



ÁLTERA

Revista de antropologia

v. 1, n. 12, jan./jun. 2021

Dossiê:

Antropologia e Turismo:

reinvenções e produções
simbólicas do real



Ilustração: Aina Azevedo



PPGA
Programa de Pós-Graduação
em Antropologia

© 2021 UFPB
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Reitor: Valdiney Gouveia

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
Diretor: Rodrigo Freire

CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO
Diretora: Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
Coordenadora: Alexandra Barbosa

COMITÊ EDITORIAL

Editores

Mônica Franch
Pedro Guedes do Nascimento

Equipe

Aina Azevedo
Christina Gladys de Mingarelli Nogueira
Geissy Oliveira
Glauco Machado
Heloisa Wanick
Josélio Sales
Weverson Bezerra

REVISOR

Anderson Pereira

DIAGRAMAÇÃO

Hamilton Bittencourt

IMAGEM DE CAPA

Aina Azevedo

APOIO



Áltera Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 1, n. 12, jan./jun. 2021
<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>
revistaaltera@gmail.com

CONSELHO CIENTÍFICO

Alfredo W. B. de Almeida (UFAM)
Antonella M. I. Tassinari (UFSC)
Antônio C. de Souza Lima (Museu Nacional/UFRJ)
Beatriz C. Labate (CIESAS-MX)
Bela Feldman-Bianco (Unicamp)
Carmem Rial (UFSC)
Clarice Peixoto (UERJ)
Claudia Fonseca (UFRGS)
Cornelia Eckert (UFRGS)
Cristina Larrea Killinger (Universidade de Barcelona)
Elisete Shwade (UFRN)
Jane Beltrão (UFPA)
João Pacheco (Museu Nacional/UFRJ)
José Sérgio Leite Lopes (Museu Nacional/UFRJ)
José Vega (Univ. de Holguín)
Lady Selma Albernaz (UFPE)
Lea Freitas Perez (UFMG)
Leila Sollberger Jeolás (UEL)
Lisabete Coradini (UFRN)
Luiz F. Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)
Luis R. Cardoso de Oliveira (UnB)
Mariza Veloso (UnB)
Maya Mayblin (Univ. of Aberdeen)
Renato Athias (UFPE)
Roberta B. C. Campos (UFPE)
Russel Parry Scott (UFPE)
Sérgio Carrara (UFRJ)
Soraya Fleischer (UnB)



ÁLTERA
Revista de antropologia

Áltera

João Pessoa, v. 1, n.12, jan./jun. 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal da Paraíba

ISSN 2447-9837

Catálogo da Publicação na Fonte
Universidade Federal da Paraíba
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA)

Áltera: revista de Antropologia - UFPB.

Publicação do PPGA - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB- Universidade Federal da Paraíba.

João Pessoa, v. 1, n. 12, jan./jun. 2021.

Semestral

295 p.:il.

ISSN: 2447-9837

Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

1. Antropologia - periódico. 2. Antropologia e Turismo. I. Título.

CDU 39

SUMÁRIO

EDITORIAL

Mónica Franch e Pedro Guedes do Nascimento 8

Artigos

DOSSIÊ ANTROPOLOGIA E TURISMO: REINVENÇÕES E PRODUÇÕES SIMBÓLICAS DO REAL

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO TURISMO

Patrícia Alves Ramiro e Thereza Cristina Cardoso Menezes 11

A VISIBILIDADE INDÍGENA POR MEIO DA VENDA DE ARTESANATO: a experiência dos *mbya* guarani do litoral da Costa Verde

Luiz Carlos de Oliveira Lopes 17

BENEFÍCIO PARA QUEM? Políticas públicas de turismo e seu impacto em uma comunidade rural do litoral norte da Bahia

Diana Anunciação Santos 43

A CERÂMICA E A ARQUEOLOGIA EM BELÉM/PA: desvendando a influência do passado na contemporaneidade

Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo e Renata de Godoy 79

VIAGENS À SELVA: a Amazônia nas transações simbólicas do turismo

José Maria da Silva 102

“UM TRABALHO DE FORMIGUINHA”: os mutirões de limpeza das praias no litoral sul pernambucano durante o desastre ambiental de 2019

Thereza Cristina Cardoso Menezes 127

MARACATU DE BAQUE SOLTO: entre a brincadeira de terreiro e o espetáculo

Alexandra de Lima Cavalcanti 147

VILA EM FESTA OU FESTA NA VILA? Turismo e ressignificação dos festejos juninos no Brejo paraibano

Josilene Ribeiro de Oliveira 184

DA ETNOGRAFIA MULTISSITUADA AOS MÉTODOS MÓVEIS: um relato etnográfico móvel do turismo em favelas

Camila Moraes 209

Espaço aberto

**CARA-DE-CAVALO: um texto de perseguição sobre um personagem da
acumulação social da violência fluminense**

David Maciel de Mello Neto 239

Ensaio visual

**RITMOS E MOVIMENTOS: etnografia e diário gráfico numa feira-livre
paraibana**

João Vítor Velame 268

**“ACABOU NOSSO SOSSEGO!”: impactos da construção da Ferrovia
Transnordestina no Piauí**

George Michael Alves de Lima e Laudirléa Silva dos Reis274

Resenha

**DIÁLOGOS ENTRE A ANTROPOLOGIA E O TURISMO: reflexões teóricas e
etnográficas no Brasil e na França**

RAMIRO, Patrícia Alves (org). **Antropologia e Turismo**: coletânea franco-brasileira.
João Pessoa: Editora UFPB, 2009. 153 p.

