfico e na observação participante realizada entre os Pataxó. A observação foi realizada a partir da estadia no campo, entre os Pataxó, em que foi possível recolher alguns dados em conversas e observação do ritual no contexto do turismo. Essa estadia se constitui, desde pesquisas empreendidas em cerca de 6 visitas, de no máximo 15 dias, entre os anos de 2005 e 2007, até período mais intenso em meados de 2008 onde foi possível permanecer por quase trinta dias, ressalta-se que esses resultados são parciais para uma pesquisa que ainda encontra-se em curso. Contrasta-se essa experiência com o material bibliográfico já produzido em relação ao Awê e sobre etnologia Pataxó de maneira geral.

No entanto, antes de iniciar a discussão propriamente relacionada ao Awê cumpre repassar alguns dos aspectos discutidos por DaMatta na apresentação de “Os ritos de passagem”. DaMatta menciona a necessidade do afastamento da dicotomia estanque entre sagrado e profano como forma de análise dos rituais e o afastamento da ênfase na segregação dos rituais à esfera religiosa. Nesse ponto, se encontra, em certo sentido, uma crítica à Emile Durkheim e à chamada escola sociológica francesa, notadamente ao trabalho, “As formas elementares da vida religiosa” (DURKHEIM, 1996). No entanto, no próprio momento em que critica, DaMatta estabelece o alcance da crítica ao demonstrar que nem esse, nem vários dos outros trabalhos da sociologia francesa relacionados à vida religiosa, enfocaram os rituais em suas etapas e atos como problemas centrais. Além disso, basta lembrar que em “As formas elementares” os autores demonstram que o tabu, a interdição, funciona socialmente para dividir o sagrado e o profano, dois aspectos da vida social *tendentes à contigüidade*, para perceber que a dicotomia entre sagrado e profano não é tão rígida ou estanque quanto DaMatta pretende demonstrar em sua crítica.

Também em relação à antropologia francesa DaMatta afirma que o estudo dos rituais na etapa pós-Van Gennep deveria orientar-se para o afastamento dos estudos sobre a eficácia do rito e voltar-se mais para a análise de cada uma de suas etapas. Nesse sentido, novamente o autor parece referir-se à antropologia francesa, notadamente aos trabalhos de Mauss (2003), Bourdieu (2004) e Lévi-Stráuss (1970 e 2003). Aqui, novamente a crítica parece mais pesada do que a medida necessária, uma vez que os estudos focados na eficácia do ritual parecem aplicar-se perfeitamente bem às ambições dos autores. Esses trabalhos pretendiam explicar mais *porque* os rituais se reproduzem, do ponto de vista das coletividades, do que as formas *como* eles se reproduzem, como parece ser o interesse de DaMatta. Obviamente que perseguir as formas como os ritos se reproduzem deverá conduzir a re-encontrar as razões pelas quais eles se reproduzem, já analisadas por Mauss, Bordieu e Lévi-Stráuss, bem como encontrar

novas razões para tal. Resta ainda notar que a perspectiva da eficácia não é abandonada mesmo por Van Gennep.

A razão pela qual se revisita essas críticas antes de prosseguir à análise do ritual se relaciona aos conceitos que serão empregados na discussão. Por um lado, não será reproduzida a utilização da dicotomia entre sagrado e profano como idéia central (mesmo porque nesse contexto elas parecem pouco importantes). Por outro, no entanto, a discussão sobre a eficácia do rito, tanto em relação a operações individualizadas sobre um ou mais sujeitos concretos, quanto em relação aos efeitos produzidos na sociedade, são temas importantes para a análise que se pretende realizar.

Um último ponto que cabe destacar na apresentação de DaMatta é sobre o papel que ele pretende atribuir ao ritual e também à função de Van Gennep nesse sentido. Para DaMatta, Van Gennep foi o primeiro autor a tratar os ritos como objetos de análise que se encontram numa esfera relativamente autônoma em relação a outros domínios da vida social. Nesse sentido, é a partir da contribuição de Van Gennep que DaMatta constrói seu projeto de investigação dos rituais, cujo objetivo é segundo o próprio: “mostrar que falar em vida social é falar em ritualização, donde minhas preocupações com o fenômeno da transformação e passagem do gesto rotineiro ao ato ritual[...]”(1977 p.12). Assim, a análise que se pretende realizar ao longo desse trabalho vai ao encontro das preocupações do autor no sentido de demonstrar que os rituais, embora estejam num campo de relativa autonomia, são também momentos centrais e habituais da vida social. Assim sendo, os rituais fazem parte da estrutura social, por vezes reafirmando-a, por vezes suspendendo momentaneamente certas hierarquias estruturais para em seguida retomá-las.

