

PASOS

Revista de Turismo y Patrimonio Cultural

Volumen - , Número 3, 201%

Special Issue - Número Especial
Tradition and Modernity in Tourism Issues
Tradición y Modernidad en Turismo

ISSN 1695-7121



COMITÉ EDITORIAL

DIRECTOR: Agustín Santana Talavera

I.U. Ciencias Políticas y Sociales
Universidad de La Laguna
E-mail: asantana@ull.es

Editor adjunto: Eduardo Parra López

Dpto. Economía y Dir. Empresas
Universidad de La Laguna
E-mail: eparra@ull.es

Coordinador Book Review: Raúl Hernández Martín

Dpto. Economía Aplicada
Universidad de La Laguna
E-mail: rahernan@ull.es

Coordinador Book Review: Luisa Andreu Simó

Dpto. Comercialización e Investigación de Mercados
Universidad de Valencia (España)
E-mail: Luisa.Andreu@uv.es

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

Alenka Verbole. Education development coordinator
(OSCE)

Alessandro Simonicca. Univ. "La Sapienza" di Roma (Italia)

Álvaro López Gallero. Univ. de la República (Uruguay)

Anya Diekmann. Univ. Libre de Bruxelles (Bélgica)

Artur Cristovao. Univ. de Trás-os-Montes e Alto Douro
(Portugal)

Aurora Pedro Bueno. Univ. de Valencia (España)

Christou Evangelos. Aegen Univ. (Grecia)

Dallen J. Timothy. Brigham Young Univ. (USA)

Daniel Hiernaux. Univ. Autónoma Metropolitana (México)

Davis Gruber Sansolo. Univ. Anhembi-Morumbi (Brasil)

Diego Medina Muñoz. Univ. de Las Palmas de Gran Canaria
(España)

Dimitrios Buhalis. Univ. of Bournemouth (Inglaterra)

Elizabeth Tamanini. Uniplac/SC (Brasil)

Elisabeth Kastenholz. Univ. de Aveiro (Portugal)

Enrique Bigne Alcañiz. Univ. de Valencia (España)

Francisco Calero García. Univ. La Laguna (España)

Gemma McGrath. Univ. of the Arts London (Inglaterra)

Julio Grande. Asesor de Proyectos, Sepinum (España)

Llorenç Prats i Canalls. Univ. de Barcelona (España)

Margaret Hart Univ. de Las Palmas de Gran Canaria (España)

Vocal: José Pascual Fernández

I.U. Ciencias Políticas y Sociales
Universidad de La Laguna (España)
E-mail: jpascual@ull.es

Vocal: Alejandro Alvarado Herrera

Universidad de Quintana Roo (México)
E-mail: aah@uqroo.mx

Secretaría: Alberto Jonay Rodríguez Darías

I.U. Ciencias Políticas y Sociales
Universidad de La Laguna (España)
E-mail: jonayalberto@gmail.com

EDICIÓN: Varadero Informática

Margarita Barretto. Fundação Universidade Regional de
Blumenau (Brasil)

María D. Álvarez. Bogazici University (Turquía)

Marianna Sigalas. Aegen Univ. (Grecia)

Michael Riley. Univ. of Surrey (Inglaterra)

Raoul Bianchi. Univ. of East London (Reino Unido)

Regina Schlüter. Centro de Investigaciones y Estudios Tu-
rísticos (Argentina) **Richard W. Butler.** Univ. of Strathclyde
(Escocia)

Rosana Guevara Ramos. Univ. Autónoma Metropolitana
(México)

Thomas George Baum. Univ. of Strathclyde (Escocia)

Vicente Monfort Mir. Univ. Jaume I (España)

Yolanda Bethencourt. Univ. de La Laguna (España)

Detalles de filiación institucional en pasosonline.org

PASOS. REVISTA DE TURISMO Y PATRIMONIO CULTURAL

GUÍA DE ESTILO PARA AUTORES

Revista indexada en: DOAJ; Latindex; ISOC; Redalyc; DICE; E-Revistas; CAB-Abstract

PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural es una publicación en web que se especializa en el análisis académico y empresarial de los distintos procesos que se desarrollan en el sistema turístico, con especial interés a los usos de la cultura, la naturaleza y el territorio, la gente, los pueblos y sus espacios, el patrimonio integral. Desde una perspectiva inter y transdisciplinaria solicita y alienta escritos venidos desde las ciencias y la práctica administrativo-empresarial. Su objetivo es cumplir con el papel de foro de exposición y discusión de metodologías y teorías, además de la divulgación de estudios y experiencias. Pretende contribuir a otros esfuerzos encaminados a entender el turismo y progresar en las diversas formas de prevención de efectos no deseados, pero también perfeccionar la manera en que el turismo sirva de complemento a la mejora y desarrollo de la calidad de vida de los residentes en las áreas de destino.

PERIODICIDAD: ENERO; ABRIL; OCTUBRE

Estilo: Para simplificar el proceso de revisión y publicación se pide a los colaboradores que se ajusten estrictamente a las normas editoriales que a continuación se indican.

Entrega de originales: los trabajos deberán ser remitidos a la dirección electrónica info@pasosonline.org indicando en el **Asunto** (al remitir el correo): PARA PUBLICACIÓN

Idioma: Los trabajos serán publicados en el idioma en el que sean entregados (español, portugués, inglés o francés).

Márgenes: Tres centímetros en todos los lados de la página.

Tipografía: Se utilizará en el texto la letra Times New Roman o Arial, tamaño 10, o similar. En las notas se utilizará el mismo tipo de letra a tamaño 9. No utilizar diversidad de fuentes ni de tamaños. Si se desea destacar alguna palabra o párrafo dentro del texto utilizar la misma fuente *en cursiva*.

Notas: siempre serán situadas al final, utilizando el mismo tipo de letra que en el texto (Times New Roman o Arial) a tamaño 9.

Título y datos del autor o autores: El trabajo debe ir encabezado por su título en minúsculas y negrita. Bajo él se insertará el nombre del autor o autores, indicando su centro de estudio (universidad, departamento, etc.), empresa o administración, además de la especialidad y el correo electrónico de contacto. Si se desea pueden ofrecerse más datos biográficos en una nota, no sobrepasando las 60 palabras

Resumen: se debe insertar un resumen del artículo (110 – 120 palabras) en el idioma en que está escrito y su traducción al inglés. Para los artículos escritos en inglés se aportará su traducción al español.

Palabras clave: se indicarán 5 – 7 palabras clave sobre el tema principal.

Texto: El texto debe ser escrito a 1,5 de espaciado y con una extensión de 5.000 a 9.000 palabras para artículos y de 3.000 a 5.000 tanto para opiniones y ensayos como para notas de investigación, incluyendo Título, Datos Biográficos de los autores, Resumen, Introducción, los apartados que se estimen oportunos, Conclusión, Agradecimientos (si fuera pertinente) y Bibliografía.

Cuadros, Gráficos e Imágenes: los artículos pueden incluir cualquier grafismo que se estime necesario. Deberán estar referidos en el texto y/o situados convenientemente y acompañados por un pie que los identifique. Pueden utilizarse colores, pero ha de tenerse en consideración la posibilidad de una publicación en soporte papel en blanco y negro.

Abreviaciones y acrónimos: deberán ser bien deletreados y claramente definidos en su primer uso en el texto.

Citas y Bibliografía: En el texto las referencias bibliográficas harán referencia al autor y el año de publicación de la obra citada. Por ejemplo: (Smith, 2001) o (Nash, 1990; Smith, 2001). Cuando se considere necesaria una cita más precisa se indicará el número de página (Smith, 2001: 34). La lista bibliográfica al final del texto seguirá el orden alfabético de autores, siguiendo el formato:

Smith, Valene L. y Brent, Maryann

2001 "Introduction to Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century". En Smith, Valene L. y Brent, Maryann (Eds.), *Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century* (pp. 1-14). New York: Cognizant Communication.

Smith, Valene L.

1998 "War and tourism. An American Ethnography". *Annals of Tourism Research*, 25(1): 202-227.

Urry, J.

1990 *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage.

Para otro tipo de publicaciones se hará constar siempre autor, año, título y lugar de celebración o publicación y un estándar para documentos electrónicos, indicando dirección y fecha de acceso.

Originalidad: Se requiere el compromiso de los autores tanto de la originalidad de su trabajo como de no remitir su texto simultáneamente a otros medios para su publicación.

Derechos de autor y Responsabilidad: los autores serán los únicos responsables de las afirmaciones y declaraciones realizadas en su texto. El equipo editorial de PASOS se reserva el derecho de utilizar en ediciones compilatorias sucesivas los artículos editados.

Trabajos sometidos a evaluación por pares anónimos externos a la revista. Se notificará a los autores el resultado de la revisión realizada mediante una ficha resumen del arbitrio.

PASOS. REVISTA DE TURISMO Y PATRIMONIO CULTURAL

GUÍA DE ESTILO PARA AUTORES

Revista indexada en: DOAJ; Latindex; ISOC; Redalyc; DICE; E-Revistas; CAB-Abstract

PASOS. Revista de Turismo e Patrimônio Cultural é uma publicação eletrônica especializada na análise acadêmica e corporativa dos distintos processos relacionados ao sistema turístico, com interesse especial pelos usos da cultura, natureza e território, a gente, os povos e seus espaços, é dizer, o patrimônio integral. A partir de uma perspectiva inter e transdisciplinar, PASOS solicita e encoraja o envio de escritos vindos das ciências e da prática administrativo-empresarial. Seu objetivo é cumprir o papel de fórum de debates de metodologias e teorias, além da divulgação de estudos e experiências. PASOS pretende contribuir, juntamente com esforços oriundos de outras áreas, para a compreensão do turismo e avançar sobre as diversas formas de prevenção de efeitos não desejados, bem como aperfeiçoar-se à medida em que o turismo sirva de complemento à melhoria da qualidade de vida dos residentes nas áreas de destino turístico.

PERIODICIDADE: JANEIRO; ABRIL; OUTUBRO

Estilo: Para simplificar o processo de revisão e publicação pede-se aos colaboradores que seus textos se ajustem estritamente às normas editoriais indicadas em seguida.

Entrega de originais: os trabalhos deverão ser enviados para a direção eletrônica info@pasosonline.org indicando "PARA PUBLICAÇÃO" no espaço Assunto do correio eletrônico.

Idioma: Os trabalhos serão publicados no idioma em que forem entregues (espanhol, português, inglês ou francês).

Margens: Três centímetros em todos os lados da página.

Tipografia: Deve-se utilizar no texto as fontes Times New Roman, Arial tamanho 10 ou similar. As notas devem apresentar o mesmo tipo de letra, no tamanho 9. Não utilizar fontes nem tamanhos distintos no texto. Caso pretenda destacar alguma palavra ou parágrafo utilize a mesma fonte em cursiva.

Notas: Sempre deverão vir ao final do texto, utilizando o mesmo tipo de letra deste (Times New Roman ou Arial), no tamanho 9.

Título e dados do autor ou autores: O título do trabalho deverá ser redigido em letras minúsculas e em negrito. O nome do autor ou autores seguirá logo abaixo, indicando a instituição de origem (universidade, departamento, empresa, etc.), a especialidade e o correio eletrônico para contato. Pode-se inserir dados biográficos adicionais em uma nota desde que esta não ultrapasse 60 palavras.

Resumo: O artigo deve vir acompanhado de um resumo no idioma em que está escrito (110 – 120 palavras) e sua tradução em inglês (resumo e título). Para os artigos escritos em inglês deve-se acrescentar um resumo em espanhol.

Palavras-chave: o texto deve conter entre 5 e 7 palavras-chave sobre o tema principal.

Texto: O texto deve ser escrito com entrelinhas 1,5 e com uma extensão entre 5.000 e 9.000 palavras para artigos e de 3.000 a 5.000 tanto para opiniões e ensaios como para notas de investigação. Os artigos devem conter título, dados biográficos dos autores, resumo, introdução, as divisões internas que se julguem necessárias, conclusão, agradecimentos (se pertinente) e referências.

Quadros, Gráficos e Imagens: Os artigos podem conter quaisquer imagens que se façam necessárias. Elas deverão estar referidas no texto e/ou situadas convenientemente e acompanhadas por uma identificação. Pode-se utilizar imagens coloridas, embora se deva avaliar a possibilidade de utilizá-la em formato papel, em branco e preto.

Abreviações e acrônimos: Deverão ser definidos claramente no seu primeiro uso no texto.

Citações e Referência: No texto as referências bibliográficas devem apontar o autor e o ano de publicação da obra citada. Por exemplo: (Smith, 2001) ou (Nash, 1990; Smith, 2001). Caso seja necessária uma citação mais precisa se indicará o número de página (Smith, 2001: 34). A lista bibliográfica ao final do texto seguirá em ordem alfabética de autores, de acordo com o seguinte formato:

Smith, Valene L. y Brent, Maryann

2001 "Introduction to Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century". En Smith, Valene L. y Brent, Maryann (Eds.), Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century (pp. 1-14). New York: Cognizant Communication.

Smith, Valene L.

1998 "War and tourism. An American Ethnography". *Annals of Tourism Research*, 25(1): 202-227.

Urry, J.

1990 *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage.

Para outros tipos de publicações deve-se indicar autor, ano, título e local de realização ou publicação. Para documentos eletrônicos, deve haver um padrão, indicando endereço e data de acesso.

Originalidade: Solicita-se o compromisso dos autores quanto à originalidade de trabalho submetido à publicação e quanto ao não envio de seu texto para otros periódicos ou outros meios enquanto este estiver sob avaliação em PASOS.

Direitos autorais e Responsabilidade: os autores são os únicos responsáveis pelas afirmações e declarações contidas em seu texto. A equipe editorial de PASOS se reserva ao direito de utilizar os artigos já editados em compilações posteriores.

Trabalhos submetidos a avaliação por pares anônimos externos à revista. Os autores serão notificados sobre o resultado da avaliação de seu texto mediante uma ficha-resumo do avaliador.

Pasos. Journal of Tourism and Cultural Heritage is an internet publication dedicated to the academic and management-based analysis of the diverse processes inscribed within the tourist system, with a particular emphasis on the uses of culture, the environment and territory, people, communities and spaces, integral heritage. It encourages articles from inter and trans-disciplinary perspectives, from both scientific and management points of view. Its objective is to provide a forum for the discussion of methodologies and theories as well as the presentation of case studies and the results of empirical research. It hopes to contribute to ongoing debates surrounding attempts to comprehend the phenomenon of tourism and to develop diverse approaches to the prevention of the undesirable consequences of tourism as well as enhance the quality of life of the residents of tourist destinations.

Frequency: January; April; October

STYLE: In order to simplify the process of editing and publication contributors are requested to comply with the following editorial guidelines:

Submission of original manuscripts: papers should be sent to the following email address: revista.pasos@canarias.org inserting FOR PUBLICATION in the 'Subject' box.

Language: Articles will be published in the language in which they are submitted.

Margins: 3 centimetres on all sides.

Font: Times New Roman or Arial, in 10-point or similar. The same font should be used in the footnotes, but in 9-point. There should be no variation in fonts or text size throughout the text. Highlighted paragraphs or words should be indicated in *italics*.

Notes: These should always be placed at the end of the article and written in the same font as the main body (Times New Roman or Arial) in 9-point.

Title and author note(s): The title of the article should be written in lower case and highlighted in bold, at the top of the first page. This should be accompanied by the author(s) full name(s) and title(s), indicating clearly their institutional affiliation, specialism and email address. If it is desired, further biographic details may be inserted in a separate note, not exceeding 60 words.

Abstract: An abstract must be included (max. 110-120 words) in the same language as the main article. This should be accompanied by a translation in English, or, Spanish, if the language of the article is English.

Key words: A list of 5 – 7 key words should be provided, which relate to the principal themes in the article.

Text: Articles should be typed, 1.5 spaces apart, exceeding no more than 9,000 words (max. 35 pages), including the title, biographic information, abstract, introduction, relevant appendices, conclusion, acknowledgements (if relevant) and bibliography.

Tables, Diagrams and Figures: These can be included in the article where necessary. They should be referenced in the main text and/or situated where convenient and accompanied by an explanatory sub-heading. Colour graphics can be used.

Abbreviations and Acronyms: These should be spelt out in full and clearly defined where they initially appear in the text.

References and Bibliography: The standard Harvard system should be used, indicating the author and date of publication of the relevant work. For example: (Smith, 2001) or (Nash, 1990; Smith 2001). Where it is necessary to include a more precise citation the page number should be included (Smith, 2001: 34). The bibliography should be in alphabetical order at the end of the article, and written in the following format:

Smith, Valene L. and Brent, Mary-Ann
2001 "Introduction to hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century". In Smith, Valene L. & Brent, Mary-Ann (Eds.), *Hosts and guests revisited: Tourism issues in the 21st century* (pp. 1-14). New York: Cognizant Communications.

Smith, Valene L.

1998 "War and tourism. An American ethnography". *Annals of Tourism Research*, 25(1): 202-227

Urry, J.

1990 *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage

For other kinds of publications, the name of the author, date of publication, title and place of publication/conference title, should be stated.

Rights and Obligations of the Author: The authors are entirely responsible for the content of the article. The editors reserve the right to re-print articles which appear, in subsequent collections.

All papers are subject to external and anonymous evaluation, the results of which shall be communicated to author(s), so that they heed observations and recommendations.

Special Issue / Número Especial

Tradition and Modernity in Tourism issues

Tradición y Modernidad en Turismo

Editorial

Margarita Barretto	Turismo, cultura y sociedad: Tradición y Modernidad	1
--------------------	---	---

Artículos

Álvaro Banducci Júnior	Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai	7
Patrícia de Araújo Brandão Couto	Porto de Trás: etnicidade, turismo e patrimonialização	19
Aline Rocha Nery	Etnografando na cidade: práticas, narrativas e construções simbólicas sobre o Turismo no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas - RJ	31
Sandro Campos Neves	Produção, Circulação e Significados do Artesanato Pataxó no Contexto Turístico da aldeia de Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabrália-BA	45
Adiles Savoldi Arlene Renk	Trilha do Pitoco: natureza e tradição na rota do turismo do vale do Rio Uruguai	59
Rodrigo Toniol	“O caminho é aqui”: um estudo antropológico da experiência do Caminho de Santiago de Compostela em uma associação de peregrinos do Rio Grande do Sul, Brasil	69

Notas de investigación

Daniel dos Santos Fernandes Jorge Alex A. Souza	Entre trapiches, trilhas e vilas: organização comunitária e práticas sustentáveis no Distrito de Mosqueiro, PA, Brasil.	83
Isis Maria Cunha Lustosa Maria Geralda de Almeida	Os territórios emergentes de turismo e as redes de turismo comunitário: o caso da Terra Indígena ‘Lagoa Encantada’ do povo Jenipapo-Kanindé, Ceará, Brasil	95

Reseñas de publicaciones

Rafael José dos Santos	Gringo na laje: produção, circulação e consumo da favela turística	105
------------------------	--	-----

UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO – PÓLO DE CHAVES

VIII CITURDES: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE TURISMO RURAL E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

“TURISMO RURAL EM TEMPO DE NEORURALIDADES”

Chaves (Portugal), 25-27 de Junho de 2012

Webs: www.utad.pt www.cetrad.info

A 8ª edição do CITURDES tem como objectivo reflectir sobre o papel do turismo em contextos de pós-ruralidades ou neo-ruralidades, segundo as perspectivas teóricas adoptadas. Nestes novos contextos, os turistas encontram-se não apenas com os velhos residentes rurais, mas também com novos habitantes neorurais, recém-chegados, retornados ou outros que se deslocam ao rural na procura do que imaginam ser uma melhor qualidade de vida. Esta translocalidade, que questiona a falsa e simplista dicotomia rural/urbano, é especialmente relevante quando falamos de turismo rural e desenvolvimento sustentável, pois observa-se uma mistura complexa de agentes sociais que estão a reconstruir e resignificar os tradicionalmente chamados espaços rurais. É o que Jesús Oliva (2010) denomina como “new rural melting pots”, para o qual contribui decisivamente o turismo rural associado às ideologias da renaturalização e da patrimonialização cultural.

O Congresso tem como objectivo criar um espaço de encontro de académicos e investigadores, na sua maior parte ibero-americanos, e também de propiciar o contacto com a realidade rurana do interior Norte de Portugal e da Galiza.

Poderão ser apresentadas comunicações, filmes e posters (ver www.utad.pt). Haverá conferencistas de destaque como Bernard Lane, Elisabeth Kastenholtz, Ivo Elesbão, Artur Crosby e Marcelino de Souza. O Congresso terá lugar nas instalações do Pólo da UTAD em Chaves (ver <http://www.eschaves.pt/>) e oferece um programa social que permite conhecer alguns aspectos da ruralidade e rurbanidade deste canto do Noroeste Ibérico peninsular.

Temáticas gerais

1. Turismo rural e desenvolvimento local
2. TER e processos de reconfiguração e invenção das áreas rurais
3. TER e emprego
4. TER e impactos sócio-culturais
5. TER e políticas públicas
6. Agroturismo e turismo rural comunitário
7. TER e construção dos géneros
8. TER e TICs
9. TER, bioconstrução e energias renováveis
10. TER e alimentação
11. TER e interculturalidades
12. Animação e TER
13. TER e (trans)fronteiras
14. TER e sistemas de cooperação
15. TER, o audiovisual e a comunicação

EDITORIAL

Turismo, Cultura y Sociedad: Tradición y Modernidad

Margarita Barretto

Guest Editor

Fundação Universidade Regional de Blumenau / Universidade Federal
de Santa Catarina (Brasil)

Fundado en el año 2002, por un grupo de antropólogos y estudiosos involucrados con investigaciones y análisis sobre el turismo como fenómeno social, el grupo CulTuS – Cultura, Turismo y Sociedad, se consolidó como un foro de reflexión y debate sobre el tema turismo, tanto como objeto de conocimiento empírico como fuente de discusión teórica, pretendiendo contribuir con un proyecto más amplio, que es el de encontrar nuevos paradigmas para el estudio del turismo y para la propia antropología.

Con sede actualmente en la UFRGS-Universidad Federal do Río Grande del Sur y actuando también en otros países de llamado “cono sur” la región de América del Sur compuesta por Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile y sur de Brasil, el grupo liderado actualmente por el antropólogo Carlos Steil ha producido un volumen bastante significativo de estudios y publicaciones, entre artículos, libros y revistas resultantes de investigaciones empíricas y de las discusiones que el grupo viene haciendo de forma sistemática desde 1999 en eventos como la RAM- Reunión de Antropología del Mercosur, RBA-Reuniao Brasileira de Antropología, CAAS- Congreso Argentino de Antropología Social y, en los últimos años mediante canales de comunicación instantánea con las posibilidades ofrecidas por la Internet.

Los artículos que se publican en este número especial de Pasos– donde el único

texto en español será este que están leyendo – resultan de una selección de trabajos y ponencias que se presentaron en estos foros, principalmente en la 27ª RBA, que tuvo lugar en la Universidad Federal de Pará, en la ciudad de Belem, capital de aquel estado, en la Amazonia brasileña, en agosto de 2010. Incorporan las riquísimas discusiones que tuvimos en estos encuentros, que se han caracterizado en los últimos años por ponencias instigadoras y innovadoras, que permiten proyectar que el CulTuS dejará su marca en la antropología dedicada al turismo en esta región.

La propuesta del tema Turismo, cultura y sociedad: tradición y modernidad, que fue el eje de los debates en el Grupo de Trabajo de la última RBA, tuvo la intención de estimular, a partir de la relación dialógica entre tradición y modernidad, nuevas discusiones sobre cuestiones como identidad, patrimonio, ambiente, interculturalidad, autenticidad y etnicidad, entre otros.

El desafío temático indujo a una serie de reflexiones, entre las cuales el debate sobre el concepto de comunidad, que se mostró crucial para cuestionar algunos paradigmas de la teoría del turismo establecidos en la década de 1990 y para avanzar en la comprensión del significado de la experiencia turística para las poblaciones involucradas en la misma. Durante varias décadas, desde principios de 1980, las investigaciones en torno a la relación entre comunidades locales y turismo estuvieron

orientadas por constructos tales como aculturación, imperialismo cultural, impactos culturales. Conocidos son los libros e investigadores pioneros en este asunto, como el caso de Valene Smith y Nelson Graburn, que avanzaron en sus propios paradigmas.

Podemos ver en este número especial de la revista *Pasos*, que las investigaciones indican que las llamadas “comunidades tradicionales” tienen con el turismo una relación dialógica y dialéctica. De un lado, tienen temor a lo que pueda suceder con la llegada de forasteros, pero, de otro, se tientan con las posibilidades económicas que – según el discurso oficial – la presencia de estas personas puede proporcionar. Esta situación aparentemente ambigua, constituye un dilema concreto y reiterado para la mayor parte de las poblaciones afectadas de alguna forma con emprendimientos turísticos, sobre todo porque, como muestran los casos presentados, el turismo suele ser promovido por agentes externos a los grupos sociales involucrados, creando siempre en estos la expectativa de que esta actividad será “la” alternativa económica, una suerte de pote de oro al final del arco iris que, con el tiempo se desmitifica y muestra su dimensión factual, reproduciendo las características de la economía capitalista.

Otro eje de las discusiones fue en relación a los efectos de la presencia de turistas sobre las poblaciones locales. Las investigaciones realizadas en la década de 1980 daban cuenta de procesos de aculturación o de imperialismo cultural, por los cuales la cultura local era subyugada o sometida por la cultura de los visitantes. No obstante, lo que las investigaciones presentadas aquí revelan son procesos diferentes. En primer lugar, los habitantes locales no están aislados del mundo, sino que están en el mundo; el cosmopolitismo está presente tanto en los grupos indígenas como en los grupos de afro descendientes, que reaccionan a la presencia de turistas de forma reflexiva y dialógica, mostrándoles sus raíces culturales como forma de mantener un atractivo diferenciado, y, con ello, fortaleciéndose políticamente inclusive. La puesta en valor de la cultura tiene así una connotación económica inmediata con re-

percusiones mediatas en otros ámbitos y ese “estar en el mundo” de las poblaciones hace que estas puedan pensar en la auto-gestión que permita huir del modelo de turismo predominante en el siglo XX, basado en las grandes empresas transnacionales.

El trabajo de Patrícia Couto, que trata del proceso de patrimonialización de un barrio formado en su mayoría por afro descendientes en la ciudad de Itacaré, en el litoral sur del estado de Bahia, así como el de Daniel Fernandes y Jorge Sousa, que abordan la posibilidad de implantar el turismo con base comunitaria en el Distrito de Mosqueiro, estado de Pará y el de Adiles Savoldi, que analiza las impresiones de turistas sobre un atractivo natural culturalizado, la Senda de Pitoco, en el estado de Santa Catarina, todos en Brasil, tienen en común que retratan situaciones en que pequeñas comunidades, independientemente de sus intereses o necesidades acaban insertadas en contextos de influencia de emprendimientos turísticos. La implantación de una usina hidroeléctrica en el Rio Chapecó (SC) con todo lo que ello implica de cambios ambientales; de políticas de desarrollo en la Amazonia, que dan prioridad a la industria y al capital internacional y la imposición de macro programas de incentivo al turismo en Bahía constituyen acciones del Estado que afectan directamente las comunidades locales las cuales por vías diversas terminan aproximándose al turismo. Como demuestran las investigaciones presentadas en este contexto, las poblaciones afectadas reaccionan de forma diferente, de forma reflexiva en la definición de Giddens, así como distintas son las formas de adhesión o resistencia a los emprendimientos turísticos en los moldes tradicionales.

En al barrio Porto de Trás, en la ciudad de Itacaré, la comunidad étnica local, debido a que supo preservarse de procesos agresivos de ocupación del territorio en que vive, pasó a ser reconocida, con la llegada del turismo en la década de 1990, como um reducto de “autenticidad” de la cultura regional. Como demuestra Couto, el turismo no produjo descaracterización cultural como demostraban las investigaciones de

1980. Fue, al contrario, un agente de estímulo a la afirmación étnica, lo que, por otra parte, no fue sin contradicciones y conflictos.

El estado intervino intentando instrumentalizar prácticas tradicionales para darles un uso turístico, pero la población resiste, sobre todo debido a la tradición del movimiento negro, que cuenta con 142 asociaciones, todas actuantes.

La nota de investigación de Daniel Fernandes y Jorge Sousa, a su vez, pone en evidencia una relación de aproximación entre los saberes locales y aquellos traídos por la universidad. Frente a los problemas sociales y ambientales como aumento de la pobreza, conflictos fundiarios entre otros que surgen de las políticas públicas de desarrollo para la Amazonia, los autores discuten la propuesta de intervención en dos comunidades del distrito de Mosqueiros, emprendida por profesores y alumnos de un curso de turismo, con la intención de, con la implantación de nuevas actividades turísticas, estimular antiguos hábitos y conocimientos de la poblaciones locales, sobre todo en las prácticas sociales y la conservación ambiental, para con ello promover la sostenibilidad. Así se une la modernidad de los negocios turísticos con la tradición de los saberes locales con un mismo objetivo, que es el de mejorar el medio ambiente en sentido amplio, incluyendo las personas. Esta propuesta es importante además, en la medida que coloca a la universidad a servicio de la sociedad más amplia, en un ejercicio de antropología aplicada poco común en el ámbito de la planificación turística no por falta de iniciativas de las universidades sino por falta de estímulo del poder público a estas acciones.

En el artículo de Adiles Savoldi y Arlene Renk, las autores discuten las múltiples implicaciones de la práctica de un turismo "rústico" en las palabras de algunos visitantes de la Senda de Pitoco, donde la cultural local y la relación armoniosa con la naturaleza, eficaz y conscientemente articuladas por la comunidad local, constituyen el diferencial. El proyecto estatal de construcción de una hidroeléctrica afectó drásticamente el ambiente y el modo de

vida de la comunidad local, estimulando el éxodo de la población "cabocla" (autóctona de la zona) y la llegada de nuevos propietarios rurales con diferentes intereses y técnicas productivas. El turismo a partir de la iniciativa de una familia local, pasó a ser un expediente de afirmación de los valores de la cultura cabocla, haciendo de la simplicidad un gran atractivo y también pasando a ser un agente promotor de prácticas educativas en relación al medio ambiente y al modo de vida tradicional, asentado en relaciones familiares y de solidaridad.

Pero aún en este contexto de encuentro social y con la naturaleza, la presencia de diferentes tipos de turistas suele provocar roces entre visitantes y visitados, confrontando el modelo de turismo rústico que ofrecen los responsables por el sendero (tradición), con las distintas demandas de los turistas (modernidad), que entran en contacto, a veces de forma dialógica y a veces dialéctica.

La investigación que actualmente lleva a cabo Isis M. C. Lustosa bajo la tutoría de Maria Geralda de Almeida, también muestra la posibilidad de nuevas formas de turismo tanto en el aspecto de la cantidad de personas y de la calidad de la experiencia turística, como de la administración. El caso de la etnia Jenipapo Kanindé por ellas relatado muestra un nuevo tipo de turismo, alternativo al turismo de masas preponderante en las regiones de sol y playa del noreste de Brasil, desde el punto de vista de la experiencia ofrecida a los turistas, y también alternativo desde su gestión. Rompiendo con el modelo capitalista hegemónico, se administra a partir de redes comunitarias y sociales que permiten que las poblaciones indígenas se vinculen al fenómeno turístico no más como atractivos exóticos a partir de sus tradiciones y si como gestores de su propia economía dentro de las reglas que surgen con la modernidad.

Los artículos demuestran, entre otros aspectos, que tradición y modernidad son categorías altamente relevantes pues, aunque se discuta la dimensión de su alcance conceptual en las ciencias sociales con-

temporáneas, son referencias de las que, comúnmente, los agentes sociales se apropian de formas múltiples y a veces contradictorias. A veces manipulan la tradición valiéndose de ella para promover sus costumbres y valores, resistiendo de esta forma la homogeneización pretendida por culturas hegemónicas. Otras veces, instrumentalizan la tradición como atractivo turístico, para, con los medios económicos que este propicia, entrar en la modernidad. Los turistas, a su vez, viniendo de la modernidad, quieren muchas veces encontrar un “auténtico *bon sauvage*” lo que lleva a otra serie de discusiones contemporáneas sobre que se entiende por autenticidad.

Este aspecto está claramente evidenciado en el artículo de Sandro C. Neves, que analiza el significado de las artesanías Pataxó, producidas en el contexto de turismo de Santa Cruz Cabrália, Bahía.

Conforme viene demostrando Rodrigo Grunewald, desde fines de la década de 1980 el turismo se ha constituido en un mecanismo de recomposición étnica entre los indios de la tribu Pataxó, en la región de Porto Seguro, litoral bahiano. Fue una actividad moderna que permitió no apenas la recuperación de antiguas prácticas y referencias culturales de la población indígena sino también la construcción de “nuevas” tradiciones, tomando como base, de un lado, parámetros buscados en el interior del grupo y de otros pueblos indígenas a ellos asociados y, de otro, las demandas del turismo y los turistas. Es de Grunewald la revelación de que entre los Pataxó existen “auténticos indios turísticos”.

En su artículo, Sandro de C. Neves propone una nueva lectura de ese contexto de construcción étnica, analizando la producción artesanal Pataxó, de la aldea de Coroa Vermelha, direccionada para el turismo, en la cual encuentra antiguas formas de organización productiva que siguen el criterio del parentesco y de la afirmación colectiva, que el autor considera ser propios de una tradición común a aquella población indígena y no resultantes de la influencia del turismo o de turistas.

En un contexto regido por una actividad económica característica de la moderni-

dad, la cultura Pataxó encuentra espacio, tanto para reproducir y afirmar antiguas relaciones sociales y de producción, como para producir nuevas costumbres y prácticas culturales a las que se le atribuye la categoría de tradicionales.

Otro aspecto que surge en la investigación de Neves, es que ni entre grupos tan pequeños y cohesos como los indígenas se puede ya hablar de “comunidad” en sentido estricto. Entre los Pataxó, hay conflictos intergeneracionales y de interés económico, incitados, al menos en los casos analizados, por la presencia del turismo. Algunos de los representantes mayores de la comunidad no ven con buenos ojos los proyectos turísticos liderados por jóvenes indígenas. También la conquista de espacios favorables para el comercio de artesanías se da en una arena de influencias políticas y favores.

La reconfiguración y resignificación de antiguas referencias culturales, asociadas al proceso de construcción de nuevas prácticas sociales y parámetros de identidad no son temas que se restringen al ámbito indígena

Como demuestra Rodrigo Toniol en su ponencia sobre la experiencia del Camino de Santiago de Compostela, vivida por adeptos de una asociación de peregrinos de Río Grande del Sur, una tradición religiosa, espacialmente localizada, puede re-crearse en nuevos moldes y contextos, reforzando el sentido de la experiencia original y creando nuevos significados para los actores, que permanecen conectados por el mundo en una muestra más del cosmopolitismo que caracteriza el tiempo presente.

En su ponencia, Toniol plantea también un debate consistente acerca del hibridismo entre lo sagrado y lo profano y la dialéctica entre lo cotidiano y lo anti-cotidiano, entre el turismo ecológico y el religioso, retomando el tema de las motivaciones de primer y segundo orden ya detectadas por Arrillaga en la década de 1980 y que la mayor parte de las investigaciones sobre motivación turística confirma. Raramente alguien visita un lugar, por una razón solamente. Tanto en el caso

de los caminos de Santiago en Brasil como en el caso del camino original en España, las motivaciones van de lo puramente religioso a la ausencia de motivación religiosa y si de vivir una experiencia de contacto con la naturaleza o de prescindir del uso de la tecnología durante unos días, siendo lo que Cohen denominó turistas existenciales o experienciales.

El trabajo de Aline Nery muestra la intrincada relación entre migraciones y turismo en un espacio cultural de personas provenientes de los estados del noreste de Brasil que se han instalado en Río de Janeiro, dentro del marco de lo que se clasifica como "migraciones internas". Este espacio permite que los residentes vean la cultura "nordestina" en una suerte de proceso turístico al contrario, donde el atractivo se ha desplazado hasta el visitante y también que sea creado un atractivo dentro de otro atractivo una vez que la ciudad de Río de Janeiro promueve la Feira como atractivo para los turistas.

Esta investigación, al igual que la de Couto y de Neves, también permite cuestionar la aplicación del concepto de comunidad local a las poblaciones residentes, que fueron de una cierta forma idealizadas *à la* Rousseau durante el auge de la teoría de los impactos. En este caso, a pesar de que los actores sociales son migrantes unidos por una experiencia en común, se subdividen en grupos de poder económico, político y simbólico que actúan de forma reflexiva y cosmopolita conservando la tradición como espacio de sociabilidad y también como negocio.

La investigación de Alvaro Banducci Jr., también se refiere a un espacio de relaciones donde turismo y migraciones se entrelazan: una frontera física entre Brasil y Paraguay. Allí el turismo —en su mayor parte de compras— es uno entre varios factores de interferencia en las relaciones sociales. Los otros más relevantes son la historia política de la región y la política de tenencia de la tierra, factores determinantes para la tensión que caracteriza esta relación que, por otra parte, los actores sociales saben negociar de forma reflexiva y dialógica pero sin partir para el hibridismo

cultural. Al contrario, toman elementos de la tradición para la afirmación de su identidad distintiva. Otro aspecto interesante de la investigación es que el turismo no encuentra una comunidad aislada a la cual podría afectar con su modernidad— sino un grupo de comerciantes cosmopolita, —muchos de ellos inmigrantes de otros continentes— en contacto con los grandes centros de producción de tecnología.

Este número especial cierra con la reseña de un libro escrito por Bianca Freire-Medeiros, hecha por Rafael Santos, donde se relata una investigación realizada en una favela de Río de Janeiro donde se desarrollan proyectos turísticos. La autora aborda el proceso sin maniqueísmos, tratando muchos conceptos clásicos de la antropología del turismo, museos, autenticidad, turistificación, etnias, género y poniendo otros, inclusive, en tela de juicio, como el de tratar visitantes y visitados como categorías homogéneas. En un libro pequeño, definido por Santos como una contribución fundamental para investigadores, una verdadera "lección teórico-metodológica"

Con estas investigaciones, los antropólogos que estudian turismo en Brasil, traen nuevas miradas sobre este polifacético fenómeno, que seguramente marcarán el siglo XXI. Visitantes y visitados no se oponen en categorías rígidas, donde los primeros traen la modernidad con sus vicios y los segundos guardan la tradición con sus virtudes, donde los primeros avasallan a los segundos en un proceso de invasión e imperialismo cultural, donde el turismo, reificado, es el único causador de impactos. Los visitados son seres cosmopolitas, insertos en el sistema socio económico mundial, que responden a la presencia de turistas, igualmente cosmopolitas, de forma reflexiva. También responden reflexivamente a la presencia y propuestas de los investigadores o a los usos políticos que se quiera hacer de sus atracciones.

Muestran también que las formas de turismo son híbridas, así como híbrida y dialógica es la relación del turismo con otros fenómenos sociales, como las migraciones, peregrinaciones, y otros tipos de

desplazamiento, junto con los cuales debe ser analizado.

Estimulan también la reflexión sobre cual es el papel del antropólogo-turismólogo en este continente, marcado por favelas, poblaciones de pescadores, indígenas, caboclos, afro descendientes, campesinos; si observar y registrar o intentar ayudar en proyectos de auto-gestión, sumando los saberes locales con los científicos, lo que ya está siendo realizado y tiende a reproducirse.

Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai

Álvaro Banducci Júniorⁱ

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: As fronteiras espaciais são contextos significativos de demarcação de diferenças e de classificações da alteridade entre povos e culturas contíguos. Constituem-se em locais de integração e de hibridismos e ao mesmo tempo em ambiente de conflitos. A atividade turística, de forma semelhante, ao movimentar grandes contingentes humanos, em busca de lazer e de entretenimento, propicia o contato freqüente entre povos e culturas, desencadeando distintos contextos de diálogo e de confronto intercultural. Constituem-se assim, tanto os territórios geográficos limítrofes quanto os territórios turísticos, em espaços formadores de fronteiras simbólicas, contextos privilegiados para a investigação da natureza das identidades, na medida em que fomentam relações de alteridade e a dinâmica das representações de si e do “outro”. Este trabalho visa discutir o modo como o turismo, num território de fronteira política, nas cidades gêmeas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY), tem contribuído para instituir contextos de fronteiras simbólicas em Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: Fronteira; Turismo; Diálogo cultural; Confronto; Identidade.

Title: Tourism and frontiers: cultural integration and identity tension at Brazil –Paraguay border

Abstract: Spatial boundaries are significant contexts for the demarcation of difference and otherness between adjacent peoples and cultures. They consist of local integration and hybrids, but also are environments of conflict. Tourism, while moving large numbers of human beings in search of leisure and entertainment, provides also frequent contacts between peoples and cultures, triggering distinct contexts of intercultural dialogue and confrontation. So geographic frontier territories as well as tourism territories turn into places of symbolic boundaries, privileged contexts for investigating the nature of identities, to the extent that they foster relations of otherness and the dynamics of representations of self and “other”. This paper aims to discuss how tourism, in a territory of frontier at the twin cities of Ponta Pora (BR) and Pedro Juan Caballero (PY), has helped to establish the contexts of symbolic boundaries in Mato Grosso do Sul

Keywords: Frontier; Tourism; Cultural dialogue; Confrontation; Identity.

ⁱDoutor em Antropologia Social. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: banducci@uol.com.br

Introdução

Antropólogos, envolvidos com a temática do turismo, têm dedicado especial atenção à mobilidade de grandes contingentes humanos, em busca de lazer e de entretenimento, e dos efeitos desses deslocamentos sobre as sociedades receptoras e sobre os próprios viajantes e seu ambiente de origem. Como tal, os estudos nesse campo da antropologia têm trazido novos e instigantes elementos para as discussões sobre contatos, trocas e conflitos étnicos e sociais, que têm lugar nas sociedades humanas, ao mesmo tempo em que apontam para novas abordagens sobre temas caros à antropologia, tais como mudança cultural, autenticidade, identidade, etnicidade, entre outros.

O enfoque dessas pesquisas frequentemente circunscreve-se ao âmbito das populações em contato, tratando, sobretudo, dos impactos sofridos pelas populações receptoras em decorrência da presença estrangeira. As reações desses grupos quando em interação com estrangeiros, as mudanças e resistências sociais e culturais que mobilizam diante do “outro”, as releituras e ressignificações de seus valores são, do mesmo modo, objeto de estudo de sociólogos e antropólogos. Mas, a presença do turismo não apenas promove o contato do “nativo” com o estrangeiro, desencadeando processos culturais de interação e de resistência, mas constitui-se num mecanismo complexo de criação de barreiras sociais e espaços liminares, seja de tensão ou encantamento, que muito se aproximam das situações de fronteiras políticas e espaciais, que se materializam nos contextos mais diversos onde se desenvolve a atividade.

De um lado, ao promover o contato entre povos distintos constitui um território fértil em relações de alteridade, importante para se conhecer a dinâmica das identidades, pois ao mesmo tempo em que interagem as culturas dialeticamente afirmam suas diferenças e contradições. De outro, insere as localidades no contexto do mercado global e da cultura mundializada, desencadeando processos de

interações transnacionais, de dimensões significativas, que mobilizam parâmetros e representações locais e de âmbito nacional a fim de dialogar e se contrapor às referências externas.

Partindo desse princípio, de que o turismo é um formador de fronteiras, este trabalho se propõe buscar, nos enfoques antropológicos dispensados à análise e compreensão das relações fronteiriças, elementos que sirvam como indicadores que auxiliem na interpretação de novas dimensões do fenômeno turístico. Para tanto se vale de uma experiência turística em território fronteiriço sul-mato-grossense, a que acontece na divisa entre Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY).



Localização das cidades fronteiriças de Pedro Juan Caballero (PY) e Ponta Porã (BR). (Fonte: www.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.biblioteca.ifc-camboriu.edu.br – modificado; 2011).

Fronteira: breve aporte conceitual

A noção de fronteira não raro é associada à idéia de limite, de barreira, que determina territórios e estabelece descon continuidades, impedindo a livre comunicação e contato entre os povos que habitam

esses espaços. De outro lado, a visão romântica associa fronteira a populações unidas fraternalmente, ainda que separadas por uma linha divisória que lhes é exteriormente imposta. Mais que isso, porém, a fronteira, como salienta Raffestin (2005), é um fato social de uma riqueza considerável, que compreende aspectos físicos, morais, políticos, religiosos e culturais de diversas ordens. É um espaço de tensão e contradição entre aquele que cruza a fronteira e o que a reforça (Albuquerque, 2009).

No campo da antropologia, se, há muitas décadas¹, a temática da fronteira desperta a atenção de seus pensadores, é a partir do final do século XX e início do século XXI, com o advento da chamada globalização e dos processos a ela associados – tais como a migração intensa, a ampliação das zonas de contato e, em contrapartida, as imposições de barreiras territoriais e identitárias – que o tema ganha destaque e inspira um volume crescente de investigações.

As pesquisas voltaram-se para o levantamento e interpretação das microrrelações e das trocas econômicas e culturais que acontecem em decorrência dos fluxos transfronteiriços de bens, pessoas e símbolos e, da mesma forma, preocuparam-se em identificar o papel dos territórios e das populações “periféricos/as” na construção do estado e da nacionalidade, que antes restringiam-se às zonas consideradas centrais. De acordo com Grimson (2005),

o enfoque contemporâneo, que estimula esses estudos, visa analisar como as negociações identitárias nas fronteiras afetam a construção de novos sentidos da nacionalidade e, inversamente, como as novas políticas definidas desde os centros político-econômicos transformam a vida cotidiana e a experiência das populações locais (p. 22).

É nesse aspecto que, ao ressaltar a importância do estudo da fronteira, Sahlins (2000) destaca a sua contribuição no sentido de evidenciar o papel dos grupos locais como agentes e atores históricos na formação de identidades e territórios.

Encontrar nas fronteiras – nacionais

ou turísticas – espaços dinâmicos e democráticos, de livre circulação e contato intenso entre pessoas e culturas é, desse modo, tão factível e produtivo para a análise quanto revelar os elementos que identificam e mantêm separados os grupos em interação. O conceito de fronteira étnica tem se mostrado uma ferramenta teórica importante no sentido de alertar o pesquisador, em meio à complexidade que permeia os ambientes de contato cultural intenso, para a necessidade de se ater tanto aos setores de articulação local quanto às dicotomias dos sistemas que investiga. Tal como afirma Fredrik Barth (1998: 196)

onde indivíduos de culturas diferentes interagem poder-se-ia esperar que [as] diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores [...] Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais

Ao se perceberem como estrangeiros, os grupos étnicos [compostos de pessoas que compartilham comportamentos e critérios de avaliação e julgamento particulares], reconhecem diferenças que os singularizam. Interesses, valores, juízos acerca do outro, são parâmetros exercitados no dia-a-dia e que tendem a limitar as interações sociais, ao mesmo tempo que reforçam a coesão interna dos grupos em contato.

A relevância da contribuição de Barth para o estudo da fronteira advém desse autor separar como distintas, em seus estudos sobre identidade étnica, a dimensão da ‘organização social’ e da cultura (Cardoso de Oliveira e Baines, 2005). Barth argumenta que a ordem cultural pode mudar significativamente sem que mudanças equivalentes ocorram na identidade étnica do grupo, tal como Cardoso de Oliveira demonstrou em relação aos Terena que, mesmo havendo migrado para as cidades, mantinham suas referências identitárias indígenas.

Isso significa que a natureza da identidade étnica não guarda qualquer homologia com a da cultura, ainda que ambas mantenham estreita interação. A rigor, os elementos ditos culturais sempre estarão a serviço da identidade como sinais diacríticos, diferenciadores, manejados pelos indivíduos e grupos para marcar simbolicamente suas respectivas especificidades (Cardoso de Oliveira e Baines, 2005: 11).