Marina Prado e Denise M. P. Kamada 284



EDITORIAL

Em meio a tempos difíceis, a *Revista Áltera* apresenta ao público leitor seu décimo segundo número, que inclui o dossiê **“Antropologia e Turismo: reinvenções e produções do real”**. Fenômeno de inegável importância social, o turismo tem sido abordado de forma ainda tímida pela antropologia brasileira. É com intenção de dar maior impulso a essa área temática que a *Áltera* acolheu a proposta das organizadoras do dossiê, Patrícia Ramiro (doutora em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos e membro dos programas de pós-graduação em Antropologia e em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba) e Thereza Cristina Cardoso Menezes (doutora em Antropologia pelo Museu Nacional e professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro). Ambas as autoras têm uma consistente trajetória de pesquisa no tema, que se entrecruza com outras preocupações, como a questão do capitalismo agrário e das novas ruralidades (no caso de Patrícia) e do meio ambiente e desenvolvimento (Thereza).

O conjunto de contribuições que compõem o dossiê (oito artigos precedidos de uma apresentação) é sugestivo quanto à diversidade de recortes possíveis no entrecruzamento entre Antropologia e turismo. São abordados os impactos da expansão turística para as populações indígenas do sul fluminense e a importância do artesanato para a sobrevivência delas (temática que inspirou, inclusive, o desenho da capa, de Aina Azevedo); o modo como comunidades rurais na Bahia são afetadas pela expansão da indústria do turismo; as mudanças na produção de cerâmica paraense, principal *souvenir* turístico da região; o reforço a imaginários de exotismo e exuberância natural na promoção do turismo amazônico; a mobilização das comunidades por ocasião do desastre ambiental de vazamento de óleo numa praia turística do litoral pernambucano; a transformação de manifestações culturais a partir de sua inserção no circuito turístico no carnaval recifense e no ciclo junino paraibano; e, por fim, o turismo de favela no Rio de Janeiro, no enalço dos megaeventos, e sua transmutação em turismo virtual com a covid-19. Artigos que servem de amostra de como o turismo pode ser um “espaço privilegiado para observação da alteridade” em suas dinâmicas contemporâneas, como as organizadoras afirmam em sua apresentação.

Na seção Espaço Aberto, o artigo *Cara-de-Cavalo: um texto de perseguição sobre um personagem da acumulação social da violência fluminense*, de David Maciel de Mello



Neto (Universidade Federal do Rio de Janeiro), revisita um evento presente na memória coletiva da violência urbana fluminense – a morte de Manoel Moreira, vulgo Cara-de-Cavalo, fuzilado por policiais, em 1964. Inspirado no método estruturalista de Lévi-Strauss e na Teoria Mimética de René Girard, o autor se propõe a realizar um experimento que, em suas palavras, busca “a partir de análise de uma narrativa sobre um micro acontecimento, retirar interpretações mais amplas sobre esta espiral de violência que se arrasta no Brasil desde a metade do século XX”.

Na seção dedicada aos Ensaio Visuais, temos duas contribuições em duas línguas. O ensaio de João Vítor Velame (Universidade Federal da Paraíba), intitulado *Ritmos e movimentos: etnografia e diário gráfico numa feira-livre paraibana*, propõe uma aproximação ao cotidiano de uma feira-livre da cidade de Rio Tinto, no litoral norte paraibano, a partir do desenho etnográfico. Já o ensaio intitulado “*Acabou nosso sossego*”: *impactos da construção da Ferrovia Transnordestina no Piauí*, de George Michael Alves de Lima (Universidade Federal de Pernambuco) e Laudirléa Silva dos Reis (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), traz registros fotográficos do cotidiano de uma comunidade rural no Piauí, impactado pela construção de uma megaobra de infraestrutura.

Fechando o número, Marina Prado e Denise M. P. Kameda, ambas da Universidade Federal da Paraíba, são autoras da resenha do livro ***Antropologia e Turismo: coletânea franco-brasileira***, organizado por Patrícia Ramiro e publicado pela Editora da UFPB em 2019. A resenha se insere no esforço de dar a conhecer e estimular o campo de estudos do turismo em Antropologia, numa perspectiva internacional.

Agradecemos ao Ciesas/México, na pessoa de María Elena Martínez Torres, professora visitante do PPGA/UFPB (Capes Print), pelo apoio financeiro para revisão e diagramação deste número. Nossos agradecimentos também ao Conselho Editorial, aos autores que nos encaminharam seus trabalhos, aos pareceristas ad hoc, ao PPGA/UFPB, ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA/UFPB), ao Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAUE/UFPB), bem como a todas as pessoas que contribuíram para a produção do novo número.