2. Eficácia ritual: o diacrítico e seus efeitos

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

A eficácia é um tema fundamental, principalmente da obra de Lévi-Stráuss (1970), com relação ao tema dos rituais, embora apareça anteriormente em Mauss (2003), entre vários outros e prossiga posteriormente como tema central da análise antropológica do ritual. Basicamente, a idéia de eficácia resume os efeitos particulares do ritual sobre sujeitos

individuais e coletividades no sentido de alcançar objetivos práticos. Assim, Lévi-Stráuss analisa a eficácia obtida, por exemplo, por rituais de terapêuticos³, encontrando na credibilidade socialmente atribuída ao papel do Xamã uma espécie de efeito de sugestão que faz com que o ritual seja, de fato, eficaz para produzir os efeitos físicos que pretende.

Os Pataxó Meridionais a partir dos quais se analisa a experiência social com o ritual do Awê são, principalmente, os da Terra Indígena (doravante T.I.) Coroa Vermelha, embora seja possível notar que serão feitas algumas referências à T.I. Barra Velha, que funciona para os Pataxó como uma espécie de centro irradiador da tradição. O ritual do Awê é considerado o único ritual tradicional entre os Pataxó Meridionais, no sentido de ser assumido como tendo sempre existindo e assim constituir uma linha de continuidade imaginada com o passado “imemorial” da indianidade Pataxó⁴.

Tem sido constantemente lembrado pelos autores que produziram recentemente sobre etnologia do nordeste, sob a perspectiva da etnogênese⁵ (notadamente Oliveira (2004) e Grunewald (1999)), que os rituais têm sido recriados e utilizados como sinais diacríticos da etnicidade, instrumentalizados para atender certas finalidades políticas e outras diversas dos povos indígenas estudados. Entre essas finalidades está a mais básica, de fazer-se reconhecer como índios de forma a garantir seu regime de direitos sobre a terra e de respeito ao modo de vida. No entanto, essa ênfase da recriação política da etnicidade faz muitas vezes esquecer que os rituais objetivam atingir efeitos imediatos e específicos e também atender

³ Os rituais analisados no artigo sobre a eficácia simbólica retratam principalmente aqueles utilizados por Xamãs Cuna para auxiliar parturientes, mas refere-se mais amplamente aos rituais que objetivam interesses físicos e materializáveis imediatamente, tais como os de cura.

⁴ As linhas de continuidade com o passado, mencionadas entre aspas, se referem a uma idéia, que ainda não pôde ser comprovada, a despeito da imensa bibliografia a respeito, da continuidade entre o ritual do Awê praticado hoje e os rituais que os Pataxó originais, encontrados pela primeira vez por Wied-Neuwied em 1850, praticavam. Em relação à questão da imemorialidade da indianidade Pataxó, bem como de qualquer outra, é preciso dizer que qualquer continuidade com o passado, tida como imemorial, e assim considerada pela legislação brasileira para aferir a indianidade de um grupo, é sempre imaginada, pois a cultura e obviamente suas expressões materializáveis não são infensas à passagem do tempo, embora as comunidades indígenas tenham a característica de se perceberem como tradicionais justamente no sentido de não haver se modificado com o tempo, sendo sociedades da continuidade. (Ver Lévi-Stráuss (1970) a respeito das sociedades “quentes” e “frias”)

⁵ O conceito de etnogênese (GALLAGHER, (1974) e (1975), GOLDSTEIN (1975), GRUNEWALD (1999) e OLIVEIRA (2004)), pode ser traduzido, como o processo de reemergência étnica de grupos indígenas, no contexto contemporâneo e notadamente a partir da década de 70, baseando-se em um processo de retomada da diferença étnica e revestimento dessa categoria social de relevância política, através de movimentos políticos e sociais indígenas. Através desses movimentos buscou-se a constituição de políticas afirmativas e de reconhecimento da etnicidade e da perspectiva a ela inerente de diferenças de necessidades culturais demarcadas pela fronteira étnica. A definição de etnogênese, utilizada largamente na moderna etnologia do nordeste, enfatiza a instrumentalidade dos sinais diacríticos da etnicidade. Embora esse conceito seja aqui mencionado, a perspectiva aqui adotada não é de ênfase da instrumentalidade política ou turística da etnicidade, mas sua constância e consistência simbólica nos sistemas culturais indígenas analisados pela antropologia, notadamente em relação aos índios do nordeste.