Os sistemas interétnicos, por seu lado, guardam, em termos estruturais, estreita relação com os sistemas de interação entre nacionalidades, tal como os que ocorrem em áreas de fronteira internacional. Para Grimson (2000), a noção de fronteira étnica, tal como definida por Barth, é bastante útil no estudo das fronteiras interestatais, na medida em que as identidades fronteiriças, numa situação de contato permanente entre povos, não necessariamente remetem ao compartilhar de símbolos e referências homogêneas, mas, ao contrário, mesmo quando sujeitas a influências culturais e de mercado externas pautadas em lógica semelhante, são as suas diferenças e singularidades que se vêm estimuladas no âmbito das relações cotidianas (Grimson, 2000). O autor entende, no entanto, que a fronteira étnica é um fenômeno situacional e não primordial na análise das relações transfronteiriças. Para ele, é necessário considerar que as fronteiras são produto de acordos históricos e de relações de força que dizem respeito não apenas às populações locais, mas expressam políticas e relações de força de estados nacionais. Assim, não se deve ignorar, na análise das realidades transfronteiriças, as relações centro-periferia que acontecem em âmbito nacional, atentando para as influências dos centros de poder na vida dos núcleos de fronteira, bem como as políticas internacionais que influenciam nas decisões internas de cada nação.

Cardoso de Oliveira, por sua vez, corrobora essa visão afirmando que, no caso da situação de fronteira, mais do que a etnicidade, o determinante social, político e cultural, passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais. O antropólogo chama a

atenção para a existência de um quadro de referência internacional, configurado por um processo transnacional, que aponta para o caráter dinâmico das relações sociais nesses territórios limítrofes. Assim, como diz o autor,

da mesma maneira que na confrontação entre identidades étnicas (...), agora, no caso de nacionalidades, será num espaço internacional marcado pela contigüidade de nacionalidades distintas (e no interior dessas, supostamente, de etnias diversas) que surge o foco privilegiado de investigação: não mais o sistema interétnico, (...) mas o sistema inter e transnacional, visto em termos das nacionalidades em conjugação (Cardoso de Oliveira e Baines, 2005: 15).

Pode-se inferir, com base no que foi exposto até o momento, que as fronteiras constituem, primeiramente, espaços de contato social e de intercâmbio cultural, ao mesmo tempo em que são territórios de tensão e contradições. Estão ligadas aos centros político-econômicos de cada país, sofrendo influências das políticas nacionais e, ao mesmo tempo, contribuindo para a construção de novos sentidos de nacionalidade. Por fim, que operam conforme determinações de políticas inter e transnacionais, cujas flutuações orientam comportamentos e sentimentos mútuos na vida cotidiana dos núcleos humanos contíguos. Em outros termos, as fronteiras compreendem redes de relações e de influências sociais, culturais e políticas que transcendem os espaços locais para abranger contextos nacionais e internacionais mais amplos.

O turismo, da mesma forma, na medida em que propicia o contato entre distintas culturas, não apenas promove o encontro e o diálogo de identidades, mas cria ambientes de negociações e conflitos sociais, de resistência e confrontos políticos que advêm de condições históricas internas, assim como das contradições colocadas pela situação de contato entre sociedades e culturas diversas. O benefício de se recorrer ao enfoque das fronteiras para se compreender essas dimensões do

fenômeno turístico, decorre, pois, do fato de remeter a um contexto que expõe tensões dialéticas tanto das relações locais e cotidianas quanto da modernidade ocidental, que impõe a presença estrangeira, sua cultura e referência de mundo, e a lógica de mercado que regulamenta sua presença. Se o turismo desencadeia tais redes de relações e significados, o faz, sobretudo, em decorrência das situações de confronto social e cultural que promove entre povos distantes, criando contextos liminares e tensos, próprios dos espaços fronteiriços. Cabe, por fim, revelar como



Marco divisório das cidades conurbadas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY). (Foto: Álvaro Banducci Jr. 2008).

esta situação se manifesta empiricamente a partir da observação de um empreendimento turístico de Mato Grosso do Sul.

Fronteira Brasil – Paraguai e o Turismo em Pedro Juan Caballero (PY)

A experiência a ser observada neste estudo é a do turismo que se desenvolve em território de fronteira entre o Mato Grosso do Sul e o Distrito de Amambay (PY), compreendendo as cidades gêmeas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY). Esses dois núcleos caracterizam-se por um elevado e constante fluxo de pessoas e de mercadorias, facilitado por sua condição de conurbação. A linha de fronteira, que demarca o limite internacional no contexto urbano, constitui-se numa estreita faixa de terra, com aproximadamente 13 km de extensão, tangenciada pela Avenida Internacional, no lado brasileiro, e pela

Rua Dr. Francia, no lado paraguaio. As duas cidades se desenvolveram ao longo dessa linha divisória, através da qual se estabeleceram as casas comerciais e as residências de paraguaios e de brasileiros (Lamberti e Oliveira, 2008).

A disposição das cidades permite o transitar constante da população através da linha de fronteira, em função de traba-



Mercado informal presente na principal via de comércio de Pedro Juan Caballero (PY). (Foto: Álvaro Banducci Jr. 2008)

lho ou em busca de serviços públicos, como saúde e educação, propiciando uma expressiva interação entre seus moradores, que compartilham vivências, costumes e valores, configurando o que os geógrafos costumam denominar territorialidade fronteiriça (Oliveira, 2005; Martins, 2007; Müller, 2008). A convivência pacífica não se traduz, entretanto, num convívio fraterno e harmonioso entre os povos paraguaio e brasileiro. Existe uma rivalidade histórica, que advém do período da Guerra com o Paraguai², em função da qual são disseminadas imagens negativas do Brasil, visto como nação imperialista e usurpadora de territórios, enquanto que seu povo é tido como arrogante e presunçoso. Os brasileiros, por seu lado nutrem uma imagem do Paraguai como país atrasado, subdesenvolvido, com um povo pouco empreendedor, violento e desleal.

Essas representações e estereótipos são alimentados pela presença marcante do turismo de compras em Pedro Juan Caballero que, centrado no comércio de produtos importados, mobiliza a economia e o cotidiano das duas cidades, atraindo



Celebração da Sexta-feira da Paixão no Paraguai. A população acorre em grande número aos cemitérios a fim de homenagear seus mortos, participar de cultos e rituais católicos e encontrar-se com parentes e amigos. (Foto: Álvaro Banducci Jr., 2008)



Tataquá com uma forma de sopa paraguia (à esquerda) e de chipas (ao centro). (Foto: Álvaro Banducci Jr., 2005).

para a região um volume considerável de visitantes provenientes de Mato Grosso do Sul e de estados vizinhos. É também o turismo, e o comércio de importação a ele associado, que coloca esse pequeno território fronteiriço no contexto mais amplo da economia global e em sintonia com as novidades do mercado internacional. Juntamente com a importação de produtos da mais alta tecnologia atrai para a região capital estrangeiro, desencadeando um movimento migratório importante, que inclui comerciantes de origem árabe, asiática e brasileira que ali instalam pequenos negócios e empresas.

Esses investimentos mobilizam, por sua vez, trabalhadores fronteiriços brasileiros e do interior paraguaio, que para ali se dirigem em busca de oportunidades de

emprego para si e seus familiares. O turismo, portanto, promove novos arranjos territoriais, mobilizando pessoas, capital e bens simbólicos, alimentando as referências sobre o “outro” e reordenando as situações de contato e interação. Do mesmo modo, induz a que práticas ilegais ou não regulamentadas, tais como o comércio informal e o contrabando, ganhem novos atores, que modificam as relações de força entre os mandatários locais, obrigando a sociedade a se ajustar às novas conformações sociais ditadas pelo crime e a ilegalidade.

As referências globais e a agitação do turismo em Pedro Juan Caballero, que impõem um ritmo acelerado ao ambiente do comércio local, contrastam com um cotidiano pacato e provinciano da cidade. De um lado, impera não apenas a referência tecnológica e a atualidade dos produtos, que por si mesmos exigem o domínio de uma linguagem específica e conhecimento técnico especializado, mas a lógica de sua comercialização, que impõe um ritmo diferenciado à vida do trabalhador, obrigando-o a mudar de hábitos e adaptar costumes para atender à demanda do comércio re-exportador. De outro lado, existe a vida imperturbável, que nas tardes calorentas atrai para as calçadas parentes e amigos nas “rodas de tereré”³; há os quintais arborizados, com o imprescindível “tataquá”, forno de barro no qual as donas-de-casa, em trabalho geralmente coletivo, assam os quitutes costumeiros, como chipa e sopa paraguia⁴, para o consumo da família e das visitas; e existe a tradição religiosa de um povo, que ao mesclar elementos da cultura hispânica com a herança guarani, faz de suas celebrações religiosas ocasiões festivas e de forte devoção popular (Banducci e Romero, 2005). Os paraguaios são reconhecidos, inclusive pelos moradores de Ponta Porã, por seu fervor religioso, a ponto de atrair fiéis da cidade vizinha para participar de seus cultos e celebrações⁵.

Em meio a uma multiplicidade de referências simbólicas e temporais, de espacialidades que remetem a ritmos distintos e de territorialidades construídas a par-

tir de processos de interação e confronto entre dois povos, o turismo, tanto desencadeia o diálogo intercultural quanto promove mobilizações internas, como processos migratórios, gerando tensões sociais e políticas, e acirrando os sentimentos nacionalistas, seja em relação aos brasileiros, vizinhos históricos, seja em relação aos novos imigrantes estrangeiros ali instalados em função do comércio de produtos importados. Os conflitos culturais entre imigrantes e nativos paraguaios, os estereótipos construídos nesse cenário de fronteiras simbólicas e territoriais e o quadro de expansão do capital tendem a acirrar as tensões entre as comunidades nacionais, orientando comportamentos e sentimentos específicos das populações de ambos os lados da fronteira, como se poderá observar nas experiências que se seguem.

Migrações internas e fluxos fronteiriços

Se a fronteira do Brasil com o Paraguai é local de trânsito permanente de bens e pessoas, uma série de outros fluxos têm lugar na divisa entre os dois países, desde o comércio de produtos ilícitos, o tráfico de drogas, até o movimento de capital e de força de trabalho estrangeiros. Nas últimas décadas, os movimentos migratórios, que acontecem nos dois sentidos da fronteira, têm contribuído para acirrar os conflitos entre os moradores fronteiriços.

O baixo preço da terra no Paraguai e a facilidade de crédito agrícola atraíram o interesse de latifundiários brasileiros que passaram a adquirir terras nos departamentos limítrofes do Brasil, dentre eles Canindeyú e Amambay que fazem divisa com Mato Grosso do Sul⁶. Juntamente com os grandes proprietários – e os trabalhadores por eles arregimentados para derrubar matas, plantar pastos ou cultivar os campos – houve uma considerável penetração de pequenos agricultores e arrendatários brasileiros que, em função de indenizações recebidas com a implantação da usina de Itaipu⁷, acabaram por adquirir terras e se instalar no Paraguai⁸.

A investida do capital sojicultor – grandes empresários produtores de soja, interessados em terras de baixo custo – sobretudo de origem brasileira, mas também alemã e italiana, provocou um processo de concentração de terras, que desencadeou um amplo movimento migratório do campo para a cidade, cujos efeitos se fizeram sentir na fronteira do Brasil com o Paraguai. De acordo com Albuquerque (2009), com a chegada do capital internacional,

A partir do final da década de 1970 e início dos anos 1980, ampliam-se os processos de mecanização e de concentração da propriedade da terra [na] faixa de fronteira. [...] Nesse contexto, aumentam as compras de terra aos camponeses paraguaios e aos pequenos produtores brasileiros. A pequena produção diversificada e de subsistência (milho, mandioca etc.) passa a ser substituída pelo plantio de soja. Nesse processo, começam os deslocamentos de camponeses paraguaios e brasileiros para outras frentes agrícolas no interior do Paraguai e para as periferias das cidades de fronteira (p. 143).

As cidades de Pedro Juan Caballero, Ciudad del Leste e Salto Guairá, na divisa com o Brasil, e Encarnación, na divisa com a Argentina (Oliveira, 2005 e Albuquerque, 2009), tornaram-se pólo de atração desses imigrantes camponeses, que chegam à cidade, após um período de resistência às frentes de expansão do capital no campo, trazendo as marcas de um confronto de dimensões não apenas de classe, mas internacional e civilizatório⁹.

As disputas entre camponeses e plantadores de soja se transformam num confronto entre brasileiros e paraguaios. Os sentimentos nacionalistas em relação ao território e à língua guarani e os ressentimentos do período da ‘Guerra do Paraguai’ afloram nos discursos dos camponeses paraguaios e os brasileiros são acusados de ‘invasores’, ‘novos bandeirantes’, ‘herança de Stroessner’ etc. (Albuquerque, 2009: 9).

Os imigrantes brasileiros, por seu lado, ao assumirem também uma postura nacionalista, disseminam, para



Estacioneras cantam em cemitério por ocasião da Sexta-feira da Paixão no Paraguai. (Foto: Alvaro Banducci Jr., 2008).



A presença de estacioneros se faz sentir também em território brasileiro, como na região rural de Bela Vista (MS), quando saem em romaria na noite da Quinta-feira Santa, detendo-se para rezar diante de altares previamente armados pela população para recebê-los. (Foto: Alvaro Banducci Jr., 2009).

além do campo, uma imagem negativa do povo paraguaio, espelhados no que consideram ser sua superioridade tecnológica e cultural. Provenientes de um país moderno e desenvolvido, os bem-sucedidos fazendeiros e empresários brasileiros em terras paraguaias, compartilham o sentimento de serem eles próprios agentes redentores, missionários da civilização, exemplo de trabalho e pioneirismo a ser seguido pelos naturais da terra (Albuquerque, 2009).

As imagens do povo paraguaio, compartilhadas e difundidas pelos brasileiros, seja no contexto da disputa pela terra ou do mercado turístico, desencadeiam re-

ações políticas e identitárias que confrontam as diferenças culturais e de poder. Como diz Albuquerque (2009), a auto-identificação dos imigrantes como ‘trabalhadores’, ‘pioneiros’ e a classificação dos paraguaios como ‘preguiçosos’, ‘corruptos’ e ‘subdesenvolvidos’ simbolizam assimetrias de poder entre as classes sociais e as nações. Mas as relações de poder entre os grupos sociais não são estáticas e consolidadas. Os grupos subordinados podem adquirir força política e atacar os interesses e as identidades dos grupos estabelecidos. A dinâmica de poder entre os grupos redefine as identidades coletivas (p 10).

Em meio às disputas políticas e identitárias, ao confronto cultural e nacionalista, o Brasil não raras vezes é acusado, nas vozes de políticos, sindicalistas e jornalistas paraguaios, de país imperialista (Sprandel, 2000). A língua, a história, as práticas religiosas, os valores e tradições do povo paraguaio, passam a ser, então, exaltados como parâmetro de nacionalidade frente ao avanço da cultura e da pretensa superioridade do “outro”. À modernidade imposta pelo estrangeiro, narcísico e arrogante, contrapõe-se a tradição, um fator relevante de afirmação identitária e resistência ideológica.

No entanto, é essa mesma modernidade, negada, que se difunde, de forma crescente no ambiente do turismo, afetando o cotidiano do trabalhador do comércio de importados de Pedro Juan Caballero. Ele tende a articular e negociar com frequência crescente as referências de significado em torno de um “nós” tradicional, que a princípio estaria apegado aos costumes e valores nacionais, e um “outro” moderno, pouco confiável e distante, porém tanto mais próximo desde que o trabalhador, ele próprio, tem seu cotidiano dominado por um contexto de mudanças que impõe de forma crescente a lógica da alteridade como parâmetro de mundo.

Se as contradições da modernidade repercutem e ganham sentido em âmbito local, a tradição, ou as práticas e valores que se constituem em parâmetro de representação da identidade local, pode

induzir, também, a novos e inusitados arranjos sociais. O imigrante camponês, por exemplo, o elemento marginalizado ou, na perspectiva do trabalhador do comércio formal, o competidor desleal por atuar no comércio informal, pode se constituir no depositário dos valores mais caros à tradição e, como tal, no portador das referências simbólicas que se contrapõem à alteridade. Em pesquisas anteriores (Banducci Jr e Romero, 2005 e Banducci Jr e Amizo, 2009), identificou-se entre os trabalhadores da linha de fronteira, que haviam migrado havia pouco tempo para a cidade de Pedro Juan Caballero, alguns representantes ativos – não raro líderes – de práticas religiosas que vinham perdendo vigor na comunidade pedrojuanina, como é o caso dos rituais dos estacioneros, cantores das estações de Cristo que se apresentam por ocasião da Semana Santa em várias localidades do Paraguai. O domínio dessas práticas, profundamente arraigadas aos costumes religiosos do povo paraguaio, ainda que venham perdendo vitalidade, instrumentalizam esses trabalhadores nas negociações em torno de sua inserção no contexto social fronteiriço, constituindo eles próprios em depositários das referências mais caras da nacionalidade paraguaia.

Assim, compreender a experiência turística nesse espaço implica em conhecer os inúmeros fluxos, de pessoas e de capital que mobiliza, bem como os fluxos de significado que alimentam as redes de relações do povo paraguaio entre si e deste com os estrangeiros, sejam os vizinhos moradores de Ponta Porã (MS), sejam os turistas que para ali afluem em número crescente. Nesse contexto, dicotomias tais como centro e periferia, nacional e estrangeiro, rural e urbano, tradição e modernidade ganham novas articulações e sentido no âmbito, e por influência, do turismo, instaurando novos parâmetros de representação acerca de si e do outro.

Conclusão

No momento em que grandes projetos de integração regional se consolidam

através do mundo, tais como União Europeia, MERCOSUL, Nafta, Comunidade Andina (Masi, 2008), entre outros, alimentando discursos políticos e acadêmicos sobre um possível desaparecimento das fronteiras, autores como Rafestin (2005) e Oliveira (2005), no campo da geografia, e Canclini (1998), Grimson (2000 e 2005), Albuquerque (2009), entre outros nas ciências sociais, argumentam que se trata de um fenômeno bastante mais complexo e repleto de contradições. Conforme demonstram em seus estudos, mesmo que constituam locais de encontros e de trocas materiais e simbólicas, as fronteiras continuam a impor barreiras e limites, sejam alfandegários, migratórios ou identitários, e a desencadear conflitos entre povos em contato intenso (Grimson, 2000).

O turismo, ao promover o contato entre povos distintos, estimulando trocas culturais e o confronto de identidades, cria, tal como nos territórios fronteiriços, espaços liminares, permeados de diálogos e tensões, que remetem tanto às condições do contato em si, quanto às ingerências de ordem nacional e transnacional que o tornam possível.

Nesse sentido, o que as experiências aqui expostas pretenderam demonstrar é que no estudo das interações socioculturais propiciadas pelo turismo, ademais dos aspectos da identidade, da etnicidade, do intercâmbio e mudanças culturais advindos do contato com o “outro”, a experiência turística revela, e permite observar, como as relações políticas, sociais e culturais decorrentes do contato entre povos distintos, evidenciam tanto as regras e contradições próprias da experiência histórica e social interna de cada grupo, quanto refletem as determinações nacionais e internacionais mais amplas, sejam de caráter econômico ou político, que repercutem no cotidiano e na prática do contato com o estrangeiro nos espaços onde a atividade se desenvolve.

No caso do turismo na fronteira do Brasil com o Paraguai, condições históricas ditam as regras do contato, alimentadas por acontecimentos conjunturais, que conformam a dinâmica da representação

e da relação com a alteridade, que é ao mesmo tempo o vizinho e o estrangeiro. Políticas nacionais e internacionais, como a ocupação do território paraguaio por produtores de soja brasileiros, acabam por definir novas visões e relações dos paraguaios com os turistas e os próprios moradores de Ponta Porã. Ao mesmo tempo, o comércio de produtos importados e o contato com a tecnologia globalizada, induz no habitante do território paraguaio, uma nova percepção de mundo e de si mesmo, trazendo novos parâmetros para o diálogo entre povos e identidades nesse espaço fronteiriço.

Cabe destacar, por fim, que o turismo, tal como os territórios de fronteira, ao mesmo tempo em que demonstra ser um fenômeno propiciador de intensas relações interculturais, implicando em trocas materiais e simbólicas, constitui-se também num ambiente de tensão e de contradições sociais. A experiência do contato propiciada pelo turismo é uma circunstância de permanentes negociações identitárias e políticas, um contexto marcado por uma linha tênue entre o intercâmbio e o conflito de idéias e valores históricos, sociais e culturais.

Bibliografia

- Albuquerque, José Lindomar C.
2009 A dinâmica das fronteiras: deslocamento e circulação dos “brasiguaios” entre os limites nacionais. *Horizontes Antropológicos*, v. 31: 137-166.
- Banducci Jr, Álvaro e Romero, Arnaldo
2005 “Culto aos mortos na fronteira entre o Brasil e o Paraguai; os rituais da Sexta-Feira Santa em Pedro Juan Caballero”. In Oliveira, Tito Carlos M (org.). *Território sem limites: estudos sobre fronteiras Campo Grande: UFMS*, .
- Banducci Jr., Alvaro e Amizo, Isabella.B.
2009 As fronteiras da tradição: os rituais e a religiosidade dos estacioneros em diferentes cidades do Paraguai. *Anais do III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridizações, Campo Grande (MS) : Ed. UFMS*.
- Barth, Frederik
1998 “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne (org) *Teorias da Etnicidade; seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo : UNESP*.
- Canclini, Néstor G.
1998 *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998*.
- Cardoso de Oliveira, Roberto de e Baines, Stephen G. (orgs.).
2005 *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Universidade de Brasília*.
- Grimson, Alejandro (comp.)
2000 *Fronteras, naciones e identidades, la periferia como centro. Buenos Aires : Ed. CICCUS/ La Crujía*.
- Grimson, Alejandro (comp.)
2005 “Cortar puentes, cortar pollos: conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil) – Libres (Argentina)”. In Oliveira, Roberto C. de e Baines, Stephen G. (orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Universidade de Brasília, p. 21- 53*.
- Grimson, Alejandro, Ribeiro, Gustavo L. e Seman, Pablo (comp.).
2004 *La antropología brasileña contemporánea, Contribuciones para um diálogo latinoamericano. Buenos Aires: Prometeo Libros*.
- Hannerz, Ulrich
1997 Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3 (1) Rio de Janeiro.
- Lamberti, Eliana e Oliveira, Tito Carlos M.
2008 “As trocas, a territorialidade e o ambiente na fronteira Ponta Porã (Brasil) e Pedro Juan Caballero (Paraguai)”. In Osório, Antônio C. N.; Pereira, Jacira H. V. e Oliveira, Tito C. M. (orgs). *América Platina: educação, integração e desenvolvimento territorial. Campo Grande – MS: Ed. UFMS*.
- Marin, Jerri R.
2000-2001 *Fronteiras e fronteiriços: os intercâmbios culturais e a nacionalização da fronteira no Sul do Estado de Mato*

- Grosso. *Fronteiras, Revista de História*. Campo Grande – MS : UFMS, 4/5, (7/9): 157-182.
- Martins, Patricia C. S.
2007 A formação do território turístico de Pedro Juan Caballero (Paraguai). Dissertação. Mestrado em Geografia. Aquidauana (MS) : UFMS
- Masi, Fernando
2008 “América Latina: la integración en la disyuntiva”. In Osório, Antônio C.N.; Pereira, Jacira H. V. e Oliveira, Tito C. M. (orgs). *América Platina: educação, integração e desenvolvimento territorial*. Campo Grande – MS: Ed. UFMS, v. II.
- Müller, Karla M.
2005 “Espaços e fronteiras internacionais, pólos de integração” In Oliveira, Tito C. M.. (org.). *Território sem limites: estudos sobre fronteiras*. Campo Grande: UFMS.
- Oliveira, Tito C. M..
2005 “Tipologia das relações fronteiriças: elementos para o debate teórico-práticos” In Oliveira, Tito C. M. (org.). *Territórios sem limites: estudos sobre fronteiras*, Campo Grande: UFMS.
- Raffestin, Claude.
2005 “A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira” In Oliveira, Tito Carlos. (org.). *Território sem limites: estudos sobre fronteiras*. Campo Grande: UFMS.
- Souza, José C. de.
1997 O fenômeno da migração paraguaia no século XX. *Fronteiras: revista de História*. Campo Grande – MS ; Ed. UFMS.
- Sahlins, Peter
2000 “Repensando Boundaries” In Grimson, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades; la periferia como centro*. Buenos Aires : Ediciones CIC-CUS/ La Crujía.
- Sprandel, Márcia A.
2000 “Brasiguayos: uma identidade de frontera y sus transformaciones” In Grimson, Alejandro (comp.). *Fronteras, naciones e identidades; la periferia como centro*. Buenos Aires : Ediciones CICCUS/ La Crujía.

NOTAS

1 E. Leach, em seu estudo sobre Burma, de 1960, já problematizava a noção convencional de fronteira política (Hanerz, 1997) e, como salienta Grimson (2000:13), no livro *Ritos de passagem Van Gennep* nos legou um dos mais brilhantes trabalhos sobre fronteira num sentido metafórico.

2 A Guerra com o Paraguai, ou Guerra Grande, foi um dos maiores conflitos armados ocorridos na América do Sul, envolvendo o Paraguai e os países da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai), seus adversários. O conflito, que durou de 1864 a 1870, desencadeou-se sobretudo em razão de disputas em torno de limites territoriais, do interesse pela navegação nos rios da Bacia do Prata e de antigas rivalidades entre os países envolvidos. O Paraguai, país protagonista da guerra, teve que enfrentar a resistência e contra-ofensiva da Tríplice Aliança, sucumbindo a suas forças no ano de 1870, estando o país economicamente arrasado e abalado pela perda substantiva de vidas, fosse de militares ou civis, acometidos pela fome e por doenças.

3 Muito comum nas cidades paraguaias, e disseminada também por todo o Mato Grosso do Sul, a roda de tereré é uma espécie de ritual de sociabilidade, em que grupos de pessoas se reúnem periodicamente para desfrutar da bebida e manter longas e aprazíveis conversas. O tereré é uma bebida à base de erva mate, à qual se adiciona água gelada, que é sorvida com o uso de uma bomba, ou canudo de metal destinado a esse fim.

4 Chipa e sopa paraguaia constituem dois itens muito populares na culinária paraguaia, sendo a primeira uma espécie de bolo feito de queijo e polvilho e a segunda uma torta salgada de milho assada.

5 Do mesmo modo, é muito comum encontrar, em território sul-mato-grossense fronteiriço, nas pequenas cidades que fazem divisa com o Paraguai, cultos e rituais religiosos daquele povo sendo praticados por brasileiros, descendentes ou não de paraguaios, influenciados pela cultura religiosa do país vizinho. Assim, existem grupos organizados de estacioneros que atuam na cidade de Bela Vista (MS), vizinha de Bella Vista Norte (PY); há grandes celebrações dedicadas à Virgem de Caacupé, padroeira do Paraguai, em inúmeras cidades de Mato Grosso do Sul; os cemitérios de Ponta Porã e de Bela Vista abrem suas portas, na Sexta-feira Santa, para receberem visitantes paraguaios e brasileiros, que ali celebram a Paixão de Cristo; entre outras manifestações e costumes próprios do país vizinho.

6 De acordo com Sprandel (2000), as primeiras entradas de grandes proprietários de terras brasileiros em território paraguaio aconteceram na década de 1950, no início do governo de Alfredo Stroessner, ditador que presidiu o Paraguai por 35 anos, entre 1954 e 1989. Mas foi a partir da década de 1970 que a migração brasileira em direção ao Paraguai se intensificou, criando-se colônias e até cidades com população majoritariamente brasileira, tais como Santa Rita, Santa Rosa de Monday, Naranjal, San Alberto,

entre outras.

7 A maior usina geradora de energia elétrica do mundo, Itaipu, concebida a partir de um acordo binacional Brasil – Paraguai, foi construída entre os anos de 1975 e 1982 na fronteira entre os dois países. O reservatório gerado com a instalação da usina inundou uma área de aproximadamente 1300 km², desalojando mais de 40 mil moradores que viviam em pequenas e grandes propriedades rurais, além de vilas, situadas ao longo do rio Paraná.

8 Essas famílias, compostas de arrendatários e de trabalhadores rurais, vieram a ser conhecidas mais tarde como “brasiguaios”. Desalojadas do campo, em função da mecanização das lavouras ou e do processo de concentração das terras, em 1985 iniciam, de forma organizada, seu regresso ao Brasil, reivindicando terras e infra-estrutura para produção (Sprandel, 2000).

9 Ao trazer para a cidade as marcas dos embates no campo, os trabalhadores transferem para o contexto urbano suas disputas de identidade, fomentando as representações variadas sobre os brasileiros e os paraguaios (Albuquerque, 2009). Sem preparo técnico ou treinamento adequado para o comércio especializado, esses trabalhadores são absorvidos pelo mercado informal, como o pequeno comércio e atividades como as de camelôs ou ambulantes, que os coloca numa situação de marginalidade, exigindo novas e penosas formas de integração, acirrando os conflitos no contexto da fronteira.

Recibido: 20/10/ 2010
Reenviado:
Aceptado: 21/12/2010
Sometido a evaluación por pares anónimos

Porto de Trás: etnicidade, turismo e patrimonialização

Patrícia de Araújo Brandão Coutoⁱ

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir o recente processo de patrimonialização cultural do bairro do Porto de Trás, da cidade de Itacaré, situada no litoral sul do estado da Bahia; uma comunidade étnica de afro-descendentes, tradicionalmente vinculada à pesca artesanal. Historicamente, os moradores deste bairro, agrupados pelo pertencimento familiar, foram segregados no espaço urbano por implicações raciais e sócio-econômicas. Com a introdução do turismo nos anos de 1990, o bairro, que se preservou dos novos processos de ocupação, manteve suas práticas culturais e passou a ser reconhecido como um reduto de “autenticidade” da cultura local. Pretendemos abordar os processos de interação entre as esferas patrimoniais atuantes neste espaço turistificado, enfocando particularmente a constituição da etnicidade dos moradores desta área.

Palavras-Chave: Turismo; Etnicidade; Patrimônio Cultural; Itacaré (BA); Populações Afro-brasileiras

Title: Porto de Trás: ethnicity, tourism and the recognition of heritage

Abstract: The article describes the process by which cultural heritage of Porto de Trás, a neighborhood in Itacaré on the southern coast of Bahia, Brazil, has gained recognition. Porto de Trás is an ethnic community of African Brazilians with a tradition of artisanal fishing. Historically, its residents, organized in family groupings, have been segregated for their race and socioeconomic status. Even with the arrival of the tourist industry in the 1990s and concomitant urban developments, it maintained its traditional cultural practices, gaining recognition as an enclave of “authenticity” referred to local culture. Interactions between the different spheres of heritage operating in this space are discussed especially the construction of ethnicity by local residents

Keywords: Tourism; Ethnicity; Cultural Heritage; Itacaré (Bahia/ BR); African Brazilians.

ⁱDoutora em Antropologia Pesquisadora Associada do INCT-InEAC / LeMetro – Laboratório de Etnografia Metropolitana. IFCS/UFRJE-Mail: patcouth@centroin.com.br

Introdução

Este artigo¹ tem por objetivo discutir o recente processo de patrimonialização cultural do bairro do Porto de Trás, uma “comunidade étnica de afro-descendentes” (Barth, 2000) tradicionalmente vinculada à pesca artesanal e às atividades portuárias da cidade de Itacaré, situada no litoral sul do estado da Bahia. Enquanto a cidade foi um porto de escoamento da produção de cacau da região - entre os anos de 1900 e 1960 – os moradores deste bairro, agrupados pelo pertencimento familiar, foram segregados no espaço urbano por implicações raciais e sócio-econômicas. Com a introdução da economia turística nos anos 1990 e o subsequente processo de reconfiguração urbana, o bairro, que se preservou dos novos processos de ocupação, manteve suas práticas culturais e incorporou os novos sentidos da afro-baianidade, passou a ser reconhecido como um reduto de “autenticidade” da cultura local.

Compreendendo a multiplicidade de sentidos que o patrimônio como categoria de pensamento evoca, entendemos como “patrimonialização” os diferentes processos de resignificação e reapropriação desta categoria pelos distintos grupos de interesse que o atualizam em termos normativos e pragmáticos. Neste sentido, pretendemos abordar os processos de interação entre as esferas patrimoniais atuantes neste espaço turistificado, privilegiando o enfoque de reapropriação do ponto de vista nativo. Interessa-nos em particular, analisar os alicerces culturais que possibilitaram a constituição da etnicidade de seus moradores, essencial para o processo de inversão simbólica na condição urbana do Porto de Trás, um bairro historicamente estigmatizado, que se distinguiu por uma identidade cultivada e na atualidade patrimonializada em diferentes sentidos.

A seguir, apresento os parâmetros conceituais com os quais pretendo dialogar na presente situação etnográfica², estabelecendo neste caso, as interfaces entre patrimônio e turismo, para ao longo da análise etnográfica demonstrar o processo de constituição da “eticidade” (Barth, 1994)

dos moradores do Porto de Trás, ao vivenciarem o fenômeno turístico e refletirem sobre as atribuições internas e externas à identificação do grupo.

O patrimônio em sua multiplicidade de sentidos

Ao discutir a noção de patrimônio entendido como portador de memória coletiva, Le Goff (1998) identifica três fases históricas para a configuração desta noção. Num primeiro período, está associado ao processo de formação dos Estados Nações, quando seu sentido foi ancorado pelo Estado na identificação de símbolos de um passado nacional comum. Seu uso crescente entre as duas grandes guerras mundiais, inaugura uma segunda fase quando passa a ser apropriado por instituições e organizações internacionais. A partir dos anos de 1960, a noção de patrimônio expande-se de sua condição histórica para sua condição social; do patrimônio herdado ao reivindicado; de sua percepção visível e material a uma percepção invisível e imaterial.

A noção de patrimônio intangível se vincula a moderna concepção antropológica de cultura, uma vez que seu sentido desmaterializado e simbólico o permite trafegar no plano do intangível. Na atualidade, as diferentes abordagens que convergem para o reconhecimento de um patrimônio e os significados que lhes são atribuídos não se excluem, pelo contrário, são complementares, posto ser necessário haver “ressonância” para a identificação de um objeto como patrimônio (Gonçalves, 2004). Neste sentido, patrimônio e memória coletiva, formam um léxico de expressões cuja característica principal é a multiplicidade de sentidos que lhes são atribuídos, tanto pelo senso comum, quanto por agentes estatais especializados em coletar fragmentos culturais.

Portanto, como lugar da identidade de um passado resguardado ou evocação necessária do presente e do futuro, como formas fixas ou intangíveis, porém portadoras de tempo e de vivências, a expressão ao longo do tempo acumulou uma

série de noções que se configuraram num vasto campo semântico. Justo por isto, Gonçalves (2003) nos sugere posicionar o patrimônio como “categoria de pensamento”, presente em toda e qualquer sociedade humana. Em outras palavras, é necessário identificar e comparar os diversos contornos semânticos da categoria patrimônio para compreendê-la no tempo e no espaço, estabelecendo as distinções entre o que é normativo e o que é pragmático sobre o patrimônio.

Isto significa dizer que em qualquer situação que a questão patrimonial se imponha, não devemos pensá-la como um construto único, de amarras bem definidas e um sentido comum para o seu emprego. Seus sentidos e significados estão diretamente associados aos atores, grupos, agentes e agências que fazem uso do conteúdo desta categoria, o que implica em afirmar que não necessariamente um grupo ou segmento social que possui um patrimônio cultural faça uso desta expressão de forma direta. Muitas vezes, principalmente entre os grupos étnicos de origem ágrafa, como é o caso dos moradores do bairro do Porto de Trás, a compreensão do conteúdo patrimonial pode estar condensada no plano simbólico, onde se produzem os sentidos culturais.

Em termos etnográficos, tanto o “patrimônio” quanto o “fenômeno turístico” podem ser qualificados como “fatos sociais totais” (Mauss, 1974) porque se caracterizam como elementos mediadores que atravessam diversos planos simbolicamente construídos no domínio social (Couto, 2007b). Na situação em questão é o turismo, como “rizoma” (Barretto, 2003)³, que em sua imprevisibilidade permite o engendramento de uma multiplicidade de sentidos patrimoniais e produz uma nova consciência étnica nos moradores do porto.

Um pouco da história do município

De acordo com os habitantes do município, a história de Itacaré se divide em duas fases: antes e depois da construção da estrada (1996-1998). Contam os mora-

dores que a cidade teve sua origem numa aldeia indígena Guerém catequizada pelos jesuítas que aí vieram se instalar no início do século XVIII e introduzir o plantio da cana-de-açúcar.

Os catequizadores construíram uma



Igreja de São Miguel e Monumento ao Cacau (Foto: Patricia A. B. Couto)

capela em homenagem a São Miguel e batizaram a nova povoação de São Miguel da Barra do Rio de Contas no ano de 1718. Por sua extensa possibilidade de navegação, ainda no século XVIII, o Rio de Contas transformou-se no eixo de ligação entre o interior da Chapada Diamantina e o litoral, no qual São Miguel da Barra do Rio de Contas servia como apoio náutico devido às condições facilitadoras de sua foz. Assim, a pequena vila, devido a sua localização no encontro das águas ribeirinhas junto ao mar, acabou por se constituir num ponto estratégico para embarque e desembarque de produtos da época e para o tráfico de escravos que serviam às fazendas locais.

A cana de açúcar não vingou como produto regional. Foi somente em meados do século XIX que a região do litoral sul do estado saiu de sua condição de fornecedora de produtos de subsistência para ganhar relevância econômica e se tornar a principal região produtora de cacau do estado (Falcon, 1995)⁴. A partir deste período, o porto de Barra do Rio de Contas ganhou um novo sentido. Como único vínculo de transporte náutico entre a região e a capital de São Salvador, passou a drenar toda a produção cacauzeira do sul do esta-

do da Bahia.

Até então, habitado essencialmente por pescadores e ribeirinhos, muitos deles de origem indígena ou filhos e netos de escravos, oriundos, tanto dos quilombos e mocambos regionais (Spix e Martius, 1981; Reis, 2005)⁵ quanto das fazendas locais, o pequeno povoado passou a atrair e agregar novos interesses de segmentos sociais mais abastados. A intensidade da vida comercial do Rio de Contas decorrente da riqueza obtida com o cacau fez com que o povoado de São Miguel ganhasse ares de vila. Durante o terceiro ciclo do cacau (1895/1930), luxuosas casas de veraneio foram construídas pelos fazendeiros do interior e comerciantes, que passaram a residir na área do porto. Assim, em torno da igreja de São Miguel, no alto de uma pequena colina junto ao mar, desenvolveu-se o centro da vila.

A região portuária ganhou construções portentosas que estampavam a riqueza de seus proprietários. A abastança começa a se esvaír no final da década de 20, quando o porto de Barra do Rio de Contas perde parte de sua importância estratégica para o escoamento da produção cacauzeira. Esta perda se deveu essencialmente a dois fatores: a construção do porto de Ilhéus entre os anos de 1920 e 1926 e a extensão ferroviária que conectou os povoados desta área ao novo porto, mais central para a região sul. A partir de 1931, o município e sua sede passam a se chamar Itacaré. Embora tenha perdido sua relevância portuária regional, seu porto continuou a escoar a produção municipal e a embarcar os passageiros que rumavam para Salvador até o final da década de 1960, quando foi desativado devido ao assoreamento crescente do Rio de Contas.

O fechamento do Porto de Itacaré encerrou seus habitantes num relativo isolamento uma vez que a população, antes acostumada à circulação costeira permitida pela navegação passou a enfrentar sérias dificuldades de circulação devido a seus frágeis caminhos terrestres. Esta situação se agravou ainda mais com a crise econômica do cacau nos anos de 1980, por decorrência da queda do produto no

mercado internacional e a subsequente incidência do fungo chamado “vassoura de bruxa”, uma praga que varreu as plantações de cacau do sul do estado da Bahia. A partir de então o município entrou em franca decadência por não dispor de outros produtos que mobilizassem recursos para a região.

A “crise do cacau” não afetou somente o município, mas todo o sul do estado da Bahia. Os baixos preços ditados pelo mercado e a ausência de um fruto saudável, provocaram o endividamento dos fazendeiros, o desemprego de grande parte dos trabalhadores rurais e a estagnação da economia municipal.

Dentre as estratégias governamentais



Fonte: <http://www.costadocacau.com.br/pt/costadocacau.php>

para reordenar a economia do estado, foi criado no ano de 1991, o PRODETUR/BAHIA - Plano de Desenvolvimento do Turismo da Bahia – com a finalidade de reposicionar a indústria turística estadual no ranking nacional.

Este planejamento elaborou uma série de metas e redesenhou a geografia turística do estado dividindo-o em seis áreas: Costa dos Coqueiros, Costa do Dendê, Costa do Descobrimento, Costa das Baleias, Costa do Cacau e Chapada Diamantina. Como resultante do planejamento governamental para a expansão

e implantação de novas áreas turísticas, o município de Itacaré, situado na então denominada Costa do Cacau e possuidor de um dos últimos redutos da mata-atlântica, foi beneficiado com a construção da Estrada Parque Ilhéus-Itacaré, entre os anos de 1996-1998.

Observa-se, portanto, a atribuição de valores patrimoniais por parte do Estado com relação à demarcação de seus possíveis territórios turísticos. Em outras palavras, o estado nomeou os futuros territórios turísticos de acordo com suas características naturais, culturais e históricas, com o intuito de viabilizar economicamente o projeto governamental perante as agências de fomento internacional a exemplo do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) que teve intensa participação na concretização do projeto turístico estatal (PRODETUR/BAHIA) e posteriormente na efetivação do PRODETUR NE I (Couto, 2007)⁶.

No caso do município de Itacaré, o selo patrimonial atribuído pelo Estado está associado ao imaginário coletivo posto que no plano simbólico, vincula o território municipal às representações da “cultura do cacau e seus coronéis”, extensamente divulgada nas publicações internacionais da literatura produzida por Jorge Amado, evocando o patrimônio cultural da região. Mas a sustentabilidade econômica do projeto foi viabilizada por seu patrimônio natural, através da criação de uma Área de Proteção Ambiental na mata atlântica do município. Portanto, o selo patrimonial recorre aos recursos naturais e culturais da região.

Implementada com finalidades a priori econômicas, a estrada rapidamente atingiu seu objetivo, pois se antes Itacaré era freqüentada somente por veranistas baianos, viajantes alternativos e surfistas em busca de paraísos naturais e ondas perfeitas que enfrentavam as difíceis condições de acesso terrestre para usufruir das belas paisagens do município, a partir de então, esta localidade tornou-se acessível nacional e internacionalmente. A facilidade de acesso, além de possibilitar a presença de fluxos populacionais sazonais, acarretou

uma onda migratória em direção à região, tanto por parte das populações circunvizinhas em busca de novas oportunidades econômicas, quanto por parte de pequenos empresários e grandes especuladores imobiliários internacionais e nacionais, vindos da região sudeste. Tais transformações decorrentes do processo de absorção do fenômeno turístico têm desencadeado a re-configuração social, econômica, territorial e simbólica das áreas urbanas e rurais do município (Couto, 2007a).

De fato, a estrada trouxe os turistas e o turismo reaqueceu a economia municipal com a presença de novos investidores que instalaram pousadas, hotéis, agências e operadoras ecoturísticas na localidade, mas as novas oportunidades de trabalho também atraíram outros “estrangeiros” (Simmel, 1983) dispostos a encontrar um lugar no mercado de trabalho insurgente. As novas “co-presenças” (Urry, 2005), conseqüentes à facilidade de acesso e mobilidade, acabaram por gerar uma espécie de antagonismo latente entre aqueles que são considerados como “de dentro” e “de fora” do município (Couto, 2006), ou seja, antigos e novos moradores ou “estabelecidos e outsiders” (Elias e Scotson, 2000), uma vez que o “princípio da antiguidade” vem acirrar as reivindicações pelo “direito ao lugar” e ao mercado de trabalho insurgente.

As disputas nas relações de poder, explicitadas nos pares de oposição; superioridade e inferioridade moral e social; auto-percepção e reconhecimento; exclusão e pertencimento; passaram a atravessar de forma objetiva as condições existenciais de seus habitantes, que lutam para encontrar uma posição na nova hierarquia sócio-econômica local posto que o fluxo populacional que afluiu para o município reconfigurou valores, hábitos, costumes e redesenhou as territorialidades urbanas e rurais do lugar (Couto, 2006). Mas o fenômeno turístico, como um “rizoma”, segue os caminhos do imponderável e se por um lado reifica a certeza de seu impacto avassalador e mutante para as localidades onde aporta, por outro, pode reservar gratas surpresas para os que dele partici-

pam ou o observam.

A cidade como lugar: para entender a paisagem

Para um espaço ser reconhecido como lugar, é preciso que tenha sido contornado e preenchido de sentidos, histórias, memórias e representações, produzidas tanto pela humanidade que o habita, quanto pelos demais coletivos com o qual interage, uma vez que as identidades sociais são processos resultantes de interações coletivas.

Ezra Park (1976) em seus estudos de Ecologia Humana constata que os ho-



Remanescente da época de auge do cacau no centro da cidade (Foto: Patricia A. B. Couto)



Uma lateral da rua principal de Porto de Trás (Foto: Patricia A. B. Couto)

mens se organizam segundo dois princípios ecológicos que operam para estabelecer uma ordem comunal. Estes princípios são denominados como de “dominância e sucessão”: o primeiro refere-se às chama-

das áreas naturais, a partir das quais os homens se organizam; o segundo obedece à lógica das seqüências ordenadas de mudança e que no caso dos aglomerados urbanos refere-se ao processo de expansão nas diferentes direções. Dos doze bairros atuais da cidade de Itacaré somente quatro fazem parte de sua formação original,



Segunda rua; fruto do crescimento populacional do porto (Foto: Patricia A. B. Couto)

quero dizer, são anteriores a construção da estrada, finalizada no ano de 1998: o Centro, o Porto de Trás, o Marimbondo e o Angelim.

O Centro, que se estende pela Orla ou Praia da Coroa, no passado fora reconhecido por seus casarões de grande porte como o bairro da elite branca do lugar, formada por comerciantes e grandes proprietários da cultura cacauzeira e em torno do qual se estabeleceu o centro administrativo e comercial da cidade. O declínio da economia cacauzeira teve por consequência a decadência de seus casarões e a mudança no perfil dos habitantes que ali permaneceram como a gente branca e remediada do lugar. O bairro manteve-se como centro administrativo e aos poucos foi se tornando uma área de cobiça para o desenvolvimento das atividades turísticas que na década de 1990 começaram a despontar e que ao longo dos últimos anos foram responsáveis pela revitalização da área. Como ocupação “sucessiva” na área sul da cidade existia somente o bairro do Angelim, um bairro de pescadores contíguo ao Centro e que com o processo de turistificação foi parcialmente integrado às

atividades comerciais de novos moradores.

Posicionados a noroeste do centro, portanto situados na área ribeirinha, permaneceram incrustados e quase invisíveis atrás do morro do cemitério, os bairros do Porto de Trás e do Marimbondo. Situado às margens do Rio de Contas, o Porto de Trás, teve sua origem no agrupamento das famílias Cruz, Souza, Silva, Santos e Rocha, cuja estreita relação de parentesco é explicada pelos moradores como resultante da proveniência do grupo, que teria se originado no antigo quilombo do Oitizeiro (Reis, 2005), em tempos idos, estabelecido rio acima.

Apesar dos sobrenomes citados, todos se consideram como pertencentes a uma única família e isto é o que se verifica, quando se passeia pelo pequeno bairro, onde a entrada de carros é socialmente recriminada já que as crianças brincam na rua até o anoitecer, sob os olhos e cuidados da extensa parentela de tios, avós e primos que os cerca. Cerca de 400 pessoas vivem na área do Porto de Trás. Estas famílias, que vivem da atividade pesqueira e que anteriormente também trabalharam na estiva do porto, ainda hoje são conhecidas pela forma reservada como mantiveram a privacidade dos moradores estabelecidos na longa e estreita rua que desemboca no rio, e que atualmente conta com um segundo quarteirão de casas construídas num sentido paralelo à mesma.