Uma boa leitura!

Comitê Editorial **Áltera**





DOSSIÉ



**DOSSIÊ ANTROPOLOGIA E TURISMO:
REINVENÇÕES E PRODUÇÕES SIMBÓLICAS DO REAL**

***Dossier Anthropology and Tourism:
reinventions and symbolic production of reality***

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO TURISMO

The social construction of tourism

Patrícia Alves Ramiro

Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Universidade Federal da Paraíba

E-mail: patriciaalvesramiro@gmail.com

Thereza Cristina Cardoso Menezes

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade,
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

E-mail: therezaccm@uol.com.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 11-16, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

O dossiê “Antropologia e Turismo: reinvenções e produções simbólicas do real” traz ao debate acadêmico pesquisas contemporâneas sobre o turismo, tema ainda incipiente nos estudos antropológicos. Os trabalhos aqui apresentados contribuem tanto para o avanço da discussão teórica da produção antropológica sobre o turismo, quanto para divulgação de pesquisas etnográficas referentes ao tema, incluindo os desafios atuais do setor em decorrência da pandemia de covid-19.

Acreditamos que os olhares antropológicos publicados pela *Áltera* podem contribuir para a interpretação de práticas permeadas pelo contato entre pessoas de culturas distintas, onde a cultura de cada lugar (comunidades étnicas, populações rurais, cidades ou regiões) é vista como atrativo e mercadoria. Como espaço privilegiado para observação da alteridade, o turismo nos convida a refletir - a partir de algumas categorias clássicas da Antropologia, como tradição, autenticidade e território - sobre questões contemporâneas fundamentais decorrentes do avanço da atividade junto às diferentes regiões brasileiras.

Aqui, reunimos oito artigos que tematizam variadas práticas discursivas sobre o turismo que emergem em contextos etnográficos distintos e constituem um mosaico complexo sobre formas simbólicas e estratégicas diversas de produção do real.

Os dois primeiros textos deste dossiê irão refletir, a partir de pesquisas de campo específicas, sobre as transformações sociais, econômicas e culturais de populações tradicionais em consequência de processos de reorganização socioespacial em prol do turismo, subsidiados por políticas desenvolvimentistas com participação (tanto através de incentivos, quanto por omissão) do Estado brasileiro.

No primeiro deles, **A visibilidade indígena por meio da venda de artesanato: a experiência dos *mbya* guarani do litoral da Costa Verde**, Luiz Carlos de Oliveira Lopes (Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro e Secretaria Municipal de Educação de Barra do Piraí) mostra como, na década de 1970, a chamada Costa Verde, situada ao sul do Estado do Rio de Janeiro e composta pelos municípios de Paraty, Angra dos Reis e Mangaratiba, vivencia um processo de intensa especulação imobiliária decorrente, especialmente, do crescimento do setor turístico na região. Processo que será acompanhado da expropriação de moradores de seus espaços, desmatamento da Mata Atlântica nativa, tombamento histórico-arquitetônico da cidade de Paraty e



conflitos com populações tradicionais (indígenas, quilombolas e caiçaras). O artesanato aparece como estratégia de inserção da pessoa *mbya* nas estruturas pós-coloniais como forma de manutenção do “modo de ser Guarani” (*nhandereko*), além de servir para compreensão de seu relacionamento tanto com o mundo biofísico, quanto com seus parentes, com os não-indígenas e com os espíritos-donos/divindades.

Em **Benefício para quem? Políticas públicas de turismo e seu impacto em uma comunidade rural do litoral norte da Bahia**, Diana Anunciação Santos (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia) parte do questionamento de quem são de fato os principais beneficiados pelas políticas públicas de turismo no Brasil, inserindo-se assim na discussão mais ampla de quais setores possuem capacidade efetiva de articulação e poder político para delimitação e acesso a recursos públicos. Mostra, assim como outras pesquisas aqui apresentadas, que os principais beneficiários de amplas políticas de desenvolvimento turístico são os grandes empresários (nesse caso, principalmente investidores estrangeiros), cujo avanço no espaço físico considerado atrativo ao turismo é realizado à custa da expropriação de comunidades de seus espaços de vida e trabalho (pesca e mariscagem, nesse caso). Apoiando-se em estudo de caso junto à comunidade Curralinho, localizada no litoral norte da Bahia, cujo território foi repartido ao meio em meados dos anos 1990 com a construção da rodovia estadual BA-099 (sentido Bahia-Sergipe), deixando as famílias que viviam na faixa direita sem terra, a autora demonstra as abruptas e intensas transformações decorrentes da implantação de megaempreendimentos hoteleiros para esses moradores.