demandas simbólicas e abstratas. Dentre esses efeitos não se pode esquecer, obviamente, o de funcionar como sinal diacrítico, mas entre os quais se deve incluir também; garantir certa união e coesão entre um ou mais povos, bem como garantir uma idéia de identidade que propicie essa coesão. Como nos lembram Poutignaut & Streiff-Fenart a respeito da recriação política da etnicidade (1998, p.100):

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

Grunewald (1999), um dos defensores da idéia de que o que ali acontece é uma formulação de etnicidade instrumentalizada para fins políticos, demonstra em seu trabalho outro lado desse processo. No trecho que se segue o autor demonstra, com base no relato de um informante, o aspecto de recriação de modelos de auto-representação através do ritual. Num momento em que, segundo o autor, os Pataxó de Coroa Vermelha trabalhavam com a recuperação do Awê (visto como uma tradição de Barra Velha e dos Pataxó Meridionais) e do Toré⁶ (visto como um tradição dos Pataxó HãHãHãe Setentrionais), ele demonstra o senso de identidade e coesão que permeia a idéia de ritual entre os Pataxó.

Saracura diz que a comunidade da Coroa Vermelha está querendo fazer representação das duas partes, ou seja, tanto do Auê (oriundo de Barra Velha), quanto do Toré (oriundo de Caramuru) porque é favorável a uma união dos Pataxó, “tanto faz de Barra Velha como Caramuru⁷”, é a favor desse contato mais amplo entre todo o povo Pataxó.

Embora essa tenha sido uma intenção que não chegou a se perpetuar, ela demonstra que o ritual sempre foi um espaço onde se procura articular um senso de identidade indígena, incluindo nesse projeto até mesmo povos pensados como diferentes. Como foi informado por Naiara Pataxó, os Pataxó Meridionais consideram que “aqui (**Em Coroa Vermelha**) não tem Toré, aqui é o Awê”. Naiara completou afirmando que Toré “é coisa dos índios do Nordeste (sic), mais lá para cima”. Nesse sentido, se pode perceber que, além de articulador de um senso de identidade que agregaria povos diversos, o ritual pode ser pensado como forma de diferenciar, enfatizando sua importância na configuração de critérios de auto-definição, de identidade. Assim, o que se poderia chamar de “função” do ritual parece ser, menos a instrumentalização política, como diacrítico de indianidade, do que a formulação coletiva de critérios e modelos de auto-representação norteadores de projetos de indianidade. É

⁶ Tipo de ritual indígena, semelhante ao Awê, típico do Nordeste Indígena.

⁷ Fazenda Caramuru-Paraguassú, Terra Indígena dos Pataxó HãHãHãe.

justamente no terreno da formulação de critérios de auto-representação que se pretende analisar aqui a eficácia do ritual.

Com relação ao Awê, Grunewald (1999) lembra que:

[...] se há entre eles alguma tradição (elemento tradicional de cultura no sentido de que “sempre existiu”), é esse sentido de que a tradição do Auê é fazer a festa com união, alegria e espiritualidade, não importando se as partes constitutivas mudam com o tempo, se há variações, se músicas são incorporadas ou modificadas, “porque elas estão dentro de uma tradição só, o Auê” (p.253)

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

3. O Awê e o contexto turístico

Antes de prosseguir com a análise do ritual, importa realizar uma descrição, ainda que sumária, do conjunto do ritual, embora, como relatado, ele possa acontecer de formas e em situações diferentes, sendo o mesmo ritual com os mesmos objetivos. Recorre-se aqui a uma descrição realizada por Castro (2008), pois a autora presencia e descreve o ritual, na mesma situação em que foi presenciada pelo pesquisador, numa apresentação para turistas.