Dando continuidade à ocupação predominante nas margens do rio, na área interior ao Porto, situa-se o Marimbondo. Segundo seus moradores - também em sua grande maioria negros - esta área teve por origem um aglomerado de casas de taipa, construídas pelos ribeirinhos de mesma proveniência, que desceram o rio para comercializar os produtos de suas roças e trabalhar nas docas do porto de escoamento do cacau. Apesar de propiciar uma leitura exterior de continuidade étnica e identitária, devido à sucessão espacial que une os dois bairros⁷ e dos vínculos de parentesco e práticas culturais comuns, os dois lugares não se reconhecem por uma identidade única, em decorrência

da alegada diferença de procedência familiar, muito embora admitam a existência de relações de parentesco.

O que se percebe é que existe uma relação de complementaridade entre as duas áreas, mas que estas cultivam certa rivalidade com relação à legitimidade e ao reconhecimento dos legados culturais que lhes são atribuídos. São estes legados que



Porto de Trás da perspectiva do Rio das Contas (Foto: Patricia A. B. Couto)

conferem aos dois bairros uma posição diferenciada perante as demais áreas de ocupação. Mas é fato que após a construção da estrada, somente o Porto de Trás manteve sua configuração anterior, preservando-se especialmente da heterogeneidade sócio-cultural desencadeada pelo fenômeno turístico.

Já o Marimbondo, tornou-se uma área de passagem para as novas áreas de ocupação: a “Baixa da Gia”, uma estreita faixa de mangue, ocupada pelos ribeirinhos que desceram da área rural à procura de trabalho nas atividades turísticas e a “Passagem”, uma área de desdobramento da população nativa, recentemente ocupada por algumas pousadas construídas na beira do Rio de Contas e por moradores provenientes de outras localidades. Portanto o Marimbondo não foi preservado do processo de hibridização da nova configuração urbana e suas singularidades fronteiriças diluíram-se na paisagem.

Além dos dois novos bairros na área noroeste da cidade surgiram na área sul e oeste da faixa litorânea: a Pituba, um

bairro ícone da integração local atual, reconhecido pela complexa mistura de seus habitantes - pescadores, surfistas e alternativos; Conchas do Mar I e II, que em toda sua extensão litorânea concentra as principais pousadas de bom padrão de Itacaré; São Miguel ou Alagados, um pequeno trecho de habitações precárias entre a Pituba e os loteamentos da Concha; Alto da Ribeirinha, que vem se constituindo como um bairro de moradia para padrões médio e alto em oposição ao seu vizinho



Canoas de pesca no Rio das Contas (Foto: Patricia A. B. Couto)

Bairro da Linha, também conhecido como Santo Antonio e reconhecido localmente como uma área de expansão desordenada da cidade, que acolheu as populações rurais e circunvizinhas atraídas pelas novas oportunidades de trabalho.

Singularidades do Porto de Trás

Como o processo de hibridização turística tende por vezes a descaracterizar ou tornar difusos os traços culturais originais das localidades onde este fenômeno aporta, a manutenção das singularidades culturais e identitárias do bairro do Porto de Trás, fez com que esta área se tornasse um símbolo de resistência cultural dos novos tempos citadinos. Ironicamente, o que se percebe neste caso em particular, é uma inversão dos valores, uma vez que os bairros do Porto de Trás e do Marimbondo passaram a ser reconhecidos no imaginário urbano como os guardiões da “cultura autêntica” da cidade de Itacaré.

Digo ironicamente, porque no passado, durante o auge da cultura cacauieira, os dois núcleos contíguos de ocupação, tinham suas representações como lugares, remetidos ao espaço de moradia dos negros, ex-escravos, servidores dos senhores do cacau, confinados no que os próprios moradores do Porto e do Marimbondo denominam como a “antiga senzala da cidade”. A geografia deste confinamento



Moradores do porto na saída para a pesca e para passeios turísticos (Foto: Patricia A. B. Couto)

se revela na própria posição que ocuparam dentro do espaço urbano. Enquanto os brancos ricos ou remediados do lugar, se fixaram na região de “dominância” e construíram seus casarões na colina ou beira mar, os pretos e pobres elevaram suas casas de taipa numa área sucessiva beira rio, num espaço de sombra, invisível à vigilância e abastança dos primeiros.

Esta segregação racial, social e econômica, explicitada na própria configuração do espaço urbano em suas áreas de confinamento e interação social, permitiu a constituição da etnicidade dos negros do Porto de Trás e do Marimbondo. Entendo o conceito de etnicidade no sentido que lhe confere Frederick Barth (2000), ou seja, uma identidade étnica que se concebe como dinâmica e interativa e que se mantém de forma duradoura pela eficácia de sua atualização nos processos de distinção entre o nós e os outros. Portanto, não se trata da preservação de práticas culturais por uma situação de isolamento, mas sim, de uma identidade cultivada e propiciada pela construção de referenciais étnicos amparados nas relações de pertencimento, exclusão, segregação e interação entre os moradores do bairro e os demais habitantes da cidade.

A coesão interna se justifica em princípio por uma argumentação que se articula em torno do porto como um espaço

comum a famílias negras que se uniram por alianças matrimoniais até constituírem uma coletividade. A história real ou suposta do lugar remete seus fundadores a remanescentes do quilombo do Oitizeiro⁸, a escravos foragidos das fazendas e dos navios negreiros que por ali passavam. Reclusos nesta área de ocupação cultuaram seus ancestrais e perpetuaram a solidariedade étnica através de práticas culturais que sobrevivem nas “festas do Porto”, tais como o samba de roda, a folia de reis, o bicho caçador, a capoeira dos estivadores e as festas de São João. Portanto, um “banco de símbolos” (Sansone, 2000) amalgamado por uma identidade cultivada. Observa-se deste modo que os operadores simbólicos desta etnicidade se constituem a partir de um território comum entre partícipes de uma história real ou suposta que os uniu por laços consanguíneos e traços culturais perpetuados em suas práticas sociais independente



Atividade na Associação de Moradores do Porto de Trás (Foto: Patricia A. B. Couto)

dos infortúnios da exclusão.

Um fator essencial para a renovação e cultivo desta identidade foi a “chegada da estrada”. Isto se explica pelo fato de que entre as décadas de 1960 e 1990, o assoreamento do Rio de Contas e as dificuldades de acesso terrestre, mantiveram a cidade de Itacaré num relativo isolamento, consequentemente, a população do Porto de Trás e do Marimbondo permaneceu vinculada à atividade tradicional pesqueira, mantendo-se contida pelos limites da divisão social do trabalho e dos estigmas

decorrentes. A construção da estrada permitiu não somente a chegada de novos moradores e oportunidades de trabalho, mas facilitou sobremaneira a circulação dos antigos moradores que até então sofriam com a dificuldade de deslocamento. Neste sentido, a população jovem do Porto teve uma oportunidade diferenciada ao entrar em contato com outras realidades e localidades.

Ainda na década de 1990, muitos moradores jovens do Porto foram para Salvador e a livre circulação permitiu-lhes uma expansão da consciência cultural e política. O acesso às questões emergentes no movimento negro, o discurso pela valorização da cultura afro-baiana, o cultivo da auto-estima e a entrada no fluxo da cultura do Atlântico Negro, através de interações com o movimento rastafari e com o “banco de símbolos” das africanidades afro-baianas contemporâneas, redimensionaram a consciência étnica destes jovens. Ao retornarem ao Porto de Trás, levaram consigo novos ingredientes para a atualização da etnicidade de seus moradores. Digo atualização porque não negaram as práticas culturais de seus pais e avós, pelo contrário, reforçaram a importância de seus legados culturais, portanto patrimoniais, ao mesmo tempo em que incorporaram o estilo da negritude baiana atual e passaram a investir na manutenção da coesão grupal.

Ao refletir sobre as “temáticas permanentes e emergentes na etnicidade”, Barth(1994), atualiza suas proposições face às questões emergentes e estabelece três níveis ou planos interpenetráveis para compreendermos as forças que interagem na formação de uma identidade étnica. No nível micro, modela-se os processos que produzem a experiência e formação das identidades; no nível médio, identificado como o campo da liderança e da retórica, criam-se os processos que mobilizam os grupos para diversos propósitos; no nível macro, referendado no Estado, está as criações de burocracias que distribuem direitos e proibições de acordo com critérios formais.

No caso específico do Porto de Trás, o

“nível micro” se explicita através da cultura compartilhada e cultivada pelo grupo, que mesmo passando por uma longa trajetória de estigma e segregação racial, não abre mão de seus valores, suas práticas e de seu patrimônio cultural perpetuando-o através de gerações. O nível médio surge justamente quando os jovens do porto, ao saírem da localidade encontram a ressonância de suas práticas culturais de origem no “banco de símbolos” das africanidades afro-baianas contemporâneas, tomam consciência de seu patrimônio cultural e retornam com novos ideais, valorizando a unidade e a coesão grupal, fundando inclusive, a Associação dos Moradores do Porto de Trás, ainda em fins da década de 1990.

No nível macro o processo de reconhecimento tem se dado num movimento difuso, porém crescente. Embora o poder público local, vinculado às velhas oligarquias da economia cacaueteira tenha historicamente ignorado as necessidades e direitos dos habitantes desta área, a articulação dos moradores do Porto em torno de seu patrimônio, através de contatos com estrangeiros e turistas que visitam a localidade de Itacaré e são atraídos pelas práticas culturais do bairro em busca dos signos de “autenticidade da cultura local”, tem despertado o interesse de algumas ONGs internacionais, o que vem possibilitando alguns benefícios para os moradores do Porto.

A título de exemplo, a CARE Brasil se encarregou da construção dos banheiros nas moradias do bairro, que até muito recentemente só contava com um único banheiro público. No ano de 2006, um livro sobre “Biatatá”, uma lenda do Porto foi confeccionado pelas crianças locais e publicado pela editora espanhola Libre Obert, de Barcelona. Há cerca de três anos, uma empresa turística internacional financiou a construção de um centro cultural no interior do bairro, solidificando um espaço anteriormente criado pelos jovens da “Tribo do Porto”, um grupo formado por capoeiristas da área.

Estes jovens, atualmente lideram a

Associação de Moradores que está pleiteando junto a Fundação Palmares o reconhecimento do Porto de Trás como quilombo urbano, com o intuito de garantirem a manutenção do território para as famílias tradicionais locais, participarem das políticas de reparação propostas pelo Estado e gerarem capacitação profissional para a população jovem do Porto. Mediante o reconhecimento internacional das riquezas patrimoniais do Porto, a prefeitura e as empresas turísticas locais, ainda que de modo superficial, vem buscando uma aproximação com os moradores, seja citando-os como patrimônio da cultura local ou negociando sua inclusão nos calendários festivos.

O contexto etnográfico atual nos reporta à De Vos (apud Vermeulen, H. e Govers, 1994), segundo o autor, a proposição de organização social pressuposta por Frederic Barth, alega que a etnicidade, pensada enquanto organização social requer interação regulada e como elemento da cultura implica na consciência da diferença, consciência esta que pode se dar em níveis tanto baixos quanto altos. No primeiro caso, as pessoas aceitam as diferenças como adquiridas, não há um movimento étnico propriamente dito porque as reflexões não ultrapassam as fronteiras do grupo. No segundo caso, a interação aumenta, o grupo toma consciência de sua singularidade cultural e começa a exigir seus direitos de reparação. A evidência dos fatos observados nos conduz a constatação de que os moradores do Porto de Trás vêm cumprindo a trajetória de constituição de uma etnicidade própria.

Conclusão

Ainda que consideremos o fenômeno turístico como um “fato social total” que provoca mudanças avassaladoras em quase todas as sociedades onde aponta, é preciso observar que nem todas as mudanças implicam num processo de descaracterização das culturas locais. Tal qual um rizoma, este fenômeno imprevisível demonstra que o movimento dialético é possível. No caso do Porto de Trás, o turismo,

decorrente da construção da estrada, provocou a reconfiguração do espaço urbano; acirrou a resistência étnica mediante as novas co-presenças, ao mesmo tempo em que possibilitou novos processos de interação social. São estas interações que permitem a atualização e identificação dos legados culturais locais que serão patrimonializados, tanto pelos de dentro quanto pelos de fora.

Que não se pense que o reconhecimento e a visibilidade tornaram os moradores do Porto menos atentos e desconfiados. Os novos ventos de mudança não apagaram as lembranças da segregação étnica sofrida por mais de um século. Mas é fato que parecem mais convictos ou conscientes do diferencial que a etnicidade, aqui compreendida como consciência política da diferença, lhes proporcionou, uma etnicidade construída sob os alicerces do patrimônio cultural acumulado pelo capital simbólico desta coletividade. Na atualidade, ser do Porto de Trás significa ter orgulho da própria origem e por ironia do destino e do capital, ser detentor da “cultura autentica do lugar”, tão cobiçada pelo turismo.

Bibliografia

- Barretto, Margarita
2003 “O imprescindível aporte das Ciências Sociais para o planejamento e a compreensão do Turismo”. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: UFRGS/IFCH/PPGAS, Ano 9, n 29 p: 15-30
- Barth, Frederik
1994 “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. In Vermeulen, H. e Govers, C. (org) Antropologias da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries: 18- 44 Lisboa: Fim de século.
- Barth, Frederik
2000 “Os grupos étnicos e suas fronteiras” In:Lask,T.(org). O guru, o iniciador e outras variações :. 25-27. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Couto, Patrícia .A.B.
2006 “Identity and Interaction: Gazes and Reflections of Tourism”. In Burns, P.M. e Novelli M. (org) Tourism and Social Identities: global Frame works and Local Realities:715-183. Oxford/ Amsterdam: Elsevier
- Couto, Patrícia .A.B.
2007 O direito ao lugar: situações processuais de conflito na reconfiguração social e territorial do município de Itacaré, BA. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).
- Couto, Patrícia A.B.
2007a “Cupidité et conflit : une reflexion sur l’impact du tourisme dans la production de nouvelles identités sur le territoire de la municipalité d’Itacaré dans l’Etat de Bahia”. In Teisserenc, P. , Milanez N. e Magalhães, S. B. (org) Le Brésil à l’ epreuve de la modernité : 123-134. Paris : L’Harmattan,
- Couto, Patrícia A.B.
2007b “Da viagem ao fenômeno turístico: uma breve digressão sobre sua história e inserção no campo das Ciências Sociais”. Candelária. Revista do Instituto de Humanidades. Jul-Dez. Ano IV: 127-142. Rio de Janeiro: UCAM,
- Elias, Norbert. e Scotson John L.
2000 Os Estabelecidos e os Outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Falcon, Gustavo
1995 Os coronéis do cacau. Salvador: Iemanjá.
- Gonçalves, José Reginaldo
2003 “O patrimônio como categoria de pensamento, ensaios contemporâneos”. In Abreu, R. e Chagas, M. (org) Memória e Patrimônio, ensaios contemporâneos : 21-29. Rio de Janeiro: DP&A
- Gonçalves, José Reginaldo
2004 Patrimônio memória e etnicidade: reinvenções da cultura açoriana. VIII Congresso Luso Afro–Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, Portugal.
- Le Goff, Jacques
1998 Patrimoines et passions identitaires. Paris: Fayard.
- Mauss, Marcel
1974 “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas“. In Sociologia e Antropologia, Vol 1. São Paulo: EDUSP

- Park, Robert Ezra
1976 "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano". In Velho, Otávio (org). O Fenômeno Urbano:27-31. Rio de Janeiro: Zahar, .
- Reis, João José
2005. "Escravos e Coiteiros no Quilombo do Oitizerio – Bahia, 1806" In:Reis J. J. e Gomes, F.S. (org) Liberdade por um fio. Histórias dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras.
- Sansone, Livio
2000 Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e criação de culturas negras no Brasil. Mana 6(1) Abril. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-93132000000100004&script=sci_art-text
- Simmel, Georg
1983 "O estrangeiro". In Moraes Filho, E. (org) Sociologia. Coordenação Florestan Fernandes. São Paulo: Ática.
- Spix, Johann B. von e Martius, Karl F. P. von
1981 Viagem pelo Brasil. Belo Horizonte/São Paulo/Itatiaia:EDUSP.
- Urry, John
2005 Mobility and proximity. Disponível em http://perso.wanadoo.fr/ville-en-mouvement/interventions/John_Urry.pdf. Downloaded on 4/25/2005.
- Vermeulen, Hans e Govers, Cora
s/d "Introdução". In Vermeulen, H. e Govers, C. (org) Antropologias da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries: 13-15. Lisboa: Fim de Século.
- da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF: 2007).
- 3 No referido artigo, a autora se inspira no conceito de rizoma desenvolvido por Deleuze e Guatarri, para pensar o turismo, uma vez que tal como o rizoma, o fenômeno turístico é imprevisível, nunca se sabe para onde vai expandir ou como vai ressurgir.
- 4 Segundo o autor, a cultura do cacau no sul da Bahia se desenvolveu em 3 ciclos: 1746/1820 – plantio e desbravamento da região seguindo-se a estagnação sem consequências; 1820/1895 – reinício do plantio com as primeiras exportações chegando a atingir 100 mil sacos; 1895/1930 – afirmação do cacau como base econômica da região sul do estado.
- 5 De acordo com os relatos históricos a colonização dispersa e as densas florestas de mata atlântica muito contribuíram para a fuga de escravos e as formações quilombolas desta região.
- 6 De acordo com os arquivos pesquisados e relativos aos projetos governamentais, o sucesso do projeto do estado da Bahia deu subsídios para a elaboração do PRODETUR NE I, que envolveu todos os estados do Nordeste e foi inicialmente financiado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES)
- 7 O Porto de Trás só tem acesso pelo Rio de Contas e pelo Marimbondo.
- 8 Segundo Reis (2005) por ordem do governador da Bahia João de Saldanha da Gama e Mello e Torres Guedes de Brito, o Quilombo do Oitizeiro foi totalmente dizimado no ano de 1807.

NOTAS

1 O presente artigo foi originalmente apresentado no grupo de trabalho "Turismo, cultura e sociedade: tradição e modernidade" da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em agosto de 2010, em Belém do Pará, Brasil. Agradeço especialmente as contribuições de Barretto e Banducci no que se refere a ampliação reflexiva deste trabalho.

2 Resultante de pesquisa realizada para minha tese de doutorado: "O direiro ao lugar: situações processuais de conflito na reconfiguração social e territorial do município de Itacaré, BA", defendida do Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Recibido: 30/09/2010
Reenviado: 29/11/2010
Aceptado: 18/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos

Etnografando na cidade: práticas, narrativas e construções simbólicas sobre o Turismo no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas - RJ

Aline Rocha Neryⁱ

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: Este trabalho tem como objetivo a exposição de algumas considerações sobre o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, atrativo turístico da cidade do Rio de Janeiro criado no ano de 2003 a partir da transferência da antiga Feira de São Cristóvão para dentro do Pavilhão de São Cristóvão. Para tanto, em um exercício de reflexão sobre a subjetividade na pesquisa social, relato os caminhos que me levaram até este objeto de estudo, tecendo, posteriormente, algumas considerações preliminares relacionadas ao turismo neste espaço.

Palavras-chave: Etnografia, Subjetividade, Turismo, Construções simbólicas, Feira de São Cristóvão.

Title: Ethnography in the city: practices, narratives and symbolic constructions on Tourism at Luiz Gonzaga Northeastern Traditions Center- Rio de Janeiro

Abstract: The research aims to introduce some considerations about “Luiz Gonzaga Center for Northeastern Traditions”, a tourist attraction located in Rio de Janeiro. The Center was created in 2003 when the old “São Cristóvão Street Market” (Feira de São Cristóvão) was transferred to “São Cristóvão Pavillion”. Reflections about subjectivity in social research are registered in this paper, as well as a description of the ways that took me to this research object and some preliminary considerations related to tourism in that place.

Keywords: Ethnography; Subjectivity, Tourism, Symbolic constructions, São Cristóvão Street Market.

ⁱ Mestranda em Ciências Sociais, Especialista em Planejamento e Gestão Social e Turismóloga. E-mail: linenery@yahoo.com.br

A subjetividade na pesquisa social e os caminhos que me levaram ao Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas

A antropologia é também a ciência dos observadores capazes de observarem a si próprios
François Laplantine

“Ter valores ou não ter valores: a questão está sempre conosco”. Ao iniciar com esta frase o texto “De que lado estamos”, um dos capítulos de seu livro “Uma teoria da Ação Coletiva”, Howard Becker (1977) incita-nos a uma reflexão acerca desta questão que, ainda tão atual, permeia o campo das ciências sociais. Como nos portar diante de nossos interlocutores? É possível, de algum modo, reprimirmos a nossa subjetividade? Como pensar a objetividade na pesquisa social?

Para Becker, a questão de termos ou não valores, aparentemente apresentada a nós como um dilema, na verdade não existe, pois, para que existisse, seria preciso supor que é possível fazermos uma pesquisa que não seja contaminada por simpatias pessoais e políticas, o que, de fato, é impossível; afinal, não podemos evitar tomar partidos. Deste modo, o autor sugere-nos que a questão seja alçada a um outro nível de discussão, no qual nos interroguemos acerca das seguintes questões:

irá a pesquisa ser afetada por esta simpatia? Será ela útil na construção da teoria científica ou na aplicação do conhecimento científico aos problemas práticos da sociedade? Ou o bias introduzido pela tomada de posição a tornará inútil para estes fins? (Becker, 1977:123)

De acordo com Becker, não há posição a partir da qual nossa pesquisa seja feita que não contenha bias em uma ou outra direção. O fato é que sempre olhamos a questão do ponto de vista de alguém. A própria necessidade da delimitação do nosso campo de observação nos leva a isto, o que nos faz pensar que a questão, portanto, é termos a certeza de que,

independentemente do ponto de vista adotado, nossa pesquisa conseguirá satisfazer os padrões do bom trabalho científico; que nossas inevitáveis simpatias não tornarão nossos resultados sem validade. (Becker, 1977:133).

Laplantine (2007), ao discutir a questão da subjetividade, concorda com Becker acerca da impossibilidade de uma neutralidade por parte do pesquisador, alegando inclusive que a busca da mesma constitui um perigo. Segundo o autor, é justamente quando almejamos esta suposta neutralidade que corremos o risco de nos afastarmos do tipo de objetividade e do modo de conhecimento específico que objetivamos. A busca desta suposta auto-suficiência faz com que acabemos nos esquecendo do princípio de totalidade, que, no estudo de um fenômeno social,

supõe a integração do observador no próprio campo de observação”. Afinal, “parece impensável dissociar aquele que observa daquele que é observado, uma vez que “nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, e sim sujeitos observando outros sujeitos. (Laplantine, 2007:169).

Por que, então, muitos de nós, ainda assim, teimamos em tentar reprimir nossa subjetividade? Segundo Laplantine (2007), isso estaria relacionado a um modelo objetivista utilizado na física até o final do século XIX, quando acreditava-se que um objeto de investigação poderia ser construído independente do observador. Esta seria, também, contemporaneamente, uma das tendências das ciências humanas: a objetivação dos sujeitos sociais em consonância a uma dissimulação do observador. A eliminação do sujeito, neste caso, consistiria uma premissa na busca por um modo de racionalidade que almeje alcançar critérios de objetividade. O autor nos mostra, no entanto, que, curiosamente, a volta do observador ao campo da observação se deu não através das ciências humanas, mas sim pela própria física moderna, ao reintegrar

a reflexão sobre a problemática do sujeito como condição de possibilidade da própria atividade científica. (Laplanti-

ne, 2007:172).

Uma das alternativas a esta questão consiste em deixarmos sempre claros os limites do que estudamos, delineando as fronteiras além das quais nossas descobertas não podem ser aplicadas sem problemas (Laplantine, 2007; Geertz, 2001). Outra, ressaltada por Geertz (2001), diz respeito ao reconhecimento de que somos todos “observadores posicionados, ou situados” (utilizando-se da expressão de Ricardo Rosaldo). Esta postura, longe de representar uma fragilidade do trabalho de campo, deve ser vista como um avanço. Portanto, é tendo como base estas premissas, e baseando-me na convicção de “aquilo que o pesquisador vive, em sua relação com seus interlocutores, é parte integrante de sua pesquisa”, assim como que “uma verdadeira antropologia científica deve sempre colocar o problema das motivações extra-científicas do observador e da natureza da interação em jogo” (Laplantine, 2007:170), é que inicio este trabalho relatando os caminhos que me levaram até a Feira de São Cristóvão, já Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. Nessa “viagem” que me vi levada a empreender, na qual ingressei como turista e caminho como turismóloga e antropóloga, as descobertas vão sendo efetuadas como na montagem de peças de um grande quebra-cabeça.

Se no início as informações são muitas e as dificuldades para me situar em campo se apresentam, aos poucos alguns aspectos vão se mostrando relevantes para a análise. Este artigo, portanto, longe de apresentar verdades absolutas, constitui uma primeira reflexão sobre o turismo no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, abordando aspectos que ainda serão melhor trabalhados. Para iniciarmos este percurso, no entanto, precisamos retornar ao ano de 2006, quando pela primeira vez tomei conhecimento da feira.

O “causo” Zé da Onça e Carrapeta

Ano: 2006, época em que eu trabalhava no turno da tarde como estagiária no Museu Ferroviário de Juiz de Fora - MG.

Adorava o estágio: os projetos de educação patrimonial desenvolvidos nas escolas, as visitas guiadas, o contato com pessoas diferentes, as histórias ouvidas... Cada um que por ali passava experienciava o acervo e o momento de uma forma diversa. Objetos para uns sem significados, para outros, remetiam às lembranças mais profundas do ser. Risos e lágrimas, longe de representarem manifestações unicamente fisiológicas, expressavam-se ali enquanto linguagem, assumindo contornos simbólicos. (Mauss, 2005).

Foi numa tarde dessas que ocorreu meu primeiro contato com a Feira de São Cristóvão, a partir de um caso sobre “Zé da Onça” e “Carrapeta” (artistas trabalhadores da Feira) que me foi contado no Museu por Evandro Teixeira (na época em passagem pela cidade de Juiz de Fora com um colega de trabalho do *Jornal do Brasil*). Artistas populares antigos da Feira, “Zé da Onça” e “Carrapeta” teriam sido convidados, por intermédio de Evandro, para uma apresentação em um evento na Suíça, onde, junto a demais artistas brasileiros, representariam o Brasil. Como Evandro já estaria no país a trabalho, combinou de encontrá-los no Aeroporto. No entanto, o que ele não contava é que a dupla se perderia ali, sem saber falar a língua local e, tampouco a língua inglesa. Este episódio teria sido suficiente para o estabelecimento de uma grande confusão, que só teria sido resolvida quando as autoridades locais acionadas por Evandro, depois de bastante tempo, finalmente encontram “Zé da Onça” e “Carrapeta” em um canto do Aeroporto. Chama-me a atenção o fato que se seguiria. Recebidos como artistas pela organização do evento, a dupla teria tido acesso à comida farta e variada, ou à alimentação que quisessem; no entanto, por não haver no local as iguarias com as quais estavam acostumados, teriam praticamente passado fome durante toda a viagem, voltando, de certo modo, decepcionados ao Brasil. Ao chegarem à Feira (divertia-se Evandro enquanto compartilhava conosco essa estória), antes de iniciarem mais uma de suas apresentações, teriam pegado o mi-

crofone e começou a compartilhar com os conterrâneos a saga na “Ôropa”. Na medida em que iam narrando, a multidão se aglomerava para ouvi-los. E, naquele clima de retorno ao lar, gritavam ao microfone, extravasando seus sentimentos:

– “Conterrânos”, vocês acham que lá é chique?

– (E a multidão em coro): Nããããoooo!

– Vocês acham que lá tem arroz?

– Nããããoooo!

– Que tem “feujão”? (feijão)

– Nããããoooo!

– Que tem buxada (buchada)? Sarapatel?

– Nããããoooo!

– E vocês querem ir pra lá?

– Nããããoooo!

– Por que qual é o melhor lugar do mundo?

– É aquiiiiiiii!

E, assim, teriam dado início ao show da noite. (Adaptação minha).

Entre os vários casos contados por Evandro durante nossa conversa, chamou-me a atenção este em particular. Enquanto Evandro relatava sobre a Feira, a produção de seu livro com fotos da Feira “antiga” (ao ar livre) e da “nova” (após sua transferência para dentro do Pavilhão de São Cristóvão), silenciosamente eu ficava me perguntando que lugar seria aquele. Quem seriam aquelas pessoas que encontravam ali segurança afetiva e acolhimento?

Sem que eu me atentasse para este fato na época, começava naquele momento o início de minha viagem à Feira de São Cristóvão, através da busca por maiores informações e da construção de aspectos subjetivos que moldariam a minha experiência futura. Trata-se do que Santana (2009:77) define como a primeira fase da experiência turística: o momento que antecede o deslocamento propriamente dito e durante o qual a viagem em si chega a ocupar uma parte considerável do nosso tempo, que passa a ser “alterado, programado e condicionado por e para a idéia” de abandono do cotidiano. Longe de ser gasto apenas com os aspectos práticos da viagem (como a escolha do meio de transpor-

te, de hospedagem, do roteiro a ser feito, e a arrumação da bagagem, por exemplo), é também empregado na construção das nossas expectativas.



Fachada do Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas (Foto: Aline Nery. Junho de 2009).

Passaram-se alguns meses até que chegasse o mês de novembro de 2006, época em que finalmente surgiria a oportunidade de, talvez, conhecer a Feira! Apresentaria um trabalho em um Congresso em Curitiba – PR, para onde iria a partir de um vôo saindo do Rio de Janeiro, em uma segunda-feira. Combinei com Flávia, amiga que na época também trabalhava comigo no Museu Ferroviário, de passarmos o fim de semana anterior à viagem no Rio. Assim, conheceríamos um pouco a cidade e, na segunda, eu embarcaria rumo a Curitiba. E dessa forma aconteceu.

Fomos para o Rio de Janeiro de ônibus até a Rodoviária, onde Evandro nos aguardava para gentilmente nos levar até o Albergue da Juventude em que ficaríamos hospedadas, no bairro de Ipanema. Após colocarmos “o papo em dia”, combinamos que ele nos buscaria de carro à noite, no Albergue, para irmos à Feira. Logo, algumas horas depois, lá estávamos nós em direção à Feira de São Cristóvão. Éramos quatro: Flávia, Evandro, uma amiga sua (também Flávia) e eu. Como não conhecia o Rio de Janeiro na época, não fazia a menor idéia da distância em que nos encontrávamos de lá. Mas isso, naquele momento, parecia ser o que menos importava.

Muitas expectativas e emoções nos cer-

cavam em direção ao nosso destino. Dentro do carro, eu olhava atenciosamente o cenário daquela cidade grande. Devia ser pouco antes das 22h quando adentramos um grande estacionamento, sendo avisados por Evandro que chegamos. Lembro-me que o Pavilhão (onde a Feira está localizada), bem à nossa frente, me chamou bastante a atenção. Afinal, não era bem aquela a idéia que eu fazia de uma Feira.



Trio de “forró pé de serra”. (Foto: Flávia Paiva. Junho de 2009).



Freqüentadores dançando o “forró pé de serra”, em área afastada do centro. Para muitos, ali estaria o “autêntico” forró da Feira, em oposição ao forró eletrônico, tocado nos palcos principais. (Foto: Flávia Paiva. Junho de 2009).

A música alta ultrapassava as barreiras físicas do Pavilhão e parecia nos convidar a entrar. Assim, após comprarmos nossos ingressos, finalmente, adentramos na Feira. Cheiros variados nos recebiam, como o de milho cozido e churrasco. A fumaça advinda de pequenas churrasquei-

ras localizadas na porta das barracas era encontrada em vários espaços da feira. Uma variedade de músicas se misturava a um grande número de pessoas, também muito diversificado. Na medida em que eu percorria o espaço, minha visão se perdia entre a multiplicidade de cores, sons e pessoas no ambiente.

Aproveitamos a noite como turistas. Apreciamos as barracas, compramos sandálias de couro, comemos, conversamos, rimos, dançamos. Em frente a um pequeno palco de madeira, onde um trio tocava forró “pé-de-serra”, Evandro se divertia fotografando-me enquanto eu era rodopiada e virada de cabeça para baixo por um exímio parceiro de dança, em uma performance de atrair a atenção do público que estava ao redor. Evandro estava radiante, gritava “mais, mais”, para que pudesse captar a imagem nos momentos em que eu estava no alto. Meu parceiro de dança, mostrando toda a sua habilidade, me girava cada vez mais. Em meio à tentativa de ganhar fôlego, ao medo de cair e às crises de riso (que de vez em quando me acompanham em momentos de tensão) eu não conseguia pedir para ele parar. Foi preciso esperar o fim da música para que eu conseguisse, educadamente, me esquivar da dança.

Seguimos para a “Barraca da Chiquita”, que, segundo Evandro, era uma das melhores ali no ramo da alimentação. Comemos carne de sol, conversamos, e, embora eu tenha passado mal devido aos minutos precedentes de forró e ao abuso subsequente da manteiga de garrafa, continuamos nosso passeio, e o tempo transcorreu sem que nos déssemos conta. Por volta das 3h da madrugada, lá estávamos nós voltando rumo ao Albergue em Ipanema.

No dia seguinte, domingo, devia ser por volta das 12h quando falamos com Evandro. Ele daria um curso prático de fotografia na Feira à tarde e convidou-nos a ir com ele. Nos fins de semana a Feira funciona ininterruptamente, das 10h de sexta-feira às 20h do domingo, com uma programação fixa. Alguns trabalhadores, na tentativa de descansarem um pouco

para mais um dia de trabalho, dormem em suas próprias barracas no início da manhã.

Neste domingo era dia de show do “Brega” na Feira, e tivemos a oportunidade de assistir, dentre outros, ao show de Bernadete. Acima dos 50 anos de idade, cabelos curtos pintados de loiro, vestido vermelho e bastante maquiagem, Bernadete cantava e dançava em um ritmo de tirar o fôlego até dos mais jovens. Junto a um outro artista do show brega da Feira, figura engraçadíssima, encenava suas músicas (quase todas com duplo sentido) para delírio e risadas da platéia. Pessoas de todas as faixas etárias, de crianças a idosos, se aglomeravam ali para assistir ao show, inseridas naquele contexto significacional em que a música brega cria uma reflexividade com o público, havendo uma interação entre mensagem e receptor. Rede de significados que são interpretados por aqueles que se sentem inseridos naquele sistema significacional, onde significado e significante intercambiam e dialogam. Há um mergulho na história e o público participa da mesma, um ir e vir atemporal, onde público e artistas fazem parte da grande ópera multi-cultural (Giacomini e Costa; 2008).

Nos intervalos, Bernadete vendia seus CDs. As pessoas a parabenizavam e pediam autógrafos. Fui cumprimentá-la e aproveitei para perguntar como ela conseguia dançar por tanto tempo. Bernadete contou-me que tinha um problema sério na coluna que lhe causava muitas dores, e que, assim como eu, também não sabia como conseguia dançar, tampouco por tanto tempo.

No artigo intitulado “Emoção e relações de gênero no universo “brega”: corpos, corações e mentes em transbordamento emocional”, Sônia Maria Giacomini (2007) auxilia-nos na compreensão do universo brega na Feira de São Cristóvão. Ao apresentar alguns resultados parciais sobre as práticas de sociabilidade e relações afetivas em um grupo de frequentadores das barracas “brega” da Feira, Giacomini esclarece que, de modo geral, “é possível afirmar que o “brega” é

considerado como parte de um conjunto genericamente caracterizado como a “cultura regional nordestina”, cuja celebração constituiria o motivo e a própria razão de ser da Feira. Ainda que não goze de estatuto equivalente ao cordel ou do forró, que são expressões culturais vistas como as mais genuinamente nordestinas, a música “brega”, com sua forma expressiva e seus personagens característicos, está longe de ser considerada algo estranho ou destoante na Feira, mesmo do ponto de vista dos frequentadores mais tradicionalistas. De fato, nos anúncios oficiais que propagandeiam a Feira, a música “brega” é apresentada como uma das mais “marcantes” atrações, incluída, ao lado do forró, entre as expressões que desde o início marcaram o local”. (p.05).

Isso explica-nos a reação calorosa da platéia à performance de Bernadete, bem como a duração de seu show naquele domingo de 2006 (aproximadamente quatro horas), em que figurava como uma das principais apresentações do dia. De acordo com informações obtidas pela autora no site oficial da Feira, o brega já existiria ali desde os tempos em que a mesma funcionava ao ar livre, quando já se encontravam aquelas “figuras excêntricas e engraçadas da música brega na Feira que nunca deixaram de se exhibir naquele espaço”. De acordo com as informações fornecidas no site

essas tradicionais expressões do mundo brega fazem parte do CLGTN e ajudam o local a se tornar um autêntico reduto dos paus-de-arara no Rio de Janeiro. (Fonte: www.feiradesaocristovao.com.br apud Giacomini. Acesso em 14/09/2007).

Continuamos a percorrer a Feira. Impressionava-me a heterogeneidade dos espaços e dos frequentadores dos mesmos. Andamos um pouco e paramos em frente a uma barraca onde estava tocando samba. Dois travestis dançavam em cima de um tambor, enquanto o restante das pessoas sambava no chão ou apenas apreciava a cena. Continuamos a caminhar e nos deparamos com um grupo distinto dançando funk. Mais à frente, caixas de som

instaladas nas barracas exibiam música sertaneja. Casais se abraçando e dançando juntos. Roupas, gestos, comportamentos distintos em cada um desses espaços. Emoções vivenciadas de várias formas dentro daquele espaço maior, a Feira de São Cristóvão.

Embora provavelmente devêssemos ter passado várias vezes pelos mesmos lugares na Feira, não consegui me situar. Tampouco ter a dimensão exata do tamanho da mesma. As imagens que eu captava pareciam-me fragmentadas, como se eu tivesse que selecionar o que ver, em meio a tanta coisa a ser vista.

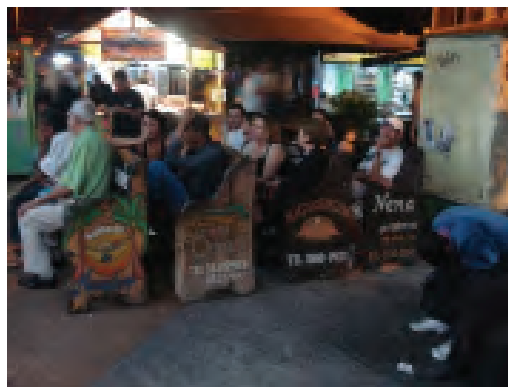
Anoiteceu, e, mais uma vez, lá estávamos nós em direção ao Albergue. Repassando mentalmente os momentos vivenciados, em meu íntimo ressoavam as seguintes questões: que espaço seria aquele, para comportar tanta diversidade? Quem seriam aquelas pessoas que ali se encontravam? Como Bernadete conseguia dançar quatro horas seguidas, com dores na coluna, se eu não consigo? E aqueles ritmos diversos, abrigando públicos também diversos, convivendo dentro de um mesmo espaço físico? Como seriam estabelecidas essas fronteiras? Fui para Curitiba cheia de questionamentos.

Passaram-se quase três anos até que eu retornasse à Feira, em julho de 2009, para a pesquisa exploratória (Nery, 2010) que me fez decidir por ela como meu campo de estudo no mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal em Juiz de Fora – MG. Desta vez, o olhar foi outro. A preocupação também. Neste estudo preliminar, conversei com alguns trabalhadores a fim de investigar o que a Feira representava para eles. Que significados eram construídos socialmente ali. Nos momentos em que estive com eles, dividiram comigo suas conquistas, seus anseios e experiências compartilhadas. Outras idas se seguiram até o momento presente. Em cada uma delas, amplia-se minha compreensão. Aquela feira que eu, despretensiosamente, conheci em 2006, trata-se na verdade do Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas - CLG-TN. Um espaço resultante da transfe-

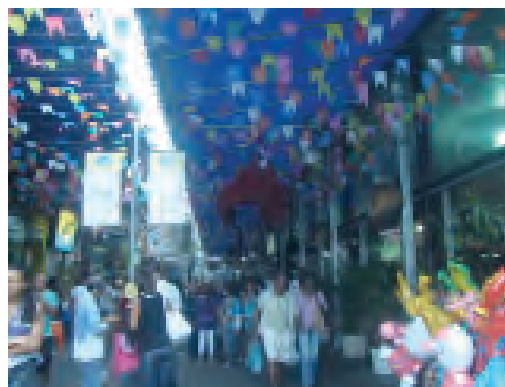
rência da antiga Feira de São Cristóvão para dentro do Pavilhão de São Cristóvão, a partir de um acordo envolvendo interesses distintos e tendo como mediadores a Caixa Econômica Federal, a Prefeitura do



Praça Catolé da Rocha, mais conhecida como Praça dos Repentistas. Na foto, senhor Zé Duda e seu parceiro cantam o repente para a platéia que se renova durante a noite. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



O público assistindo aos repentistas. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Avenida principal que estabelece ligação entre os dois palcos principais: palco João do Vale e palco Jackson do Pandeiro. (Foto: Aline Nery. Junho de 2009).

Município do Rio de Janeiro e a Cooperativa dos Comerciantes da Feira de Tradições Nordestinas do Campo de São Cristóvão (presidida na época por Agamenon de Almeida). Este processo, no entanto, apresenta características complexas o bastante para ser aqui exposto em poucas linhas. Para o momento, gostaria de frisar apenas que, a partir da transferência da Feira de São Cristóvão para dentro do Pavilhão, a mesma adquire uma nova configuração, passando a ser divulgada como um atrativo turístico da cidade do Rio de Janeiro. É, portanto, sobre algumas resultantes deste processo, cujos resultados começam a ser percebidos mais nitidamente agora, que busco discorrer brevemente nas li-



Rua localizada em área mais periférica. À esquerda, exemplo dos churrasquinhos mencionados anteriormente, muito comuns na Feira. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).

nhas a seguir.

Reflexões preliminares sobre o turismo no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas

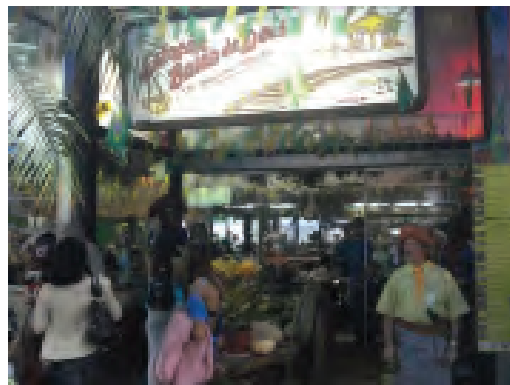
Adentrar o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, ou melhor, a atual Feira de São Cristóvão (como o CLGTN é conhecido), é adentrar em um espaço extremamente múltiplo e heterogêneo. Uma variedade de estímulos (visuais, sonoros, olfativos) nos permeia em um cenário cultural onde modernidade e tradição se misturam. A diversidade encontrada na Feira ao ar livre permanece neste novo cenário, agora institucionalizado.

O antigo campo de São Cristóvão,

onde a feira acontecia, transforma-se em um estacionamento com capacidade para aproximadamente 700 veículos, onde nos finais de semana pode-se notar a presença de automóveis de diversas regiões do país.

Com a transferência da Feira de São Cristóvão para dentro do Pavilhão, muitas foram as transformações ocorridas. Na medida em que o novo espaço é inaugurado, novos atores sociais entram em cena: ao mesmo tempo em que surgem estabelecimentos nunca antes existentes na Feira, muitos feirantes antigos são excluídos do processo.

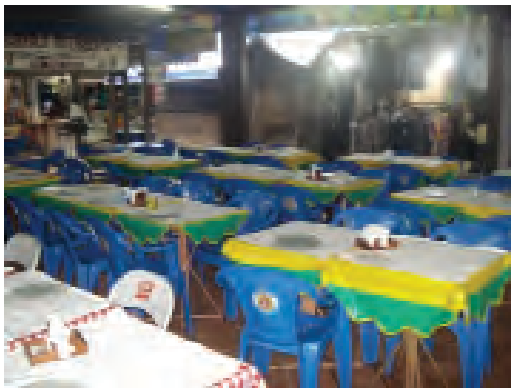
Muitos antigos feirantes acharam que não poderiam comportar as despesas referentes ao novo espaço: cobertura, acabamento nas instalações da sua unidade produtiva, luz, água e outras despesas. E no espaço de quem não pôde ou não quis, alguns feirantes se expandiram ou outros chegaram, acreditando em bons negócios num futuro promissor. (Ribeiro, 2004:88).



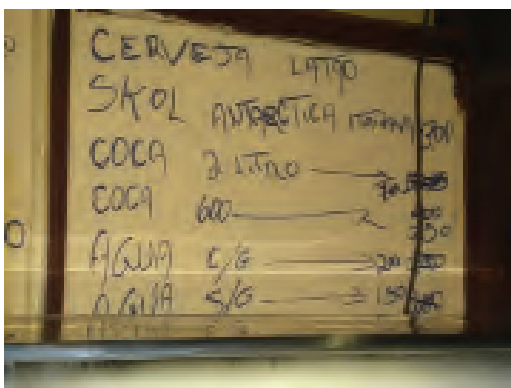
Entrada do restaurante “Baião de Dois”, localizado em uma das avenidas principais. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



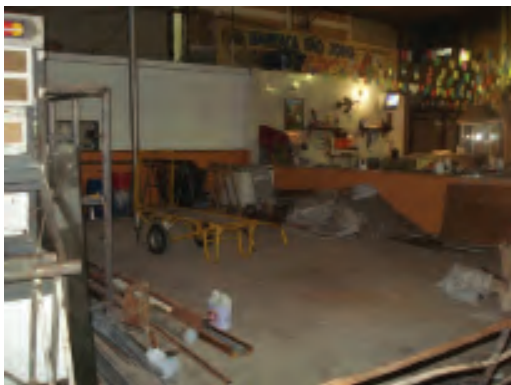
Cozinha Industrial. Restaurante “Baião de Dois”. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Área interna do Restaurante “Fome Zero”, localizado em área mais periférica. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Substituindo o cardápio formal, tabela de preços improvisada afixada na parede. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Na foto, barraca vazia sendo utilizada para armazenamento de materiais de construção. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).

Na nova Feira, duas são as entradas principais, que dão acesso a uma avenida que liga uma extremidade à outra do Pavilhão. Na parte interna, perpendicularmente a estas entradas, uma outra avenida liga os dois palcos principais (João do Vale e Jackson do Pandeiro), formando

uma espécie de cruz na qual no centro localiza-se a Praça dos Repentistas, uma das atrações principais do espaço.

O espaço interno é dividido em ruas, que recebem nomes dos Estados e artistas nordestinos. Ao mesmo tempo em que ocorre um processo de valorização das ruas próximas ao centro e aos palcos principais, verifica-se um movimento de periferização das áreas do entorno. Devido à forma como foi projetada, a Feira passa a ter valores imobiliários. Palcos fixos são criados para as manifestações artísticas, denominados também por nomes de artistas nordestinos. Muitos barraqueiros, no entanto, criam estruturas de som em suas próprias barracas, onde ocorrem shows diversos, reproduzindo algo que já acontecia na antiga feira. É criada também



Barraca de produtos nordestinos. (Foto: Flávia Paiva. Junho de 2009).



Casa de Shows “Mistura Brasileira”. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).

uma agenda fixa de atrações, assim como grandes shows passam a ser realizados no local.