A seguir, dois artigos problematizam a região Amazônica abordando práticas turísticas que revelam a interface entre a “cultura” e os estereótipos culturais amplamente compartilhados pelo mercado turístico sobre o exotismo e a alteridade cultural profunda da região. No artigo **A cerâmica e a arqueologia em Belém/PA: desvendando a influência do passado na contemporaneidade**, a partir da confecção e venda de cerâmica de inspiração arqueológica em Icoaraci (Belém), as autoras Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo e Renata de Godoy, ambas da Universidade Federal do Pará, tematizam os usos do patrimônio cultural como produto turístico, explorando a agregação de novos valores e formas de apropriação cultural identificadas com a identidade paraense. As autoras destacam que a produção artesanal da cerâmica



com inspiração arqueológica possui um papel essencial na manutenção de um saber ancestral, mas permite também apropriações criativas do passado para que se agregue um maior valor mercadológico aos produtos turísticos.

Sobre o Amazonas, temos o artigo **Viagens à selva: a Amazônia nas transações simbólicas do turismo**, no qual José Maria da Silva (Universidade Federal do Amapá) propõe uma abordagem etnográfica da promoção do turismo ecológico e cultural expressos, por exemplo, nos pacotes de viagens à Floresta Amazônica. O autor demonstra o esforço de se criar uma ambientação de hotel de selva, estruturado para possuir uma arquitetura do tipo “casa do Tarzan” que reforça a ideia de “lugar selvagem”, expressando como a construção e a especificidade simbólica do objeto turístico amazônico estão referenciados nas demandas de consumidores internacionais saturados da vida urbana e moderna em busca de natureza e populações exóticas.

Da região Norte do país, passamos a três artigos que trazem questões fortemente marcadas pelo passado canavieiro da região Nordeste e pelas transformações sociais, econômicas e culturais nas últimas décadas em decorrência do desenvolvimento acelerado do turismo e do fechamento de muitas usinas.

O artigo **“Um trabalho de formiguinha”: os mutirões de limpeza das praias no litoral sul pernambucano**, de Thereza Cristina Cardoso Menezes (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), analisou o desastre ambiental que atingiu o litoral nordestino em 2019 a partir da mobilização social para limpeza de praias no litoral sul de Pernambuco, região de destacada importância turística, que foi gravemente afetada pelo vazamento de petróleo bruto entre outubro e novembro de 2019. A partir de uma sociogênese destas mobilizações, procurou-se situá-las no universo de sentido preciso de lutas históricas dos trabalhadores da região canavieira de Pernambuco, bem como inscrevê-las em um conjunto de transformações sociais galopantes no mundo rural, que tornaram a exploração turística das praias de crucial importância para a sobrevivência da população regional.

No artigo **Maracatu de baque solto: entre a brincadeira de terreiro e o espetáculo**, Alexandra de Lima Cavalcanti (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) se soma ao texto anterior de Thereza Menezes ao trazer para esse debate



questões relacionadas ao peso da cultura canavieira nas práticas materiais e simbólicas da região Nordeste do Brasil, em especial, no estado de Pernambuco. Nesse caso, a autora se preocupa em refletir sobre as transformações e permanências em diferentes conteúdos performáticos dos grupos de maracatu (evoluções, emblemas, dinâmica interna, plasticidade dos adereços, poesia e cantos) em decorrência de sua inserção em outros contextos, em especial, em espaços turistificados. Prática cultural de matriz indígena, o maracatu de baque solto representava um momento de “brincadeira” em meio à árdua rotina dos canaviais. A partir dos anos 1990, os grupos passam a ser utilizados como símbolo da identidade pernambucana em campanhas publicitárias, por músicos locais, congressos, festivais etc., fazendo com que a tradição se reinvente no mundo contemporâneo, transformando-a também em atração turística e alterando seu significado conforme a perspectiva de quem participa das festas, como as sambadas.

O artigo **Vila em festa ou festa na vila? Turismo e resignificação dos festejos juninos no Brejo paraibano** baseia-se no caso da produção e transformação das festas juninas promovidas numa pequena comunidade rural paraibana em um produto turístico da cidade de Areia, na região do Brejo. Josilene Ribeiro de Oliveira (Universidade Federal da Paraíba) mostra ao(à) leitor(a) como as mudanças na forma de viver e celebrar as festas juninas em Chã de Jardim revelam um processo de resignificação das práticas socioculturais tradicionalmente estabelecidas para se adequar às necessidades decorrentes do avanço da atividade turística na região.

Para encerrar esse dossiê, o artigo **Da etnografia multissituada aos métodos móveis: um relato etnográfico móvel do turismo em favelas**, de autoria de Camila Moraes (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), traz ao debate alguns dos desafios do turismo perante a pandemia vivida, tendo como ponto de partida um relato etnográfico multissituado sobre o turismo em favelas (*slum tourism*) no Rio de Janeiro, acompanhando a expansão desta modalidade de turismo no contexto dos megaeventos da cidade, bem como o movimento de retração e reinvenção desta atividade no contexto da covid-19, enfatizando-se os atores envolvidos, as redes formadas entre eles e com atores externos como agentes governamentais, turistas nacionais e estrangeiros, entre outros.



Como o(a) leitor(a) desse dossiê verá, há uma diversidade de estratégias acionadas para a construção social do turismo que tornam as análises etnográficas um espaço privilegiado para compreensão desse complexo mosaico que envolve reinvenções de formas simbólicas que são materializadas no momento do encontro entre anfitriões e turistas.