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

diziam, as frases, acredito, se repetiam indefinidamente. A melodia também. De modo geral, a música me remetia aos documentários da década de 80 sobre o Xingu. E me agradava – talvez por alimentar aquela velha sede de exotismo. Pararam e nos convidaram a participar. Então nos juntamos a eles, eu, o padre e os dois italianos desajeitados. Tentávamos copiar a cadência com o corpo, uma espécie de arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára. A dança deve ter durado um pouco mais de dez minutos, e o evento foi encerrado com palmas e um discurso. (p28-9)

Além da descrição de Castro, a outra descrição do ritual do Awê que aparece na bibliografia sobre o tema é de Grunewald (1999 p.253-257), que aborda um grande complexo de danças e cantos encontrados pelo autor em sua pesquisa de campo de 1995 a 1999. O contexto encontrado pelo autor naquele momento se apresenta, em sua descrição, bem diferente do que se encontra hoje. Naquele momento, pela proximidade da grande festa que seria realizada em comemoração aos 500 anos de descobrimento do Brasil, toda essa construção em torno da exposição e representação pública do ritual estava em ebulição. Hoje, como demonstra a descrição de Castro (*Id.*) e conforme foi possível observar ao longo dessa pesquisa, o Awê é dançado no contexto do turismo, ou em contextos extremamente íntimos e exclusivos dos Pataxó, como em comemorações das retomadas de terra ou celebrações na Reserva da Jaqueira, muitas delas fechadas a visitantes e curiosos em geral.

Com relação à experiência de representação desse ritual presenciada e observada para a elaboração dessa pesquisa, esta se realizou juntamente com um grupo de turistas, para os quais os índios se exibiram de forma semelhante à descrita por Castro. Nesse tipo de representação, o ritual pode ser esquematizado nos seguintes passos: um primeiro momento em que os índios estão escondidos na mata e são convocados por uma das lideranças⁸ (geralmente Nitynawã ou Naiara Pataxó), num segundo momento, todos adentram o Kijeme⁹ escolhido para a representação e se dividem em duas filas que giram em círculos em sentidos inversos cantando e dançando e um terceiro momento, em que se faz um discurso sobre a importância do ritual para os turistas. Obviamente, essa é uma versão de apresentação, cuja função principal, nesse caso, é servir como sinal diacrítico, como demonstrativo da indianidade Pataxó. No entanto, mesmo nesses casos, se pode pensar pelo menos em dois tipos de conclusões analíticas sobre o ritual.

⁸ No momento, a Reserva da Jaqueira não conta com um pajé, tendo o último falecido há cerca de um ano, ainda sem sucessor identificado. Parece, no entanto, que a função de pajé para a reserva é bastante dispensável a não ser para o efeito turístico, uma vez que os índios não fazem da Reserva uma residência definitiva, sendo mais um espaço onde trabalham e se revezam durante as noites para tomar conta dos pertences de todos.

⁹ Kijeme é a palavra utilizada para os Pataxó para casa.

Em primeiro lugar, analisando os passos do ritual, da dança e do canto, pode-se dizer que seu momento mais importante é o da saída da mata, união e posterior divisão em duas filas seguida dos cantos e da dança. Nesse momento, a dança e os cantos lembram, como Castro menciona, as referências que o senso comum tem de rituais indígenas e assemelham-se aos Torés, comuns no Nordeste Indígena. A dança lenta, em círculos, muitas vezes acompanhada pela fumaça dos cachimbos, muito apreciados por alguns dos índios da Reserva Jaqueira, segue o modelo das danças comuns nos Torés, além da repetição de algumas estrofes, claramente identificável, e das chamadas “brincadeiras dos índios”¹⁰ durante as danças. Nesse sentido, se verifica no Awê diversos traços que o aproximam do modelo do Toré, rejeitado pelos relatos de Naiara como coisa de outros índios, os “do Nordeste”, mas que aparece como referência de dança indígena na fala de diversos outros Pataxó.

No entanto, as diferenças do Toré também são notórias e relatadas pelos próprios índios com relação aos cantos (variados no Awê, pouco variados no Toré), à dança (mais rápida no Awê do que no Toré) e principalmente ao segredo (O Awê é representado publicamente com frequência muito maior e pensado como mais público que o Toré dos outros índios). Assim, se referem-se ao Awê como dança exclusiva e tradicional Pataxó, por razão que não seria possível até o momento identificar como pertencente à tradição ou como re-articulada, a dança se assemelha enormemente aos Torés e dialoga com esse modelo de indianidade nordestina na elaboração de uma forma de auto-representação. Assim, através do diálogo com esse modelo se elabora uma idéia de ritual que, ao mesmo tempo, busca uma identidade, como índios, e uma diferenciação, como Pataxó.