Dentre as transformações estruturais, as barracas ganham não apenas instalações fixas, cobertura e infra-estrutura (água-encanada, cartão de crédito e telefone), mas também se modificam para atender ao novo público. Da decoração diferenciada para atrair os clientes à instalação de ar-condicionado em algumas barracas



Área próxima ao palco em noite de show do cantor Leonardo. (Foto: Aline Nery. 23 de julho de 2010).

centrais. Em algumas, como a “Baião de Dois”, localizada em espaço privilegiado em uma das ruas centrais da Feira, próxima a um dos palcos principais, encontramos uma estrutura típica de um grande restaurante: dezenas de funcionários, cozinha industrial, padronização de utensílios como uniformes, toalhas e todo o restante, ambiente climatizado, delimitação da “barraca” toda em blindex, e, finalmente, a capacidade de atender centenas de pessoas. Contrastando com barracas como a Baião de Dois, temos uma série de barracas menores, com uma infraestrutura também menor. Em cada uma delas, um tipo de público. Um tipo de uso. Formas distintas de se vivenciar o lazer. Embora não haja delimitações físicas separando



Área distante do palco, na mesma noite. (Foto: Aline Nery. 23 de julho de 2010).

estes vários espaços no interior do Pavilhão, verifica-se a presença de fronteiras simbólicas demarcando o que podemos denominar como os “vários mundos” ali na Feira.

Atualmente, o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas conta com aproximadamente 700 barracas fixas. O número de visitantes recebidos mensalmente, no entanto, é impreciso. No site oficial do mesmo constam tanto a informação de que passam pelo local cerca de 250.000 visitantes por mês quanto “mais de 500.000 pessoas todo mês”. Uma das dificuldades encontradas no trabalho de campo refere-se à obtenção de documentos oficiais (algo praticamente impossível) e ao contato com a administração do espaço.

Neste momento inicial da pesquisa, algumas questões, a princípio, me chamam a atenção. Se, por um lado, a transferência para dentro do Pavilhão trouxe maior conforto para os barraqueiros, que agora possuem uma estrutura fixa para armazenar seus produtos e recursos como água encanada e luz elétrica, por exemplo, trouxe também a responsabilidade de arcar com custos fixos muitas vezes inviáveis para os pequenos estabelecimentos, que não conseguem competir com a estrutura



A estátua em bronze de Luiz Gonzaga em uma das entradas principais do Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. Na foto, turista americano posa para a foto com a esposa (brasileira). (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Estátua de Padre Cícero, localizada em uma das entradas principais da Feira. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).

dos maiores, cujos donos em alguns casos são empresários que compraram pontos dentro do espaço, no período da transferência. Esse processo vem fazendo com que muitos feirantes tenham que passar seus pontos para quitar suas dívidas. Assim, é bastante comum encontrarmos barracas fechadas ou até mesmo vazias, como mostra a foto abaixo. Também comum é o fato de você visitar uma barraca em um mês e, no mês seguinte, já ter outra em seu lugar. Novos donos, vendo no local uma oportunidade de negócio, chegam constantemente. Para atender a esta demanda, há até um arquiteto que trabalha como freelancer na Feira.

Estabelecimentos diversos dividem espaço neste que vem a ser um cenário cultural sincrético - onde podemos encontrar barracas de produtos nordestinos ao redor

de loja de artigos de rock ou uma boate, por exemplo.

Os grandes shows que vêm sendo realizados parecem acentuar as desigualdades decorrentes do espaço. A entrada, que em dias comuns custa R\$ 2,00, nestes dias pode chegar a custar até R\$ 20,00 (ou mais, dependendo da atração). Os ingres-



Em uma das bilheterias, fila para a compra do ingresso, em uma tarde de domingo. (Foto: Aline Nery. Julho de 2010).



Painel localizado em uma das entradas, onde se encontram pintadas as figuras dos mediadores da transição da Feira para dentro do Pavilhão de São Cristóvão: o presidente da Feira de São Cristóvão na época, Agamenon de Almeida (abraçado a Lampião), e o prefeito César Maia (à esquerda). (Foto: Aline Nery. Julho/ 2010)

dos, desta forma, acabam funcionando como um filtro social, determinando quem entra e quem não entra nestes dias. Se a criação do CLGTN estabeleceu, ou reforçou, a divisão espacial em áreas centrais e áreas periféricas, os shows parecem re-

forçar as desigualdades decorrentes desta estrutura. Nos dias em que acontecem, enquanto as áreas onde se localizam os estabelecimentos próximos ao palco abrigam um fluxo grande de pessoas, que ali se aglomera para assistir à atração, as demais ficam vazias, dando à Feira uma aparência desértica. Muitos feirantes reclamam que, nestes dias, “a Feira praticamente acabou”.

Os restaurantes maiores geralmente abrem de terça a domingo. Realizam reservas e disponibilizam seus espaços para a realização de festas e demais eventos. Já os menores, em sua maioria, costumam abrir apenas aos finais de semana (no horário já mencionado). O Restaurante Baião de Dois (supracitado), é o único do qual tomei conhecimento até o momento que faz propagandas em hotéis e pontos turísticos da cidade. Talvez seja este um dos motivos que leve a muitos turistas irem “direto para ele”, como atestam alguns trabalhadores. Nos demais empreendimentos, a panfletagem nas ruas da Feira feita por funcionários dos estabelecimentos é a estratégia mais utilizada.

Se o turismo ainda parece acontecer de forma “solta” por ali, e a infra-estrutura turística mostra-se precária, o caráter turístico da “nova feira” vem sendo construído gradativamente. É importante ressaltar que o caráter turístico de um local não é de algo natural (visto que nenhum lugar é, por si mesmo, naturalmente turístico), mas sim uma construção cultural que envolve a criação de todo um sistema de significados através dos quais a realidade é estabelecida, mantida e negociada. (Castro, 2002). Mais do que a simples criação de infra-estrutura turística, trata-se de um processo que envolve a escolha de alguns elementos para figurar no que Grunewald denomina “arena turística”, que define como um “espaço social onde ocorrem interações geradas pela atividade turística” (2003:154), assim como a criação de narrativas a povoar o imaginário coletivo, antecipando, de certo modo, a experiência turística.

No caso da Feira, discursos como “o Nordeste é aqui” ou “um pedaço do Nor-

deste no Rio de Janeiro” se articulam povoando o imaginário dos turistas com idéias de um lugar único e especial. Os nove estados da região nordeste, agora, são sintetizados em um espaço único, “um Nordeste bem perto de você”. O Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas passa a ser divulgado como um elemento com o qual todos os que se vêm como nordestinos, ou se afinizam com eles, podem se identificar, a partir de uma “unidade totalizadora englobante” (Siqueira, 2008). Ele é, portanto, um símbolo, cujo significado é o de representar TODO o povo nordestino, independente das diferenças entre eles. Se a trajetória da Feira de São Cristóvão é marcada por vários interesses políticos, o Pavilhão agora, como símbolo desta nova feira, passa a figurar como pano de fundo das propagandas eleitorais, muitas delas realizadas ali mesmo no local. Nos folhetos dos candidatos, a foto do Pavilhão recebe destaque, e pretende informar, simbolicamente, que aquele político é alguém que cuidará de toda a “família” nordestina no Rio de Janeiro.

Verifica-se a tentativa de se fixar caracteres e imagens constituintes do que seria uma identidade nordestina. Tal fato pode ser percebido logo em uma das entradas principais da feira, na qual o visitante é recebido pela estátua em bronze do músico Luiz Gonzaga, o “rei do baião”, anunciando, simbolicamente, com sua sanfona, um pouco do que pode ser encontrado dentro do Pavilhão. A figura de Lampião, tendo o Pavilhão como pano de fundo, também pode ser encontrada no banner afixado nas divisórias da entrada, próximo à roleta. Nele, a Associação dos Feirantes junto à Prefeitura do Rio de Janeiro dá as boas vindas a todos os visitantes, conclamando-os a conhecerem o “nosso” Nordeste. Recentemente, foi inaugurada na entrada oposta uma nova estátua: a de Padre Cícero!

É interessante observarmos como a Feira, ao ser transformada no Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, encontrou na mídia um poderoso agente social central e privilegiado para a cons-

trução, produção e circulação de sentidos acerca desta identidade nordestina no Rio de Janeiro, identidade esta reforçada na medida em que ela passa a ser divulgada como um atrativo turístico da cidade. Em seu site oficial, a mesma é divulgada como uma “homenagem” aos nordestinos. O guia online “Guia Rio de Janeiro” e a “Rio Tur” (órgão executivo da Secretaria Especial de Turismo) apresentam-na como “um pedaço do Nordeste no Rio”. Já no guia de viagens “O seu guia”, encontra-se na lista das 50 coisas que traduzem o que é ser carioca. O caráter turístico da nova Feira vai sendo, aos poucos, construído no imaginário dos cariocas e daqueles que almejam visitar a “cidade maravilhosa”.

Muito embora o olhar do turista seja mediado pelas coisas que ele vê, lê ou ouve sobre determinada atração, é importante nos atentarmos ao fato de que não se trata, sobremaneira, de um processo mecânico. Afinal, a partir de diferentes narrativas, cada um de nós constrói a sua própria, “selecionando, manipulando e brincando com as imagens” que nos são oferecidas. E esta narrativa, na sua singularidade, pode ser considerada “verdadeira e autêntica” (Castro, 2002:85). Estudar o turismo na Feira de São Cristóvão implica, pois, refletirmos também acerca dos vínculos que tanto a Feira, quanto o próprio turismo, mantêm com as demais dimensões da dinâmica urbana. Afinal, ambos, assim como a própria cidade, não só admitem e abrigam grupos heterogêneos, como também estão fundados nessa heterogeneidade (Magnani, 1996).

O Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, enquanto uma organização da vida social, apresenta-se constituído não apenas por aparatos físicos e recursos humanos, mas sim por toda uma rede simbólica que o permeia (Laplantine e Trindade, 2007). Sob esta ótica, as estátuas com ícones nordestinos localizadas nas entradas, o guichê da venda de ingressos, as fotos dos possíveis fundadores da Feira pintadas nos muros, as grades que separam a área da feira, da rua, e, a música em volume audível do lado de fora, fazem parte de toda uma rede simbólica

que prepara os visitantes para a saída da vida cotidiana e entrada em um outro universo de significações. Não um lugar comum, mas o lugar da festa, da alegria, da performance muitas vezes, onde emoções raramente expressas no dia a dia são capazes de ser vivenciadas.

Bibliografia

- Becker, Howard
1977 De que lado estamos? Uma Teoria da Ação Coletiva. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Cardoso, André L. C.
2006 Arquitetura Encapsulando a Informalidade: da Feira dos Paraíbas ao Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Castro, Celso
2002 “Narrativas e imagens do turismo no Rio de Janeiro”. In Velho, Gilberto (org). Antropologia Urbana: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal:80-87. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gastal, Susana
2005 Turismo, imagens e imaginários. São Paulo: Aleph, 2005.
- Geertz, Clifford
2001 “O Saber Local e alguns de seus limites”. In Nova Luz sobre a Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Giacomini, Sonia M.
2007 Emoção “brega” e relações de gênero na Feira de São Cristóvão: corações, corpos e mentes em transbordamento emocional. 31º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG.
- Giacomini, Sonia M. e Costa, Adailton M.
2008 Relações de gênero, corpo e raça e Geração em contextos de sociabilidade na cidade do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ccs/soc/ada.pdf>. Acesso em 01 de julho de 2010.
- Goldemberg, Mirian.
2009 A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record.

- Grünwald, Rodrigo de A.
2003 “Turismo e Etnicidade”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 9(20):141-159.
- Laplantine, François
2007 *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Laplantine, François e Trindade, Liana
1997 *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense.
- Magnani, Guilherme C.
1996 “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In Magnani, J. G. C. , Torres, L. de L. (orgs). *Na Metrópole. Textos de antropologia urbana:15-53*. São Paulo: EDUSP/ FA-PESP. .
- Mauss, Marcel
2005 “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (Rituais Oraís Funerários Australianos)”. In *Ensaio de Sociologia: 325-335*. São Paulo: Perspectiva.
- Nery, Aline R. “Nós” e a Feira: Turismo, Significados e Representações Sociais na Feira de São Cristóvão–RJ. *CSONline*, Setembro de 2010. Disponível em <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/viewFile/751/648>
- Ribeiro, Maria de F.
2004 *Nem Feira dos Paraibas nem Shopping dos Nordestinos: um estudo sobre o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas*. Tese. Programa de Engenharia de Produção. COPPE/UFRJ. Rio de Janeiro.
- Santana, Agustín
2009 *Antropologia do turismo: analogias, encontros e relações*. São Paulo: Aleph.
- Siqueira, Euler D. de.
2008 *A nova maravilha do turismo: práticas simbólicas e narrativas identitárias na eleição do Cristo Redentor*. Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Editora da ABA. (01):. 1-19.

NOTAS

1 Iguaria típica nordestina.

2 Localizada no bairro de São Cristóvão e reduto da cultura nordestina na cidade do Rio de Janeiro, a tradicional Feira de São Cristóvão, também conhecida como “Feira dos Paraibas”, teve origem com a chegada de retirantes nordestinos na cidade, por volta do ano de 1945. Embora existam várias versões para o surgimento da Feira, o fato é que ela surge como um território simbólico de pertencimento – uma tentativa de se reproduzir um pedaço do Nordeste – ou uma junção de vários nordestes – no Rio de Janeiro. Criam-se cheiros, sons e cores que visam remeter a um Nordeste sonhado, amenizando a saudade e auxiliando o migrante em sua nova vida na “cidade grande”. Localizada no Campo de São Cristóvão, a Feira permaneceu ao ar livre por cerca de 58 anos, até a inauguração, no ano de 2003, do Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas.

3 O Pavilhão de São Cristóvão é um projeto arquitetônico modernista do arquiteto Sérgio Bernardes, famoso devido à sua cobertura sustentada por cabos de aço que cobriam grandes vãos livres, compondo uma superfície parabólica. Criado para abrigar a Exposição Internacional da Indústria e do Comércio, deveria ser uma construção temporária, mas acabou permanecendo no local, sendo utilizado posteriormente para a realização de alguns eventos, como a Comemoração do IV Centenário da Cidade, mostras comerciais e culturais (Cardoso, 2006). Na década de 1970, sua famosa cobertura é danificada por uma ventania e, com isso, removida. O Pavilhão vive, durante anos, uma situação de abandono, até ser utilizado na década de 1990 como sede dos barracões das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. No entanto, após a transferência das mesmas para o Cais do Porto, o Pavilhão é desativado e passa por um processo intenso de constante degradação, vindo a abrigar, no ano de 2003, o Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas.

4 No ano de 1993, a Lei Municipal nº 2052, de 26 de novembro, já havia instituído no Campo de São Cristóvão o Espaço Turístico e Cultural Rio/Nordeste, ponto de interesse turístico. (Fonte: www.jusbrasil.com.br).

Recibido: 30/09/2010
Reenviado: 22/10/2010
Aceptado: 09/12/2010

Sometido a avaliação por pares anónimos

Produção, Circulação e Significados do Artesanato Pataxó no Contexto Turístico da aldeia de Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabrália-BA¹

Sandro Campos Nevesⁱ

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Resumo: O artesanato Pataxó na aldeia de Coroa Vermelha sempre esteve ligado ao caráter de entreposto da região. No contexto do turismo de massa realizado na região a partir de 1970, esse artesanato ganha novos contornos de significação. A partir do ano 2000 é criado um centro de artesanato indígena na região. Realizei um levantamento com 28 das 300 lojas Pataxó no verão de 2010 a respeito de aspectos da circulação, produção e significação do artesanato indígena. Em relação à produção, o artesanato Pataxó sofre grande padronização na apresentação. No processo de circulação desse artesanato ocorre uma apropriação desigual de sua rentabilidade. São apresentados dois grandes tipos de significado para o artesanato; arte local ou *souvenir* turístico.

Palavras-Chave: Produção; Circulação; Significado; Artesanato Pataxó; Turismo

Title: Pataxo craft and tourism: Production, circulation and meaning at Coroa Vermelha Village, Santa Cruz Cabralia, Bahia State

Abstract: Pataxó craft made at Coroa Vermelha village has always been a part of the warehouse activities held at the region. As mass tourism grew since 1970, this craftsmanship acquires new meanings. In 2000, a center of native handicrafts was created. During the summer of 2010 a survey with 28 of 300 Pataxó stores was conducted to investigate circulation, production and meaning of native handicrafts. Regarding production, Pataxó craftsmanship suffered a great standardization in . Regarding circulation process an unequal appropriation of profitability was found. As for meaning, two kinds were observed, handicraft is either local art or touristic souvenir.

Keywords: Production; Circulation; Meaning; Pataxó Craft; Tourism

ⁱ Professor Assistente do Curso de Turismo. Doutorando em Antropologia na Universidade Federal da Bahia.
Email: sandrocamposneves@yahoo.com.br

Introdução

A aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, lócus dessa pesquisa, se localiza a aproximadamente 17 km do centro do município de Porto Seguro e faz parte do município de Santa Cruz Cabrália, do centro do qual dista cerca de 8 km. Até então considerada apenas um bairro de Santa Cruz Cabrália, a região foi reconhecida e demarcada como Terra Indígena em 1996. A partir dessa data, a Terra Indígena Coroa Vermelha passou a se constituir de uma área de 1420 hectares às margens da BR 367, na praia de Coroa Vermelha, denominada Gleba B e uma área de 72 hectares, distante cerca de 7 km da praia de Coroa Vermelha em direção à Mata. (Sampaio, 1996)

A ocupação da região pelos Pataxó se inicia na década de 1970, sendo o comércio de artesanato, desde então, uma das principais atividades econômicas e provavelmente a mais lucrativa, considerando-se sua sazonalidade. A idéia inicial parece ter sido a de que o comércio na região seria favorecido pelo seu papel de entreposto, ocasionado pela chegada de duas estradas federais, a BR 367 e a BR 101 à região. No entanto, terminada a construção desses trechos de estradas federais, elas ocasionam também a chegada massiva de turistas à região. A partir desse movimento os Pataxó passam a, decisivamente, ter na venda de artesanato, agora aos turistas, uma atividade econômica fundamental.

A produção de artesanato, no entanto, muito além de mera atividade econômica, tem sentidos fundamentais ligados à construção e articulação da identidade étnica, podendo ser considerada sinal diacrítico (Barth, 2000). De fato, ao longo da história dos órgãos de tutela indígena no Brasil, a produção de artesanato, bem como o uso de uma língua e de rituais próprios, foram entendidos como os demarcadores da identidade indígena (Peres, 2004). Embora o valor real de cada um desses marcadores, dentro da lógica interna de cada povo, seja bastante relativizado é fato que para uma avaliação externa são fundamentais, quando se trata de reco-

hecimento, principalmente por leigos, da indianidade de determinada comunidade. Assim, além de se constituir numa atividade econômica fundamental, a produção e comércio de artesanato se tornam pilares da afirmação da indianidade Pataxó.

O artesanato Pataxó, dada sua importância na luta desse povo pela subsistência, movimenta diversas aldeias e esforços organizados de inúmeros sujeitos, num fluxo que culmina na venda aos turistas em Coroa Vermelha. Nesse trabalho, pretendo discutir alguns aspectos desse fluxo de artesanato que culmina na aldeia de Coroa Vermelha, mas envolve diversas outras, bem como envolve uma dialética de significação atribuída ao artesanato. Essa dialética teria, acredito, muito a dizer sobre os desdobramentos contemporâneos dos processos de “modernização” envolvendo povos indígenas e o contexto da globalização e a respeito das formas como se dá o diálogo intercultural.

Procurarei construir nesse trabalho uma interpretação do artesanato que busque analisar sua existência como uma forma de continuidade na tradição indígena. Embora tenha sido amiúde demonstrado, entre outros por Grunewald (1999), que o artesanato Pataxó, em seu formato atual, começa a ser produzido na década de 1970, proponho uma interpretação que procure enxergá-lo como persistência da tradição. Por um lado, a literatura demonstra que o lapso de tempo em que houve descontinuidade é aparentemente curto, pois há uma constância ao menos na memória da tradição artesanal. Por outro, procura-se conceber a tradição aqui para além dos objetos, como um modo de ver, de ser e de fazer que caracteriza a relação com a história mantida por determinado grupo social.

Este texto é resultado do trabalho de campo realizado entre os Pataxó desde 2005, embora se articule de maneira mais sistemática a partir de 2008, bem como de um levantamento de campo, realizado no centro de artesanato Pataxó da Coroa Vermelha no verão de 2010. A metodologia utilizada para o trabalho de campo é eminentemente qualitativa, em conformi-

dade com a proposta de pesquisa etnográfica, embora, no caso do levantamento de campo, tenha sido empregada uma metodologia quantitativa. Nesse levantamento questionei 28 comerciantes indígenas, de um universo de 300 trabalhando no verão de 2010. Esses dados ajudaram a delinear o que já havia sido percebido pela observação participante em relação aos fluxos do artesanato entre as aldeias Pataxó, além de colaborarem para compreender alguns aspectos de sua produção, uso e significados.

O Parque Indígena: breve descrição do contexto da pesquisa

Na aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, existe desde o ano de 2000, um centro de artesanato, um estacionamento e o símbolo da cruz, conhecido como “o cruzeiro” entre os índios, que representa o local da primeira missa. Essas referências já existiam antes, no entanto, como marco de comemoração dos 500 anos de Descobrimento, o governo federal à época construiu uma nova estrutura. Reformulou-se o centro de artesanato, antes composto por barracas de praia, agora uma bela construção de madeira e palha de estilo rústico e referências à estética indígena. O estacionamento teve o chão de terra cimentado e recebeu uma guarita para fiscalização de entrada e saída. Foram construídos também; um novo símbolo da cruz da primeira missa e um museu indígena, estabelecendo um complexo indígena na região. É a esse complexo que os Pataxó chamam de Parque Indígena.

Nesse processo, foram retirados da região os comerciantes não-indígenas e foi construído para estes um centro de artesanato, conhecido como “shopping dos brancos”. No momento de construção do centro de artesanato indígena, a solução encontrada para contemplar aos interesses indígenas tinha sido a de que seriam construídas lojas, no formato de ocas (ou Quigemes no termo Jê utilizado pelos Pataxó). Estas seriam doadas àqueles comerciantes e famílias que já possuíam sua loja no esquema anterior, de barracas

de praia.

Estes Quigemes, construídos na beira da praia ficam dispostos formando uma rua ladeada por duas fileiras de barracas, que leva à cruz comemorativa dos 500 anos. À esquerda de quem caminha por essa rua em direção à praia fica uma construção circular, em formato de Quigeme. Essa construção possui 40 metros de diâmetro, em formato circular é composta por várias lojas e constitui o Centro de Artesanato Indígena. Na verdade trata-se de uma parte dele, já que o mesmo estende-se até a praia, mas os índios o consideram um espaço diferenciado, por ser ocupado apenas por lojistas indígenas. Nele ficam localizadas algumas das lojas dos comerciantes do centro e, atrás dele, fica localizado o estacionamento, utilizado por banhistas que vão à praia de Coroa Vermelha e ao centro de artesanato.

Administração do Parque Indígena: gestão do conflito e controle local sobre o artesanato e seus fluxos.

O momento da comemoração dos 500 anos de Descobrimento, de acordo com a narrativa indígena, foi especialmente emblemático e problemático para os Pataxó. Emblemático, pois foi o momento onde se destacaram no cenário nacional, estabelecendo para si uma posição simbólica de povo do Descobrimento, aqueles que lá estavam quando do achamento do que viria a ser o Brasil. Embora essa posição tenha seus problemas do ponto de vista da historiografia local, ela exerce o efeito de atribuição de status social que a posição confere. Problemático, por outro lado, pois no mesmo momento em que os Pataxó recebiam inédita atenção do Estado brasileiro, alguns movimentos e protestos indígenas na região foram duramente reprimidos pela polícia estadual, restabelecendo o antigo descaso do poder público com a causa indígena. Além dessa questão, havia ainda o desafio de criar uma forma de administrar os ganhos obtidos com o episódio da comemoração dos 500 anos. Era preciso equilibrar a distribuição de benefícios

entre o maior número possível de índios e, ao mesmo tempo, garantir que os ganhos fossem duradouros.

A solução para as lojas do centro de artesanato se baseou então no fato de que diversas famílias já possuíam lojas e que, por isso, deveriam ter o direito de ficar com as novas lojas construídas pelo governo. No entanto, como resolver o problema de fazer essas conquistas durarem? Os Pataxó, desde aquele momento, no ano 2000, estabeleceram uma gestão do Parque Indígena, diferenciada da gestão do cacique. Essa diferenciação não se estabeleceu como uma quebra de hierarquia ou diminuição do poder do cacique, mas como uma divisão administrativa. Embora exista uma diferenciação entre o cacique e o administrador do Parque, na prática o administrador está subjugado ao poder do cacique. Embora haja relativa liberdade administrativa, em última instância, vale a palavra do cacique.

De toda forma, essa gestão do Parque Indígena, eleita a cada dois anos, se ocupa dos problemas mais cotidianos do centro de artesanato, do museu e do estacionamento. Grande parte das receitas que mantém a gestão do cacique, bem como as que são utilizadas para a construção de benfeitorias em toda a comunidade vem da administração do Parque. O estacionamento, utilizado tanto por pessoas que vão à praia de Coroa Vermelha quanto pelas que vão ao centro de artesanato indígena é, entre as três estruturas que compõem o Parque, uma das melhores e a mais rentável fonte de renda, que garante a manutenção das instâncias de poder Pataxó.

A necessidade do estabelecimento de uma gestão específica para o Parque Indígena não diz respeito, no entanto, apenas à administração burocrática, ela é também um eficiente instrumento de gestão do conflito. É preciso ter em conta que grande parte dos interesses financeiros mais diretos de indivíduos e famílias de Coroa Vermelha e até de outras aldeias da região passam pelo centro de artesanato. O que define em muitos casos a maior ou menor prosperidade de famílias inteiras é

a receita do artesanato. As outras receitas e práticas de subsistência - doações da FUNAI², programas sociais (bolsa-família, etc), agricultura, coleta, empregos fora da aldeia - estabelecem um relativo equilíbrio, até por sua distribuição controlada e administrada deliberadamente para equalizar. O sucesso comercial no centro de artesanato é, então, um diferenciador social importante na aldeia de Coroa Vermelha.

Por essa razão, não são poucos os conflitos entre indivíduos e famílias em função das decisões que envolvem o Parque Indígena. Um exemplo corriqueiro pode ser ilustrado com um relato do atual administrador do Parque. O “Kapimbará” me dizia, no verão de 2010, que começara a instalar portões para fechar o acesso ao centro de artesanato, principalmente durante o período noturno. Essa era uma reivindicação dos próprios donos de lojas, mas vinha sendo recebida com bastante amargor pelas famílias que habitavam as imediações do centro de artesanato. De acordo com o Kapimbará, estavam ocorrendo problemas no período da noite, com pessoas entrando no centro de artesanato e “fazendo sujeira”. Essa situação, segundo ele, causadas “pelos próprios índios”, que seriam seus autores, atrapalhava os negócios, pois os comerciantes eram obrigados a fazer a limpeza do local antes de abrir as lojas, atrasando o início do trabalho.

Por outro lado, para as famílias que residiam nas imediações o fechamento do acesso ao Parque, ainda mais no período noturno, significava fazer um desvio considerável antes de chegar em casa ao final do dia. Um conflito que à primeira vista se trata de um simples conflito de vizinhança, opõe de um lado famílias mais prósperas, que possuem lojas e vivem do comércio de artesanato e, de outro, famílias menos prósperas, muitas vezes produtoras do artesanato, mas sem a possibilidade de possuírem lojas. Este segundo grupo de famílias, que em geral habitam as imediações do centro de artesanato, se sente então duplamente excluído, por um lado da possibilidade de atuar no centro

de artesanato e, por outro, pelo acesso a ele fechado, ainda que se constitua em um atalho no caminho para casa.

Cabe à administração do Parque Indígena mediar esse conflito. Por um lado, está claro que ela privilegia, de certa forma, os interesses dos comerciantes, nesse caso específico, pois instalou os portões. Por outro lado, procurarei mostrar, ao longo desse trabalho, de que formas a administração do Parque Indígena busca minorar os efeitos da desigualdade de apropriação da renda do comércio de artesanato, realizando inclusive a construção de benfeitorias com parte de seus recursos, auferidos através dos comerciantes.

A produção do artesanato Pataxó: aspectos estruturantes da circulação

O conflito sobre o centro de artesanato indígena possibilita proceder a uma primeira explicação sobre a produção de artesanato em Coroa Vermelha. Em primeiro lugar é preciso dizer que quando falo em artesanato me refiro ao artesanato considerado “tipicamente Pataxó”, ou seja, arcos, flechas, gamelas, colares e pulseiras de sementes e conchas, entre outros objetos de simbolismo indígena. Outros tipos de artesanato são comercializados em Coroa Vermelha, tanto por índios quanto por não-índios, mas esses não serão mencionados por não serem meu foco aqui. Também importa dizer que não necessariamente são apenas os índios que comercializam o artesanato Pataxó, sendo ele extremamente comum, inclusive, entre comerciantes não-indígenas nas cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália.

Procurarei analisar o que chamo de aspectos estruturantes da circulação, ou seja, as condicionantes da produção a partir de três dimensões principais da vida para os Pataxó. A primeira delas seria a das relações de parentesco. A partir dessas relações se estabelece tanto a produção quanto a circulação do artesanato. Aquilo que é produzido e a forma como é comercializado, depende de uma série de

relações entre parentes próximos e distantes. A segunda dimensão seria a da territorialidade. As formas de territorialização que presidiram a divisão da T.I. Coroa Vermelha são também as que presidem a organização indígena do turismo. Finalmente, a dimensão das relações políticas, presididas tanto pelo parentesco, quanto pela territorialidade e pelas relações econômicas é uma dimensão fundamental que será abordada a seguir como estruturante da circulação e condicionante da produção do artesanato Pataxó.

A produção do artesanato Pataxó pode ser em parte explicada pelo conflito mencionado anteriormente. Como apenas 300 famílias da comunidade têm acesso às lojas de artesanato, existe um número considerável de famílias que vivem da produção do artesanato, mas não tem onde comercializá-lo, a não ser pelo pouco frutífero comércio ambulante na praia. Dos comerciantes entrevistados durante o levantamento de campo aproximadamente 60,7% (17) compram, ao menos uma parte do artesanato que vendem, de outros índios da Coroa Vermelha. Junta-se a isso o fato de que 100% (28) dos comerciantes entrevistados afirmaram não fabricar a totalidade de seu artesanato. Assim, é possível afirmar que existe uma considerável dependência dos comerciantes de artesanato em relação a famílias produtoras de artesanato da Coroa Vermelha.

No entanto, o retrato dessa dependência não é aquele em que os fornecedores exercem um controle sobre a revenda. A situação na Coroa Vermelha é a contrária. Como a alternativa para os produtores de artesanato à revenda aos lojistas é o comércio ambulante, para o qual muitos não têm condições físicas e que, de toda forma, é praticamente inócuo, o que acontece é a venda da produção artesanal por preços baixos, devido à grande concorrência. Grande parte dos comerciantes se especializa na venda e um número bastante pequeno deles fabrica grande quantidade do artesanato que vende. De todos os tipos de artesanato produzido pelos próprios comerciantes, apenas os colares, pulseiras e brincos atingem uma marca de produção

significativa (50% ou 14 comerciantes). Em todas as outras peças (gamelas, pentes, arcos, flechas, lanças, zarabatana, chocalho, cocar, petisqueira, colher de pau, anel, roupa, etc) o número de comerciantes que são também fabricantes é bastante inferior a 50%, ficando numa média próxima a 35%.

Além dessa situação interna, existe a produção e circulação entre aldeias. A aldeia de Coroa Vermelha fica num raio de até 200 Km de várias outras aldeias Pataxó da região, como as de Barra Velha, Boca da Mata, Meio da Mata, Aldeia Velha e Mata Medonha. De algumas delas a distância é de até 50 Km, o que facilita grandemente o comércio e revenda entre aldeias. Dos comerciantes entrevistados 89% (25), afirmaram comprar parte de seu artesanato de outras aldeias Pataxó. As aldeias mais citadas foram as de Boca da Mata (40%), famosa por sua produção de gamelas, Barra Velha (32%), tradicional produtora de colares e Mata Medonha (24%), conhecida entre os Pataxó por uma produção variada, sendo nesse aspecto superior até à da Coroa Vermelha.

Essa situação acentua o caráter dos comerciantes de Coroa Vermelha como especialistas na revenda de artesanato, deixando grande parte da produção para os outros índios da aldeia e para índios de outras aldeias. As razões que explicam essa situação são diversas. Em primeiro lugar, o trabalho de compra e revenda do artesanato consome grande parte do tempo dos comerciantes. Além disso, a produção de artesanato é, do ponto de vista de um negócio coletivo, a grande saída vislumbrada por todas as aldeias da região, assim a produção é intensa. A única forma de se destacar economicamente da massa de produtores de artesanato é possuir um ponto de comercialização, o que acaba por obrigar ao proprietário a dedicação exclusiva a ela.

Assim, é possível fazer algumas considerações iniciais sobre a produção e a circulação do artesanato na aldeia de Coroa Vermelha. Em primeiro lugar, existe uma separação clara, embora não necessariamente estanque ou dicotômica, entre os

produtores e os comerciantes de artesanato. A relação de força, economicamente falando, se exerce dos revendedores para os produtores. Os produtores vendem o artesanato a baixo preço em função da grande concorrência e grande parte do lucro fica com os revendedores.³ Em segundo lugar, ocorre a diferenciação de um segmento de especialistas na revenda de artesanato com interesses próprios, que não necessariamente se coadunam com os da liderança indígena, nem com os do restante da comunidade e passam a constituir uma força política considerável. Por fim, existe uma especialização das aldeias, que em parte tem relação com os tipos de matéria-prima encontrados em cada região e a qualidade dos artesãos, e que, em última instância, vive da revenda a Coroa Vermelha.

Dessa forma, a produção do artesanato Pataxó se estrutura com base numa relação de produção assimétrica, relacionada a um critério de antiguidade. Como mencionado anteriormente, apenas as famílias que já possuíam lojas no centro de artesanato indígena tiveram acesso garantido às lojas do novo centro de artesanato. Essas famílias obviamente foram as primeiras a chegar na região. O novo centro de artesanato tornou inócua a, já pouco efetiva, venda de artesanato ambulante na praia. Assim, as famílias produtoras que não foram contempladas com as lojas no centro de artesanato têm duas opções: comprar ou alugar lojas ou vender sua produção aos comerciantes que possuem loja. O aluguel de lojas, aliás, é uma forma de subsistência bastante comum entre as famílias possuidoras das lojas, já que o valor cobrado, que varia de R\$ 300,00 a R\$ 400,00 é uma segurança mensal que o comércio não oferece, embora este ofereça oportunidades de lucro maior na alta temporada. A formação de um grupo de revendedores produz um segmento mais próspero e enriquecido. Este grupo, cujas relações de poder já estavam estabelecidas pelo parentesco e pela antiguidade de ocupação da Coroa Vermelha as vê reforçadas pela prosperidade.

Sobre esse aspecto importa retomar

algo do processo de formação da aldeia de Coroa Vermelha. O pajé Itambé, apontado por muitos índios, bem como pelos documentos oficiais (Carvalho e Sampaio, 1992) como o primeiro Pataxó a chegar à Coroa Vermelha, lembra que, na época, ele era um dos responsáveis pela organização comercial da praia de Coroa Vermelha e “distribuía os terrenos para os parentes que chegava”. Os documentos oficiais relatam que desde 1973 a prefeitura “delimita lotes para a ocupação dos índios e lhes constrói casas, atraindo novos contingentes indígenas (Id.: 8). Embora esse relato oficial dê conta da delimitação de lotes para moradia, não menciona os critérios de sua distribuição, nem os da área de comércio. Sobre essas áreas é que Itambé afirma sua ingerência.

Itambé conta que distribuía as famílias ao longo da praia de Coroa Vermelha. Essa distribuição teve, como é comum entre os Pataxó, bem como em qualquer sociedade indígena, relações com o parentesco. As famílias que se dirigiram para Coroa Vermelha em seguimento à Itambé, considerando ter sido ele o primeiro Pataxó da região, foram, em geral, aquelas próximas a ele nas relações de parentesco. Alguns sobrinhos, primos e famílias de amigos e conhecidos de Itambé estão entre os primeiros que chegaram à região e que possuem lojas no centro de artesanato.

Importa destacar também o que acontece com relação à padronização da produção do artesanato. Em uma estratégia que parecesse ter sido gerada por uma economia do conflito, os Pataxó atualmente comungam da opinião de que precisam minimizar as diferenças individuais entre o artesanato produzido, de forma a estabelecer um equilíbrio entre os comerciantes diante dos turistas. Cada loja tem o controle sobre seus estoques, variedades e tipos de produtos comercializados. No entanto, existe uma grande padronização, que faz com que cada arco, por exemplo, independente de por qual artesão tenha sido produzido, seja semelhante, assim como ocorre com os colares, pulseiras e toda a produção. Assim, não há competi-

ção em relação às qualidades estéticas de cada tipo de artesanato e, embora aqui e ali tenham sido destacados pelos índios alguns artesãos, a idéia predominante é a de que todos são capazes de produzir as peças em igualdade de condições.

Essa estratégia evita criar mais uma frente de competição para os revendedores, frente essa que poderia favorecer os produtores. Se houvessem diferenças estéticas significativas entre as obras, os artistas mais reputados seriam mais procurados para a compra de suas peças e ganhariam poder de barganha, ainda que em detrimento da maioria dos produtores. No entanto, além de fazer parte de uma economia do conflito, evitando abrir mais uma frente, essa estratégia parece fazer parte do projeto de construção de indianidade Pataxó.

A todo tempo os comerciantes procuram destacar o fato de que o artesanato comercializado na Coroa Vermelha é “tipicamente” Pataxó. Assim, essas obras artesanais fariam parte do sistema de afirmação da etnicidade, investindo-se em símbolos específicos e atribuindo-lhes significado, de forma a reforçar um ponto de vista. Essa estratégia de acúmulo de capital simbólico exige a padronização como forma de afirmação do caráter específico. Assim, é possível raciocinar a respeito como Bourdieu, (2004: 112) que afirma que:

[...] os critérios objectivos de identidade étnica [...] são objectos de representações objectais, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter dessas propriedades e dos seus portadores.

Assim, a reprodução da idéia de que o artesanato faz parte do conjunto de características e tradições étnicas da comunidade precisa se apoiar na padronização das peças. Tudo se passa como se o conhecimento e a capacidade para produzi-las fosse homogeneamente distribuído entre todos na comunidade, como uma tradição compartilhada igualmente. Essa percep-

ção cuidadosamente urdida e compartilhada se torna rapidamente um consenso do qual não se tem mais lembrança da origem.⁴ A manipulação simbólica de que essas representações são alvo seriam, mais propriamente, atos construtivos da uma identidade, sintetizados nesse trabalho pela expressão “projeto de construção de indianidade”, do que atos de prestidigitação simbólica que a palavra manipulação poderia fazer supor.

Dessa forma, critérios de antiguidade, parentesco e divisão econômica de segmentos sociais são os motores do processo de produção e circulação do artesanato entre os Pataxó. Esse processo, como visto, se dá no interior da aldeia de Coroa Vermelha, relacionando produtores e revendedores indígenas da aldeia, bem como entre as diversas aldeias Pataxó.

A circulação entre aldeias: especialização e tradição no artesanato Pataxó

Como visto anteriormente as aldeias Pataxó da região de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro produzem um fluxo de circulação de artesanato importante para a economia local. Saindo da aldeia de Coroa Vermelha em direção à região de Caraiva, num raio de cerca de 170 km, existem as aldeias de Aldeia Velha, Imbiriba e Barra Velha. Além delas, a aldeia de Boca da Mata também fica relativamente próxima de Coroa Vermelha. Entre estas aldeias é que se constitui o fluxo principal de circulação do artesanato Pataxó, com destaque para algumas delas.

A aldeia de Boca da Mata é a mais comentada e citada (32%) pelos comerciantes como ponto onde eles fazem as compras de seu material. Esta aldeia se notabilizou por sua produção de gamelas, sendo considerada a de maior produção e de maior qualidade em relação a essa peça. A fama da aldeia é comentada por todos os comerciantes. Mesmo entre aqueles que afirmam produzir suas próprias gamelas têm Boca da Mata como uma referência, tendo lá aprendido a fazer ou considerando as lá produzidas melhores.

Em casos como o de Boca da Mata, em que as gamelas são de difícil produção e a qualidade dos artesãos indígenas é notória, existem outros interessados. Comerciantes não-indígenas regularmente visitam a aldeia visando comprar a produção de gamelas, ou mesmo trocá-la por alimentos. Esse interesse dos não-indígenas, em geral é visto pelos Pataxó como exploração, já que o artesanato é vendido a baixo preço para os brancos. Em relação a isso o Taquari comenta que “os brancos tiram o que o índio tem de mais valioso, que dá muito trabalho de fazer, por um prato de comida, um pouco de farinha”.

A aldeia de Boca da Mata, aliás, é sempre citada quando se trata de exemplificar a exploração dos brancos. Segundo os Pataxó, os brancos se aproveitam do fato de que os índios podem explorar a madeira da região. Dessa forma, conseguem produzir com menor custo e, portanto, vendem a um melhor preço. Essa situação é sempre apontada como a causadora, junto com seu isolamento, da degradação ambiental em que se encontra a aldeia. No entanto, recentemente a capacidade de competição dos comerciantes de Coroa Vermelha, bem como o aumento da facilidade de transporte até Boca da Mata, propiciaram que a aldeia vendesse aos próprios comerciantes indígenas, conseguindo um preço um pouco melhor.

A aldeia de Barra Velha foi também beneficiada pelo aumento da capacidade financeira dos comerciantes de Coroa Vermelha. A aldeia de Barra Velha é chamada pelos Pataxó de aldeia-mãe, pois seria o lugar de onde vem todos os Pataxó. Foi ali a região de seu aldeamento no século XIX. De lá saíram os atuais Pataxó da Coroa Vermelha nas décadas de 1960 e 1970. Nesse período, quando ocorrem as primeiras movimentações significativas dos Pataxó em direção a Coroa Vermelha, por exemplo, a aldeia de Barra Velha era considerada região extremamente remota. Embora o acesso siga sendo feito através de barcos, como tradicionalmente, recentemente, com o uso de bugres com tração nas quatro rodas, utilizados para percorrer os caminhos de areia e terra,

esse transporte foi facilitado. Também foi favorecido pela melhoria da estrada e das linhas de ônibus que chegam às proximidades da aldeia, por exemplo, ao município de Caraíva. Essa situação favoreceu sobremaneira a possibilidade de revenda de artesanato por parte dos produtores de Barra Velha, que atualmente respondem por 10% das compras dos revendedores de Coroa Vermelha.

Deve-se destacar, em relação a Barra Velha, que a melhoria do transporte permitiu às famílias de produtores revenderem sua produção na própria região. A aldeia de Barra Velha está situada numa região de grande interesse turístico, estando inclusive ameaçada por interesses de empreendimentos hoteleiros e imobiliários na região. Por outro lado, sua localização permite à aldeia um acesso facilitado a hotéis e outros empreendimentos da região, que abrigam turistas eventualmente interessados na produção artesanal. Da mesma forma, a infra-estrutura de acesso recentemente implantada permite aos índios receber visitas e visitar diversas partes da região para realizar trocas artesanais de forma facilitada.

Significados do artesanato Pataxó

A reflexão sobre o significado do artesanato Pataxó é bastante complexa, pois envolve um conjunto de fatos e percepções cuja cronologia não pode ser facilmente reconstruída. O significado se constrói a partir de pequenos atos e reflexões que vão se tornando parte de uma trama complexa de significação. A partir de alguns dados do trabalho de campo procurarei aqui desdobrar essa trama. Para compreender os fluxos que constroem o significado do artesanato Pataxó utilizarei o raciocínio de Paul Veyne (1998: 42) sobre o conceito de trama:

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e pouco “científica” de causas materiais, de

fins e de acasos: de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa [...] Essa trama não se organiza, necessariamente, em uma seqüência cronológica: como um drama interior, ela pode passar de um plano para outro [...] A trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não é um fragmento de determinismo.

Assim, a explicação sobre o significado do artesanato Pataxó que se pretende elaborar aqui é um tipo específico de contextualização. Uma prática que não busca uma seqüência cronológica sistemática e exaustiva. Ela se relaciona com o empreendimento humano de modo que, o importante para um evento é seu caráter humano e os fatos que são lembrados e re-trabalhados pelos atores envolvidos no contexto ao qual ele diz respeito.

O artesanato Pataxó na relação com a sociedade envolvente: tradição e transformação

O primeiro nó dessa trama está relacionado ao episódio que seria de fundação do artesanato Pataxó como se compreende hoje. Em relação a esse episódio as narrativas indígenas apresentam alguma variação. Todas as variações remetem a origem do artesanato, como hoje existe, à relação com a sociedade envolvente. Em algumas versões, o chefe de posto indígena da aldeia de Barra Velha, Leonardo é apontado como quem dá a sugestão de que os Pataxó deveriam produzir artesanato na década de 1960 e 1970. Segundo essa versão⁵, apresentada, entre outros, por Carvalho (1977) e Grünewald (1999), o chefe de posto teria mostrado aos Pataxó artesanatos de outros povos indígenas, comercializados com ajuda da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esse teria sido o passo e o exemplo inicial que deram origem ao artesanato Pataxó tal como hoje existe. Segundo conta o Itambé ele

teria dito “que ali tinha conchas e outras coisas que os Pataxó podiam usar para fazer artesanato e vender para os brancos.”⁶

Essa narrativa já foi usada como uma justificativa para se compreender o artesanato Pataxó como uma tradição inventada (Grünwald, 1999). Embora a afirmação da criatividade cultural indígena seja um caminho de interpretação já clássico (Oliveira, 2004) e tenha apresentado grande contribuição teórica ao contexto etnográfico dos índios do nordeste, procurarei nesse trabalho outros caminhos interpretativos para compreender o artesanato Pataxó. A essa interpretação, asentada numa visão “desobjetificada” da tradição, atribuo a possibilidade de enxergar as continuidades da tradição Pataxó, como vislumbradas pelos índios, em seu projeto de construção de indianidade.

Considero, para tanto, tradição como sendo “ação culturalmente apropriada” (Toren, 1988:712 [trad. do autor]), Cristina Toren demonstra, em sua análise do contexto fijiano que a noção de tradição deve ser analisada a partir de seu significado local, o que para os fijianos, em sua interpretação, significa pensar a tradição como “a maneira local de fazer”. Procurarei demonstrar a seguir que essa concepção pode ser aproximada de algumas formas de pensar a tradição entre os Pataxó.

No entanto, antes de partir para a análise de algumas concepções Pataxó de tradição é necessário repassar um aspecto em especial da literatura etnológica sobre os mesmos. Carvalho (1977: 382-3) demonstra que, embora tenha havido descontinuidade entre a produção artesanal anterior e a produção que se inicia a partir de 1971, os índios tinham memória àquela época (final da década de 1970) da tradição artesanal mais antiga. “Embora confessem que os “antigos” sabiam fazer arcos, flechas, lanças, com eles não aprenderam: “então, quer dizer que eu nunca vi eles fazer, mas eles falavam que tinham, o índio fazia.”

Como já demonstrado longamente por Carvalho (1977), Carvalho e Sampaio (1992) e Sampaio (1994) existiu sempre entre os Pataxó uma tradição comercial

como modalidade principal de relação com a sociedade envolvente. Essa tradição pode ser vislumbrada, tanto nos primeiros momentos de contato, com a troca de produtos da mata, quanto mais tarde, sobretudo depois de 1970 no contexto turístico. Esses mesmos relatos apontam para o fato de que o artesanato, do pouco que se sabe sobre sua produção, era majoritariamente de uso privado. Embora o artesanato não tenha, portanto, aparecido sempre como objeto de trocas considero que, tanto a possibilidade de que seja pequena sua descontinuidade temporal, quanto a longa tradição comercial Pataxó apontam para o fato de que o comércio de artesanato atual é mais uma linha de continuidade com o passado, através da qual se lê a história, do que uma ruptura.