**A VISIBILIDADE INDÍGENA POR MEIO DA VENDA DE ARTESANATO:
A EXPERIÊNCIA DOS MBYA GUARANI DO LITORAL DA COSTA VERDE**

***Indigenous visibility through the sale of handicrafts:
the experience of the Mbya Guarani of the Costa Verde coast***

Luiz Carlos de Oliveira Lopes

Docente da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro e da Secretaria Municipal de
Educação de Barra do Pirai.

E-mail: luca.ollopes@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 17-42, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

Este artigo busca retratar a importância do artesanato na vida dos Guarani Mbya residentes na região sul fluminense – “Costa Verde” sob a perspectiva cultural, econômica e social, considerando o contexto intra-aldeão e a relação com a sociedade do entorno. Na década de 70, a região da Costa Verde sofreu um intenso processo de reorganização socioespacial motivado por inúmeros projetos de desenvolvimento (e turísticos) financiados ou cancelados pelo Estado brasileiro, o que estimulou uma forte especulação turístico-imobiliária na região e causou impactos na vida da população. O artigo pretende mostrar a importância do artesanato produzido pelos Guarani Mbya como manifestação cultural, forma de resistência e recurso à subsistência desse povo indígena que reside no litoral sul fluminense, especialmente na cidade de Paraty. Para formulação e discussão do argumento lanço mão de minha experiência etnográfica com a referida parcialidade e os dados etnográficos/análises realizados por outros autores.

PALAVRAS-CHAVE:

Guarani Mbya. Artesanato. Costa Verde. Turismo.

ABSTRACT:

This article seeks to portray the importance of handicrafts in the life of the Guarani Mbya living in the southern region of Rio de Janeiro - “Costa Verde” from a cultural, economic and social perspective, considering the intra-village context and the relationship with the surrounding society. In the 1970s, the Costa Verde region underwent an intense process of socio-spatial reorganization motivated by numerous development (and tourism) projects financed or sanctioned by the Brazilian State, which stimulated a strong tourism-real estate speculation in the region and caused impacts on the lives of the population. The article intends to show the importance of handicrafts produced by the Guarani Mbya as a cultural manifestation, a form of resistance and a resource for the subsistence of this indigenous people who live on the southern coast of Rio de Janeiro, especially in the city of Paraty. To formulate and discuss the argument I make use of my ethnographic experience with the aforementioned partiality and the ethnographic data/analysis carried out by other authors.

KEYWORDS:

Guarani Mbya. Handicrafts. Costa Verde. Tourism.



INTRODUÇÃO

A Região da Costa Verde está situada ao sul do Estado do Rio de Janeiro e reúne belezas naturais, aspectos turísticos-culturais, presença de populações tradicionais e especulação imobiliária dentre tantos outros atrativos e conflitos. Compõem essa região os municípios de Paraty, Angra dos Reis e Mangaratiba¹, sendo preciso destacar que Angra dos Reis e Parati fazem parte da microrregião da Baía da Ilha Grande e Mangaratiba junto de Itaguaí fazem parte da microrregião da Baía de Sepetiba. Trata-se de uma região que sofreu intensos processos de transformação em função da atuação do Estado e do capital nacional e estrangeiro privado que almejava a possibilidade de crescimento econômico, o que levou à eclosão de uma série de conflitos por terra na região.

A partir da década de 1950 foi possível perceber mudanças na região, representadas principalmente por uma expressiva reorganização socioespacial, onde grandes empreendimentos foram instalados, são eles:

Estaleiro Verolme em Jacuecanga, o Terminal da Petrobrás e as Usinas Angra I e II, todos situados em Angra dos Reis, que exigiram investimentos na construção de uma via de comunicação entre esses ‘projetos de desenvolvimento’ na cidade do Rio de Janeiro ao Porto de Santos, concretizado com a construção da rodovia ‘Rio-Santos’ – trecho litorâneo da BR-101 que interliga os estados do Rio de Janeiro e São Paulo (OLIVEIRA LOPES, 2019, p.14).

Como foi possível perceber, a Rodovia Rio-Santos era vista como fator de progresso e sua construção tinha o intuito de dar suporte aos projetos desenvolvimentistas, entretanto, a rodovia também era um grande empreendimento visto como uma iniciativa de inserção da região no circuito turístico nacional e internacional, observe:

Para um país que só agora começa a despertar para a indústria do turismo, a BR-101 se apresenta como um incentivo incomum. Para se ter uma ideia dos atrativos da região a ser cortada pelo asfalto, basta lembrar que, em princípio, todo o litoral e áreas adjacentes é marcado por numerosos acidentes geográficos, como praias, restingas, baías, enseadas, cabos e pontas cujos desenhos são considerados deslumbrantes para os que os veem pela primeira vez. O município de Parati, por exemplo, 38 praias, 6 enseadas, três portos naturais, 24 sacos, 50 ilhas, 40 rios, 20 córregos, 30 quedas de água, 20 picos e um número imenso de morros, formando o que

¹ Utilizou-se para definição dos municípios que compõem a Região da Costa Verde a classificação por “Regiões de Governo e Municípios” do Estado do Rio de Janeiro, elaborado em 2014 pelo Centro Estadual de Estatísticas, Pesquisas e Formação de Servidores Públicos do Rio de Janeiro – CEPERJ.