Outro aspecto importante da análise do ritual diz respeito à sua movimentação e os sentidos que se pode a ela atribuir. Nesse momento, onde saem da mata e se reúnem, o ritual articula o movimento de estruturação ideal da retomada da etnicidade Pataxó, ou seja, pode-se inferir daqui que o movimento de retomada indígena de sua questão no nível político é reencenada a cada ritual. Assim, o conjunto da dança é realizado através de um movimento de dispersão (os índios na mata, espalhados), um movimento de coesão e celebração (as duas filas indianas dançando em sentidos contrários e as “brincadeiras”) e um discurso que ressalta a importância da tradição.

¹⁰ O que os Pataxó chamam nesse caso de brincadeiras dos índios são jogos de corpo e movimentos plásticos durante a dança que não seriam ensaiados ou fariam parte de qualquer roteiro ritual ou para exposição e que funcionariam como a parte lúdica e íntima do ritual e da dança. Essas brincadeiras são interpretadas, em alguns sentidos, como inspiração e relação dialógica com as entidades espirituais relacionadas ao ritual, embora não tenham aqui relação com a possessão típica dos rituais africanos.

A última parte, o discurso, parece ter um sentido muito voltado ao contexto da apresentação e à discussão a respeito da formulação pública de critérios de identidade já mencionada. No entanto, os dois movimentos que o antecedem, a dispersão e a coesão/celebração, vão de encontro àquilo que os índios sempre classificaram, em diversos relatos, como o sentido principal do ritual; unir um povo que estava disperso, em torno de sua tradição e de sua cultura. Dessa forma, a coincidência entre a dinâmica dos movimentos realizados e aquilo que é tido como a função do ritual pelos índios é digna de nota para a compreensão do ritual.

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

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

Nesse sentido, o turismo joga papel fundamental nesse aspecto. Como mencionado por vários dos Pataxó a função do turismo, além de importante fonte de renda é “divulgar a cultura Pataxó”. Assim, através da visibilidade turística, uma visibilidade até maior do que a anteriormente atingida com o movimento político, é que os Pataxó elaboram, com o ritual do

Awê, a demarcação de uma fronteira étnica e o processo político de convencimento dos brancos da indianidade do ritual. O turismo é retomado na perspectiva do ritual como mais uma face da arena política em que os Pataxó procuram lutar pelo reconhecimento e institucionalização de sua diferença cultural. O estabelecimento dessa diferença seria também a forma de obter acesso ao seu regime de direitos políticos que fazem justiça à diferença cultural, tais como o de acesso à terra ou de saúde e escola diferenciadas.

4. Considerações finais

Ao longo desse trabalho se procurou demonstrar a relação existente entre a eficácia simbólica do ritual do Awê para os Pataxó Meridionais e sua eficácia turística. Demonstrou-se que a eficácia turística e a eficácia simbólica do ritual se articulam na arena política como forma de demarcação e, fundamentalmente, veiculação e divulgação de modelos de construção de identidade e diversas categorias de auto-representação e representação para os outros.

Assim, se o ritual cumpre para os Pataxó o papel de espaço de articulação da identidade étnica e é, portanto, eficaz do ponto de vista interno, é através da divulgação turística do ritual e sua representação para os turistas que ele cumpre o papel e realiza a eficácia externa. Dando a conhecer a todos na região e fora dela a indianidade do ritual do Awê e seu papel de sinal diacrítico comprobatório da indianidade Pataxó, se realiza para efeitos sociais e políticos, fora da comunidade, a eficácia do ritual buscada internamente e cujos efeitos, se espera, sejam produzidos também internamente, através da garantia institucional da indianidade e seu respectivo regime de direitos.

Referências:

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CASTRO, M.S.M. **A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UNB, Brasília, 2008

DAMATTA, R. Apresentação **In: VAN GENEP, A. Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis, Vozes, 1977

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GALLAGHER, J. T. "The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Ndendeuli" in: **The International Journal of American Historical Studies**. 7 (1), 1974. p. 1-26.

GOLDSTEIN, M. C. "Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India" in: DESPRES, L. (ed.) **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. Paris, Mouton Publishers, 1975. p. 159-186.

GRÜNEWALD, R. A. **'Regime de Índio' e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado. PPGAS / MN / UFRJ, 1993b. 238 p.

GRÜNEWALD, R. A. **Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo** Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/PPGAS, 1999.

LÉVI-STRAUSS. C. **Antropologia Estrutural**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

OLIVEIRA, J.P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004

POUTGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1997.

VAN GENEP, A. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc**. Petrópolis, Vozes, 1977