O artesanato Pataxó atual é, na ótica que proponho, um retorno a uma prática antiga transformada e ressemantizada. Ao invés de um artesanato voltado para o uso privado, se passa a produzir um artesanato voltado para o comércio. Essa mudança terá claramente impactos na forma dos objetos produzidos, bem como em quais objetos passa a ser interessante produzir. Também é claro que essa mudança afetará as percepções sobre esse artesanato. A produção atual é largamente voltada para os adornos (cerca de 70% da produção dos entrevistados), que contam com maior apreciação dos turistas, e em menor quantidade para utensílios de uso doméstico.

Ainda assim, os utensílios domésticos são produzidos com o intuito de adornar mais do que de ser utilitários para os lares Pataxó, como se pode aperceber do esmero estético que lhes é empregado na produção e dos relatos dos índios. Ainda assim, devo ressaltar que a aldeia de Coroa Vermelha sempre teve vocação comercial, sendo esse um aspecto essencial de sua gênese (Sampaio, 1996). Vista por essa perspectiva a transformação na tradição nem pode ser considerada uma guinada, mas uma leve re-orientação.

A proposta de interpretação que faço aqui é a de que o artesanato Pataxó, em suas conformações atuais, se constitui

como uma linha de continuidade da tradição. A um só tempo é linha de continuidade e elemento de transformação na tradição indígena, oriundo de uma relação com a sociedade envolvente e a conseqüente “modernização” da sociedade indígena. Assim, o artesanato, que em sua origem, antes do aldeamento em Barra Velha no século XIX, era ou parecia ser para utilização individual, desde seu retorno, na década de 1970, se baseou em sua vocação comercial.

Arte e souvenir: alguns significados do artesanato e da tradição entre os Pataxó

Tendo em vista as mudanças operadas na utilização e vocação fundamental do artesanato Pataxó, que datam da década de 1970, se pode dizer que estas tenham gerado mudanças em sua significação. Essas mudanças de significado têm relação com o contexto cada vez mais acentuadamente comercial no qual o artesanato Pataxó existe atualmente e que molda seus contornos de significação.

Como mencionei anteriormente, a mudança não diz respeito apenas à exacerbação da conotação comercial desse artesanato. Tendo em vista que essa conotação fez sempre parte de sua existência, a modificação que sua inserção no turismo produz não é tão importante se for analisada apenas como mercadorização. A mudança principal diz respeito às categorias estéticas utilizadas para designar o artesanato e para emitir percepções a respeito dele. Tendo já comentado a questão de que o artesanato passa a ser um emblema étnico, produzindo a sensação de que os conhecimentos e técnicas a ele relacionados são horizontalizados, importa destacar uma bifurcação em suas percepções para os Pataxó. Essa bifurcação se dá fundamentalmente em torno da idéia de tradição que está imbricada na produção do artesanato.

O artesanato Pataxó é tratado entre os índios a partir de duas perspectivas sobre sua significação. Quando perguntados sobre o significado do seu artesanato exis-

tem dois conjuntos de referências que, embora não opostos, se diferenciam nas falas dos índios. Por um lado, ele pode aparecer como arte e, por outro, como lembrança, vista tanto da perspectiva do sinônimo de souvenir, quanto na perspectiva da lembrança evocada pelas categorias patrimônio e memória.

Dona Meruca foi a primeira pessoa que me apresentou o artesanato Pataxó como arte. Em 2005, primeiro ano em que tive contato com os Pataxó, enquanto comprava peças em sua loja ela me apresentava diversos aspectos do que seria a arte Pataxó. Quando lhe perguntei mais a respeito ela me disse que a arte que estava por trás do artesanato vinha dos tempos de Barra Velha e que era “tradição antiga” entre os Pataxó. Dona Meruca é uma das habitantes de Coroa Vermelha que tem maior ligação com a aldeia de Barra Velha em sua vida cotidiana, viajando constantemente para lá. Meruca passou a infância em Barra Velha e se lembra de várias histórias dessa época. Seus filhos participam ativamente do movimento indígena na região e alguns deles exercem papéis importantes. A visão que ela apresentou sobre a arte Pataxó tem provavelmente relação com isso, pois uma de suas filhas é artista plástica graduada e tem suas obras bastante reconhecidas e conhecidas em toda a região, sobretudo pelos Pataxó.

Quando solicitei que me explicasse melhor o que seria a “arte Pataxó” Meruca me disse “é tudo aquilo que vem dos antigos, de Barra Velha, da raiz dos Pataxó, não importa onde você está hoje”. Para ela, arte Pataxó estava essencialmente ligada à idéia de tradição, só podia ser arte aquilo que fosse tradicional dos Pataxó. Entendi logo que essa idéia de tradição não tinha uma conotação estanque, pois ela considerava o que a filha fazia como arte tradicional, embora ela fosse mesclada com técnicas ocidentalizadas de produzir arte. As obras da filha de Dona Meruca tematizam sempre os Pataxó e sua cultura e, embora haja uma óbvia sofisticação da técnica, não abre mão de elementos rústicos.

Assim, o significado da arte Pataxó ti-

nha para Meruca relação com o tradicional, mas não uma relação estanque. Sinalizava que o tradicional não era o objeto, mas a intenção estética e o modo local de fazer. Esse raciocínio pode se assemelhar ao de Reisinger e Steiner (2006: 68) para os quais a autenticidade, como propriedade do objeto tradicional no contexto turístico, não é “uma propriedade real do objeto turístico que pode ser medida de acordo com critérios absolutos e objetivos” (Trad. do autor). Para essas autoras, a autenticidade, que caracteriza o tradicional é subjetiva, resultado das representações e ações dos sujeitos, que se vêem como autênticos, visualizando-se numa situação livre dos constrangimentos sociais da vida cotidiana. Assim, a autenticidade do tradicional seria um esforço de subjetivação do coletivo onde, livre de certas amarras sociais, o sujeito é capaz de fabricar transformações na cultura tradicional.

Por outro lado, o artesanato Pataxó pode ser apresentado como lembrança, tanto no sentido de souvenir turístico como no sentido de memória, patrimônio. Essas duas categorias me foram apresentadas na convivência com os comerciantes do centro de artesanato indígena. A todo tempo eles tentam vender aos turistas aquilo que seria a lembrança dos Pataxó da Bahia, o artesanato. Nesse sentido, até muito simples, o artesanato é apresentado como um souvenir a ser utilizado como lembrança de uma viagem e se insere na agenda típica de uma viagem a um destino turístico. Esse me pareceu, desde as primeiras vezes que o ouvi, um significado aparentemente óbvio para o artesanato Pataxó. Se ele estava ali para ser vendido, poderia ser apresentado como uma lembrança de viagem, um souvenir.

Certa vez, no entanto, ouvi um artesão dizer a um turista: “essa peça é para você se lembrar, não só da Bahia e de Porto Seguro, mas da luta e da memória do povo Pataxó”. Essa fala, mais parecida com uma artimanha de comerciante para vender o produto me chamou a atenção. Quando questionei ao Kapimbará o que ele quisera dizer com aquilo ele me respondeu, com um sorriso no canto dos lá-

bios, de forma que para ele parecia óbvia: “o artesanato dos Pataxó não é só para vender para encher a barriga, se cada um turista que vier aqui e comprar essa peça e ouvir nossa história, se lembrar dela depois por causa do meu artesanato, como é que ia ser a Coroa Vermelha daqui há uns 10 anos, professor?”. A frase do Kapimbará acompanhada de uma referência até certo ponto jocosa à minha condição de professor, gozando de uma posição supostamente superior à dele intelectualmente, me chamou a atenção. Para ele não fazia sentido como alguém na minha posição não entendia que o artesanato não era só para vender. O artesanato contava a história do povo e se essa história pudesse ser contada várias vezes, pelos diversos lugares do país e fora dele: será que Coroa Vermelha e a vida dos Pataxó não poderia ser muito melhor?

Assim, esse último sentido do artesanato me foi apresentado num tom de questionamento e interrogação: como instrumento de comunicação, o artesanato não poderia contar a história dos Pataxó e ajudar a vencer uma batalha por reconhecimento de direitos pela qual já se lutou de tantas outras formas? O artesanato era afinal um instrumento de comunicação? A resposta a essas questões sempre me pareceu positiva, no entanto, restam investigar seus pormenores e saber exatamente como o artesanato Pataxó é um instrumento de comunicação.

Considerações Finais

Ao longo desse trabalho procurei discutir alguns aspectos que considero fundamentais para a compreensão do artesanato Pataxó. Em primeiro lugar, foi necessário proceder a uma descrição do lugar onde esse artesanato existe e para onde ele flui, o centro de artesanato indígena da Coroa Vermelha. Criado pelo governo federal como forma de propiciar infra-estrutura aos índios para continuar sua atividade comercial, rapidamente se tornou uma referência simbólica à vocação comercial de Coroa Vermelha.

Após uma descrição do centro de ar-

tesanato ou do Parque Indígena, como o conjunto é chamado pelos Pataxó, passei a algumas descrições do artesanato e seu contexto de produção e circulação. Foi possível perceber que esse artesanato é produzido, em pequena escala, por quase todos os Pataxó, tanto de Coroa Vermelha, quanto de outras aldeias. No entanto, a posição comercial de que goza Coroa Vermelha e mais ainda as famílias proprietárias de lojas, cria uma especialização econômica, a dos revendedores, daqueles que abandonam a produção porque sua atividade de revenda não lhe permite mais o tempo para produzir. Essa nova segmentação social produz impactos sobre os produtores que, colocados na situação de ter que vender sua produção aos revendedores, não possuem poder de barganha em função da enorme produção e são obrigados a praticar baixos preços.

Sobre a produção foi possível notar também sua alta padronização em relação à forma de fazer, necessária não apenas para homogeneizar a oferta estética, favorecendo os revendedores ao não criar categorias de artistas especializados, mas, sobretudo com efeito diacrítico. Ao produzir a idéia de que o artesanato é um marcador étnico, precisou-se apoiar essa idéia na homogeneização do artesanato, aparecendo este como uma tradição horizontalmente distribuída na comunidade.

A circulação do artesanato, como procurei demonstrar, se dá dos produtores da Coroa Vermelha para os revendedores, bem como dos produtores de diversas aldeias para os revendedores na Coroa Vermelha. Essa circulação estabelece a especialização de algumas aldeias, tais como a de Boca da Mata, especializada em gamelas e a de Barra Velha, especializada em colares.

Por fim, em relação ao significado do artesanato demonstrei que ele pode variar de arte a souvenir, comportando alguns gradientes nessa escala. Todos esses gradientes comportam concepções locais de tradição, parecendo ser hegemônica a visão de tradição como forma local de fazer artesanato. Assim, aparecem para o artesanato significados tais como; memó-

ria, tradição, patrimônio, entre outras categorias evocadas pela palavra lembrança. Em relação ao significado fica por ser esclarecida mais profundamente a questão do artesanato como prática comunicativa. Consegue o artesanato Pataxó transmitir as mensagens a que se propõe? Que efeitos causa nos turistas? E na sociedade envolvente e suas autoridades?

Nesse trabalho procurei, portanto, resumir alguns aspectos da produção, circulação e significados do artesanato Pataxó. Esse esforço resultou no isolamento de alguns aspectos estruturantes desse circuito, tais como a construção da indianidade, os critérios de parentesco, as relações econômicas e as relações políticas entre aldeias. Essas relações são as mesmas componentes e estruturantes da sociedade Pataxó como um todo, diferenciando-se no campo do turismo e do artesanato por adaptações locais e genéricas, voltadas para finalidades práticas.

Bibliografia

- Barth, Frederik
2000 "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In Tomke Lask (org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Bourdieu, Pierre
2004 O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Carvalho, Maria Rosário G.
1977 Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador.
- Carvalho, Maria Rosário. G. e Sampaio, José Augusto L.
1992 Parecer sobre o Estatuto Histórico-Legal das Áreas Indígenas Pataxó do Extremo Sul da Bahia. Salvador.
- Grünwald, Rodrigo de Azeredo
1999 Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS.
- Oliveira, João Pacheco de (Org.).
2004 A viagem da volta: etnicidade, políti-

ca e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.

Peres, Sidnei

2004 "Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967)". In: Oliveira, J.P. (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED.

Reisinger, Yvette e Steiner, Carol .J.

2006 "Reconceptualizing Object Authenticity". In: Annals of Tourism Research. 33 (1):65-86.

Sampaio, José Augusto L.

1994 Breve Histórico da Presença Indígena e as Atuais Comunidades Pataxó do Baixo Extremo Sul da Bahia. Salvador.

Sampaio, José Augusto L.

1996 Sob o signo da cruz. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador.

Toren, Chrstina

1988 "Making the present, revealing the past: The mutability and continuity of tradition as process". In: Man, New Series, Royal Anthropologic Institute of Great Britain and Ireland, 23 (4):696-717.

Veyne, Paul

1998 Como se escreve a historia: Foucault revoluciona a história. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB

se não evita um desconforto da comunidade, ao menos evita uma reação mais exasperada de vários dos Pataxó

4 Importa lembrar aqui, conforme o trabalho de Grunewald (1999: 210-232) que o artesanato Pataxó, ao menos em sua apresentação atual, remete aos anos 1960 e 1970 e é apresentado em narrativas diferentes pelos índios.

5 Adota-se aqui a narrativa sobre o chefe de posto Leonardo como a mais plausível e verossímil. As outras narrativas sempre se referem a um homem branco que teria dado a sugestão da produção do artesanato. Em algumas ele seria um chefe de posto com outro nome, em outras seria um homem branco que foi apenas visitar a aldeia e até existe uma versão em que o professor Pedro Agostinho da Silva aparece como quem teria feito essa sugestão. A última versão é especialmente fantasiosa, chegando a ser risível já que o professor algumas vezes já foi obrigado a negar essa versão.

6 É bom que diga aqui que essa lembrança do Itambé é uma lembrança de segunda mão, conforme lhe foi passado, pois o mesmo afirma que não esteve presente a esse momento.

NOTAS

1 Esse artigo é uma visão revisada e modificada do artigo apresentado na XXVII Reunião Brasileira de Antropologia Belém-PA

2 FUNAI é a sigla para a Fundação Nacional do Índio. É o órgão que responde pela ação indigenista no âmbito do Estado brasileiro, atua com assistência aos índios sobretudo na questão relativa à posse de terras e exerce a tutela de acordo com a legislação brasileira.

3 É importante mencionar aqui que por outros mecanismos como a prestação de serviços e a solidariedade familiar, uma parte do lucro dos revendedores é redistribuída. Essa situação,

Recibido: 04/09/2010
Reenviado: 19/11/2010
Aceptado: 27/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos

Trilha do Pitoco: natureza e tradição na rota do turismo do vale do Rio Uruguai

Adiles Savoldiⁱ

Universidade Federal da Fronteira Sul

Arlene Renkⁱⁱ

Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Resumo: A trilha do Pitoco localiza-se nas margens do Rio Uruguai (em Chapecó SC), mais especificamente na Linha Alto Capinzal, que fica aproximadamente a 28 km da cidade de Chapecó. A trilha acompanha o percurso de cinco cachoeiras, ao todo são 5 km (ida e volta). Parte do caminho foi adaptada para possibilitar melhor acesso aos visitantes. Além das cachoeiras há a presença de pequenos santuários com imagens católicas. O acesso à Trilha passa pela propriedade da família Figueira, que além da conservação e cuidado com a mesma, difundem os valores da cultura cabocla, com ênfase no respeito ao meio ambiente. O nome da trilha se deve ao cachorro Pitoco, mascote da família, que tornou-se conhecido por acompanhar os visitantes durante todo o percurso da trilha. No contexto da construção da Barragem Foz do Chapecó, que atinge as proximidades da trilha, vislumbram-se novas relações com o turismo. A construção da Foz cria expectativas de ampliações das possibilidades turísticas da região. No entanto, entre os tradicionais visitantes da Trilha, seja de caráter esporádico, ou os aventureiros, adeptos ao turismo de aventura, há a preocupação com a destruição do “paraíso ecológico”. O trabalho aborda o entendimento dos moradores e visitantes neste contexto onde a relação tradição versus modernidade é deflagrada ora como ameaça, ora como geradora de novas possibilidades.

Palavras-chave: Turismo; Natureza; Cultura; Tradição.

Title: Pitoco's Trail: nature and tradition on the tourism route along the Uruguay River valley.

Abstract: Pitoco's Trail is located by Uruguay River (in Chapecó SC), more specifically in Linha Alto Capinzal, about 28 km far from Chapecó City. The trail passes along five waterfalls, totalizing 5 km (on a round trip). Part of the path has been adapted to allow better access for visitors. In addition to the waterfalls there are small shrines with Catholic imagery. Access to the trail is possible going through the Figueira family property. They care for the conservation of the trail, and also spread cultural values from colonial “Cabocla” tradition, emphasizing the need to respect environment. The track was given that name due to the dog Pitoco, the family pet, who is well-known for accompanying visitors along the trail. As the Foz de Chapecó Dam, which will reach the surroundings of the trail is constructed, new relationships with tourism are envisioned. The construction of the dam has created expectations due to the possibility of tourism expansion; however, among traditional visitors of the Trail, either sporadic visitors or repeaters who practice adventure tourism, concern about the destruction of this “ecological paradise” has begun. This paper focuses the understanding of the issue by residents and visitors, being that the dam can be seen either as a threat for the trail, or either as a generator of new economic possibilities.

Keywords: Tourism; Nature; Culture; Tradition.

ⁱ Mestre em Antropologia Social, Professora da Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: adiles@uffs.edu.br

ⁱⁱ Doutora em Antropologia Social, Professora da Universidade Comunitária da Região de Chapecó. E-mail: arlene@unochapeco.edu.br

Introdução: Da natureza à cultura¹

As histórias sobre o Rio Uruguai não se restringem apenas às histórias de pescadores. O rio cruza caminhos, vidas, experiências. Neste artigo trazemos alguns fragmentos das histórias das populações ribeirinhas e de sua relação com os visitantes da Trilha do Pitoco, que deve seu nome ao cachorrinho Pitoco, cuja fotografia é mostrada mais adiante. O antropólogo Mauro Leonel (1998), estudioso da Amazônia, dedicou-se a estudar a morte social dos rios, título de um de seus livros. Neste caso, tomamos como mote seu estudo e nos deslocamos ao contexto do Rio Uruguai e da construção da Hidrelétrica Foz do Chapecó, para o estudo dos saberes locais. Os saberes locais são entendidos aqui, como os patrimônios material e imaterial das populações locais, em consonância com as Convenções da UNESCO (1972; 2003)

O saber local, para Geertz (1998), é um produto da cultura, concebendo-a como um conjunto de símbolos e significados estabelecidos socialmente, as teias de sentido produzidas pela cultura orientam a conduta, comportamentos e também constroem o homem.

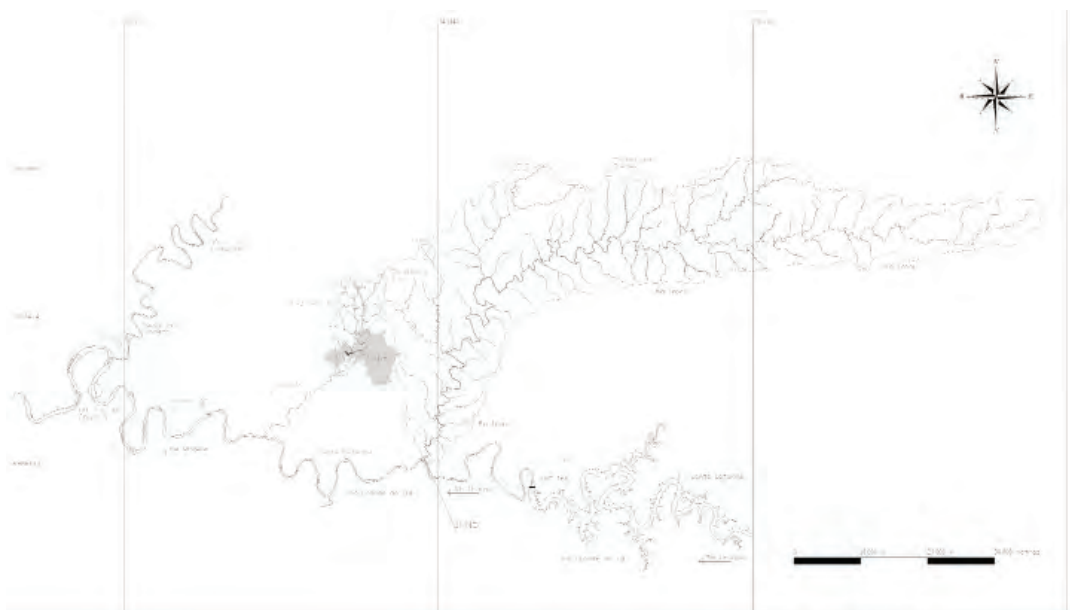
O Rio Uruguai nasce na Serra Geral, é limite dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul e depois, do Rio Grande com Argentina; integra a Bacia do Rio da Prata. Com a construção do empreendimento da Hidrelétrica Foz do Chapecó no Rio Uruguai (em funcionamento em 2010), muitas comunidades e pequenos vilarejos ribeirinhos foram parcialmente inundados. O empreendimento alagou 79,2km² e tem capacidade de gerar 855 MW.

Neste texto, utilizamos a categoria nativa caboclo para designar população residente na região anteriormente ao processo de colonização empreendido no século XIX com camponeses descendentes de alemães, italianos e portugueses. Não há fenotípia exclusiva desse grupo. O que os agrega são os valores, modo de vida, saberes diferentes daqueles dos colonizadores.

Essa população ribeirinha, constituída principalmente por caboclos, mantém negociações, conflituosas ou não, com a empresa para a indenização que considera justa ou o remanejamento compulsório, como o assentamento em Mangueirinha, no Paraná.

No entanto, há de se considerar a população das comunidades ribeirinhas ou próximas, que não terão as terras desa-

Mapa da localização da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó



Fonte: Elaborado por Eliano Carnieletto em 2010.

propriadas, mas que serão “atingidas” com os efeitos sociais, econômicos e ambientais da hidrelétrica. Os efeitos da obra reverterão na vida social dos remanescentes, na vida material, na alteração da rede de sociabilidade, das trocas matrimoniais e comunicação entre comunidades do lado catarinense e do sul riograndense.

Os caboclos desta região ribeirinha levavam um modo de vida tradicional, de produção agrícola e animal para o auto-consumo e valiam-se da pesca alimentação e eventual venda, de modo informal. Nas décadas mais recentes, houve penetração de descendentes de alemães e ita-



Fotografia aérea da área anterior à construção da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó.
Fonte: http://www.fozdochapeco.com.br/usina_reservatorio.php.

lianos, em atividades agrícolas ou agropastoris, ou adquirindo sítios para passar os finais de semana. Num e noutro casos, diferenciam-se dos caboclos estabelecidos. Assim, o padrão tradicional de vida dessas populações sofre alteração no substrato morfológico, seja, pela presença de agricultores, de cidadãos que adquirem sítios, anteriormente explorados em agricultura de subsistência, e agora adquiridos para construção de casas de campo, ao que deve somar-se as atividades desencadeadas pela Foz do Chapecó.

No contexto da construção da Barragem Foz do Chapecó, que atingiu as proximidades da trilha do Pitoco, vislumbram-se novos contextos, como o deslocamento da vizinhança.

A família Figueira, que administra o turismo da Trilha do Pitoco se ressentida da ausência dos vizinhos, que tiveram que abandonar o local em virtude da construção da Barragem.

A família cobra uma taxa simbólica aos visitantes e do mesmo modo orienta os procedimentos dos turistas. A percepção da construção da Barragem, por parte da família Figueira, é expressa com desconforto. Quando indagados sobre a possibilidade de melhores oportunidades com a construção da Barragem, Gumercindo responde: “Eu não vejo alguma coisa melhorar, eu não sei. Acho que confusão, pessoas estranhas a gente tem visto mais. Aqueles conhecidos velhos não existem mais. Tem pessoas estranhas ali que a gente até fica desconfiado: De onde será que vieram?”²

Alegam que muitos dos seus vizinhos foram embora e que a “comunidade está terminando, saiu muita gente. Eles pegaram a carta de crédito³³ e foram embora.” (Gumercindo). Quando indagado sobre a abordagem por parte dos representantes da Foz sobre a venda da propriedade alega que:

A nossa área não quiseram, quiseram apenas esse canto aqui na ponta. Ficamos apavorados porque eles disseram que fariam de qualquer jeito. Se nós não quiséssemos, eles depositariam o dinheiro em juízo e fariam igual. Então vendemos esse pedaço de terra por 30 mil só. (Gumercindo).

Gumercindo comenta com tristeza o aumento da água:

“Acho que mudou 100%. É uma tristeza ver a água no relento. Parece que aconteceu uma catástrofe natural na terra, o lajeado está indo por cima da terra, assim, no relento só, sai lá no Uruguai. Não tem uma árvore mais. Os passarinhos que a gente via lá na costa do lajeado, estão lá em cima na serra. Hoje até fui olhar um ninho de anu, eles estão indo lá pra cima em bandos. E até não sei se as moças já olharam ali no canal, lá se enxerga a destruição da água”.

O aumento da água é visto como destruição, os pássaros abandonam o local tal qual a vizinhança, “estão mexendo na natureza”, comenta Gumercindo.

Serrano (1997) e da mesma forma Luchiari (1997), dentre outros, afirmam que a natureza é uma invenção humana, pro-

duzida pela cultura. O inédito consiste em perceber a natureza como paisagem. Neste sentido Eckert (2008) enfatiza que é pertinente entender como a experiência humana cria os sentidos ao olhar, à escuta, ao cheiro, ao gosto.

Nesses jogos perceptivos, são colocadas em destaque as formas sensíveis que movem os habitantes em suas lógicas de viver os espaços e tempos culturais. A paisagem é [...] essa experiência humana plural e descontínua onde os sujeitos em suas biografias relacionam imagens motivados pelo saber e pelo imaginário. A paisagem estará lá onde a vida pulsa na qualidade de estar no mundo social, na percepção daquele que a consente na imaginação. O que está em jogo é um reencontro após o deslocamento entre aquele que sente e o sensível [...] (Eckert, 2008: 1).

A sensação, a visibilidade é submetida aos contornos da narrativa, à performance da palavra, que conforme Eckert (2008: 1) “na sua ressonância narrativa dilata a percepção agora em uma paisagem narrada a qual faz vibrar as formas sensíveis”. O turismo constrói narrativas sobre as diferentes possibilidades de vivenciar as paisagens. Há a apropriação da natureza “bruta” que é re-elaborada, recriada pela cultura. Para Kesselring (1992), na Idade Média a concepção de natureza foi influenciada pela tradição judaico-cristã que a concebeu como obra de Deus. Na modernidade, aos poucos, a natureza foi dessacralizada.

Com o advento da ciência o homem desenvolve o domínio sobre a natureza, intensifica sua intervenção. No decorrer da história tornam-se múltiplas suas redefinições do que seja a natureza.

Para Ribeiro e Barros (1994) é justamente no momento em que a intervenção humana se intensifica sobre a natureza que o turismo procura investir no marketing do natural.

A natureza depois de dessacralizada, objetificada e manipulada ao máximo pela sociedade industrial, passa a ser reencantada com valores ontológicos que se cristalizam em pólos como o de um conservacionismo radical incompatível com a

presença humana ou o de um animismo do tipo Mãe Gaia. Experimentar uma relação sui generis com a natureza entendida enquanto algo fora ou além da cultura, é, pretensa ou momentaneamente, estar fora do fetiche do capitalismo industrial. Desta forma, o turista, sem o saber, entra na posição da descotidianização, do afastamento dos fetiches e simulacros correntes no seu mundo imediato. Isto é mais forte para os praticantes do turismo ecológico de pequena escala. (Ribeiro e Barros, 1994: 7).

A natureza e suas paisagens construídas pela cultura nutrem o imaginário do turista no sentido de um retorno à natureza

Assim, afirma-se que as viagens propiciam um retorno ressignificado do passado para o sujeito que, ao defrontar-se com a impossibilidade do absolutamente novo, revisita suas próprias paisagens mentais, redescobrimo-as com outros significados, reveladores, desta vez, de novas interpretações do seu lugar e dos outros no mundo. Já o deslocamento epistemológico que o sujeito deve realizar para estar na posição do estranhamento antropológico é comparado a uma viagem horizontal - como a do viajante que se desloca no espaço, afastando-se de sua sociedade e cultura. (Ribeiro e Barros, 1994: 7).

Diante do estranhamento produzido pelo deslocamento, tanto espacial, como sensível, muitas percepções são narradas em repertórios que seguem os roteiros dos mapas cognitivos dos diferentes grupos.

Percepções da Trilha

É possível perceber como a trilha é mostrada na Internet. Há sites divulgando as belezas “naturais”. Há pessoas que postam vídeos com suas experiências. A trilha é descrita de formas distintas, inclusive com narrativas desconstruídas. Nota-se que grupos distintos percebem e se relacionam com o espaço e paisagem de modos opostos. Como ilustração, trazemos as seguintes leituras da trilha:

A Trilha do Pitoco é um atrativo na-

tural composto por belas paisagens e um conjunto de cachoeiras, com acesso pela propriedade da Família Figueira. Na trilha e nas cachoeiras há piscinas naturais com águas límpidas, próprias para um bom banho. São percorridos cerca de 5 km de trilha entre ida e volta em um verdadeiro recanto ecológico, onde alguns turistas também praticam rapel. Além disso, há local para camping, jardim com flores silvestres, gruta, lanche, caldo de cana e sucos. O nome da trilha deve-se ao fato de que o cachorrinho “Pitoco”, pertencente à família conhece muito bem o caminho e está sempre pronto para receber os turistas.⁴

No Vale do Rio Uruguai, na divisa com o Rio Grande do Sul, encontra-se os principais encantos naturais do município. A revelação de suas belezas começa na estrada de acesso às comunidades de Alto Capinzal e São José do Capinzal, onde predomina uma paisagem rústica e, por isso mesmo exuberante, que permeia as curvas do Rio Uruguai. Ao descer a serra, o turista ainda pode contemplar o vale do rio. A dica é estar no local logo ao amanhecer e vivenciar o espetáculo dos primeiros raios de sol surgindo em meio à névoa que paira sobre a água e envolve todo o vale. A paisagem também pode ser observada do Mirante da Ferradura, a 15 quilômetros do centro.⁵

As expressões mais recorrentes para descrever o lugar são “verdadeiro recanto ecológico”, “encantos naturais”. A rusticidade é retratada no sentido próximo à natureza, criação divina, sem a intervenção humana.

O turismo praticado até então na Trilha do Pitoco se caracteriza, segundo informantes e visitantes, como um turismo rústico, não há um apelo mercantil. Os próprios administradores da trilha recebem os visitantes de uma maneira bem calorosa, orientados pela cultura cabocla que constrói sua identidade alicerçada em valores de solidariedade e sociabilidade.

Seu Gumercindo, responsável pela trilha, afirma que o zelo com a natureza é irrestrito, defende uma alimentação natural, não admite a idéia de vender cigarros

e outros produtos nocivos à saúde. A relação que se estabelece com os visitantes é familiar, portanto de respeito e consideração.

Segundo Renk e Savoldi (2009) a relação com a natureza é um dos pontos mais fortemente utilizados para mostrar que os caboclos estariam mais próximos aos “bons selvagens”, em oposição aos colonizadores, que são considerados os respon-



Vista aérea do Goio-En antes da construção da Barragem Foz do Chapecó
Fonte: <http://www.atividadeseducativas.com.br/projetos/comunidadecatolica/index.php>



Pitoco (Foto: Adiles Savoldi)

sáveis pela degradação do meio ambiente, portanto são caracterizados como “maus civilizados”. Na medida em que os problemas ambientais se agravam, como diminuição de florestas, áreas degradadas, contaminação dos rios, poluição, uso de agrotóxicos e outros problemas, os caboclos acionam o seu lado natureza. À medida que a natureza está no pólo do passado, este é idealizado. Há um retorno à pureza de vida dos antigos.

Nessa lógica, a população cabocla manifesta sua identidade afirmando que: “o



Portal de Boas vindas à Trilha do Pitoco. (Foto: Bruna Deitos)

caboclo é mais natural, vive sem agrotóxico e veneno. A água que bebe é natural”. Ao invés dos alimentos industrializados valorizam aqueles feitos em casa, recordando do sabor desses, produzidos artesanalmente, como a farinha de beiju fabricada no monjolo ou a farinha de mandioca produzida na atafona. Afiar a faca e foice no rebolo. Cozinhar em panela de ferro. Essa era a alimentação farta e pura dos velhos tempos. Essa vida rústica, vida natural como enfatizam, mostrava que o caboclo enfatizava e enfatiza o natural.

As mudanças decorrentes da implantação da Foz do Chapecó são percebidas como ameaças ao modo de vida caboclo, simples e natural. Nelci, esposa do Gumerindo, fala sobre um vilarejo vizinho, o Goio-En⁶, parte dele será inundado pelas águas. Ela lembra que os antigos falavam das profecias e pragas de São João Maria⁷. Segundo ela, o Goio-En, nunca teve êxito devido às pragas que lhe foram atribuídas, eles estão tentando fazer uma praça ali, pro povo ir lá, né, mais turismo... as pessoas tradicionais dali, não ficou ninguém, foram todos embora. Vai ficar algum rico que ficou com as terras, mas dos tradicionais não há mais ninguém.

O turismo que Nelci menciona no Goio-En, não se parecerá em nada com o exercido em sua propriedade. A população do lugar “os tradicionais” já não fazem parte deste cenário.

Conforme Nelci Figueira, o Pitoco, protagonista da Trilha, fará 21 anos. Ele já não acompanha os visitantes no percurso da Trilha, em consequência da idade. O Pitoco já andou sumido durante uma temporada, segundo Nelci, o haviam espancado e abandonado nas cercanias. Mas isso foi uma exceção, para a maioria dos visitantes o Pitoco é reverenciado, todos querem fotografá-lo. É possível visualizar na Internet as diferentes postagens de fotos dos visitantes com o “mascote da trilha”.

Além do nome da trilha, o Pitoco é também aparece no portal de entrada da trilha, há ainda uma estátua do mesmo no caminho.



Conselho aos visitantes sobre o comportamento na trilha. (Foto: Adiles Savoldi)

Visitantes e suas impressões...

Para realização da pesquisa foram realizadas visitas à Trilha, pesquisas na Internet, sobre experiências postadas e foram mantidos contatos com alunos na Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECO).

Quando indagados sobre como tomaram conhecimento sobre a Trilha do Pitoco, alegaram “através de amigos que já frequentavam o local” (Josiane, 23anos) , e “através de comentários de pessoas que

já haviam ido lá, de amigos e pela televisão” (Herman e Lisa, 24 anos).

Em relação à prática do Rapel, a Internet e o contato com amigos foram a principal forma de informação e divulgação. “Nas estradas que cercam o Rio Uruguai, encontram-se paisagens bucólicas, de rara beleza, com uma imensa biodiversidade de animais e plantas. Os turistas não podem deixar de conhecer também a Trilha do Pitoco, formada por cinco cachoeiras, a maior delas conta com 45 metros de altitude. Uma das quedas deságua numa piscina natural de águas cristalinas, ideal para um banho refrescante. O destino da caminhada é um deslumbrante recanto ecológico para apreciar a natureza e praticar esportes, como o rapel. (En: <http://www.pacotesdeferias.net/viagem/trilha-do-pitoco/>).

Os relatos da experiência na Trilha revelam as motivações.

A primeira vez que fui até a Trilha do Pitoco estava acompanhada por alguns amigos, na época o Pitoco (cachorro) estava desaparecido e não nos guiou pela trilha. Mesmo assim, fomos até a última cachoeira, tomamos banho e caminhamos bastante. A trilha é bem marcada e de fácil acesso. Na primeira vez não levamos nada, o único objetivo era fazer a trilha, tomar banho e “ficar de boa! Depois deste primeiro contato nos tornamos frequentadores assíduos, fizemos amizade com o seu Gumercindo e começamos a acampar. Que me lembre nunca praticamos nenhum tipo de esporte, a não ser catar gravetos para as fogueiras noturnas, afinal não existe nenhum tipo de iluminação no local de camping. A escuridão, o mato, os animais, o silêncio, as estrelas e a luz da lua ajudam a imaginação a criar e viver grandes histórias (Josiane, 23anos).

Fomos várias vezes. Com amigos e sós. Levamos comida e bebida, som, levamos violão. Som mecânico não combina com o lugar e é ‘proibido’. Acampamos. Esportes não, só a trilha. A motivação foi a beleza do local e o espírito de aventura (Lisa, 24 anos).

A caminhada ecológica, em meio à natureza e compartilhada com amigos é o

que torna a experiência mais interessante. A aventura aqui é descrita não pela adrenalina dos esportes radicais, mas no contato com a luz da lua, ambientada pela fogueira e sons dos animais. É possível perceber que muitos visitantes repetem a experiência com certa frequência.

A placa acima revela como a família Figueira orienta a conduta dos visitantes. Muitos visitantes valorizam o tratamento recebido como mais um atrativo na visita a Trilha.

Como disse, logo no início fizemos amizade com as pessoas da família, seu Gumercindo sempre nos recebeu muito bem. Quando acampamos ele sempre nos oferece salada, carne, o Freezer pra guardar produtos perecíveis, gostam muito de conversar, falar sobre o tempo, sobre as pessoas que visitam o local, e especialmente sobre as reformas e as coisas que mudaram e que ele pretende mudar naquele espaço para melhor atender os visitantes. Lembro-me que na virada de ano de 2008 para 2009 resolvemos ir acampar lá. Passamos a virada de ano com a família juntamos nossas frutas e bebidas com as deles e comemoramos juntos. Foi tudo muito simples e muito bonito, sentíamos que eles estavam felizes por estarmos lá e nós também (Josiane, 23 anos).

Nos tornamos amigos. A família do Sr. Gumercindo é gentil, de uma simplicidade bela e sincera. Conservam uma vida ‘cabocla’, humilde e serena. Já passamos até a virada de ano com eles, carnaval e outras datas comemorativas (Herman, 24 anos).

A cultura cabocla, a simplicidade, a solidariedade são percebidas e valorizadas pelos visitantes. No entanto, é importante enfatizar que os visitantes são motivados por interesses distintos. Seu Gumercindo fala que houve a necessidade de colocar placas informativas, pois havia um grupo que levava som mecânico e muito álcool, e que pouco aproveitava do local, da vivência com a natureza.

Embora a família Figueira não receba nenhum subsídio do município para promover o turismo no local, sua atuação promove uma prática educativa no sentido de

respeito ao meio ambiente, orientando os visitantes para que não promovam qualquer tipo de poluição, como o exemplo acima; “som alterado não deixa: ouvir o cantar dos pássaros e o trilhar das águas”.

A confraternização também é relatada no convívio com os demais visitantes da Trilha.

Existe um fluxo maior de pessoas durante o dia, em geral as pessoas respeitam o local. Durante o percurso da trilha as pessoas se ajudam e se cumprimentam, é um clima bem interessante (Josiane, 23 anos).

O relacionamento com outros visitantes sempre foi amistoso e tranquilo, pois a grande maioria de quem visita o local, cremos que seja com a intenção de busca da ‘paz’ interior, do desencilhamento momentâneo com a cidade e seu ritmo mecânico (Herman e Lisa, 24anos).

A interação entre alguns visitantes é contagiada pelo clima amistoso e tranquilo, opondo-se ao “ritmo mecânico da cidade”. O tempo é vivenciado de outra forma, sem o imperativo do relógio. Nesse contexto se vive a natureza e se sente fazendo parte dela.

Uma experiência de troca. A natureza prevalece, chegando ao ponto de ser mais importante estar junto, fazer parte dela. O homem sendo parte da natureza, este é o sentimento que enlaça o homem, caso contrário, resta o desconforto, o medo do desconhecido que toda a natureza oferece aos que não se relacionam com ela, não se entregam a situação, tentando compreendê-la para poder participar do meio (Herman, 24 anos)

Segundo os entrevistados se entregar à natureza é uma aventura, e essa aventura inicia no trajeto da Trilha.

É uma aventura, sempre brincamos que pra chegar até a Trilha do Pitoco o motorista tem que ser bom de braço, embora durante certo trecho a estrada seja um pouco esburacada, o visual é lindo, e sempre fizemos várias paradas para fotografar o Rio Uruguai (Josiane, 23 anos).

Os praticantes de esportes radicais falam que a adrenalina já inicia no trajeto da trilha com estrada de chão, com alguns trechos bem irregulares. Os Jipeiros

consideram o local adequado. No entanto com a instalação da Foz são perceptíveis as mudanças na infra-estrutura do local. Essas transformações são expressas por representantes da Foz e administradores locais como sinônimo de modernidade. No entanto, a maior parte dos entrevistados teme o fim da tranquilidade do lugar.

Acredito que sim, a construção da Foz do Chapecó vai alterar o espaço e a relação das pessoas com a trilha, pois na ultima vez que a visitamos já havia uma ponte construída a alguns metros da casa do Seu Gumerindo, ele nos disse que a água do Rio vai subir e vai ficar a mais ou menos uns 50 metros das terras dele, as estradas também melhoraram bastante, o que facilita o acesso (Josiane, 23 anos).

Achamos ruim, pois a construção da Foz pode alterar sim a relação com a trilha, aos poucos. Principalmente no clima. Algumas plantas, o solo e o ar, sofrerão influências da barragem. Não sabemos ainda o que isso pode gerar, mas, não sendo algo natural e sim artificial, forçado pelo homem, a natureza responderá (Herman e Lisa, 24 anos).

A oposição entre a tradição e a modernidade remete às polaridades atribuídas ao conceito de natureza seja como criação divina ou como produto da cultura em decorrência da intervenção humana.

A humanidade faz parte da natureza, no entanto, a polaridade natureza e cultura, segregação operada pela ciência e solidificada pela sociedade industrial, construiu uma oposição entre o natural e o artificial. A intervenção humana na natureza é vista como ameaçadora é concebida como geradora de artificialidade. “Estão mexendo com a natureza”, o clima vai mudar...

A visita aos santuários naturais, paraísos ecológicos, retomando Ribeiro e Barros (1994), possibilitam uma experiência de reencantamentos com uma natureza, entendida como algo fora ou além da cultura, que resistiu bravamente à intervenção humana. Aqui especificamente a natureza é tomada como um patrimônio natural que deve ser preservado.

A modernidade, na Trilha do Pitoco, pode trazer outros turistas, no entanto, ela pode quebrar o encanto, impossibilitar a retomada do tempo paradisíaco, Kairos pode ser substituído por Chronos. A ordem e o conforto da modernidade podem

dessacralizar a experiência com a natureza.

Bibliografia

- Bourdieu, Pierre
1997 A miséria do mundo. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, Pierre.
1989 O Poder Simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil.
- Carneiro da Cunha, Manuela e Almeida, Mauro Barbosa
2002 Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras.
- Eckert, Cornelia
2008 “As variações “paisageiras” na cidade e os jogos da memória”. In: Revista Iluminuras - Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais - NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH e ILEA/UFRGS ILUMINURAS, 9(20).
- Geertz, Clifford
1998 O saber local – novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes.
- Kesselring, Thomas.
1992 “O conceito de natureza na história do pensamento ocidental”. Revista Ciência & Ambiente, Universidade Federal de Santa Maria, jul/dez, 3(5):19-40
- Leonel, Mauro
1998 A Morte social dos rios: conflito, natureza e cultura na Amazônia. São Paulo. Perspectiva; IAMA; FAPESP.
- Luchiari, M Tereza Paes
1997 “Turismo, Natureza e Cultura Caiçara: Um novo colonialismo?” In Serrano, Célia Maria de Toledo; Bruhns, Heloisa T (orgs.). Viagens à natureza. Turismo, cultura e ambiente: 59-84.. Campinas, SP: Papirus
- Renk, Arlene e Savoldi, Adiles.
2009 Os caminhos de São João Maria: manifestações populares da fé no Monge. Disponível em : http://www.doladodecadorio.com.br/file/5682_file.pdf
- Ribeiro, Gustavo Lins; Barros Flávia Lessa de
1994 A corrida por paisagens autênticas: turismo, meio ambiente e subjetividade na contemporaneidade. Brasília. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie171empdf.pdf>

- Serrano, Célia Maria de Toledo.
1997 “Uma introdução à discussão sobre turismo, cultura e ambiente”. In Serrano, Célia Maria de Toledo; Bruhns, Heloisa T (orgs.). Viagens à natureza. Turismo, cultura e ambiente: 11-26. Campinas, SP: Papirus.

UNESCO

- 2003 Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Paris, 17 de outubro.

UNESCO

- 1972 Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Paris, novembro.

NOTAS

1 Esta pesquisa faz parte do projeto “Nas margens do Rio Uruguai: saberes locais das populações ribeirinhas.”, Financiado pelo FAPE – Fundo de apoio à pesquisa da Unochapecó.

2 Alguns trechos das falas dos entrevistados foram modificadas, sem prejudicar o sentido, para adequar as expressões à língua padrão.

3 Documento de crédito, expedido por instituição de crédito, como compensação pela área de terra desapropriada. O beneficiário, ao encontrar um pedaço de terra que lhe satisfaz, apresenta o documento, que tem valor equivalente a moeda.

4 http://www.ceo.udesc.br/pagina/caderno_rural_2_edicao.pdf

5 Turismo/news/210350/?noticia=CHAPECO+MOS TRA+POTENCIAL+DE+TURISMO+RURAL

6 Goio-En, às margens do Rio Uruguai foi uma comunidade que surgiu a partir de pouso de tropas, século XIX. Apesar de antigo, para o critério da região, manteve-se com população reduzida e o empreendimento da Foz o Chapecó inundará o povoado.

7 Para maiores informações consultar: Renk, Arlene; Savoldi, Adiles. Os caminhos de São João Maria: manifestações populares da fé no Monge. In: http://www.doladodecadorio.com.br/file/5682_file.pdf

Recibido: 24/08/2010
Reenviado: 30/09/2010
Acceptado: 29/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos



AIMS & SCOPE

Aiming at freely accessible scholarly knowledgebase in the travel, hospitality and tourism field, the *JTTR*, with its rich, quality, current and applicable information from different corners of the world, and growing number of queries and manuscript submissions, is emerging as a major and highly favorable scientific platform among researchers and practitioners.

The journal covers all types of empirical and conceptual research of issues relevant to travel, tourism and hospitality industry. In addition to research articles, research notes and book reviews, the *JTTR* welcomes book discussions and contributions debating or commenting issues of interests to researchers and the professional community.

All manuscripts published in *JTTR* are double-blind peer reviewed by scholars expert in the subject/topic area of the manuscript and in the disciplinary or methodological approach used. The standard for publication in *JTTR* is that the paper must make a clear contribution substantively, theoretically or methodologically, to the body of knowledge.

Indexed/abstracted in *Ebsco*, *Ciret*, *Proquest Career and Technical Education*, *Turizam*, *Journal of Travel and Tourism Research* has recently been approved for inclusion in the 11th Edition of *Cabell's Directory of Publishing Opportunities in Marketing*.

Thanks to the distinguished editorial board members for their time, painstaking reviews, constructive criticisms and contributions, the *JTTR* will successfully continue to dissemination of knowledge to a wider audience since 2001.

E-mail: intjttr@gmail.com ; stad@adu.edu.tr ; ayuksel@adu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

AGARWAL, Sheela

University of Plymouth-UK

BALOGLU, Şeyhmus

University of Nevada, USA

BAUM, Tom

The Scottish School, University of Strathclyde, UK

BECKER, Cherylynn

Washington State University, USA

BRAMWELL, Bill

Sheffield Hallam University, UK

BUTLER, Richard, W.