é chamado de ‘inestimável acervo paisagístico’ (FOLHA DE SÃO PAULO, 05/06/1970).

Entretanto a construção da rodovia trouxe inúmeras implicações, tais como: a devastação da mata atlântica nativa, a expulsão da população local pelo Estado a partir de seus projetos de desenvolvimento pela implementação de Unidades de Conservação ou o tombamento histórico-arquitetônico da cidade de Paraty; a atuação dos “supostos donos das terras”, tanto pessoas físicas quanto empresas que forçavam a expulsão dos moradores utilizando os mais variados recursos, de ações judiciais à violência física; outro impacto foram os conflitos com as populações tradicionais que residiam na região, o que acabou eclodindo em lutas étnicas pelo território por parte dos indígenas, quilombolas e caiçaras, especificamente no caso indígena, foi possível perceber na década de 1970 um processo de emergência étnica pautada na territorialização que culminou com a demarcação, na década de 90, das Terras Indígenas de *Sapukái* – Bracuí (Angra dos Reis) e *Itaxi* (Parati-Mirim) e *Kaaguy hovy pygua* (Araponga) ambas em Paraty.

As aldeias presentes na região fazem parte de um complexo espaço geográfico multilocal (LADEIRA, 2008) que se estende ao longo da região Sul e Sudeste (com exceção de Minas Gerais), bem como por outros países do Cone Sul (Argentina, Paraguai e Uruguai), o que permite uma intensa circulação de pessoas² que se põem a “caminhar” em busca de locais e estratégias de “fazer a vida durar”, ou seja, perspectivas específicas e culturalmente orientadas sobre uma experiência humana particular acerca do sentido da vida na terra. Constituindo, então, um amplo território de relações, oportunidades, busca por parentes e influência política.

Cada aldeia é um campo de possibilidades que se abrem para a produção da vida e de relações mas a saída ou a fuga em busca de condições que alegrem o *nhe’ë* também emerge como opção para satisfazer necessidades e alegrar a vida. *Nhe’ë* é um tema presente em praticamente todas as etnografias sobre os Mbya³ e expressa

² Além de pessoas (individualmente ou grupo doméstico), também circulam sementes, notícias e artesanatos.

³ Os Guarani apresentam-se divididos em três subgrupos ou parcialidades, são elas: Nhandeva, Kaiová e Mbya. Esses subgrupos ou parcialidades apresentam diferenças linguísticas, de costumes e de organização política, social e religiosa. Ao longo do texto, será possível perceber as palavras *Mbya* e *mbya*. Com o intuito de explicar ao leitor as razões dessa distinção esclareço que a grafia “Mbya” indica o



uma ideia e conceito divino da alma-palavra. Na clássica obra etnológica americana de León Cadogan (1997) sobre os Guarani do Guairá, já havia registros nos textos míticos dos Mbya sobre o tema da alma-palavra. Segundo o autor, “Ñe’ëy, ñe’ë, é a palavra-alma, a porção divina da alma que encarna no ser humano uma vez gerado” (p. 302)⁴.

O *nhe’ë* é a expressão e princípio da compreensão e agentividade da pessoa Mbya, essa alma-palavra (de origem divina), enviada pelos Verdadeiros Pais das Almas, os “*Nhee Ru Ete*” – que é revelada ao pajé/xamã – “*Karai*” ou à mulher pajé/xamã “*Kunhã Karai*” no ritual de *Nimongarai*⁵ (batismo das crianças e sementes). É essa agência humana que deve ser preservada e existem inúmeras maneiras de fazê-la.

Caminhar e fazer a vida durar assumem importante centralidade no cotidiano da produção da vida da pessoa mbya. Nessa terra imperfeita, ao mesmo tempo em que é preciso “caminhar”, também é necessário assegurar a manutenção da agência humana posto que “outras agências” também estão presentes nesta terra, sejam elas visíveis como os brancos (supostos donos ou invasores) ou aqueles que não podemos ver: os deuses, os mortos, os animais e os espíritos-donos.

Nesse sentido, fazer a vida durar, como citou Pissolato (2006), implica estar atento à ‘vontade de Nhanderu’, onde “[...] deve-se sempre ‘pedir’ (-*jerure*), ‘perguntar’ (-*porandu*), ‘escutar’ (-*endu*), ‘prestar atenção’ (-*japyxaka*). De quem se pode obter a cura de aflições, o ‘fortalecimento’ (-*mbaraete*) ou a ‘coragem’ (*py’aguaxu*) para continuar na Terra” (p. 190). Assim, as estratégias do andar e fazer a vida durar enquanto estratégia culturalmente orientadas refletem uma experiência humana particular sobre o sentido da vida na terra.

Dizem os Mbya que para “fazer a vida durar” é preciso buscar um lugar ideal

subgrupo ou parcialidade Guarani, enquanto a grafia “mbya” é utilizada para indicar um adjetivo, por exemplo, “pessoa mbya” (qualidade de uma pessoa, sua natureza divina).

⁴ No original: “Ñe’ëy, ñe’ë, es la palabra-alma, la porción divina del alma que encarna em el ser humano uma vez engendrado” (CADOGAN, 1997, p. 302).

⁵ O nome da alma-palavra e sua procedência divina são revelados ao/à xamã revelador/a após os Verdadeiros Pais das Almas – “*Nhee Ru Ete*” serem inqueridos. Interessante citar que no caso de Araponga, também é possível que ocorra o batismo de não indígenas, assim como fui batizado com o nome de *Karai Py’a Guaxu* – homem de coração grande e sabedoria divina também relacionado a nome “*mbaraete*” - força verdadeira. Para uma leitura mais aprofundada sobre o tema da nomeação de pessoas mbya e de não indígenas sugiro a leitura da tese de Pissolato (2006).



que permita o fortalecimento do *nhe'ë* e da capacidade de ouvir o que os deuses têm a dizer, da vivência do parentesco, da existência de mata boa para obtenção de caça e matéria prima para o artesanato, o desenvolvimento das capacidades de enunciação, cura, interpretação dos sonhos e sinais que os deuses enviam, mas também “fazer a vida durar” implica em “caminhar” em busca de novos contextos quando essas condições não forem alcançadas no local onde se está. Atentar-se aos sinais e ao “ficar” ou “pôr-se a caminhar” garantem que a natureza divina do *nhe'ë* da pessoa *mbya* não seja corrompida por sentimentos de ciúmes, tristeza, saudade, raiva etc., sentimentos esses que atraem outras agências que se aproveitam e promovem afecções justamente por estarem interessados em capturá-los, ou seja, em “torná-los parentes”. Esses “outros” são invisíveis e estão no caminho: são os espíritos-donos, os mortos e os animais (PEREIRA, 2014). E, nesse sentido, pôr-se a caminhar é uma forma de buscar situações que permitem alegrar o *nhe'ë* e fazê-lo desejar ficar/fazer durar nesta Terra.

Esse breve comentário acerca do “*nhe'ë*”, do “*caminhar*”, “*fazer a vida durar*” e “*alegrar-se*” são fundamentais para entender os motivos de chegada e de partida, o acesso (ou não) a cargos e recursos, ao processo de autonomização individual e da unidade doméstica, aos dons e capacidades seja na produção de remédios do mato (*põa ka'aguy*), da cura xamânica, do cultivo de roça, da dedicação ao artesanato e tantos outros.

Para que fique claro, os contextos sociais concretos que fundamental a reflexão proposta são as aldeias de Araponga e Paraty-Mirim. Como será possível ver nos parágrafos seguintes, se as oportunidades de acesso a cargos em projetos de desenvolvimento, na função de professor indígena, agente de saúde ou saneamento indígena, merendeira ou motorista não alcançam a todos, dificultando assim a posse de dinheiro (“*pira piré*”), o artesanato emerge, como veremos a seguir, como uma forma de obtenção de dinheiro representando certa autonomia frente a atuação do cacique, a possibilidade de idas à cidade ou praia e o consumo de alimentos longe dos olhos do parentes (consanguíneos e afins), pois, ainda que a comensalidade⁶ com pa-

⁶ A comensalidade com parentes vivos, consanguíneos ou afins é algo desejado ao mesmo tempo que requer cuidados. Não cabe aqui uma longa explanação, porém julgo necessário um breve comentário sobre o *jepota* (transformação). Entre os Guarani, o tema da transformação/aparentamento/perda da



rentes mbya seja uma prática, a possibilidade de feitiçaria também é um risco a que se está sujeito.

PELAS RUAS DAS CIDADES, À BEIRA DA RODOVIA E NAS PRAIAS

Quem já foi a Paraty ou a conhece, deve ter observado, ao longo das ruas estreitas ou na rodoviária da cidade, inúmeros indígenas vendendo artesanato. São esculturas representando “*bichinhos da mata*”⁷, colares e pulseiras de miçangas, chocalhos, miniaturas de arco-e-flecha, cestaria, pau de chuva, brincos com penas tingidas, zarabatanas e tantos outros artefatos que buscam representar elementos da cultura indígena, ao mesmo tempo em que são produzidas com intuito comercial – “destinadas aos turistas”.

Em praias como Trindade, à beira da Rio-Santos (mais especificamente no bairro de Bracuí em Angra dos Reis e na Vila de Patrimônio em Paraty) ou ainda nas cidades Angra dos Reis e Paraty é possível encontrar os indígenas vendendo seus produtos que, de maneira geral, apresentam características semelhantes, ainda que possuam expressões singulares da pessoa que os produziu. Em relação a Parati-mirim, dada a facilidade de locomoção via transporte coletivo, é comum ver mulheres desta aldeia estendendo seus panos pelas ruas de Paraty para vender seus produtos. Já em Araponga, o destino preferencial para venda das peças a turistas é a praia de Trindade e, em Sapukai, é comum a venda à beira da rodovia ou nas ruas da cidade de Angra dos Reis.