University of Surrey, UK

BUSBY, Graham

University of Plymouth, UK

CHON KS. (Kaye)

Hong Kong Polytechnic University, Hong Kong

CLARKE, Alan

University of Pannonia, Hungary

ÇAKICI, A. Celil

Mersin University, Mersin-Türkiye

ÇOBANOĞLU, Cihan

Delaware University-USA

ÇOLAKOĞLU, Osman

Adnan Menderes University, Aydın- Türkiye

Ekiz, H. Erdogan

Taylor's University, Malaysia

HALL, Colin Michael

University of Otago, New Zealand

HANCER, Murat

Oklahoma State University, USA

İÇÖZ, Orhan

Yaşar University, İzmir-Türkiye

KAHRAMAN, Nüzhet

İstanbul Ticaret University, İstanbul-Türkiye

KOÇ, Erdoğan

Doğuş University, İstanbul -Türkiye

KORSTANJE, Maximiliano E.

University of Palermo-Argentina

KOZAK, Nazmi

Anadolu University, Eskişehir-Türkiye

KUŞLUVAN, Salih

Nevşehir University, Nevşehir-Türkiye

MANSFELD, Yoel

University of Haifa, Israel

MANSFIELD, Charles

University of Plymouth, UK

MORRISON, Alastair

Purdue University, USA

MORRISON, Alison

The Scottish School, University of Strathclyde, UK

OKUMUS, Fevzi

University of Central Florida, USA

PAGE, Stephen

University of Stirling, UK

PIRNAR, İge

Yasar University, İzmir-Türkiye

RITCHIE, J.B.R.

University of Calgary, Canada

RYAN, Chris

University of Waikato, New Zealand

TANRISEVDİ, Abdullah

Adnan Menderes University, Aydın-Türkiye

TEPECİ, Mustafa

Celal Bayar University, Manisa-Türkiye

TOSUN, Cevat

Mustafa Kemal University, Hatay-Türkiye

USTA, Öcal

Dokuz Eylül University, İzmir-Türkiye

UYSAL, Muzaffer

Virginia tech University, USA

WOOD, Roy

The Scottish School, University of Strathclyde, UK

“O caminho é aqui”: um estudo antropológico da experiência
do Caminho de Santiago de Compostela em uma associação
de peregrinos do Rio Grande do Sul, Brasil ¹

Rodrigo Toniolⁱ

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: O foco de interesse empírico deste trabalho são as atividades desenvolvidas pela Associação dos Amigos do Caminho de Santiago do Rio Grande do Sul (ACASARGS). Trata-se de uma organização sem fins lucrativos que visa promover e conservar o Caminho de Santiago de Compostela a partir da organização de caminhadas que procuram reproduzir, no interior do Rio Grande do Sul, as dificuldades e as distâncias diárias percorridas no Caminho espanhol. Problematizo, aqui, a perspectiva teórica que relaciona turismo com prática do não-cotidiano e apresento, a partir de uma narrativa etnográfica, o modo pelo qual as atividades da ACASARGS constituem-se, para os peregrinos, como eventos capazes de rotinizar a experiência da peregrinação no Caminho de Santiago mesmo fora da Espanha.

Palavras-Chave: Caminho de Santiago; Peregrinação; Turismo Religioso; Cotidiano; Communitas; Turismo

Title: “The way is here”: Anthropological studies about St. James Way at Santiago de Compostela at a Pilgrims Society in Rio Grande do Sul State, Brazil

Abstract: This article focuses the activities of Friends of St. James Way in Rio Grande do Sul Association (ACASARGS) which is a nonprofit organization that aims to promote and preserve St. James Way at that Brazilian estate, in roads that reproduce the difficulties and the daily distances in the Spanish route. Discussing some theoretical approaches that relate tourism to the practice of non-routine activities, through an ethnographic narrative I suggest that ACASARGS activities change pilgrimage experience at St. James way into a routine out of Spain.

Keywords: St. James Way; Pilgrimage; Religious Tourism; Uneventful; Communitas; Tourism

ⁱMestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
Email: rodrigo.toniol@gmail.com

Introdução

Este artigo tem como foco de interesse empírico a prática de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago do Rio Grande do Sul (ACASARGS). Trata-se de uma organização sem fins lucrativos que visa promover e conservar o Caminho de Santiago de Compostela a partir de caminhadas em percursos que reproduzem, no interior do Rio Grande do Sul - Brasil, as dificuldades e as distâncias diárias percorridas no Caminho. Soma-se a este aspecto a presença de uma série de elementos que remetem os peregrinos a Santiago, tais como: conversas, objetos usados na peregrinação, amuletos e conchas de vieira presas à mochila². A partir deste contexto, procuro refletir sobre o modo pelo qual as caminhadas da ACASARGS realizadas no Brasil têm uma capacidade de subversão espaço-temporal reportando os peregrinos a experiências que, *a priori*, estavam acessíveis apenas no Caminho espanhol.

A partir da observação participante e de entrevistas realizadas com os sujeitos envolvidos nas caminhadas e noutras atividades da ACASARGS, procuro compreender como as caminhadas se constituem como uma espécie de rotinizadoras das experiências da peregrinação à Compostela, permitindo, assim, que se problematize a concepção de eventos turísticos como momentos do não-cotidiano. O que está em jogo é apresentar, desde uma perspectiva antropológica, como as experiências do Caminho de Santiago para os peregrinos não se definem a partir da feitura de um percurso num determinado território, mas, antes disso, no modo pelo qual os espaços são mobilizados subjetivamente de maneiras específicas.

A ordem de exposição deste texto apresenta, num primeiro momento, a popularização do Caminho de Santiago e o papel das Associações do Caminho neste processo. Noutro momento, apresento o panorama híbrido no qual o Caminho de Santiago se insere, explicitando uma série de sobreposições entre elementos como turismo, espiritualidade e mercado. Em

uma terceira sessão, aponto para algumas perspectivas teóricas sobre turismo que associam este fenômeno com o não-cotidiano, bem como os desdobramentos destas perspectivas nas análises de peregrinações e turismo religioso. Noutra sessão, elaboro uma narrativa etnográfica na qual descrevo as táticas e estratégias das caminhadas da ACASARGS para “reproduzir” o Caminho de Santiago no Rio Grande do Sul, Brasil. Por fim, discuto aspectos relativos à prática do espaço dos sujeitos que caminham e que planejam a caminhada, articulando noções como paisagens, espaço e tempo.

O Caminho de Santiago num contexto de Nova Era: continuidades e rupturas numa peregrinação cristã

A raiz etimológica do termo “peregrinação” deriva do vocábulo latino *peregrinus* que significa

o estrangeiro, aquele que vive alhures e que não pertence à sociedade autóctone estabelecida, ou seja, é aquele que percorreu um espaço e, neste espaço, encontra o Outro (Dupront, 1987)

Tal acepção aponta para o encontro com “o Outro” como indicativo de um duplo aspecto. Por um lado, este encontro remete às dificuldades objetivas da jornada empreendida pelo peregrino que, ao percorrer lugares desconhecidos e enfrentar as adversidades do caminho, termina por imprimir nessa viagem características de uma jornada heróica. E, por outro, refere-se ao ato de transformação de si alcançado por meio de um deslocamento do “eu” em busca do “Outro”, constituindo um percurso interior, de cunho místico e ascético, a ser realizado por aquele que peregrina (Toniol e Steil, 2010).

Nancy Frey, no livro “Pilgrim stories: on and off the road to Santiago” (1998), mostra como a peregrinação se inicia num período anterior a ida efetiva a Santiago. O movimento físico no Caminho é antecipado por uma espécie de movimento interno que convoca o peregrino a refletir sobre si, a colocar em questão seus “apegos” con-

duzindo-o a decidir, por exemplo, o que levará na mochila durante os trinta e dois dias de caminhada. Sob certa perspectiva, aponta a autora, esta convocação ao “desapego” se apresenta aos sujeitos como um exercício não habitual, contrastivo com sua vida cotidiana. A utilização deste recurso que coloca em relevo oposições como cotidiano e não-cotidiano, trabalho e não-trabalho, ordinário e extraordinário, para analisar e descrever práticas turísticas - sejam elas religiosas ou não - tem sido freqüente entre os pesquisadores destes fenômenos (Smith, 1989; Graburn, 1989; Urry, 1990; Tuan, 1983).

Embora o “desapego” e a “viagem ao interior de si” sejam características marcantes das peregrinações cristãs, algumas propriedades distintivas do Caminho de Santiago transformam-no em um lócus privilegiado para se observar a incorporação, pelo catolicismo, de novas estruturas de sentido. O catolicismo, nesse caso, expande-se para além dos marcos dogmáticos e institucionais da Igreja Católica podendo, ao mesmo tempo, ter assegurada a sua continuidade a partir, justamente, da descontinuidade em relação à tradição e ortodoxia católicas. Semelhanças e dessemelhanças, permanências e modificações no âmbito do catolicismo não necessariamente operam como práticas excludentes, mas coexistem, contraditoriamente, em suas temporalidades diversas.

Nesse panorama, o Caminho de Santiago assume um papel ambivalente. A permanência de certas qualidades distintivas das peregrinações cristãs – “uma busca mística de si, como uma jornada de santificação que encontra seu ponto de chegada no reconhecimento de uma divindade que se manifesta no interior de cada devoto” (Steil, 2003) – também permite que essa mesma característica se modifique na experiência religiosa dos peregrinos associados a contextos culturais específicos. Grosso modo, apesar do termo não ser consensual, essas novas estruturas de sentido dizem respeito a práticas afinadas com certo “espírito Nova Era”.

A reapropriação do Caminho de San-

tiago a partir desse contexto pode ser caracterizada, sobretudo, pela autonomização da experiência religiosa do peregrino frente a normalizações institucionais e pela busca pelo aperfeiçoamento de si. Processo que parece estar relacionado com uma transformação mais ampla do cenário religioso contemporâneo. Já a consagração do Caminho de Santiago³ como ícone dessas novas formas de relação com o sagrado, foi acompanhada pela produção de best-sellers⁴, documentários, somados a um oportunismo do mercado turístico que ajudaram a transformar a Rota Jacobea⁵ em um local emblemático entre aqueles que compartilham valores como culto ao corpo e valorização de experiências individuais.

A popularização do “novo” Caminho de Santiago e suas Associações

A popularização do Caminho de Santiago de Compostela pode ser expressa por meio de alguns números fornecidos pela *Xunta da Galícia*⁶ os quais nos mostram que no ano de 1986 o Caminho recebeu 1461 peregrinos, saltando dez anos mais tarde (1996) para 23.218 e atingindo, em 2004, a marca de 179.944 peregrinos (Carneiro, 2007). Somente em agosto de 2009, segundo números fornecidos pela *oficina de peregrinaciones*⁷, 35.071 peregrinos fizeram o Caminho de Santiago. Uma das causas dessa mudança foi o investimento do Ministério do Turismo do governo espanhol na criação, em todo mundo, das chamadas Associações dos Amigos do Caminho de Santiago – AACS (Carneiro, 2007).

No Brasil, essa organização sem fins lucrativos possui uma sede nacional no Rio de Janeiro, Associação Brasileira dos Amigos Caminho de Santiago (AACSB), e dezenas de filiais em todas as regiões do país. A AACSB estabelece diretrizes para as atividades de suas regionais tendo como missão promover o “encontro de pessoas e grupos interessados no percurso, na preservação e na divulgação do Caminho de Santiago de Compostela”⁸. Num documento que orienta as atividades das

associações, a AACSB pontua: “Nossa ação voluntária, oferece elementos de ajuda e facilidades para que a peregrinação seja uma oportunidade de crescimento espiritual, cultural e comunitário. Estas ações acontecem, principalmente, através de palestras para futuros peregrinos, com orientações sobre a peregrinação, refúgios, equipamentos, saúde, comportamento, sinalização etc. Periodicamente realizamos caminhadas de condicionamento. Somos autorizados pela Oficina de Peregrinos a emitir a Credencial do Peregrino, serviço que prestamos gratuitamente, sendo cobradas unicamente as despesas postais de remessa. Disponibilizamos, na Internet, um website - www.caminhodesantiago.org.br, com todas as informações necessárias para os peregrinos, o que permite aos residentes fora da área onde se localiza nossa sede, no Rio de Janeiro, acesso aos dados necessários para sua peregrinação, incluindo pesquisas constantes de preços mais acessíveis das passagens aéreas rumo à Espanha.”⁹

Além das facilidades direcionadas à peregrinação pelos Caminhos de Santiago, a AACSB Brasil incentiva o conhecimento da sua história, cultura e a manutenção das tradições relacionadas com a Rota Jacobea:

Consideramos que devem ser mantidos os sentimentos de solidariedade, acolhida e de hospitalidade inerentes ao espírito das peregrinações compostelanas, principalmente nos refúgios onde os peregrinos descansam de sua jornada; e serem preservadas a arte, arquitetura e recursos naturais por onde atravessam as diversas rotas rumo à Santiago de Compostela. A Associação pretende desenvolver atividades e campanhas que minimizem as possibilidades de ações e usos não sustentáveis que possam afetar a integridade destes valores. Estamos associando nossas ações às pessoas físicas e jurídicas, nacionais e estrangeiras, principalmente às associações congêneres, no intuito de promover uma eficiente troca de informações direcionadas a maior atuali-

zação possível das informações a serem fornecidas aos que estão se preparando para a peregrinação.¹⁰

De modo geral, as atividades das associações consistem na realização de caminhadas que reproduzem, em alguma medida, na paisagem, as dificuldades e as distâncias que o peregrino enfrentará diariamente enquanto estiver percorrendo os quase 800 quilômetros do Caminho¹¹. Além de preparar aqueles que estão indo para Santiago, as AACSB reúnem também, por meio de reuniões mensais e caminhadas periódicas de um dia, aqueles que já “fizeram” o Caminho.

Na cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, a Associação dos Amigos do Caminho de Santiago do Rio Grande do Sul (ACASARGS) tem sua sede na Igreja Nossa Senhora da Piedade onde se realizam reuniões mensais voltadas tanto àqueles que irão à Santiago e que poderão, nesses encontros, receber dicas, como também àqueles que querem relatar ao grupo suas experiências no Caminho¹². A ACASARGS também atua como uma espécie de agência autorizada do Caminho de Santiago, distribuindo a “Credencial do Peregrino”, documento que será carimbado ao longo do trajeto em Santiago e comprovará a distância e os lugares percorridos. Além de ser um objeto de recordação e estima, a credencial também permite que o peregrino receba, na Igreja de Santiago, a Compostelana¹³.

Com uma agenda de uma caminhada por mês, que custam entre R\$ 50 a R\$ 70,00¹⁴, as atividades da ACASARGS reúnem por volta de quarenta participantes que se interam do cronograma dos eventos por meio de correio eletrônico, de um *website*¹⁵ e de reuniões mensais. Para cada uma das caminhadas, constitui-se um grupo predominantemente composto por peregrinos que já fizeram o Caminho em idade entre quarenta e sessenta anos. A maior parte dessas atividades tem duração de um dia e ocorrem em cidades do entorno de Porto Alegre.

As caminhadas da ACASARGS podem ser descritas, genericamente, como extensas distâncias percorridas ao longo de

um único dia, por grandes grupos numa estrada rural sinalizada com setas amarelas, como as existentes no Caminho de Santiago. Com essas marcações, a presença de guias que orientem a direção correta a ser tomada pode ser dispensada, permitindo, assim, que se caminhe sozinho – como a maior parte dos peregrinos faz em Santiago.

No estatuto de fundação da Associação gaúcha, o grupo define-se da seguinte maneira: “A ACASARGS, tem por objetivo e finalidade, a reunião de pessoas físicas, jurídicas e filantrópicas, que realizaram ou que manifestem interesse em conhecer, pesquisar ou fazer a peregrinação a Santiago de Compostela, na Espanha, promovendo a troca de informações e o intercâmbio cultural, sociológico e experimental, bem ainda, todo e qualquer subsídio ou material informativo que busque recriar culturalmente o Caminho de Santiago de Compostela, sob o ponto de vista histórico, religioso, artístico, arquitetônico e humanístico¹⁶.”

A ACASARGS constitui-se, assim, como uma espécie de representante oficial de tudo o que estiver relacionado à Compostela no Estado, atribuindo a si mesma as prerrogativas desse domínio e reforçando, em diversos âmbitos, sua posição. Em documento publicado pela Federação Espanhola das Associações dos Amigos do Caminho de Santiago, propõe-se que as Associações nacionais e locais se concebiam como “consulados” do Caminho, devendo “sempre se manter atentas a grupos que pretendam desvirtuar os verdadeiros valores de Santiago”¹⁷.

Turismo, espiritualidade e mercado entre os peregrinos

A aceção de “turismo religioso” parece evidenciar-se na própria construção sintática do termo. O sentido “religioso” adjetiva o substantivo “turismo” dando a noção de um fenômeno que é, ao mesmo tempo, singular em suas características e comum a outros em sua forma. Carlos Steil (2003), em um esforço de distinção

do que seja peregrinação, romaria e turismo religioso, afirma:

O termo turismo religioso possui uma conotação secularizada e nos remete a uma estrutura de significado que se afirma de fora para dentro do campo religioso. Ou seja, peregrinação e romaria são categorias êmicas, usadas por peregrinos, romeiros e mediadores religiosos que se posicionam no campo religioso, ao passo que o turismo religioso é externo a essas categorias, sendo usado preferencialmente em contextos políticos-administrativos (Steil, 2003: 35).

A demarcação dos limites do que seja turismo religioso ou peregrinação, no entanto, é complexificada quando partimos de um contexto mais amplo de transformação do panorama religioso. A popularização do Caminho de Santiago de Compostela, conforme esboçamos anteriormente, esteve intimamente relacionada com um projeto de Estado do governo espanhol e com um esforço por parte de organizações civis dirigidas por peregrinos leigos. O que parece ficar patente, no caso de Santiago, é a perda do domínio sobre a peregrinação por parte da Igreja a partir do momento em que o Caminho passou a ser promovido por Associações civis espalhadas pelo mundo. O envolvimento de outros agentes como Organizações Não-Governamentais (ONGs), Associações, secretarias de turismo e prefeituras escancaram a formação de um contexto complexo em que turismo, espiritualidade e mercado aparecem como elementos intrincados (Steil e Carneiro, 2008). Deste modo, “a estrutura de significados religiosa” deixa de estar limitada às práticas inscritas no marco institucional, neste caso, da Igreja Católica e passa a estar presente em contextos tidos, *a priori*, como seculares.

Para Steil, o que diferencia o turismo da peregrinação é:

o grau de imersão e de externalidade que cada uma dessas experiências pode proporcionar. Enquanto as peregrinações e romarias tendem a ser vistas como um ato religioso de imersão no sagrado, o turismo, mesmo quando

adjetivado com religioso, caracteriza-se por uma externalidade do olhar, fundamental para que um evento possa ser considerado como turístico (Steil, 2003: 35).

Contudo, há uma série de transformações no panorama religioso que têm contribuído para que não apenas as experiências com o sagrado ocorram no plano da intimidade do sujeito, como também a certificação da verdade deixe de estar submetida a normalizações institucionalizadas, podendo ser atestada pelo próprio indivíduo. Essa desinstitucionalização da religião nos coloca novas questões e impossibilita a associação direta entre um evento religioso promovido pela igreja e a imersão no sagrado, bem como, entre um evento secular promovido por agentes laicos e a externalidade do olhar. Neste sentido, se as fronteiras entre o religioso e o não-religioso aparecem borradas, a definição de práticas como pertencentes a ordem do sagrado ou a ordem do turístico também tornam-se mais difusas.

Este tipo de problematização decorre do esgotamento de perspectivas analíticas dicotomizantes em que externo/interno, sagrado/profano, religioso/secular constituem-se como pólos distintos e capazes de dar conta de variados fenômenos a partir de uma chave heurística do tipo “ou é isto, ou aquilo”. Tendo como referência empírica a prática de caminhadas promovidas pela ACASARGS, elaboro, a seguir, uma discussão inicial sobre o alcance do modelo dicotômico cotidiano/não-cotidiano como explicação plausível para o turismo.

Turismo como a prática do não-cotidiano

O esforço de conceitualização do turismo tem sido freqüente entre estudiosos do fenômeno e, de algum modo, tem acompanhado uma série de transformações epistemológicas das Ciências Sociais. Embora diversas, conforme os panoramas apresentados por Barretto (2000; 2003) e Silveira (2007), as definições inicialmente elaboradas podem ser descritas como conformando dois eixos explicativos. O

primeiro deles recorria a elementos econômicos e infra-estuturais para definir o que seja turismo. A presença e atuação de agências e rede hoteleira, por exemplo, são definidoras, segundo tais conceitos, da existência do fenômeno. Outro eixo que podemos denominar de essencialista, conforme propõe Silveira (2007), concebe o deslocamento e o tempo de viagem como determinantes para caracterização do turismo.

Numa tentativa de problematizar estas perspectivas, alguns autores lançaram mão de definições que não concebiam o turismo a partir da presença de determinados serviços, mas a partir de um tipo de engajamento dos turistas. Conforme estas noções, o turismo se caracteriza a partir de oposições com o ordinário, com o trabalho, com o cotidiano e com a rotina (Smith, 1989; Graburn, 1989; Urry, 1990; Tuan, 1983).

John Urry, em seu livro sobre o Olhar do Turista (1990) expressa:

(...) torna-se necessário refletir sobre aquilo que produz um olhar turístico diferenciado. No mínimo deve haver alguns aspectos do lugar a ser visitado que o distinguem daquilo que é encontrado convencionalmente na vida cotidiana. O turismo resulta de uma divisão binária básica entre o ordinário/cotidiano e o extraordinário. As experiências turísticas envolvem algum aspecto ou elemento que induz experiências prazerosas, as quais, em comparação com o dia-a-dia, situam além do habitual. (...) No entanto, os objetos potenciais do olhar do turista precisam ser diferentes de algum modo. Precisam situar-se fora daquilo que é ordinário. As pessoas precisam vivenciar prazeres particularmente distintos, que envolvam diferentes sentidos, ou que se situem em uma escala diferente daquela com que se deparam em sua vida cotidiana (pp.28).

Desse modo, o “olhar turista” não se constitui como único, universal, presente em toda extensão social, mas sim como uma forma de apreciação definida, sobretudo, por meio do contraste com aquilo

que é, para o turista, cotidiano. A constituição do “olhar do turista” depende, portanto, de experiências não-turísticas. Assim, é, justamente, a partir de uma relação contrastiva com aquilo que é habitual que práticas turísticas podem se inscrever na ordem do extraordinário. Se por um lado, a definição do turismo como um modo específico de engajamento, cristalizado em um tipo de “olhar”, problematiza noções essencialistas e economicistas, por outro, ao recorrer ao contraste com o não-turismo, Urry dispersa a potência da análise do turismo como um fenômeno autônomo, tornando-o sempre atado ao seu estado contrastivo.

A emergência desse contraste com o que é rotineiro é o próprio ponto de partida para Nelson Graburn definir, em seu texto seminal “*Turism: the sacred journey*”(1989), o que seja turismo. Para Graburn, eventos turísticos se definem enquanto tais por sua característica de ser um não-trabalho, oposto daquilo que é diário. O tipo de perspectiva lançada por Graburn destaca os aspectos relacionais entre eventos turísticos com aquilo que é vivido no cotidiano e, portanto, regulado.

Tourism in the modal sense emphasized here is but one of a range of choices, or styles, of vacation or recreation – those structurally - necessary, ritualized breaks in routine that define and relieve the ordinary (Graburn, 1989: 23).

Embora tenham proporcionado um avanço nos aportes teórico-metodológicos disponíveis para a compreensão do turismo, estas conceitualizações parecem encontrar seus limites quando se busca compreender, por exemplo, os *resorts*. Nestes espaços, o que está em jogo não é o exótico, mas uma projeção de um cotidiano estereotipado, padronizado, a imagem e semelhança dos países de origem do turista (Silveira, 2007:24).

As caminhadas promovidas pela ACA-SARGS, conforme procurarei apresentar, também conformam um contexto capaz de problematizar esta relação entre práticas turísticas e o não-cotidiano

A *communitas* como não-cotidiano: uma breve retomada dos aportes teóricos dos estudos sobre peregrinações e turismo religioso

No que se refere a produção dedicada às peregrinações e ao turismo religioso podemos dividir esses estudos, seguindo a proposta de Steil (2003), em três grandes correntes teóricas, das quais me deterei, especialmente, em uma delas. A primeira é o funcionalismo que predominou na análise destes eventos até meados da década de 1970. Segundo esta perspectiva, a peregrinação é um fenômeno religioso que exerce a função de aumentar a coerência e a integração cultural dos grupos. Esta visão é bastante referenciada pelas idéias durkheimianas sobre sociedade como um todo coerente, orgânico e ordenado, em alguma medida, por representações sociais que emergem de categorias religiosas.

A religião, para Durkheim (1996), não se definia a partir de entidades sobrenaturais, mas sim por meio da administração através de rituais daquilo que é sagrado e profano. Essa dualidade não se restringe apenas aos fenômenos religiosos como também ordena o social. Deste modo, as peregrinações são tomadas enquanto eventos unificadores do social e regeneradores da moral. Estudos como os de Spiro (1970), Marx (1977), Rabinow (1975) e Wolf (1958) são alguns dos trabalhos que seguem esta perspectiva.

A partir da década de 1960, os estudos de Victor Turner (1978; 1978b; 2008) romperam com as perspectivas funcionalistas que concebiam as peregrinações como eventos unificadores do social e regeneradores da moral. Assim, Turner afasta-se da proposta, desloca o interesse durkheimiano pelas coesões de um determinado grupo num contexto geográfico específico e passa a privilegiar as transformações, os processos pelos quais os eventos em questão atravessam.

Victor e Edith Turner (1978b) buscaram compreender as peregrinações cristãs a partir da análise de Van Gennep (1978) sobre os ritos de passagens. Estes ritos, que acompanham toda mudança de

lugar, estado ou posição social, são constituídos por três estágios: separação, transição/liminaridade e agregação. Interessa a Turner, sobretudo, a liminaridade, um estado que é difícil de localizar numa rede de classificação porque está, justamente, num ponto que escapa às classificações, que foge às categorias estruturais empregadas. É nesse momento liminar que se estabelece, entre os neófitos, um clímax de camaradagem em que traços distintivos de status sociais anteriores ou vindouros, tais como roupas, insígnias e marcas, são apagados, os sujeitos se homogeneízam e um sentimento de igualitarismo despena. Uma mistura de submissão e santidade, homogeneidade e camaradagem caracterizam o estado liminar que, por sua vez, conforma-se como um momento dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura. Emerge, nesses contextos, o que Turner chama de *communitas*.

Com este conceito, Turner aponta para a existência de um constante tensionamento entre dois modelos de correlacionamento, dois modelos que se alternam e se justapõem: o primeiro é o de uma sociedade estruturada, com posições hierárquicas localizáveis e marcadas, o segundo modelo surge no período liminar e é caracterizado pela suspensão ou afrouxamento da estrutura o que gera uma extrema camaradagem aos sujeitos que aí se encontram, trata-se da *communitas*.

Para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de uma linha de ausência de status (Turner, 1978, p. 122).

Este processo dialético ocorre entre termos interdependentes, ou seja, a relação entre estrutura e a *communitas* é dialética, uma não pode ocorrer sem a existência de outra. Não se trata, portanto, de uma relação entre termos diametralmente opostos, mas dialeticamente

relacionados. Para Turner, numa estrutura¹⁸ todos os indivíduos estão expostos, invariavelmente, à alternância desses estados. Eventos como peregrinação são, por sua natureza, fenômenos liminares que propiciam o surgimento da *communitas*.

O que sugiro é que a oposição entre cotidiano e não-cotidiano das análises do turismo, teve sua versão nos estudos sobre peregrinação e turismo religioso a partir do conceito de *communitas*. Nesse sentido, a liminaridade estrutural está no domínio do extraordinário, e as relações estruturadas correspondem ao ordinário. O efeito desta noção para os estudos sobre peregrinação foi deixar passar despercebido que as fronteiras e distinções sociais poderiam não ser suspensas nas peregrinações, conforme aponta a noção de *communitas*, mas mantidas e reforçadas (Eade e Sallnow, 1991; Coleman e Eade, 2004). A possibilidade de que a peregrinação não tenha este caráter extraordinário de suspensão estrutural fica ainda mais evidente em experiências como as das caminhadas promovidas pela ACASARGS em que não apenas está ausente o caráter antiestrutural, como o próprio passado único em Santiago é presentificado e vivido cotidianamente. A seguir procuro apresentar alguns dos dispositivos presentes nas caminhadas capazes de remeter os peregrinos à experiência no Caminho de Santiago.

O caminho é aqui: a experiência de caminhar numa associação de peregrinos

Há uma espécie de perfil dominante no tipo de percurso das atividades promovidas pela ACASARGS. A maior parte das caminhadas ocorre em paisagens que reproduzem, em alguma medida, aquela experienciada em Santiago. Isto é, embora ocorram em diversos locais, as caminhadas da Associação têm duas características relativamente permanentes. A primeira delas é que todas são caminhadas em estradas rurais com poucos ou nenhum

momento em que os peregrinos tenham que atravessar trilhas em mata fechada, por exemplo. Outra característica é que a maior parte dos trajetos percorridos estão entre 20 e 25 quilômetros de caminhada que é, propriamente, a média diária de quilômetros percorridos pelos peregrinos durante o Caminho espanhol.

Segundo os idealizadores da ACASARGS, no entanto, não basta que o lugar em que se caminha tenha similaridades com a Rota Jacobea, mas faz-se necessário também que o grupo crie determinadas estratégias que facilitem a referência à peregrinação.

Em uma caminhada promovida em Santo Antônio da Patrulha, cidade próxima a Porto Alegre, Fernanda, a presidente da ACASARGS, chamou a todos antes do início do trajeto para o interior de uma capela. Assim que entramos, ela iniciou, em bom espanhol, a oração do peregrino:

‘Señor Jesucristo que sacaste a tu siervo Abrahan de la ciudad de Ur de los Caldeos guardándole en todas sus peregrinaciones y que fuiste el guía de pueblo hebreo a través del desierto. Te pedimos te dignes bendecir a estos hijos tuyos que por amor a tu nombre peregrinan a Compostela’. ‘Sé para ellos: compañeros en la marcha, guía en las encrucijadas, albergue en el camino, sombra en el calor, luz en la oscuridad, consuelo en sus desalientos y firmeza en sus propósitos; para que por tu guía lleguen incólumes al término de su camino y enriquecidos de gracias y de virtudes vuelvan ilesos a sus casas llenos de saludables virtudes’ ‘Por Jesucristo, nuestro Señor’ ‘Marchad en nombre de Cristo que es Camino y rezad por nosotros em Compostela’

Ao final da oração perguntei a Marcos, um membro da diretoria da ACASARGS, porque fazer a oração naquele momento:

A Associação é para isso. A gente se esforça para que o peregrino relembre o que viveu em Santiago aqui conosco. Não é sempre que dá para ir pra Santiago e pra manter viva essa chama, a gente caminha aqui como se fosse lá. Claro que não é a mesma coisa, mas

ajuda a manter viva a chama. E isso também é muito importante pra quem está se preparando pra ir pela primeira vez. Assim, a pessoa já se acostuma. A gente, da diretoria, podia caminhar em muitos lugares, sabe? Mas a gente se esforça para proporcionar essa sensação para o peregrino (Marcos, 42 anos).

Ao contrário de grupos de ecoturismo em que há um número limitado de vagas e em que o atendimento personalizado é um indicativo de bom serviço, nas atividades da ACASARGS, o sucesso dos passeios organizados é medido pela quantidade de inscritos, tendo como limite mínimo de participantes quarenta pessoas. As caminhadas do grupo ocorrem sempre em um único dia, normalmente domingo. Com um baixo custo, esses passeios conduzem peregrinos em ônibus cedidos, na maior parte das vezes, pelas prefeituras dos locais em que a caminhada será realizada. Pedro, um dos fundadores da ACASARGS e atual membro da diretoria, aponta sobre os objetivos mais gerais do grupo.

Nosso objetivo não é ganhar dinheiro, mas sim levar os peregrinos para caminhar. A gente tenta fazer parceria com as prefeituras, com as paróquias para elas darem para gente algum apoio, com um ônibus ou um café da manhã, por exemplo. Mas tudo isso é para baixar o preço, para que todo mundo possa caminhar. A gente não faz caminhada de dois dias porque o pessoal tem que trabalhar no sábado e porque, aí, já ia começar a ficar caro (Pedro, 33 anos).

Com uma média de setenta inscritos em cada caminhada, o grupo tem como ponto de encontro o centro de Porto Alegre de onde saem, normalmente, em dois ônibus seguidos por alguns carros de membros da diretoria. Tanto o trajeto de ida como o da volta são utilizados pelos coordenadores da ACASARGS para dar avisos e fazer propagandas de eventos que estejam relacionados com o Caminho de Santiago. Como pode ser notado neste trecho do diário de campo do dia 07 de julho de 2009.

Antes mesmo do ônibus começar a andar, Fernanda, presidente da Associação, pegou um microfone e, pedindo a atenção de todos, deu o seguinte aviso: “Pessoal, como alguns de vocês já sabem, porque já avisamos na reunião de sábado, vai acontecer em setembro desse ano o primeiro curso de língua espanhola e de cultura do Caminho de Santiago de Compostela oferecido pela Universidade de Santiago de Compostela. [Nesse momento, algumas pessoas do ônibus começaram a aplaudir e assoviar]. Quem quiser ir tem que falar comigo até mês que vem. O Pedro vai distribuir agora um folheto pra cada um de vocês saberem do que se trata. Outra coisa, quem está indo pra Santiago no próximo mês aí? [quatro pessoas levantaram as mãos]. Eu trouxe a credencial do peregrino que, para quem não sabe, é o passaporte que o peregrino carimba durante o Caminho e marca os lugares por que passou. Quem estiver indo pode pegar ela comigo quando terminarmos a caminhada, a gente não cobra nada, só o custo da postagem, porque vem da Espanha, custa quatro reais.” Após Fernanda deixar o microfone, Marcos, membro da diretoria da ACASARGS e dono de uma editora que publica, exclusivamente, livros relacionados ao Caminho de Santiago tomou a palavra: “Olá escritores peregrinos, eu quero fazer um convite rápido pra vocês. Vocês sabem que nosso livro “Diários Peregrinos” esgotou rapidamente seus 1300 exemplares. Este livro tornou-se um marco na literatura peregrina porque teve características de antologia. Este livro registrou os desafios enfrentados pelos peregrinos que mostraram em seus relatos um mundo diferente, mais autêntico e mais natural que é o que vivemos em Santiago. Agora estamos com um novo trabalho, o livro “Relatos peregrinos” e vocês podem participar desse livro com quantas páginas quiserem. Pode ser

foto, poema, relato, qualquer coisa. Quanto aos valores, são R\$ 70,00 cada página, no mínimo de três páginas. Se vocês escreverem mais de dez páginas cai pra R\$ 60,00. Vocês recebem três exemplares do livro por página que escrevem e ainda ganham uma Cruz de Santiago, exclusiva, banhada a ouro. Podem dividir o pagamento em quatro vezes. Quem se interessar, fala comigo” [Nota de 07 de julho de 2009].

O Caminho de Santiago é o assunto predominante durante as caminhadas promovidas pela ACASARGS. Embora seja abordado sob diversos aspectos, a referência ao Caminho é constante. Ela é, em geral, acionada por elementos que remetem a lembranças vividas durante a peregrinação à Santiago de Compostela. Em variadas ocasiões, ouvi referências, por exemplo, a uma árvore parecida com a que se viu durante a peregrinação, a uma bolha que surge no pé e no mesmo lugar de quando se fez o Caminho, ou mesmo à comida que, em Teutônia/RS, afirmava Paula, “é muito diferente de todas que tinha provado em Santiago”.

Enquanto caminhavam, numa das atividades da ACASARGS, numa interminável subida, os peregrinos que já haviam ido à Santiago lembravam das dificuldades de atravessar, já no primeiro dia do Caminho, os Pirineus. Essas memórias são despertadas a cada reta, a cada novo detalhe que surge no ambiente em que se caminha. No meio de uma conversa que não era sequer sobre Santiago, uma peregrina afirma:

Essa estrada está muito parecida com uma região da Galícia na primavera.

Outra peregrina fala sobre como as caminhadas que faz com a ACASARGS se relacionam com suas experiências no Caminho:

Isso daqui me lembra muito de quando fiz o Caminho. É uma pena, mas acho que não vou voltar para lá tão cedo e para quem ficou, o Caminho tem que ser feito aqui mesmo.

A ambiência das caminhadas promovidas pela ACASARGS estabelecem uma

significativa relação com a memória do peregrino, assumindo um sentido particular com a história do próprio indivíduo, presentificando seu passado em Santiago por meio do ambiente em que caminha no Brasil. A fala dos peregrinos que remete a possibilidade de se fazer o Caminho “aqui”, conduz a reflexão acerca de um processo que consolidou Santiago não apenas como um local de peregrinação mas, sobretudo, como um tipo de experiência. Ao se colocar como divulgadora do Caminho no mundo as AACs têm divulgado uma sensibilidade, um modo de relação com o sagrado e com a paisagem, enfim, têm criado diversos Caminhos de Santiago.

A caminhada como prática do espaço e de experiência temporal

Na Atenas contemporânea, os transportes coletivos se chamam *metaphorai*. Para ir para o trabalho ou voltar para casa, toma-se uma “metáfora” – um ônibus ou um trem. Os relatos poderiam igualmente ter esse belo nome: todo dia, eles atravessam e organizam lugares: eles os selecionam e os reúnem num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaços (De Certeau, 1994: 199).

Se a consequência mais evidente do que Michel De Certeau afirma é que as estruturas narrativas têm valores de sintaxes espaciais, também é verdadeiro que os deslocamentos no espaço adquirem valores narrativos. Ao se deslocarem, os caminhantes moldam espaços, seguem por trajetos já traçados, mas também podem subvertê-los e reorganizá-los. Para De Certeau, o ato de caminhar é um espaço de enunciação com uma tríplice função, em que cada um dos termos encontra paralelo com a língua: é um processo de apropriação do sistema topográfico pelo pedestre – assim como o locutor se apropria e assume a língua; é uma realização espacial do lugar – assim como o ato da palavra é uma realização sonora da língua; implica o estabelecimento de relações entre posições diferenciadas – assim como

a língua coloca seus falantes em relação (De Certeau, 1994:177). As caminhadas dos pedestres tornam-se, conforme esta perspectiva, *retóricas ambulatórias* que moldam percursos como os falantes moldam frases.

Estas *retóricas* são formuladas, para De Certeau, a partir da articulação entre lugar e espaço. Lugar é aquilo que está estabelecido, a disposição das coisas conforme, por exemplo, o planejamento do trajeto elaborado pelos coordenadores da caminhada, já espaço é o lugar praticado, é o efeito da criatividade que desloca, transgride o que está prescrito. Neste sentido, o espaço está para o lugar assim como a língua falada está para a gramática.

Ao lançarmos mão do estabelecimento desta relação entre aqueles que falam e aqueles que caminham, passamos a nos balizar por uma espécie de sombra em que todas as funções e práticas do idioma encontram correspondentes no que De Certeau chama de *retóricas ambulatórias*. Por um lado, esta hipotética paridade permite que o ato ordinário de caminhar, de compor percursos adquira “dignidade de atenção”, mas por outro, limita as múltiplas possibilidades de expressão deste ato como detentor de características específicas de manifestação, para além daquelas do idioma.

Bachelard, em “A poética do espaço” (1984), aponta para uma perspectiva que reconhece a importância desta relação entre sujeito e espaço sem, contudo, constrangê-la a uma referência lingüística. Para o autor, a imaginação trabalha nos espaços verdadeiramente habitados a partir de imagens capazes de ditar a dinâmica da relação entre passado, presente e futuro. O jogo temporal se dá a partir de uma espacialidade que não designa apenas um ambiente exterior ao sujeito, mas que o inclui, uma vez que a imagem, o espaço e o tempo não se dão nem no sujeito, nem fora dele, mas a partir da relação.

Aqui o espaço é tudo. Porque o tempo não mais anima a memória. A memória — coisa estranha! — não registra a duração concreta, a duração no sentido

bergsoniano. Não se podem reviver as durações abolidas. Só se pode pensá-las na linha de um tempo abstrato privado de toda densidade. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios (Bachelard, 1984:203).

Assim, é na medida em que estabelecemos relações, constituímos histórias, e percorremos o espaço, que ele toma forma. Trata-se de concebê-lo não mais como externo aos Humanos, mas como constitutivo das dinâmicas sociais e temporais daqueles que o habitam, bem como constituído pelas relações nele engajadas, tornando-se, num jogo relacional, modificador das práticas nele produzidas, mas também modificado por elas.

A projeção de um lugar para caminhar, por parte dos organizadores da caminhada, que fosse capaz de remeter o peregrino à Santiago, e a prática de um espaço por parte dos caminhantes, coloca em evidência não apenas a relação intrínseca e indistinta entre um sujeito que habita e um mundo que é habitado, como também evidencia a multiplicidade de imagens, no sentido bachelardiano, que as ações em torno de uma caminhada – seja de elaboração do trajeto, seja de sua feitura – comportam. Isto é, a elaboração de um trajeto no Brasil que presentifique o passado em Santiago é possível na medida em que os espaços em que se caminha, podem ser experimentados de maneiras distintas. Determinados artifícios como fazer a oração do peregrino como se faz em Santiago, espalhar setas amarelas para indicar o caminho como em Santiago e caminhar por paisagens e distâncias como em Santiago, sugerem uma experiência específica.

A caminhada – seja no Brasil seja em Santiago -, conforme a concebo, promove este deslocamento, tanto objetivo como subjetivo, e o que interessa aqui talvez não seja nem um e nem outro como elementos autônomos, mas enquanto relacionados. Flaneurs, voyeurs, peregrinos, caminhantes não são denominações que se constituem enquanto tal por conta de um território privilegiado a cada um deles, mas na medida em que os espaços são

mobilizados subjetivamente de maneiras específicas. Este tipo de perspectiva nos coloca diante de outro horizonte de questões em que o que está em jogo é a experiência do turista e o modo pelo qual ele articula elementos como tempo, espaço e subjetividade. Trata-se de buscar perceber sua experiência como resultado de um arranjo relacional entre uma série de dimensões e não de partir de um *a priori* em que esta experiência já está circunscrita numa única possibilidade, neste caso, a do não-cotidiano.

Bibliografia:

- Bachelard, Gaston
1984 A poética do espaço A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes.
- Barretto, Margarita.
2000 "As ciências sociais aplicadas ao turismo". In Serrano, Célia; Bruhns, Heloísa T.; Luchiari, M. Tereza. (org.). Olhares contemporâneos sobre o turismo. Campinas: Papyrus, (pp. 17-36)
- 2003 "O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo". In Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, (20):15-30).
- Carneiro, Sandra de Sá.
2007 A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago. São Paulo: CNPq/Pronex: Attar.
- Coleman, Simon e Eade, John.
2004 Reframing pilgrimage: cultures in motion. London/ New York: Routledge
- De Certeau, Michel
1994 A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis:Vozes.
- Dupront, Alphonse.
1987 Du Sacré. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Emile.
1996 As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes.
- Eade, John e Sallnow, Michael (eds)
1991 Contesting the Sacred: the Anthropology of christian pilgrimage. London and New York, Routledge.
- Frey, Nancy Louise.
1998 Pilgrim Stories: on and off the

- road to Santiago. California: University of California Press.
- Graburn, Nelson.
1989 "Tourism: the sacred journey". In Smith, V. (ed.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism*: 21-36. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Marx, Emanuel
1977 "Communal and individual pilgrimage: the region of saints tombs in South Sinai". In Werbner, R. P. (eds) *Regional cults*. London: London Academic Press
- Rabinow, Paul
1975 *Symbolic domination: cultural form and historical change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press
- Smith, Valene (ed.).
1989 *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Steil, Carlos Alberto.
2003 "Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas". In Abumanssur, Edin Sued. (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*: 29-52. Campinas: Papyrus.
- Steil, Carlos Alberto e Carneiro, Sandra de Sá.
2008 *Peregrinação, turismo e nova era: Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil*. *Religião e Sociedade*, 28(1):108-124.
- Silveira, Emerson
2007 *Por uma Sociologia do Turismo*. Porto Alegre: Zouk.
- Spiro, Melford E.
1970 *Buddhism and society: a great tradition and its burmese vicissitudes*. New York, Harper & Row.
- Toniol, Rodrigo; Steil, Carlos Alberto.
2010 *Ecologia, Nova Era e Peregrinação: uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul*. In *Debates do NER*, 17:97-120).
- Tuan, Yi-Fu.
1983 *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel.
- Turner, Victor.
1978 *O processo ritual : estrutura e anti-estrutura*. Petropolis: Vozes.
- Turner, Victor.
1978b *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, Columbia University Press.
- 2008 *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Ed. UFF.
- Urry, John
1990 *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage.
- Van Gennep, Arnold
1978 *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes
- Wolf, Eric
1958 *The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol*. *Journal of American Folklore* 71(1): 34-39.

NOTAS

1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. Agradeço aos comentários de Carlos Alberto Steil, Margarita Barretto, Álvaro Banducci Júnior e Rodrigo Grünewald.

2 Trata-se de um símbolo do Caminho de Santiago muito difundido entre os peregrinos. Sua origem é pagã e, durante a Idade Média, era usada entre os cristãos como forma de identificação.

3 Sandra de Sá Carneiro propõe uma divisão em seis fases históricas do Caminho de Santiago. "A primeira fase vai do descobrimento do sepulcro até meados do século X, em que se iniciam as peregrinações a partir dos países estrangeiros; A segunda fase vai desde esse momento até o século XI, quando se entra na segunda fase de formação ou expansão do fenômeno; A terceira fase abrange os séculos XII, XIII e XIV, que constituem o esplendor das peregrinações jacobeanas; A quarta fase está situada entre meados do século XIV até princípios do século XVI, esta é a fase mais crítica do fenômeno; A quinta fase vai desde o século XVI até praticamente o século XX; A sexta fase situa-se no século XX, quando começa o processo de revitalização sob novos padrões simbólicos, religiosos, sociais e culturais" (Carneiro, 2007: 66)

4 Um dos principais livros que promoveram o Caminho de Santiago no mundo foi o "Diário de um

Mago" de Paulo Coelho, publicado pela primeira vez em 1987 e traduzido para 21 línguas.

5 Rota Jacobea é o nome como era conhecido o Caminho de Santiago durante a Idade Média. Assim ficou conhecida a rota de peregrinação após o papa Calixto II, no século XIII, considerá-la uma forma de obtenção de indulgência plenária. Os termos Rota Jacobea e Caminho de Santiago são usados, atualmente, como sinônimos.

6 A Xunta de Galicia é um colegiado do governo da Galicia responsável por promover as atividades relacionadas ao Caminho de Santiago que são de interesse da província espanhola.

7 Oficina de peregrinaciones é uma organização que tem como objetivos, segundo o site www.peregrinando.org, "conservar, proteger e fomentar o Caminho de Santiago e coordenar o voluntariado, ampliando-o ao Brasil, Itália e outros países, criando assim uma rede de Voluntários para a execução de todos os fins e objetivos de seus estatutos".

8 Fonte: <http://www.santiago.org.br/> (consultado em 15/08/2009)

9 Fonte: <http://www.santiago.org.br/> (consultado em 15/08/2009)

10 Fonte: <http://www.santiago.org.br/> (consultado em 15/08/2009)

11 Existem, ao menos, nove rotas que levam a Igreja de Santiago de Compostela, sendo a mais popular entre os brasileiros o Caminho Francês.

12 Estas dicas vão desde longas discussões a respeito de que calçado usar, ou quantas calças levar até albergues que se deve ficar e pessoas que se deve procurar.

13 A compostelana é um documento fornecido pela Igreja que certifica a realização da peregrinação. Para recebê-la o peregrino precisa: apresentar um documento chamado credencial do peregrino que comprova os locais em que se passou durante a peregrinação, dizer que uma das razões para a realização da peregrinação foi religiosa e provar que percorreu os últimos 100 Km, para os que estão a pé, e 200 Km, para os que estão de bicicleta ou a cavalo, sem auxílio de transportes motorizados

14 Os valores em dólares seria entre US\$22.00 e US\$ 32.00

15 www.santiagoperegrino.com.br

16 Fonte: <http://www.santiagoperegrino.com.br/> (consultado em 15/08/2009)

17 Fonte: <http://www.santiago.org.br/> (consultado em 15/08/2009)

18 Turner define estrutura como "arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjuntos de posições e seqüências de posições reconhecidas conscientemente e operado regularmente em uma sociedade determinada e intimamente ligados a normas e sanções locais e políticas" (Turner, 2008:221)

Recibido: 18/08/2010
Reenviado: 27/09/2010
Aceptado: 05/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos

Notas de investigación

Entre trapiches, trilhas e vilas: organização comunitária e práticas sustentáveis no Distrito de Mosqueiro, PA, Brasil.

Daniel dos Santos Fernandesⁱ

Jorge Alex A. Souzaⁱⁱ

Faculdades Integradas Ipiranga (Pará/Brasil)

Resumo: O projeto “Entre trapiches, trilhas e vilas: organização comunitária e práticas sustentáveis no Distrito de Mosqueiro, PA” objetiva alcançar interação dos saberes acadêmico e tradicional, a fim de estudar e analisar a organização social no Distrito de Mosqueiro, nas comunidades de Caruaru e Castanhal do Mari-mari, com a finalidade de contribuir para o aprimoramento das práticas de subsistência, de forma a permitir a compreensão de suas próprias ações e dos processos políticos e culturais que estão envolvidas. Diante deste contexto, discutiremos ações visando à interação entre o saber sistematizado e o saber tradicional interagindo e planejando, conjuntamente com as famílias locais e parceiros, ações voltadas à sustentabilidade dos recursos naturais e na oferta e ampliação de alternativas econômicas que propiciem o emprego, a renda, a inclusão social e práticas ambientais não destrutivas. Uma destas possibilidades é o turismo de base comunitária.

Palavras-chave: Saberes; Cultura; Sustentabilidade; Base Comunitária; Alternativas Econômicas; Turismo

Title: Amidst docks, tracks and villages: community organization and sustainable practices at Mosqueiro District , PA

Abstract: The Project “Amidst docks, tracks and villages: Community organization and Sustainable practices at Mosqueiro District , PA” aims to achieve interaction of academic and traditional knowledge, in order to study and analyze social organization at Mosqueiro District -specifically the communities of Caruaru and Castanhal of Mari-mari-, to contribute to the improvement of livelihood practices so as to enable them understanding their own actions as well as the political and cultural processes involved. In this context, we will discuss actions attempting a dialog between systematized and traditional knowledge, interacting and planning, altogether with local families and partners, actions favoring sustainability of natural resources and supply as well as the widening of economic alternatives that provide employment, income, social inclusion and non-destructive environmental practices. One of these possibilities is community-based tourism.

Keywords: Knowledge; Culture; Sustainability; Community basis; Economic alternatives; Tourism

ⁱ Professor das Faculdades Integradas Ipiranga; Doutor em Antropologia. Email: dasafer@ibest.com.br

ⁱⁱ Professor das Faculdades Integradas Ipiranga; Coordenador do Curso de Turismo; Mestre em Geografia
Email: jsouza.alex@yahoo.com.br

Apresentação

O projeto de pesquisa está sendo desenvolvido numa área descrita pelos geógrafos e estudiosos da Amazônia, como um espaço que se mostra portentoso e interessante sob o ponto de vista hidrográfico. A água figura aí como peça fisiográfica e como elemento cênico, como moldura e como agente modelador. Pode-se dizer que é um privilégio uma cidade possuir em seu território tantas ilhas, baías, rios, igarapés e praias. E é certamente o arquipélago de Mosqueiro, que expressa o caráter de uma cidade constantemente penetrada e fecundada pelas águas amazônicas. E é neste distrito que o projeto desenvolveu



Figura 01. Trapiche da Comunidade de Caruaru (Foto: Márcia Lopes, 2011)

suas primeiras ações exploratórias em duas comunidades ribeirinhas, Caruaru (Figura 01) e Castanhal do Mari-mari.

Localizado no golfo Guajarinó, integrante de um maior, denominado golfo marajoara, o arquipélago de Mosqueiro (Figura 02) é composto por trinta e cinco ilhas. Seu território possui uma área que corresponde à região continental de Belém do Pará, cerca de 220km², o equivalente a 27 mil campos de futebol. Sua população residente gira em torno de 45.000 habitantes. Por se tratar de um importante balneário, em período de férias escolares sua população chega a alcançar 400.000 pessoas.

A história de Mosqueiro se confunde com a da colonização da Amazônia, particularmente do Estado do Pará e de sua

capital. É este arquipélago singular, na fantástica foz do rio Amazonas que vem encantando os viajantes durante séculos. Sendo assim, no século XVII os primeiros navegadores Europeus que aqui chegaram, apontaram para dois aspectos interessantes do ponto de vista histórico da ilha. O primeiro é a denominação da ilha de Santo Antônio e o segundo é o fato da região ser conhecida como a província dos povos indígenas Tupinambá. Habitantes do estuário amazônico, os Tupinambá estavam na região há cerca de 12.000 anos e constituíam uma civilização e uma cultura intimamente ligadas à natureza.

Assim, observamos ainda hoje uma relação íntima do morador da ilha com o seu entorno natural evidenciado por muitas comunidades ribeirinhas tais como as do Castanhal do Mari-mari e a de Caruaru, comunidades estas que são referências deste estudo, onde alternativas sustentáveis, desenvolvidas com os princípios das atividades de base comunitária, podem ajudar no desenvolvimento sustentável das mesmas, uma vez que a economia extrativista de produtos locais é praticada em seu cotidiano e onde o social se traduz na cultura tradicional de um povo de raiz tupinambá.

Diante deste contexto, o curso de Bacharelado em Turismo das Faculdades Integradas Ipiranga apresenta ações visando à interação entre o saber sistematizado e o saber tradicional na tentativa de superar barreiras físicas, teóricas e práticas no processo de ensino-aprendizagem. Isto possibilita também a elaboração e proposição técnicas para aperfeiçoamento e criação de alternativas econômicas sustentáveis para as comunidades localizadas no distrito de Mosqueiro, em Belém.

As ações executadas e a serem desenvolvidas têm como proposta interagir e planejar, conjuntamente com as famílias locais, parceiros e demais cursos universitários, ações voltadas à sustentabilidade dos recursos naturais e à oferta e ampliação de alternativas econômicas que propiciem o emprego, a renda, a inclusão social e boas práticas ambientais.

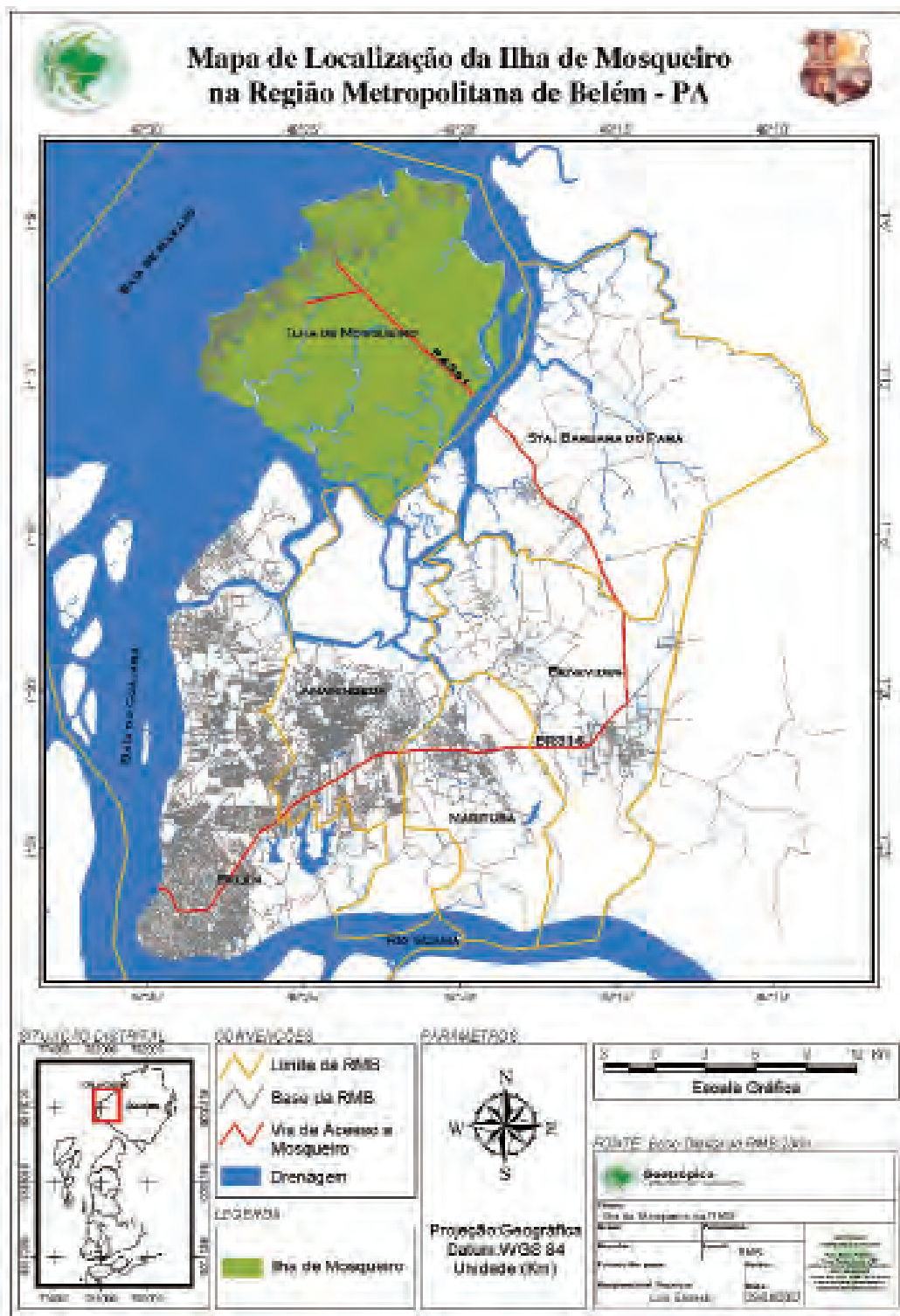


Figura 02. Ilha de Mosqueiro. (Fonte: Prefeitura Municipal de Belém; Mapa da Região Metropolitana de Belém [RMB], 2001)

Novos cenários, novos contextos amazônicos: as práticas sustentáveis e o turismo

As políticas públicas para Amazônia¹, nos últimos anos, têm priorizado agentes exógenos, deixando de envolver pequenos agricultores e povos da floresta que há anos estão à margem da ação governamental, seja nos investimentos, no sistema de crédito ou nos meios de circulação de mercadorias (Becker, 1997, 2004).

Nos séculos XIX e início do XX com a substituição do extrativismo das drogas do sertão, a extração e produção da borracha atraiu um enorme contingente de trabalhadores à região, vindos dos Estados do Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará, Pernambuco e Bahia, os quais permaneciam num sistema que os condicionava a um ciclo de dívidas, garantindo a manutenção das elites econômicas e o lucro gerado pela força de trabalho dos imigrantes nordestinos e caboclos amazônicos. Com a abertura dos eixos rodoviários, a Amazônia passou a receber diversas territorialidades que introduziram técnicas relacionadas à pecuária, às serrarias, às plantações cultivadas na mata de terra firme, à mineração e, por último, à tecnologia industrial que estimularam a desestruturação da lógica de reprodução social da região vista na ligação realizada entre os ecossistemas de várzea, igapós e terra firme pelos caboclos.

Os ingleses, no século XX, investiram em várias cidades amazônicas devido ao desenvolvimento do capitalismo industrial, onde a matéria-prima extraída da borracha tinha valor imprescindível no mercado automobilístico. Os investimentos destinavam-se para o setor de energia, portos, transportes, telefonia, telegrafia, rede de esgoto e construção civil, em Capitais como Belém e Manaus. Nas décadas de 1960 a 1980, a região amazônica sofre intervenções gigantescas, através das políticas elaboradas pelo governo federal, cuja intenção era a exploração dos recursos naturais para atender interesses do capital internacional.

O Estado iniciou uma política de de-

envolvimento que tinha na industrialização e no capital internacional seus pilares e cujo objetivo era o crescimento econômico do País (Becker, 1997). As estratégias do Estado, primeiramente, eram voltadas à implantação dos projetos agro-pecuários que causaram degradação ambiental na região. Em seguida, na mesma área do projeto anterior, o Governo Federal implanta os megaprojetos agrominerais na região, onde se percebe a estratégia do governo militar em controlar o território amazônico, por meio da federalização de rodovias destituindo e/ou enfraquecendo o poder de Governos Estaduais sob seu território político-administrativo. Estas, entre outras ações, estavam inseridas nos Programas de Integração Nacional.

Neste período, se intensificam mudanças de organização espacial na Amazônia, principalmente no modo de vida de populações que tinham nos ciclos da natureza e da influência dos rios sua dinâmica cultural, econômica e social. Este modelo de organização espacial deu lugar (ou coexiste) a ritmos da industrialização, pautados na extração dos recursos naturais, na utilização de novas tecnologias, em novas formas de relações de trabalho, o que interfere nos modos de produção e de vida de populações que dependem diretamente dos recursos naturais (Becker, 2004; Gonçalves, 2001; Simonian, 2000; Maués, 1994).

Assim, em muitas pequenas e médias cidades amazônicas, é notória a diminuição da dinâmica econômica, a reprodução dos padrões de pobreza e problemas sociais, sobretudo os conflitos fundiários, com amplo grau de degradação ambiental. São as marcas das políticas públicas que modificaram a realidade socioambiental da região. O artesão, o pescador, o agricultor, o caboclo, estão de fora da lógica ou da dinâmica do planejamento econômico destinado à região (Gonçalves, 2001; Benchimol, 1995).

A sustentabilidade, como tema central é de fundamental importância, no papel socioeconômico e cultural da comunidade local, representa um conjunto de ações necessárias para o planejamento e ges-

tão participativa. Logo se percebe que a sustentabilidade local exige uma visão a longo prazo da atividade econômica e das necessidades locais. São muito frequentes os empreendimentos não sustentáveis que ignoram não só o meio ambiente, mas principalmente a cultura tradicional das comunidades. Apropriam-se indevidamente dos espaços e provocam conflitos sociais de convivência entre residentes e visitantes.

Nesse panorama é necessário que as comunidades envolvidas em projetos possam propor modalidades viáveis aos seus padrões de desenvolvimento, em seus espaços que respeitem suas culturas tradicionais. O que reforçaria, no caso da Amazônia, a fala de Becker (2004) de que a fronteira socioambiental induziria o modelo de desenvolvimento endógeno, voltado para uma visão interna da região e para os habitantes locais, estimulando uma nova e fundamental potencialidade para a Amazônia.

É com intuito de promover mudanças socioambientais, numa ação pautada no futuro, que a sociedade civil organizada tem revelado papel fundamental no que se refere à organização e apoio das populações segregadas dentro de seu próprio espaço. Nesse sentido, o projeto “Entre trapiches, vilas e trilhas: organização comunitária e práticas sustentáveis no distrito de Mosqueiro, PA” inicia o diálogo entre os diversos saberes, entre as diversas realidades que compõem a região estudada.

Faz-se necessário construir uma nova prática e saberes diversos, tendo em vista as experiências culturais daqueles sujeitos que mantêm laços afetivos e representações sociais para com seu território, seu ambiente, no qual as relações sociais não são mediadas necessariamente pelo comércio, pelo dinheiro, mas sim, através dos valores cotidiano, cultural, simbólico e de sobrevivência.

A proposta visa compreender o cotidiano da comunidade, a fim de identificar os saberes ligados à prática social e ambiental, incorporando o saber acadêmico como mecanismo de ampliação de conhecimento

e de mudanças de atitude. Tem como propósito, ainda, conciliar os saberes diversos e transformá-los em atitudes legítimas e de cunho político no sentido de organização e representação da comunidade, tendo em vista o enfretamento de possíveis problemas diários.

É válido ressaltar que a ação interdisciplinar baseia-se na interação dialógica entre os diversos saberes (não privilegiando apenas o saber sistematizado), e tem como premissa a transformação social seu resultado final, cuja dimensão alcança mudanças econômicas, políticas e sociais na comunidade, principalmente, no aspecto da sustentabilidade dos recursos naturais, que são imprescindíveis para reprodução social.

A inclusão dos diversos saberes, o reconhecimento dos grupos sociais como sujeitos e produtores de conhecimento, a incorporação de processos educativos no campo ambiental, a contribuição de diferentes áreas do conhecimento científico, fundamentam a necessidade de se desenvolver este projeto interdisciplinar que une técnicas e habilidades de investigação, de instrumentalização e de socialização do conhecimento.

Almeja-se alcançar interação dos saberes acadêmico e tradicional com a finalidade de contribuir para o aprimoramento das práticas de subsistência, de forma a permitir a compreensão de suas próprias ações e dos processos políticos e culturais que ela está envolvida

Assim, para orientar o planejamento e as atividades de pesquisa fazem-se alguns questionamentos quanto à intervenção das Faculdades Integradas Ipiranga no Distrito de Mosqueiro: qual o perfil da comunidade? O que a comunidade tem de potencial socioeconômico? Quais os possíveis segmentos econômicos viáveis que a localidade apresenta?

Desta forma, o objetivo geral da pesquisa é criar mecanismos de sustentabilidade, a partir do desenvolvimento do Turismo de Base Comunitária na ilha de Mosqueiro, em Castanhal do Mari-mari e Caruaru; levando em consideração os saberes locais e a possibilidade da criação de

alternativas sustentáveis em ecoturismo.

Para isso, traçaram-se os objetivos específicos: elaborar o diagnóstico do perfil dos grupos sociais; construir o inventário socioambiental local; realizar ações de educação ambiental; analisar as evidências de possibilidade concreta do turismo sustentável nesses espaços ribeirinhos, quais as tendências de sustentabilidade destes grupos sociais; planejar produtos e serviços junto aos grupos sociais; e sugerir propostas viáveis de planejamento e gestão participativa do turismo de base comunitária e sua aplicação na realidade das comunidades com a participação de iniciativas de incentivos do poder público em parceria com a iniciativa privada.

As metas estabelecidas foram: entrevistar famílias da comunidade e liderança comunitária; elaborar um relatório do Perfil socioeconômico da comunidade; planejar produtos/serviços sustentáveis;

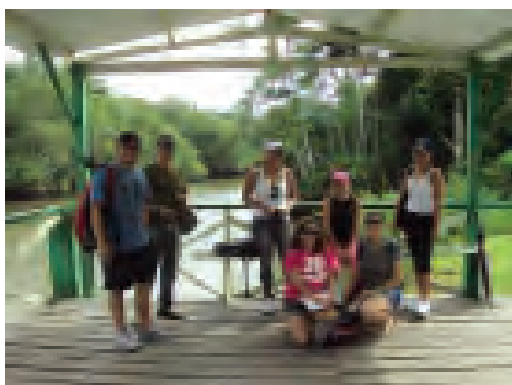


Figura 03. Grupo de Pesquisa. (Foto: Claudionor Wanzeller, 2011)

produzir cartilha digital sobre turismo de base comunitária; e produzir cartilha digital sobre educação ambiental.

Procedimentos Metodológicos

Professores, pesquisadores, bolsistas e voluntários atuam em Grupos de Trabalho (GT) em três Eixos de Ação (EA), a saber: Perfil socioeconômico da comunidade; Sensibilização Patrimonial e Ambiental e Diagnóstico e Formatação de Produtos/Serviços Sustentáveis e Turísticos. Cada Grupo de trabalho poderá trabalhar um

ou mais Eixos de Ação e os docentes poderão direcionar suas aulas para o EA definido para agregar apoio dos voluntários, assim como, suas atividades práticas planejadas. Isto tem o objetivo de dinamizar e organizar a pesquisa, diminuindo custos. Para tanto, as ações de pesquisa e análise dos dados coletados está seguindo as fases descritas a seguir:

Fase I: 1) Seleção dos participantes (alunos e professores) - realizada pelo Núcleo de Pesquisa (Figura 03); 2) Reflexão sobre os diversos olhares em campo – realizada pela equipe ; Instrumentalização teórica, levando em consideração a alteridade e o objetivo do projeto – realizada pela equipe; 3) Remontagem dos instrumentos de coleta de dados - realizada pela equipe .

Roteiro para as Entrevistas

Diretrizes gerais para a construção de roteiros. a) Para evitar que as perguntas sejam lidas (e, conseqüentemente, soem artificiais para os entrevistados), os roteiros devem constar apenas de itens a partir dos quais serão geradas as perguntas durante as próprias entrevistas; b) Para que o entrevistador possa conhecer o ponto de vista do entrevistado, os itens devem gerar perguntas abertas que comportem qualquer tipo de resposta (como, por exemplo: “o que você acha de x?”, “o que y gera em você?”). Perguntas de esclarecimento e/ ou aprofundamento (como “por quê?”, “como?”, “dá para explicar melhor?”, etc.) também devem ser previstas (mas podem ser introduzidas a qualquer momento em que sejam consideradas necessárias); c) Para preservar a naturalidade de uma conversa informal (que nunca é composta somente de perguntas abertas), alguns itens deverão gerar perguntas fechadas (cujas respostas são sim ou não, como, por exemplo, “você gosta de z?”), seguidas de perguntas de esclarecimento e/ ou aprofundamento; d) Itens que geram perguntas mais abstratas – que solicitam opiniões, reflexões, posturas, sentimentos, avaliações, etc. do entrevistado – a respeito de determinados tópicos

devem poder ser confrontados com itens que geram informações objetivas a respeito dos mesmos tópicos.

Um bom exemplo do resultado deste confronto é o contraste entre a opinião que um jovem recém-casado revela ter sobre a divisão conjugal do trabalho doméstico (a de que tudo é feito de maneira equânime por ambos os membros do casal) e as informações concretas que ele próprio fornece sobre quem faz o que na relação: quem dirige, quem leva o carro para o concerto, quem cozinha, quem arruma a casa, quem vai ao supermercado, etc. (informações que podem revelar a existência de uma divisão de trabalho convencional). O raciocínio por trás deste procedimento é o de que o contraste entre informações concretas e afirmações abstratas (muitas vezes “politicamente corretas”) tem o potencial de revelar as contradições existentes nos discursos dos entrevistados. Essas contradições, por sua vez, são importantes vias de acesso ao discurso subjacente (no caso citado, poderiam, por exemplo, revelar que, embora o discurso “explícito” do entrevistado seja o da igualdade de direitos, o que jaz por trás dele é a crença de que a divisão tradicional de papéis entre os membros do casal é “natural”).

Portanto, a construção de um roteiro tem início em conversas informais, sem qualquer tipo de estrutura previamente delineado, sobre a temática a ser investigada. Para garantir que o roteiro seja adequado à população alvo, é importante que essas conversas iniciais ocorram com pessoas que apresentem um perfil análogo àquele delineado para os participantes da pesquisa.

Um primeiro rascunho de roteiro deverá ser elaborado a partir dessas conversas. Esse rascunho, por sua vez, deverá ser testado em outras conversas, que, por já terem uma estrutura provisória, são chamadas de entrevistas-piloto. Muito provavelmente, a partir dessas entrevistas, o roteiro sofrerá sucessivas modificações e será submetido a novos testes. Quando tudo fluir bem (este é o melhor critério), o roteiro estará pronto e passa-se à etapa seguinte: Visita a campo e coleta de dados, a ser realizada pela equipe.

Considerações sobre as Entrevistas

Aspectos gerais: Cada participante é entrevistado individualmente por um único entrevistador. Em todos os casos, as entrevistas acontecem em horários negociados entre entrevistadores e entrevistados. Como todas as entrevistas têm como modelo uma conversa informal, elas são sempre conduzidas em lugares com os quais os participantes se acham familiarizadas e nos quais se sentem à vontade. Os entrevistados são, inclusive, solicitados a indicar os locais de sua preferência (restrições sendo colocadas somente aos locais muito ruidosos). Também em todos os casos estudados, antes da entrevista, os participantes devem assinar um termo de livre consentimento do qual constam informações sobre os objetivos da pesquisa, sobre os eventuais riscos que ela pode representar para aqueles que dela participam e sobre o uso que pode ser feito do material coletado.

No que diz respeito ao número de entrevistas a serem realizadas com cada participante, na maioria das vezes, é feita uma única entrevista com cada um deles. A duração das entrevistas também varia muito. As mais frequentes são as entrevistas que duram entre uma e duas horas. Em todos os casos, as entrevistas são gravadas na íntegra (em áudio) com o consentimento dos entrevistados.

Realização das entrevistas

Evitar utilizar roteiros estruturados e padronizados porque estes impedem o aprofundamento desejado, na medida em que supostamente geram perguntas feitas exatamente na ordem prevista sem que haja a possibilidade de qualquer intervenção espontânea por parte do entrevistador.

Adotar guias ou roteiros pouco estruturados e não padronizados nos quais os entrevistadores têm liberdade para introduzir novas perguntas a cada entrevista. Esse procedimento tem, porém, uma séria consequência prática: inviabiliza análises comparativas, pois diferentes questões

podem ser colocadas para diferentes entrevistados

Pode-se estipular que o entrevistador deverá ter em mãos um roteiro estruturado que deverá ser aplicado de forma flexível para respeitar o fluxo de associações do entrevistado. Isso significa dizer que a ordem dos itens pode ser alterada; que, dependendo dos pronunciamentos dos entrevistados, alguns itens talvez sequer necessitem ser transformados em perguntas porque foram por eles abordados espontaneamente; e que, apesar de todas essas alterações, o entrevistador deve estar atento para que nenhum dos itens do roteiro deixe de ser abordado.

Incentiva-se a introdução espontânea somente de perguntas de aprofundamento ou esclarecimento. Esta aplicação flexível de um roteiro estruturado tem os seguintes resultados práticos: a) do ponto de vista do pesquisador, ela gera entrevistas semi-estruturadas comparáveis na medida em que, independentemente da ordem em que aparecem, os itens abordados são os mesmos para todos os participantes; b) do ponto de vista dos participantes, essas entrevistas, se bem conduzidas, têm uma estrutura invisível porque se assemelham a uma conversa na qual podem se pronunciar sem restrições – e sem que o fluxo de suas associações seja interrompido, dos tópicos que lhes são apresentados; c) do ponto de vista do entrevistador, a estrutura do roteiro transmite segurança, enquanto a flexibilidade de sua aplicação, as aberturas de seus itens bem como a possibilidade de introdução de perguntas de esclarecimento lhe dão a possibilidade de aprofundar ou investigar melhor aquilo que achar necessário.

A etapa subsequente é a da organização dos dados, a qual começa com a transcrição dos depoimentos. Transcrição esta que é tratada de forma genérica pela maioria dos métodos. Leva-se em consideração o nível de detalhamento necessário para os objetivos da pesquisa (muitos detalhes podem atrapalhar, mas certos detalhes – como hesitações e longas pausas em entrevistas que lidam com conflitos psicológicos, por exemplo – podem ser

imprescindíveis). Embora as entrevistas geralmente sejam transcritas na íntegra, existe a possibilidade de uma transcrição somente dos trechos a serem citados. No entanto, as falas dos entrevistados não devem ser alteradas ou editadas. Erros gramaticais, palavrões, expressões chulas e congêneres devem ser transcritos, pois, quando presentes, fazem parte do discurso dos participantes.

Discussão e Análise dos dados compreendem a etapa seguinte. A interpretação pode ser realizada de dois modos diferentes: a) a partir de categorias que emergem das falas dos entrevistados, o que caracteriza a abordagem êmica; e b) a partir de categorias prévias oriundas das teorias que servem de base à pesquisa, o que caracteriza a abordagem ética.

As propostas em discussão, porém, divergem bastante quanto ao início da análise do material coletado. Na maior parte delas, a análise tem início com a primeira entrevista e continua ao longo do processo de coleta de dados, podendo começar a analisar os depoimentos coletados depois de realizadas todas as entrevistas.

Outras diferenças, relativas aos tipos de análise levados a cabo, agrupam os métodos sob consideração de outra forma. O tipo de análise a ser realizado decorre dos pressupostos adotados e das decisões tomadas ao longo da pesquisa. Comparações sistemáticas entre as falas dos participantes, portanto, não podem ser feitas pelos métodos que não usam guias padronizados (a maioria dos que estão em discussão). Já o material coletado a partir de amostras heterogêneas deve receber tratamento especial porque parte da análise consiste em delinear os diferentes perfis dos respondentes.

Apesar dessas diferenças, as análises realizadas por todos os métodos selecionados têm em comum o fato de procurar identificar regularidades, padrões e outros aspectos recorrentes nos depoimentos que analisam (tanto é que, na maior parte das vezes, a coleta de dados é considerada suficiente quando atinge o já discutido “ponto de saturação”).

A análise propriamente dita

Em praticamente todos os métodos que vimos discutindo, as entrevistas não recebem tratamento individualizado. Em geral, a análise do material é levada a cabo tendo por base comparações e outros procedimentos (como, por exemplo, o levantamento da incidência de um determinado conceito) realizados a partir dos depoimentos coletados pelas entrevistas como um todo. Dado que as entrevistas não podem ser comparadas item por item, são comparados conceitos e temas que nelas aparecem. São também combinados eventos separados para formular uma descrição integrada de um determinado fenômeno ou conjunto de fenômenos.

Pode-se levar em consideração, para o escrutínio, duas etapas: a) a da análise das respostas dadas pelo grupo como um todo, chamada de análise inter-participantes; b) a análise detalhada de cada uma das entrevistas individuais, chamada de análise intra-participantes. Mesmo considerando somente a primeira, ou seja, a análise inter-participantes.

Nestas etapas, os participantes têm um perfil homogêneo e se pronunciam sobre todos os itens do roteiro. Permite que, diferentemente do que acontece em outros métodos, suas repostas sejam sistematicamente comparadas em busca de recorrências. Dessas recorrências, por sua vez, emergem categorias – sempre êmicas – que dão visibilidade aos valores do grupo social ao quais os entrevistados pertencem. A análise inter-participantes tem também o importante papel de fornecer ao pesquisador uma visão geral dos resultados obtidos, visão essa que será aprofundada na análise das entrevistas individuais.

Seguem-se as etapas relativas ao Relatório da análise e a Socialização do relatório final.

A Fase 2 está composta de quatro etapas: 1) Identificar a partir do relatório final, que necessidades existem no campo; 2) Planejamento e execução de Propostas Sustentáveis; 3) Realização de cursos e oficinas; 4) Montagem de dossiê com re-

sultados da pesquisa.

A abordagem qualitativa na condução do trabalho pressupõe o entendimento de que os fenômenos sociais e a realidade são dinâmicos e incomensuráveis para uma análise que se pretenda enquadrá-las numa mensuração estatística. Isto porque, esta abordagem, como requisito teórico, aponta para uma direção sempre ao futuro, ao possível e às mudanças estruturais da história social.

Diante do exposto, a pesquisa compreende momentos diferentes e relevantes com relação à finalidade do trabalho. Nestes termos, antes do trabalho *in loco*, tornam-se essenciais o levantamento e revisão bibliográfica referente ao estudo em questão. O registro das obras selecionadas, através de fichamentos e resumos são instrumentos de seleção, organização e sistematização dos conceitos, teses e argumentações. Isto possibilita que a cada leitura sejam encontrados novos olhares, opiniões e relativizações sobre a realidade estudada. A esta conduta, somam-se, ainda, o levantamento e análise documental relativos aos assuntos e temas pertinentes ao trabalho e seus principais agentes sociais envolvidos, com, por exemplo, populações locais, gestores públicos, iniciativa privadas e sociedade civil organizada.

Ainda nesta etapa, a pesquisa focaliza imprensa escrita (jornais, revistas especializadas); recursos audiovisuais (programas televisivos, documentários e filmes). A sistematização e análise dos conteúdos pressupõem anotações em fichas bibliográficas, requerendo princípios básicos de registro das obras consultadas, tais como: identificação, localização, compilação e fichamento. A importância desta etapa está na atualização dos assuntos relativos à problemática de estudo, posto que as pesquisas bibliográficas e documentais oferecem condições para definir e apontar sugestões não somente aos problemas conhecidos, como também, possibilita explorar sob um olhar diferenciado um tema novo com intuito de alcançar análises e conclusões inovadoras (Marconi & Lakatos, 2004).

A pesquisa documental, por outro lado,

possibilita a identificação de ações ligadas aos processos de implementação do desenvolvimento. Isto através de análises de relatórios, mensagens oficiais, planos e programas e registro jornalístico que tenham relação com a intensificação da atividade turística nos Municípios e suas espacialidades.

Para o trabalho *in loco* no que diz respeito às observações, às entrevistas e aos diálogos serão seguidos os procedimentos de Malinowski (1977) -“a etnografia do diário”- complementados pelos ensinamentos de Oliveira (1996) que preconiza na pesquisa de campo o olhar, o ouvir e o escrever, pois



Figura 04. Reunião com representantes dos segmentos escolar e comunitário. (Fonte: Gerlei Menezes, 2011)

O olhar e o ouvir podem ser considerados como os atos cognitivos mais preliminares no trabalho de campo [...] é seguramente no escrever, portanto na



Figura 05. Reunião com o presidente da Associação de Moradores do Caruaru. Foto: Gerlei Menezes, 2011)

configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento se torna tanto ou mais crítica [...] Devemos entender por escrever o ato exercido por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando comparamos com que se escreve no campo, seja ao fazermos nosso diário, seja nas anotações que rabiscamos em nossas cadernetas” (Oliveira, 1996, p. 22).

A observação, neste estudo, irá apreender os fenômenos socioambientais, com intuito de desenvolver a criatividade no terceiro momento do ato cognitivo, ao interpretar a realidade e construir um pensamento fecundo a respeito do objeto de estudo. A partir dessas premissas, a conduta na coleta de informações priorizará os relatos, as conversas, as relações sociais no ambiente de trabalho, nas atividades lúdicas, nas práticas de lazer e turismo.

Outro procedimento de coleta de informações que assume importância neste trabalho, diz respeito à importância da história oral, pois este recurso consiste em oportunizar ao pesquisador o ingresso na vida de outras pessoas, ter um contato mais humano, informal, e assim, mais profundo das experiências e vivências comunitárias (Thompson, 1992). Oferece condições ao pesquisador de vislumbrar atitudes e ações cotidianas em ambientes diversos e momentos relevantes, e, desta feita, elucidar a dimensão do cotidiano.

O trabalho de campo pressupõe períodos diferentes. Primeiro, a pesquisa exploratória aparece como primeira experiência do pesquisador com o objeto de estudo. Consiste na preparação do pesquisador frente às peculiaridades da área de estudo, com objetivo de obtenção de maiores informações e de constatação de algumas hipóteses e teorias trabalhadas. Contempla a verificação de possíveis fenômenos sociais relevantes anotados em caderno de campo e, também, a realização de entrevistas com os gestores públicos, agências e operadoras de turismo e população local (Triviños, 1985).

Na segunda etapa, a observação sistemática, soma-se aos demais procedimentos, no intuito de oferecer e confirmar dados e observações acerca da dinâmica social dos atores. É um instrumento que descreve os eventos e as circunstâncias, os conflitos, os comportamentos e as relações interpessoais dos atores numa dada realidade (Chizzotti, 2005).

Após a caracterização da área e do problema de estudo, desenvolvidos na fase anterior, assume importância as entrevistas semi-estruturadas, elaboradas de acordo com os objetivos elencados no projeto de pesquisa e direcionadas às categorias definidas na fase anterior da metodologia. Esta técnica leva ao pesquisador realizar suas indagações de acordo com o andamento do diálogo, da disposição do entrevistado ou grupos de sujeitos, deixando-o (os) livre (s) para expor (em) suas opiniões, expressões e desejos, contribuindo para a pesquisa. (Triviños, 1985).

Resultados Preliminares

Inicialmente devemos salientar que a falta de um Conselho de Pós-Graduação e Pesquisa (C.P.P.) e de um Núcleo de Pesquisas (N.U.P.), na IES às quais se vinculam os pesquisadores, no início das investigações, que pudessem lhes dar suporte, aliada a uma não-tradição de pesquisa interdisciplinar, dificultou muito o trabalho dos pesquisadores. Tal problema foi minimizado no ano corrente, 2011, com a implantação do C.P.P e do N.U.P.

A seleção dos participantes deu-se com professores e alunos. Quanto aos últimos foi realizada seleção a partir do perfil de alunos que tiveram rendimentos satisfatórios nas disciplinas Antropologia Cultural, Cultura Brasileira e Geografia do Turismo. Quanto aos professores foi aberta a participação a partir da análise dos objetivos do projeto nas disciplinas que pudessem mediar ações, o que resultou no interesse apenas dos professores de Antropologia Cultural, de Cultura Brasileira e de Geografia do Turismo. A partir daí,

estão sendo realizadas sessões de estudos a partir de vários intelectuais, particularmente das Ciências Sociais, que podem subsidiar a experiência de trabalho de campo, em sua totalidade.

Os pesquisadores tiveram acesso a alguns problemas de campo a partir dos diálogos travados com representações das comunidades locais e as diversas possibilidades no campo do turismo de base comunitária. Ao chegarmos ao distrito de Mosqueiro, antes de irmos ao Porto Pelé – onde embarcaríamos para a comunidade de Caruaru, fizemos uma pequena reunião para reafirmar algumas posturas, mesmo dentro do barco, que seriam necessárias para observação desde a saída, como conversar com o barqueiro e observar o ecossistema local. Ao chegarmos na comunidade de Caruaru fomos à casa de uma das representantes comunitárias e à Unidade Escolar local. Logo após, foram divididas as duplas de discentes para aplicação do questionário sócio-econômico. Os coordenadores seguiram para uma entrevista não estruturada com uma representante da comunidade, uma representante da comunidade escolar, e um mediador-guia que juntou-se ao grupo desde a sede de Mosqueiro, antes de embarcarmos (Figura 04). Vale salientar que esse mediador-guia foi de grande valia para o trabalho de campo, pois tem um excelente conhecimento local, tanto em nível espacial como interacional na comunidade.

Antes de nossa volta, logo após o almoço com as representações locais, o presidente da Associação de Moradores que se encontrava na sede do Distrito de Mosqueiro veio ao encontro do grupo de pesquisa e começamos uma reunião na qual o presidente expôs algumas situações da comunidade e ouviu a intenção de trabalho do grupo. (Figura 05)

Os trabalhos estão tendo continuidade, agora orientados pelas demandas apontadas pelas representações da comunidade, o que reforçará a idéia de um turismo de

base comunitária com as comunidades envolvidas, procurando criticamente os meios desejáveis e avaliando os resultados.

Bibliografia

- Becker, Bertha K.
2004 *Amazônia: geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Becker, Bertha K.
1997 *Amazônia*. São Paulo: Ática.
- Benchimol, Samuel
1995 *Navegação e transporte na Amazônia*. Manaus: UFAM.
- Chizzotti, Antônio.
2005 *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez.
- Gonçalves, Carlos W.
2001 *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto.
- Malinowski, Bronislaw
1977 *Um diário no sentido restrito do termo*. [Trad. Celina Cavalcante Falck] Rio de Janeiro: Record.
- Marconi, Marina de A.; Lakatos, Eva. M
2004 *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas.
- Maués, Raymundo H.
1994 *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidade*. Belém: Cejup.
- Oliveira, Roberto C. de
1996 "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". *Revista de Antropologia*. São Paulo 39(1):13-37.
- Simonian, L. T
2000 "Políticas públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva na Amazônia brasileira" In Coelho, M. C. N; Simonian, L. T.; Ferzl, N. (Orgs). *Estado e política públicas na Amazônia: gestão de recursos naturais*: 9-54.. Belém: Cejup:UFPA-NAEA.
- Thompson, Paul.
1992 *A voz do passado. História oral*. São Paulo: Paz e Terra.
- Triviños, Augusto N. S.
1985 *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa educativa em educação*. São Paulo: Atlas.

NOTAS

1 A Amazônia Legal compreende nove entes federativos, são eles Acre, Amazonas, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, parte dos Estados do Maranhão, Mato Grosso e Tocantins

Recibido: 31/08/2010
Reenviado: 08/11/2010
Aceptado: 28/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos

Notas de investigación

Os territórios emergentes de turismo e as redes de turismo comunitário: o caso da Terra Indígena ‘Lagoa Encantada’ do povo Jenipapo-Kanindé, Ceará, Brasil

Isis Maria Cunha Lustosaⁱ
Maria Geralda de Almeidaⁱⁱ

Universidade Federal de Goiás

Resumo: Nesta investigação discutem-se os territórios emergentes de turismo. Vê-se uma ruptura no fenômeno da massificação e novas demandas para segmentos turísticos não estandardizados. Emergem outros operadores turísticos com viagens diversificadas e roteiros de turismo para demandas específicas. Surgem novos agentes promotores do turismo seja por meio das associações de base, de organizações não governamentais, de empresas privadas, seja pelas instituições governamentais/cooperações internacionais. Destaca-se a amplitude da Rede de Turismo na América Latina. Enfatiza-se o povo Jenipapo-Kanindé, Aldeia ‘Lagoa Encantada’, Aquiraz, Ceará, Brasil, inseridos na ‘Rede Tucum’ por meio de um projeto de auto-gestão.

Palavras-chave: Turismo; Territórios Emergentes; Redes Comunitárias.

Title: Emerging tourism territories and community tourism networks: Case study at “Lagoa Encantada” Jenipapo-Kaninde Native Land, at Ceará State, Brazil

Abstract: This investigation discusses emergent territories of tourism. A rupture can be seen in the phenomenon of massification and new demands for non-standard touristic segments upsurge. Tourist operators diversify travel offers and tourism itineraries for specific demands. New agents who promote tourism are emerging through community associations, non-government organizations, private companies and government institutions or international cooperation agencies. Tourism Network in Latin America emerges. Jenipapo-Kanindé group, at the ‘Lagoa Encantada’ Village, Aquiraz, Ceará State, Brazil, inserted into ‘Tucum Net’ through a self-management project is focused in this report.

Keywords: Tourism; Emerging Territories; Community Networks.

ⁱ Doutoranda em Geografia. Mestre em Geografia. Especialista em Turismo e Meio Ambiente pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: isismclustosa@hotmail.com.

ⁱⁱ Professora Titular em Geografia Cultural e do Turismo no Programa de Pós-Graduação em Geografia da e no Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA). E-mail: mgdealmeida@gmail.com.

Introdução

Para o tema proposto apresentam-se as investigações sobre os territórios emergentes de turismo com ênfase para a atividade turística em Terra Indígena (TI) na Aldeia 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé do Ceará e, ainda, as discussões referentes à Rede de Turismo Comunitário da América Latina (Redturs), e a Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum). No contexto geral, estas discussões são oriundas do projeto de doutorado intitulado "Os Povos Indígenas e o Turismo: um novo olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará", em andamento, no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA) na Universidade Federal de Goiás (UFG). A partir desta pesquisa qualitativa realizam-se levantamentos bibliográficos, documentais e de campo (observações, entrevistas e registros fotográficos), alguns revelados ao longo do texto.

No decorrer da escrita enfatizam-se especialmente dois itens referentes às investigações e os resultados, respectivamente nomeados: "Os territórios emergentes de turismo" e "Aldeia 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé: o caso do turismo em terra indígena." Nestes encontram-se alguns dados e abordagens decorrentes das pesquisas de campo. Estes levantamentos práticos ocorreram a partir do início do ano de 2009, período em que a Cacique Pequena (Etnia Jenipapo-Kanindé) autorizou o acesso a TI Aldeia 'Lagoa Encantada'. Nas referidas vivências foram realizadas várias visitas a TI nos meses de janeiro de 2009 e dezembro de 2010.

Considerando-se que o turismo contempla várias interpretações e leituras de interesses de diversos níveis políticos, econômicos, culturais e sociais e, também, que este fenômeno tornou-se assunto de pesquisa para as ciências sociais e humanas, nestes diferentes momentos de campo contou-se com colaboração de um antropólogo e se conheceu o turismo desenvolvido na referida Aldeia a partir das distintas observações. Ressalta-se, que em uma das

visitas realizadas no ano de 2010 houve a participação de duas outras pesquisadoras da geografia, a professora co-autora desta nota e uma professora visitante procedente da Itália.

Na ótica dos diferentes interesses, sem nenhuma dúvida, o turismo em TI é um tema importante para enfocar

[...] começando pelo questionamento da razão pela qual as comunidades evoluem entre a posição de perplexidade, de adesão, ou de antagonismo ao turismo. (Rodrigues, 2006: 304).

Na etnia em questão, primeiramente o turismo causou perplexidade, pois um grupo hoteleiro internacional tentou construir seu empreendimento turístico no interior da TI. Em decorrência da oposição do povo Jenipapo-Kanindé a tentativa não gerou sucesso. Esta etnia, na condição de antagonista do empreendedor internacional, aderiu à atividade turística em sua TI a partir de um projeto de auto-gestão construído e desenvolvido com a colaboração de parceiros governamentais, privados e do terceiro setor.

No contexto atual comprova-se que as territorialidades turísticas contrárias ao modelo do turismo massivo emergem apostando nas viagens que favoreçam usufruir "un tipo de turismo que da importancia al conocimiento y contacto com culturas y grupos sociales concretos." (Ulate, 2006: 72). Em tal sentido, encontram-se as Redes de Turismo Comunitário que afirmam garantir as ofertas de

[...] productos turísticos diferenciados, patrones de viaje heterogéneos [...] con identidad cultural, conciencia social y ambiental, y preservación y monitoreo de impactos. (Orozco Alvarado, Núñez Martínez e Virgen Aguilar, 2008: 6).

Estes produtos são apresentados por quem desenvolve as novas territorialidades criadas pelo turismo, como ocorre na Redturs e Rede Tucum.

A viagem turística, que há pouco tempo se confinava a uma classe social abastada por meio dos roteiros estandardizados oferecidos pelas operadoras turísticas, sofre mudanças. Houve ruptura no fenômeno da massificação e surgem novas de-

mandas para outros segmentos turísticos não padronizados. Para Ulate (2006: 74) en este modelo impera un desarrollo turístico de pequeña escala, donde prevalecen los pequeños negocios [...] comunales [...] y se profundiza el contacto con los pueblos locales.

Nesta investigação é possível saber a respeito dos roteiros turísticos ofertados diretamente pelos indígenas ou mediante a parceria com a Rede Tucum e, ainda a respeito dos impactos ambientais, sociais, culturais, espaciais e políticos gerados na Aldeia 'Lagoa Encantada' pela Fábrica Ypióca, localizada em área de limite a TI, assim como refletir até que ponto os territórios emergentes de turismo são produtos que valorizam a identidade cultural e provocam intercâmbios vivenciais, permitindo experiências originais combinando patrimônio cultural e natural.

Os territórios emergentes de turismo

Na contemporaneidade está sendo cada vez mais aludido o surgimento dos territórios emergentes de turismo. Propaga-se que estes proporcionam para os turistas o usufruto de viagens diferenciadas, pois além destas não seguirem os padrões elaborados por operadoras turísticas, são oferecidos produtos originais que permitem vivenciar a cultura dos atores sociais envolvidos. Segundo Maldonado (2007: 4)

frente al fenómeno de la masificaci3n, un creciente segmento de turistas reclama productos novedosos, vivencias culturales auténticas y destinos de naturaleza prístinos. La pujanza del turismo y sus nuevas corrientes representan una fuente de oportunidades para pequeños negocios [...].

Uma destas novidades é o turismo comunitário que, também de acordo ao Maldonado (2007: 9)

en América Latina es un fenómeno que data de las últimas décadas y surge en un contexto de grandes cambios económicos, sociales y políticos.

Na década vigente o interesse por estes outros segmentos turísticos evidencia, cada vez mais, uma ruptura no fenômeno

da massificação que

es hoy en día obsoleto, agotado, que no aporta nuevos atractivos a los turistas. (Arnaiz Burne e Virgen Aguilar, 2008: 114).

Emergem os segmentos turísticos nomeados como turismo alternativo e/ou comunitário, ofertado a partir do interesse das comunidades locais mediante as suas associações de base, as organizações não governamentais, os projetos fomentados por empresas privadas ou por meio das instituições governamentais conveniadas aos acordos de cooperações internacionais. Nestas perspectivas surgem esforços conjuntos na formação de Redes de Turismo que congreguem destinos e criem roteiros para demandas específicas a partir de ofertas também exclusivas e experiências como a que será relatada a seguir.

Aldeia 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé: o caso do turismo em terra indígena

Durante o II Seminário Internacional de Turismo Sustentável (II SITS), realizado na cidade de Fortaleza, capital do Ceará, nos dias 12 a 15 de maio de 2008, houve o lançamento oficial da Rede Tucum e a apresentação dos seus parceiros (povos e comunidades tradicionais) aliados nos roteiros turísticos considerados de base comunitária. Dentre esses atores sociais se identificou, naquele momento, a etnia Jenipapo-Kanindé. Este povo, igualmente que outros integrantes da experiência em rede, revelava-se ainda iniciante na execução de projeto de turismo. Condição instigante à pesquisa.

No mencionado evento houve a oferta dos roteiros turísticos da Rede Tucum para os participantes. Mas, no intuito de realizar uma viagem particular a TI, os pesquisadores escolheram um período contrário ao ofertado. O mais importante naquela ocasião foi dialogar com representantes da Rede Tucum e levantar informações sobre o projeto de turismo do povo Jenipapo-Kanindé. A comunicação prévia em 2009, com um dos filhos da Cacique Pequena e, posteriormente com a



Figura 1: Placa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na entrada da Terra Indígena Aldeia 'Lagoa Encantada'. (Foto: Isis Maria Cunha Lustosa, Janeiro de 2 010)

Cacique e outro filho permitiram articular as primeiras conversas com essas lideranças Jenipapo-Kanindé e, em seguida, ter a autorização da citada Cacique para entrar na TI.

No dia 8 de janeiro de 2009 iniciou-se o primeiro trabalho de campo na Aldeia 'Lagoa Encantada'. Para localizar a mencionada TI tomou-se como referência a cidade de Fortaleza e como rodovia estadual a (CE 040). Em trecho asfaltado percorreram-se 27 km até o município de Aquiraz no litoral leste cearense. Deste destino até a praia do Iguape somaram-se 18 km. E, da referida praia trafegou-se por mais 7 km em estrada carroçável para chegar a Aldeia 'Lagoa Encantada', o lugar de origem da "primeira mulher cacique do País". A Cacique Pequena, oficialmente, representou seu povo por 15 anos (1995 a 2010) na Aldeia da 'Lagoa Encantada', com 1.731 hectares, reconhecida em 2004 pelo Governo Federal (Figura 1). Atualmente a Cacique Irê, filha da Cacique Pequena, representa a etnia Jenipapo-Kanindé.

Durante a pesquisa de campo realizada na Aldeia 'Lagoa Encantada', em janeiro de 2009, foi possível entrevistar a Cacique Pequena. Em seu depoimento ela afirmou constarem 96 famílias na Aldeia, 84 delas cadastradas pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e 16 aguardando o cadastramento. Segundo ela, existem mais ou menos quatrocentos e poucos habitantes na Aldeia a compartilhar da paisagem que agrega

um sistema ambiental composto por dunas fixas e móveis, lagoas costeiras, fontes naturais de água mineral, ecossistema manguezal e uma grande diversidade de fauna e flora (Educação integral para o turismo comunitário, 2008: 1).

Relativo à prática de turismo na Aldeia, a Cacique Pequena e os dois filhos, anteriormente citados, congregaram suas opiniões e expressaram veementemente em seus depoimentos, no mesmo período acima, que conseguiram tirar a rede de empreendimentos Aquiraz Resort do local. "Nela só campos de golfe, ia ter vinte". Para Ulate, (2006: 178), os conflitos decorrentes da implantação do turismo manifestam-se em quase todas as instâncias da vida da população atingida, e, na maioria dos casos

expropriam os residentes tradicionais, privatizam, constroem e direcionam lugares para os turistas (Coriolano, 2006: 144).

Nesta situação fatural a etnia Jenipapo-Kanindé rejeitou o turismo oriundo do empreendimento Aquiraz Resort. Um dos filhos da Cacique Pequena destacou em seu depoimento, no ano de 2009, que para a TI dos Jenipapo-Kanindé "tinham pensando em turismo de base comunitária, pois estivemos por 15 quinze dias, no ano de 2000, conhecendo a experiência de turismo dos Pataxó na Bahia". Segundo ele, o irmão e a Cacique Pequena, para implementar este turismo na Aldeia 'Lagoa Encantada' juntaram-se muitas mãos do povo Jenipapo-Kanindé e dos parceiros. Concretizar a prática do turismo nesta TI significou estimular os jovens e os adultos da etnia que se uniram a determinados estudantes e alguns professores do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC) para elaborarem mapas etnográficos e definirem as trilhas no interior da Aldeia 'Lagoa Encantada'. Nestes levantamentos foram qualificados os aspectos culturais, as diversidades de paisagens e definidos os locais para as atividades tradicionais e o uso da terra. Para cada uma das cinco trilhas identificadas foram consideradas as potenciali-

dades ambientais, culturais e econômicas da Aldeia a fim de desenvolver os roteiros turísticos integrados com a paisagem e a cultura do povo Jenipapo-Kanindé (Educação integral para o turismo comunitário, 2008).

A Cacique Pequena também afirmou, durante a entrevista concedida em janeiro de 2009, que nesta forma de trabalho em parceria surgiu o 'Projeto Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé' fomentado pelo Programa Petrobras (Fome Zero – Desenvolvimento com Cidadania) e vinculado ao curso de (Graduação e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Por meio deste, a referida etnia tornou-se integrante da Rede Tucum, como dito anteriormente. Em decorrência do citado projeto o povo Jenipapo-Kanindé se considera incluído no processo de desen-



Figura 2: Lagoa Encantada, Aquiraz, Ceará, Brasil. (Foto: Stephen Grant Baines, Janeiro de 2010).

volvimento do turismo em sua TI, inclusive com a presença dos jovens indígenas habilitados como monitores de trilhas na Aldeia, aptos a acompanhar e organizar com os visitantes os trajetos na TI baseados nos aspectos culturais e ambientais definidos pelos próprios indígenas durante as identificações das trilhas.

Recorda-se que a mencionada etnia conseguiu embargar a construção de um empreendimento turístico de padrão internacional e, não enfrenta conflitos internos entre seus habitantes no proces-

so de reelaboração étnica; ainda assim o povo Jenipapo-Kanindé se depara com problemas decorrentes da pressão direta e indireta de grupos empresariais cearenses. É o caso da Fábrica da Ypióca. Este Grupo Agroindustrial considera-se como o “[...] maior fabricante de aguardente de origem [...] com capacidade de instalar 126 milhões de litros de aguardente por ano”

Segundo lideranças Jenipapo-Kanindé a Fábrica da Ypióca é causadora de danos ambientais na ‘Lagoa Encantada’, destacada na figura 2. Em notícia veiculada no final de 2010 o povo desta etnia e outros povos indígenas do Ceará se mostraram indignados com o usufruto ilegal da água da lagoa pela aludida fábrica, localizada em área de limite a TI. Para a etnia Jenipapo-Kanindé a acenada ‘Lagoa Encantada’ representa um dos principais espaços simbólicos da Aldeia juntamente com o Morro do Urubu. Estes elementos naturais realçam a paisagem da TI e são apresentados expressivamente como atrativos dos roteiros turísticos, compostos de cinco trilhas, uma delas nomeada ‘Lagoa Encantada’.

Assim, torna-se importante ressaltar observações decorrentes das visitas de campo na citada TI. Durante a caminhada interativa, orientada pelo filho da Cacique Pequena, em 29 de dezembro de 2010, foi possível chegar até o ponto da ‘Lagoa Encantada’. Constatou-se a diminuição visível no volume de água desta lagoa, comparado ao período do mês de janeiro de 2009, em que se realizou a primeira visita de campo. Segundo a mesma liderança indígena, a escassez continuada deste recurso hídrico provocou uma reação do povo Jenipapo-Kanindé, em 6 de dezembro de 2010, versus ações da Fábrica Ypióca. O ato de protesto resultou do persistente prejuízo social, espacial, ambiental, cultural e econômico causado pela referida empresa na TI. A ação de alerta e cobrança de direitos indígenas foi firmado e realizado na data mencionada e, horas antes de acontecer, o povo Jenipapo-Kanindé havia declarado em notícia veiculada no site do Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará que os [...] indígenas da etnia Jenipapo Ka-

nindé, Tapeba, Anacé, Kanindé de Aratuba e Pitaguari estão se organizando para as 13hs interromper a empresa Ypioca de continuar retirando água da lagoa da Encantada [...]

Para ajudar a interceptar este impasse provocado pela Fábrica Ypióca a atividade turística torna-se ainda mais significativa para o povo Jenipapo-Kanindé, pois as potencialidades naturais que constituem os roteiros turísticos, segundo estes indígenas são afetadas por danos decorrentes da citada Empresa. Estes prejuízos são interpretados pelo referido povo como crimes ambientais na TI, pelo fato de danificarem a Área de Proteção Permanente (APP) no interior da Aldeia. Além dos elementos naturais comprometidos há outros impactos sociais, culturais e espaciais na TI. Salienta-se que a 'Lagoa Encantada' garante a vida dos indígenas na Aldeia. Isso ocorre tanto em suas casas, como nas atividades coletivas nos diferentes espaços da TI, como: a Escola Diferenciada de Raízes Indígenas; o Galpão de Artesanato Indígena; o Restaurante Cantinho do Jenipapo (espaço da culinária indígena para os visitantes); o Museu Indígena; a Casa de Farinha; a Sala de Assistência Jurídica; o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e o Posto de Saúde.

Destarte, retoma-se o diálogo sobre a experiência de turismo do povo Jenipapo-Kanindé, um caso de projeto elaborado com interesse dos indígenas e agregando parcerias de instâncias federais, privadas e locais, como a Rede Tucum aliada à Redturs.

Redturs e Rede Tucum: turismo de base comunitária na Aldeia do povo Jenipapo-Kanindé

As Redes de Turismo Comunitário surgem como uma proposta de integração local, regional, nacional e internacional, como nos dois exemplos referentes à Rede de Turismo Comunitário da América Latina (Redturs) e a Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum). Estas apostam na participação de diferentes atores sociais em "projectos turísticos de

pequena [...] escala" (Guzmán Padilha; Noriega Garza; Ontiveros, 2008: 249). A tendência na formação das redes é aliar as experiências de projetos gerando "uma serie de opcoes de turismo alternativo" (Arnaiz Burne; César Dachary, 2008: 219). As opções congregam-se formando os diversos roteiros turísticos de base comunitária. Nesta condição vale elucidar que a Rede Brasileira de Turismo Solidário e Comunitário (Turisol) integra a Redturs e posiciona o Brasil como país parceiro.

A ação do turismo por meio das Redes Comunitárias na concepção de Maldonato (2007) consiste em apoiar processos associativos os quais articulem eficazmente a oferta de serviços; busquem uma inserção competitiva nos mercados e exercitem o uso sustentável do patrimônio comunitário e a melhoria da capacidade de auto-gestão no âmbito organizacional, qualificando os recursos humanos envolvidos e



Figura 3: Placa da Rede Tucum na entrada da TI Aldeia 'Lagoa Encantada' revelando a parceria com a etnia indígena. (Foto: Isis Maria Cunha Lustosa, Janeiro 2010)

os líderes de uma nova geração.

De acordo com as informações contidas no *site* da Redturs esta se classifica como uma rede de comunidades, instituições de apoio e recursos humanos que compartilham uma visão sustentável do turismo. Esta propõe compatibilizar os objetivos de eficiência econômica com princípios de equidade social, identidade cultural e preservação dos recursos naturais. A referida rede considera que sua missão é apoiar os processos de formação e fortalecimento das Redes da América Latina com a fina-

lidade de diversificar suas fontes de empenho e ingresso, valorizar sua cultura e promover a coesão social.

A Redturs é apresentada por meio do 'Portal de Las Culturas Vivas de América Latina' como "una red de comunidades campesinas e indígenas". Neste portal há informações sobre os destinos turísticos comunitários fortalecidos pelas federações e Redes de Turismo Comunitário nos 14 países agregados. Dentre estes, o Brasil, apresenta-se com 37 destinos ofertados nas suas cinco regiões (Norte, Nordeste, Sul, Sudeste e Centro-Oeste). Destaca-se em meio as Redes Comunitárias da América Latina a inserção da Rede Tucum apresentada no seu site oficial, como

Um projeto pioneiro de turismo comunitário no Ceará voltado para a construção de uma relação entre sociedade, cultura e natureza [...] Para o mercado nacional e internacional, oferece um produto turístico [...] projetado para a interação entre povos e culturas, atento a proteger e valorizar culturas e territórios, economicamente integrado às atividades tradicionais.

A citada rede é formada por dez comunidades da zona costeira cearense, congregadas em parcerias, envolvendo indígenas, pescadores, extrativistas e assentados rurais. Por meio da Rede Tucum ofertam-se roteiros de base comunitária no litoral oeste (Tatajuba, Curral Velho, Caetanos de Cima e Flecheiras) e leste (Jenipapo-Kanindé, Reserva Extrativista do Batoque, Reserva Extrativista da Prahina do Canto, Assentamento Coqueirinho e Tremembé) do estado. Dentre esses existem dois meios de hospedagens solidárias (Centro de Formação, Capacitação e Pesquisa Frei Humberto – MST e Associação de Mulheres em Movimento) localizados na cidade de Fortaleza, capital do Ceará. Duas Organizações Não Governamentais (ONGs), o Instituto Terramar e a Associação Tremembé, responsabilizam-se pelo apoio institucional à rede. Recorda-se que para esta investigação é ressaltado o destino turístico da Aldeia 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé como en-

fatiza a figura 3.

No *site* da Rede Tucum este povo aparece como "[...] uma das nove etnias indígenas reconhecidas no Ceará [...] Sua renda básica é proveniente da agricultura familiar, da pesca na Lagoa e da produção de artesanato. Aos poucos, o turismo comunitário vai ganhando importância econômica entre os moradores, já preparados para realizar diferentes trilhas na mata e oferecer refeições aos visitantes em uma palhoça de gestão coletiva - o Cantinho do Jenipapo. Sempre que possível, os grupos são recepcionados pela Pequena Cacique, que abençoa a partida para as trilhas. Entre elas, a do Morro do Urubu merece atenção especial por proporcionar uma vista panorâmica de toda a terra indígena e do seu ambiente no entorno - mar, dunas e os diferentes usos da área. Após subir uma duna de mais de 90 metros de altitude, nada mais refrescante que banhar-se nas águas relaxantes da Lagoa da Encantada, sendo mediados pelos guias locais e inspirados nos mitos, crenças e histórias dos Jenipapo-Kanindé"¹¹

Apesar do destaque dado para o povo Jenipapo-Kanindé, ao longo desta investigação, menciona-se que outra etnia indígena (Tapeba) do Ceará, do município de Caucaia, foi inserida na Rede Tucum em 2010. Este povo oferta um roteiro turístico com três trilhas e a visita ao Centro de Artesanato Indígena. Do ponto de vista de Ulate (2006: 195) logo que

el turismo avanza como una conquista permanente de los recursos naturales, pero también de los atractivos sociales y culturales de una sociedad", este é um fato que estimula-nos a pesquisar sobre o turismo em TI do Nordeste, especialmente em tempos que "os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção (Oliveira Filho, 2004: 16).

E, ainda como objetos de interesse para o turismo nesta região brasileira, cada vez mais vislumbrada para a atividade turística, principalmente no estado do Ceará que sucessivamente "reelabora a identidade de espaço moderno e turístico" (Coriolano, 2006: 138). Para a mesma autora

na contemporaneidade cearense, este novo determinante – o turismo – elabora identificações para o Estado com espaços de novas territorialidades [...] no litoral cearense (2006: 144).

Constatou-se entre o período de 2009 e 2010 que na territorialidade do povo Jenipapo-Kanindé o projeto de turismo foi ampliado. O roteiro turístico ofertado evoluiu para além das cinco trilhas. Neste foram agregadas outras potencialidade da Aldeia, como: a Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Jenipapo-Kanindé e o Museu Indígena, inaugurado em 2010. Tanto numa como na outra estrutura os alunos de escolas não-indígenas têm se tornado um público alvo para o projeto turístico da Aldeia 'Lagoa Encantada'. Durante a visita na escola diferenciada acontece à troca de experiência entre o ensino indígena e o não-indígena. Esse intercâmbio de saberes é ampliado na visita ao Museu Indígena. Neste espaço visualizam-se os registros históricos referentes à Aldeia, apresentados nos textos e imagens expostas, bem como por outras explicações completadas pelo monitor indígena que acompanha os visitantes.

Na atual etapa deste estudo é possível reconhecer que no território emergente de turismo na Aldeia 'Lagoa Encantada', o povo Jenipapo-Kanindé detém particularidades que potencializam o 'Projeto Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé', como:

-As cinco trilhas (Lagoa Encantada; Morro do Urubu; Riachos; Roçados e Campo de Dunas) guiadas pelos monitores indígenas para os díspares circuitos e propícias aos diversos públicos;

-A Escola Diferenciada de Raízes Indígenas, espaço em que se pode vivenciar um dia com aulas na língua Tupi e com o ritual da dança do Toré;

-O papel da mulher indígena na Aldeia como Cacique e na Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, representatividade coletiva no citado projeto;

-O artesanato e a refeição regional como opções extras ofertadas nos roteiros

turísticos.

De acordo com as investigações aqui levantadas, o turismo em TI pode ocorrer por meio de experiência de projeto turístico de auto-gestão indígena. A vivência do povo Jenipapo-Kanindé é um caso de projeto elaborado com interesse dessa etnia agregando-se parcerias com outros povos na Rede Tucum. Entretanto, se este turismo

implicará em novas formas de colonização da paisagem natural e cultural ou se contribuirá na criação de novas possibilidades e horizontes para as comunidades [...], esta é uma questão aberta às discussões" (Almeida, 2005: 343).

Assim, as produções oriundas das ciências sociais e humanas focalizadas nas discussões sobre o turismo têm muito para contribuir, pois ainda que se consolidem produções acadêmicas sobre o turismo

há 40 anos apenas que, vencendo a resistência de seus pares, alguns cientistas [...] ousaram abordar um tema que não goza, até agora, de prestígio acadêmico (Barretto, 2003: 15).

À maneira de conclusão

O turismo em TI é uma atividade muito recente no Brasil e, portanto um "tipo de turismo que no ha sido suficientemente investigado" (Ulate, 2006: 72). De fato, o turismo contempla interesses de diversos níveis políticos, econômicos, culturais e sociais. Para uns, o turismo revela-se como um campo propício a reprodução e à consolidação dos valores e interesses de grupos capitalistas privados e do Estado. São esses que definem o modelo de desenvolvimento turístico, isto é, o conjunto de estratégias desenhadas para alcançar objetivos determinados. Para outros, o turismo tem seus aspectos negativos, como a destruição do ambiente, a poluição, a comercialização da cultura, a sobrecarga dos sítios, a perturbação das paisagens (Almeida 2003). Apesar destas visões, as dos indígenas Jenipapo-Kanindé expressam opiniões diferentes sobre o turismo.

Este povo por estar inserido numa Rede de Turismo Comunitário, adota a mesma concepção desta ONG a qual considera em seu *site* que

[...] não é suficiente apenas fazer a crítica ao modelo de turismo convencional, gerador de segregação sócio-espacial, de concentração de renda e de problemas sócio-ambientais. Aliado à crítica, é necessário vivenciar uma outra lógica de construção da atividade turística. Na contramão do convencional, no turismo comunitário a população local possui o controle efetivo sobre o seu desenvolvimento, sendo diretamente responsável pelo planejamento das atividades e pela gestão das infra-estruturas e serviços turísticos. Tudo isso orientado por princípios que buscam garantir a sustentabilidade sócio-ambiental, a exemplo da atitude ética e solidária entre as populações locais e os visitantes, geração e distribuição equitativa da renda, conservação ambiental e valorização da produção, da cultura e das identidades locais. Assim, as estratégias prioritárias na construção dos roteiros de visita incluem os momentos de vivências com a comunidade, as trocas culturais entre visitantes e populações locais e as trilhas de interpretação ambiental.¹²

Apesar das diferentes opiniões sobre a prática do turismo ressalta-se que ainda há “reduzido valor e pouca credibilidade ao estudo das repercussões espaciais produzidas pelo turismo” (Rodrigues, 1999: 78). Assim, com essa nota de investigação procura-se contribuir com pesquisas que mudem estas realidades a partir das novas reflexões e inquições sobre os territórios emergentes de turismo e as práticas turísticas em terras indígenas vinculadas as redes comunitárias. Vale ressaltar a importância dada para os resultados obtidos das pesquisas de campo desenvolvidas junto à etnia Jenipapo-Kanindé, a partir de diferentes olhares, seja dos indígenas e/ ou dos visitantes.

Vê-se que as vivências e as discussões reproduzidas ao longo do texto, validam a importância das produções sobre o tu-

rismo. Foi importante também ressaltar os impactos na TI ‘Lagoa Encantada’ devido o uso indevido de recurso hídrico desta Aldeia para as atividades da fábrica do grupo empresarial local e, também dialogar sobre as novas territorialidades contrárias ao modelo massivo, como o turismo em TI proporcionado pelas Redes de Turismo Comunitário.

Referências Bibliográficas:

- Almeida, Maria Geralda
2003 Paradigmas do turismo. Goiânia: Alternativa.
- 2005 “A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos”. In Almeida, Maria Geralda (org.) Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural : 321-347. Goiânia: Editora Vieira.
- Arnaiz Burne, Stella Maris. y César Dachary, Alfredo
2008 “Turismo alternativo en una región fronteriza”. In Orozco Alvarado, Javier. y Núñez Martínez, Patricia. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio. (coords.) Desarrollo turístico y sustentabilidad social : 219-230. México: Miguel Angel Porrúa.
- Arnaiz Burne, Stella Maris. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio
2008 “La competitividad de un destino maduro: El caso de Puerto Vallarta, Jalisco”. In Orozco Alvarado, Javier. y Núñez Martínez, Patricia. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio (coords.) Desarrollo turístico y sustentabilidad social: 99-118. México: Miguel Angel Porrúa.
- Barretto, Margarita
2003 “O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo”. Horizontes Antropológicos, 19(9): 15-30.
- Coriolano, Luzia Neide M. T
2006 “Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios”. In Lemos, Amalia Inés Geraiges de, Arroyo, Mónica. y Silveira, Maria Laura. (orgs.) América latina: cidade, cam-

- po e turismo :367-378. Buenos Aires: CLASCO/ São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Educação integral para o turismo comunitário
- 2008 Folder etnia jenipapo-kanindé. Aquiraz.
- Guzmán Padilha, Roxana. y Noriega Garza, Emma Lizeth. y Salcido Ontiveros, José Antonio
- 2008 “Turismo rural educativo: una experiencia en La Preparatoria número 2 de La Universidad de Guadalajara”. In Orozco Alvarado, Javier. y Núñez Martínez, Patrícia. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio (coords.) Desarrollo turístico y sustentabilidad social : 249-258. México: Miguel Angel Porrúa.
- Maldonato, Carlos
- 2007 REDTURS en América Latina. Boletim Fortaleciendo redes de turismo comunitário: La Paz.
- Oliveira Filho, João Pacheco de
- 2004 “Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena :13-42. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- Orozco Alvarado, Javier. y Núñez Martínez, Patrícia. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio
- 2008 Desarrollo turístico y sustentabilidad social. México: Miguel Angel Porrúa.
- Rodrigues, Adyr Balastrieri
- 1999 Turismo e espaço: rumo ao conhecimento transdisciplinar. São Paulo: Hucitec.
- 2006 “Turismo e territorialidades pluriplas: lógicas excludentes ou solidariedade organizacional”. In Lemos, Amália Inés Geraiges de, Arroyo, Mónica. y Silveira, Maria Laura. (orgs.) América latina: cidade, campo e turismo: 297-216. Buenos Aires: CLASCO; São Paulo/ Universidade de São Paulo.
- Ulate, Allen Cordero
- 2006 Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo. Buenos Aires: CLASCO.

NOTAS

1 Parte das reflexões aqui propostas resultam do debate empreendido no Grupo de Trabalho Turismo, Cultura e Sociedade - Tradição e Modernidade, da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (27ª RBA), em agosto de 2010, na cidade de Belém (PA), Brasil.

2 Prof. Dr. Stephen Grant Baines do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: stephen@unb.br.

3 Fonte: http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=459-38&id_pov=258. Acesso em: 14 de dez., 2010

4 Fonte: <http://www.ypioca.com.br/empresa.html>. Acesso em: 20 jan., 2011

5 Jenipapo-Kanindé estão organizados para impedir Ypioca de continuar explorando Lagoa da Encantada. Disponível em: <<http://www.portaldomar.org.br/blog/portaldomar/blog/categoria/noticias/jenipapo-kaninde-estao-organizados-para-impedir-ypioca-de-continuar-explorando-lagoa-da-encantada>>. Acesso em: 30 de dez. 2010

6 Fonte: <http://www.portaldomar.org.br/blog/portaldomar-blog/categoria/noticias/jenipapo-kaninde-estao-organizados-para-impedir-ypioca-de-continuar-explorando-lagoa-da-encantada> Acesso em 10 de dez. 2010

7 As APPs são espaços, tanto de domínio público quanto de domínio privado, que limitam constitucionalmente o direito de propriedade, levando-se em conta, sempre, a função ambiental da propriedade. (Art. 170, VI da Constituição da República de 1988)

8 Fonte: <http://www.redturs.org>. Acesso em: 20 de jun. 2010.

9 Fonte: <http://www.redturs.org/nuevaeas/index.php>. Acesso em: 29 de jun. 2010.

10 Fonte: <http://www.tucum.org/oktiva.net/2313/secao/18723>. Acesso em 20 de nov. 2010.

11 Fonte: <http://www.tucum.org/oktiva.net/2313/nota/111803>. Acesso em 20 de nov. 2010.

12 Fonte: <http://www.tucum.org/oktiva.net/2313/nota/118373>. Acesso em 20 de nov. 2010

Recibido: 25/08/2010
Reenviado: 08/10/2010
Aceptado: 20/12/2010

Sometido a evaluación por pares anónimos

Reseña de Publicaciones

Gringo¹ na laje: produção, circulação e consumo da favela turística

Freira-Medeiros, Bianca. Rio de Janeiro: Editora FGV, 164 pags (Coleção FGV de bolso. Série Turismo), 2009.
ISBN 978-85-225-0741-2

Rafael José dos Santosⁱ

Desde as duas últimas décadas do século XX as ciências sociais vêm tentando ultrapassar os modelos explicativos baseados em dicotomias e polaridades, não raro portadoras de juízos de valor. A superação destes modelos ou paradigmas, construções abstratas que dizem mais sobre si mesmas do que sobre os universos empíricos estudados, tem sido possível, por um lado, pela adoção de novos referenciais compreensivos e interpretativos e, de outro, pela própria dinâmica multifacetada e complexa dos fenômenos sociais na contemporaneidade.

Os estudos sócio-antropológicos do turismo, em particular, caracterizaram-se inicialmente pela presença de dicotomias e, sobremaneira, por valorações que impediam apreender os processos turísticos em suas ambigüidades e contradições constitutivas. Uma das razões, certamente não a única, dizia respeito ao fato dos pesquisadores, majoritariamente de países “centrais”, lançarem seus olhares sobre dinâmicas do chamado “terceiro mundo” em um contexto no qual os organismos internacionais e muitos governos locais pensavam o turismo como a grande possibilidade de desenvolvimento econômico. Instauravam-se, assim, olhares que ora supervalorizavam o turismo como meio de desenvolvimento, ora acusavam-no de promover não só a exploração econô-

mica das populações dos destinos, mas também de descaracterização das identidades culturais locais. Esta segunda perspectiva originava-se em uma preocupação de sociólogos, mas muito mais de antropólogos, com a mercantilização das relações sociais e com as mudanças culturais desencadeadas pela dinâmica turística. Neste sentido o termo “impacto” conotava a visão dominante sobre o turismo. Outra preocupação era com a “exotização” das populações nativas, bem como com a autenticidade ou não de suas manifestações culturais quando estas eram preparadas para apresentação aos visitantes.

É certo que, embora hegemônicos, estes paradigmas não eram os únicos, nem as populações da periferia do capitalismo eram as únicas a serem estudadas. Entretanto, as marcas da origem ainda resistem em uma ou outra análise dos processos turísticos, e a prática de *tours* bem como a turistificação de espaços continuam sendo objeto de valoração negativa por alguns cientistas sociais.

Neste sentido o trabalho de Bianca Freire-Medeiros e sua equipe constitui uma contribuição fundamental, tanto do ponto de vista teórico como metodológico. O fato de a obra possuir dimensões físicas pequenas (editada na coleção FGV de bolso)² engana à primeira vista: trata-se

ⁱDoutor em Ciências Sociais, mestre em Antropologia, Professor do Mestrado em Turismo da Universidade de Caxias do Sul, RS, Brasil. E-mail: rjsantos@ucs.br

de um resultado parcial, como reitera várias vezes a autora, de uma pesquisa coletiva coordenada por ela e que tem como tema a chamada *favela turística*. Entretanto, são poucos os temas sócio-antropológicos do Turismo que ficam fora da obra, o que transforma o livro também em uma excelente síntese.

Embora a autora se concentre na prática do turismo na Favela da Rocinha, zona sul do Rio de Janeiro, os limites da investigação são bem mais amplos, lembrando a distinção entre estes e os “limites da observação” (Feldman-Bianco, 1987: 8). Do ponto de vista empírico a pesquisa integrou o projeto “Touring poverty in Buenos Aires, Johannesburg and Rio de Janeiro”, patrocinado pela *Foundation for Urban and Regional Studies*. Isso possibilitou à autora estabelecer perspectivas comparativas entre as localidades de Villa 20, Soweto e Rocinha, sendo esta o foco de seu trabalho.

Além da investigação calcada na observação direta, participação em passeios e em entrevistas com os diferentes grupos de atores sociais, outras fontes informaram a pesquisa, entre elas relatos de visitantes estrangeiros aos morros cariocas no início do século XX, reportagens de jornal, produções cinematográficas e blogs e fotoblogs de turistas, nos quais a pesquisadora e equipe puderam também analisar, além das postagens, as narrativas fotográficas produzidas durante os *tours*.

Ao abordar um processo bastante complexo, as visitas de turistas estrangeiros a uma favela, a autora não apenas escapa do pensamento dicotômico e valorativo, bastante recorrente em relação ao tema, como toma a própria valoração de juízo como um de seus temas. Além disso, estende suas discussões teóricas para muito além daquelas sobre relações entre “visitantes” e “visitados” e que, diga-se de passagem, não constituem grupos homogêneos como bem ela identifica. Além de abordar outros atores sociais, como as agências organizadoras dos *tours* e os guias de turismo, a autora puxa os fios das meadas temáticas suscitadas pelos achados empíricos. Assim, além da ques-

tão da *pobreza turística*, temas clássicos como o da autenticidade e da exotização são tratados com a complexidade merecida e a partir de uma perspectiva múltipla que vai da Antropologia à História, da Sociologia à Filosofia.

Inicialmente a autora toma como mote a produção de um videoclipe de Michel Jackson filmado na Favela da Rocinha em 1996 e refere-se às críticas das autoridades cariocas quanto ao fato da produção mostrar uma imagem ruim da cidade. A questão da imagem da pobreza é um dos temas que perpassa todo o livro, aparecendo, inclusive, nas falas de alguns moradores ao comentarem a prática do turismo no local. Dez anos depois da presença de Michel Jackson na Rocinha, a favela entrou para o guia turístico oficial do Rio de Janeiro. A imagem da favela é abordada pela autora também em relação à produção cinematográfica, com ênfase em *Cidade de Deus*, de 2002, dirigido por Fernando Meirelles. Trata-se de uma alusão fundamental para a pesquisa, na medida em que o filme tem repercussão internacional e passa a integrar o elenco de referências que potencialmente constituem a “antecipação da experiência” da viagem conforme John Urry em *Consuming places* (1995) citado pela autora. A “favela cinematográfica” (Freire-Medeiros, 2009: 22) de *Cidade de Deus*, mas também de *Tropa de Elite*, 2007, e até mesmo d’ *O Incrível Hulk* de 2008 informa, portanto, um imaginário mediador do olhar.

No segundo capítulo a autora se debruça sobre a transformação da pobreza em atração, percorrendo um caminho histórico que vai das visitas aos bairros pobres de Londres na era vitoriana – o *slumming* – à turistificação de lugares de pobreza. É nesse momento que o tema do turismo como promotor ou não de desenvolvimento é levantado por Freire-Medeiros.

Os capítulos seguintes concentram-se na prática do turismo na favela da Rocinha em particular e o vasto elenco temático desdobra-se: os souvenirs, a encenação da autenticidade, o turismo como experiência, as relações entre visitantes e visitados, as identidades culturais. Entre

os temas recorrentes na Antropologia do Turismo elencados por Nelson Graburn (2009) poucos não são tratados pela autora: os museus, as questões de gênero, etnicidade e ecoturismo³. O que torna as reflexões produtivas é o fato já referido de cada tema surgir de situações observadas e/ou de falas de atores sociais. A experiência turística, por exemplo, é pensada a partir de depoimentos de visitantes que, por sua vez, não constituem um grupo com visão homogênea, como também não acontece com os moradores ao serem interpelados pelos pesquisadores na condição de “visitados”. Uma inovação da autora em relação à questão da experiência turística na favela é a problematização, a partir da Filosofia, da dimensão da *compaixão* (Freire-Medeiros, 2009: 124-125). Outro aspecto interessante, este do ponto de vista metodológico, é que a autora não se esquece de ver a si mesma e aos seus colaboradores como atores no processo estudado, o que a aproxima das concepções antropológicas contemporâneas sobre o papel e o lugar do pesquisador em campo: “Eu e minha equipe, por mais que tenhamos feito uma rede de contatos, por mais que tenhamos sido acolhidos, sempre fomos vistos como ‘outra coisa’: nem população local nem gringo” (Freire - Medeiros, 2009: 134).

A abordagem de sujeitos sociais concretos, inclusive os pesquisadores, leva à percepção da complexidade e das ambigüidades da turistificação da favela e, conseqüentemente, à superação das visões dicotômicas tão caras ao senso comum:

Descobrimos, então, que se trata de um contínuo, e não de uma dicotomia organizada em pólos distantes. Moradores, turistas, guias, pesquisadores e outros mais estamos todos constantemente negociando e renegociando uma nova gramática cuja pretensão é acomodar, no território da favela turística, emoções e dinheiro, intimidade e atividade econômica, lazer e pobreza, diversão e comiseração. (Freire-Medeiros, 2009: 140).

O turismo na favela, portanto, não é condenado ou visto como salvação para os

males da pobreza, mas transformado em oportunidade heurística na qual se revelam dimensões tanto do turismo como da sociedade e da cultura contemporâneas. O trabalho de Freire - Medeiros não reivindica a Antropologia como referência disciplinar única, mas constitui, sem sombra de dúvida, uma contribuição antropológica fundamental e que não se restringe ao Turismo: trata-se de uma lição teórica e metodológica para pesquisadores, docentes e estudantes.

Bibliografia:

- Feldman-Bianco, Bela (org). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.
- Graburn, Nelson. Antropologia ou antropologias do turismo? In Graburn, Nelson [et al]. Turismo e antropologia: novas abordagens. Campinas, SP: Papirus, 2009. (Coleção Turismo).
- Urry, John. Consuming places. Londres: Roudglege, 1995.

NOTAS

1 O termo “gringo” no Rio de Janeiro refere-se a estrangeiros brancos não lusófonos. A “laje” é uma espécie de terraço formado pelo teto de construções populares no Brasil. Em favelas como a Rocinha, as lajes possuem visão privilegiada da cidade e do mar.

2 FGV é a sigla de Fundação Getúlio Vargas, prestigiada instituição brasileira de pesquisa na qual a autora trabalha.

3 O antropólogo norte-americano elenca “o desenvolvimento do turismo e seus ‘impactos”, a “autenticidade”, “artes turísticas e suvenires”, “eticidade, identidade e patrimônio”, “museus e a vitrine cultural”, “turismo e experiência”, “gênero e sexo” e “antropologia aplicada, ecoturismo e a moralização do turismo”.

Recibido: 30/11/2010
Reenviado:
Aceptado: 24/01/2011

Sometido a evaluación por pares anónimos

Las rentabilidades económicas y sociales de los patrimonios culturales y los museos

Kultur ondareen eta museoen errentagarritasun ekonomikoak eta sozialak

Rentabilités économiques et sociales des patrimoines culturels et des musées

VII Congreso / VII. Kongreso / VII^{ème} Colloque

20 y 21 de octubre de 2011 / 2011ko urriaren 20 eta 21ean /
20 et 21 Octobre 2011

Filosofia eta Hezkuntza Zientziak Fakultateko Areto Nagusian
Aula Magna. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
UPV/EHU. Donostia-San Sebastián. Gipuzkoa

Convocatoria para presentación de comunicaciones Komunikazioak aurkezteko deialdia Appel à communications

En una reciente publicación de la UNESCO, *The power of culture for development* (2010) se sostiene que la cultura es -en todas sus dimensiones- un componente fundamental del desarrollo sostenible y, desde el punto de vista funcional, una potente herramienta para el desarrollo económico, la estabilidad social y la protección del medio ambiente, a través del patrimonio tangible e intangible, las industrias creativas y diversas formas de expresiones artísticas.

En lo que respecta al desarrollo económico se ha venido sosteniendo en los últimos años la correlación positiva entre, por un lado, la creación de museos y la puesta en valor del patrimonio cultural, y, por otro, el fomento del turismo cultural. Legitimada por instituciones internacionales como la propia UNESCO, el Consejo Internacional de Museos, la Organización Mundial del Turismo o la Unión Europea, favorecida por el éxito de algunas iniciativas museísticas y patrimoniales, por ejemplo el Museo Guggenheim-Bilbao, y beneficiada por una coyuntura económica próspera, esa correlación ha arraigado en los campos de la cultura, la economía y la política, especialmente en este último. Ayuntamientos y gobiernos provinciales, regionales y nacionales han impulsado la construcción de infraestructuras museísticas y patrimoniales con el objetivo de atraer el turismo cultural y, de esa manera, favorecer el desarrollo económico. El resultado ha sido una inmensa proliferación de museos e instituciones afines en todos los territorios.

Sin embargo, la crisis económica actual, junto a unas expectativas turísticas excesivamente ambiciosas, está poniendo en cuestión la rentabilidad así como la viabilidad de muchas infraestructuras museísticas y patrimoniales. Los turistas no llegan, las visitas se retraen y los presupuestos de dichas infraestructuras se están volviendo en una carga difícil de sostener para muchas ellas y para las administraciones públicas que las financian.

Además, el futuro incierto de muchos museos se viene agravando porque en su justificación se descuidó o ignoró su función sociocultural. Persuadidos por esa correlación positiva, muchos promotores museísticos y patrimoniales no tuvieron en cuenta los principios de la Nueva Museología. Sin una vinculación, inicial o adquirida, con colectivos, asociaciones o comunidades locales; sin una función sociocultural que legitime el museo como un espacio que fomente la reflexión y el debate acerca del capital social, las identidades colectivas o el futuro de la sociedad, su viabilidad se presenta mucho más complicada.

Así, el objetivo de este congreso es analizar y debatir acerca de las rentabilidades y viabilidad económicas y sociales de los museos, y las infraestructuras patrimoniales en este periodo de crisis económica.

Características de las comunicaciones

Las comunicaciones tratarán estudios de caso realizados en los campos relacionados con los objetivos del congreso.

Se aceptarán hasta un máximo de 8 comunicaciones.

Selección de comunicaciones

Los interesados deberán enviar un resumen adjuntando la siguiente información: autor, institución, título, resumen entre 500 y 800 palabras, en cualquier de los idiomas oficiales del congreso (castellano, euskera y francés). El plazo para el envío de propuestas finalizará el día 3 de junio de 2011.

El resumen deberá contener estas secciones: a) aproximación teórica y metodología empleada, d) Descripción del estudio de caso, y c) bibliografía.

Dirección de contacto: info-oiassomuseo@irun.org.

Para cualquier consulta, pueden dirigirse al teléfono del Museo Romano Oiasso 943.63.93.53.

Proceso de selección

El comité de selección estará integrado por personal cualificado procedente del mundo universitario y del mundo de los museos.

La selección se resolverá en el mes de junio. El texto de las comunicaciones seleccionadas se deberá enviar antes del 17 de octubre.

Este contendrá las siguientes secciones: a) aproximación teórica y metodología empleada, b) descripción de la experiencia o el estudio de caso, c) conclusiones y d) bibliografía. Extensión: 30.000-35.000 caracteres.

Para la publicación de las comunicaciones será obligatoria la presencia de los autores en el Congreso.

Komunikazioen ezaugarriak

Kongresuaren helburuekin zer ikusirik duten ikerketa kasuak landu beharko dituzte komunikazioek.

Guztira, 8 komunikazio onartuko dira.

Komunikazioen hautaketa

Komunikazio-egileek laburpen bat bidaliko beharko dute honako informazioarekin: egilea(k), erakundea(k), izenburua, laburpena – 500 eta 800 hitz artean – eta posta elektronikoa. Hizkuntz ofizialak gaztelania, euskara eta frantsesa dira. Komunikazioen proposamenak bidaltzeko epea 2011ko ekainaren 3an bukatuko da.

Laburpenak honako hiru atal izan beharko ditu: a) erabilitako hurbilketa teorikoa eta metodologikoa, b) ikerketa kasuaren deskribapena, eta c) bibliografía.

Harremanetarako helbidea: info-oiassomuseo@irun.org

Edozein galdera dela eta, Oiasso Erromatar Museoarekin harremanetan jar daiteke. Telefonoa 943.63.93.53 da.

Hautatzeko prozesua

Unibertsitateko eta museoko adituek osatuko dute batzorde zientifikoa.

Hautaketa ekainean egingo da. Hautatutako komunikazioen idazlanak 2011ko urriaren 17a baino lehen bidali beharko dituzte egileek.

Idazlanak honako atalak azaldu beharko ditu: a) erabilitako hurbilketa teorikoa eta metodologikoa, b) ikerketa kasuaren deskribapena, c) ondorioak, eta d) bibliografía. Komunikazioen luzapena 30.000-35.000 karakterekoa izango da.

Komunikazioa argitaratu ahal izateko, egileak kongresuan azaldu beharko du nahitaez.

Caractéristiques des communications

Les communications traiteront d'études de cas réalisées dans des champs en lien avec les objectifs du congrès.

Un maximum de 8 communications sera accepté.

Sélection des communications

Les intéressés devront envoyer un résumé auquel ils ajouteront les informations suivantes : auteur, institution, titre, résumé entre 500 et 800 mots, dans les langues officielles du congrès (espagnol, euskara et français) de leur choix. Le délai pour l'envoi des propositions est fixé au 3 juin 2011.

Le résumé doit contenir trois sections: a) l'approche théorique et méthodologique, b) une description de l'étude de cas, et c) bibliographie.

Adresse : info-oiassomuseo@irun.org

Pour toute information complémentaire, téléphoner au Museo Romano Oiasso : +34 943 63 93 53

Processus de sélection

Le comité de sélection sera composé de personnes qualifiées provenant du monde universitaire et du monde des musées.

La sélection aura lieu pendant le mois de Juin. Les textes des communications sélectionnées devront être envoyés avant le 17 octobre 2011.

Le texte aura les sections suivantes: a) l'approche théorique et méthodologique, b) une description de l'étude de cas, c) les conclusions et d) la bibliographie. Il aura 30.000-35.000 signes

Seules les communications des auteurs présents au congrès seront publiées.

Nuevo Doctorado en Turismo de la Universidad de La Laguna

El *Doctorado en Turismo* de la Universidad de La Laguna engloba a un amplio conjunto de investigadores e investigaciones que, desde variados y complementarios campos del conocimiento y metodologías tienen en común al turismo como objeto de estudio. Aunque la titulación con la que está relacionada directamente esta propuesta de doctorado es la de Máster en Dirección y Planificación del Turismo, se propone una denominación más genérica, Doctorado en Turismo, a fin de abrir el abanico de enfoques disciplinares y problemáticas así como el acceso de estudiantes desde otros másteres oficiales.

El Consejo de Gobierno de Canarias en su sesión del 10 de febrero de 2011 acordó la implantación del Doctorado en Turismo de la Universidad de La Laguna (BOC No.33 de 15 de febrero de 2011). Se trata de una titulación con adaptada al Espacio Europeo de Educación Superior.

Cada año se ofertarán 15 plazas de estudiantes de nuevo ingreso. El acceso al Doctorado en Turismo de la Universidad de La Laguna se rige por el Real Decreto 1393/2007 por el que se establece la ordenación de las enseñanzas universitarias oficiales (BOE No. 260 de 30 de octubre de 2007). En general, para acceder al doctorado en su fase de elaboración de tesis doctoral es necesario estar en posesión de un título oficial de Máster Universitario, u otro del mismo nivel expedido por una institución de educación superior del Espacio Europeo de Educación Superior. Además, podrán acceder los que estén en posesión de título obtenido conforme a sistemas educativos ajenos al Espacio Europeo de Educación Superior, sin necesidad de su homologación, pero previa comprobación de que el título acredita un nivel de formación equivalente a los correspondientes títulos españoles de Máster Universitario y que faculta en el país expedidor del título para el acceso a estudios de Doctorado.

El doctorado cuenta con cinco grandes líneas de investigación en las que participan en total 27 profesores: “destinos turísticos”, “productos turísticos”, “características y comportamiento de los turistas”, “recursos turísticos” y “empresas y subsectores turísticos”.

Para más información visite el siguiente [enlace](#) o contacte con el correo rahernan@ull.es



Festival de
TURISMO
das Cataratas do Iguaçu

De 16 a 18 de junho de 2011,
Foz do Iguaçu será a capital do
turismo do Mercosul



A 6ª edição do Festival de Turismo das Cataratas do Iguaçu realiza o Fórum Internacional de Turismo do Iguaçu. Confira a programação do Fórum, a Comissão Científica, a premiação dos melhores trabalhos e as normas para inscrição de trabalhos, que seguem até dia 25 de abril, no site do evento. A quinta edição do Fórum, que tem como tema central "Tendências do Turismo Regional diante do Novo Perfil do Consumidor", conta com o apoio da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Turismo (ANPTUR).

**Inscreva-se e envie
o seu trabalho!**



Mais informações:

www.festivaldeturismodascataratas.com

forum@festivaldeturismodascataratas.com

(45) 3576-7112

Realização:



Patrocínio:



Hotel Sede:



Companhia Aérea Oficial:



Apoio:





La revista se encuentra indexada en:
Journal index in:





ISSN 1695-7121

info@pasosonline.org

www.pasosonline.org

Revista gratuita de distribución en web

Volumen 9, Número 3 (Special Issue)

A **Un** 2011