Cabe ressaltar que o tema do artesanato não fez parte do meu objeto de pesquisa na pós-graduação, o que não me estimulou a acompanhar indivíduos ou grupos

humanidade/engano e sedução possui centralidade. Pois bem, há momentos liminares onde a sedução/engano pode se concretizar: na puberdade, início do casamento, gravidez e nascimento e nas idas à mata (a passeio ou para “achar algum bichinho”). Sonhar que está comendo com parentes mortos ou comer sozinho na mata, especialmente à noite, são exemplos de situações de comensalidade que podem levar ao aparentamento com essa agência (morto, animal da mata ou espírito-dono), podem significar a perda da perspectiva humana - *nhe'ë* – da pessoa mbya.

⁷ Esses “bichinhos da mata” que são produzidos para venda, além de representarem animais que existem na mata, também fazem parte da organização cosmológica do mundo Guarani, constituindo-se como uma agência que opera (ou deseja operar) relação com os humanos. Para uma leitura aprofundada sobre o tema, sugere-se a leitura da dissertação de Oliveira Lopes (2013) especialmente em relação a ideia do espírito-dono: mestre de determinada espécie que “põe” o bichinho no caminho do caçador, daí o mesmo dizer, ao ir à mata que está indo ‘achar um bichinho’.



domésticos durante o processo de produção e venda de seus trabalhos artesanais. Entretanto, a obtenção de matéria-prima, produção e venda de artefatos fazia parte do cotidiano das aldeias, logo era comum assisti-la, assim como houve situações em que acompanhei Nino (filho do cacique Agustinho de Araponga) em suas idas à praia de Trindade quando ia levar e/ou buscar sua esposa Luiza ou sua mãe Marciana. Assim, mesmo não sendo tema de pesquisa de meu interesse, a constância da experiência de observação me levou a registros no caderno de campo. Outros autores como Pissolato (2006) e Mendes Junior (2009), apresentam dados etnográficos sobre essa atividade econômica desenvolvida nas aldeias e que ajudarão a iluminar a discussão almejada. Pissolato (2006), em sua etnografia, apresenta relatos de sua experiência ao acompanhar mulheres em suas vendas, por exemplo, na citação a seguir extraída de uma nota de rodapé:

É um hábito comum a reunião de algumas mulheres aparentadas no pátio da casa de uma delas ou mesmo em áreas mais distantes das residências e próximas dos pontos de venda de artesanato na estrada, quando se os utiliza. Aí costumam estender seus panos, permanecendo sentadas com as crianças menores, fazendo algum artesanato, conversando e distribuindo, vez ou outra, algo trazido de casa - como batatas, pão ou biscoito -, ou comprado dos vendedores à beira da estrada (2006, p. 44).

A autora, que viveu vários anos nas aldeias mbya do litoral sul fluminense, comenta que a comercialização de artesanato, em pontos das estradas ou em panos à beira da rua, é uma atividade que envolve vários membros de uma família e até mesmo várias famílias, seja na produção ou venda. Segundo a autora, o artesanato “segue o ritmo diário da casa” (2006, p. 51), ao passo que “O pátio onde se tece é o mesmo em que se acende o fogo para o preparo dos alimentos e onde brincam as crianças. É onde têm lugar a comida e a conversa que envolve os parentes.” (PISSOLATO, 2006, p. 51). Entretanto, como adverte Pissolato (2006), o artesanato exige habilidades e disposição, observe:

O artesanato, atividade que exige certas habilidades e uma disposição que nem todos têm, seja para a coleta e preparação do material (taquaras, paus de embaúba, cipós, sementes etc) ou para a feitura das peças, tem atraído um número considerável de indivíduos e famílias nucleares, sendo, em muitos momentos, a principal fonte de dinheiro para estas famílias. Reúne homens e mulheres, jovens e maduros, que, sentados nos pátios ou varandas de suas casas, tecem cestos (*ajaka*) com tiras de taquara, na maioria tingidas (com anilina comprada na cidade), esculpem e “desenham” (*-mbopara*:



“grafar”, “escrever”) com ferros levados ao fogo (pirografia) os bichos em miniatura, os paus-de-chuva (*yvyra piriri*), chocalhos de cabaça (*mbaraka miri*) enfeitados também com penas tingidas, pequenas zarabatanas ou arcos e flechas (ornamentados com detalhes tecidos em taquara) ou montam colares (*mbo’y*) com sementes colhidas no mato ou miçangas compradas na cidade (2006, p. 51).

A matéria-prima para peças como pulseiras e colares de miçangas confeccionadas com grafismo guarani são adquiridas por meio da compra no comércio, para peças como cestarias, miniaturas de arco e flecha (e outras) as matérias-primas necessárias são adquiridas na própria mata, ainda que a distância para acessá-las se torne cada vez mais distante, temática que será apresentada em outro momento do texto.

A busca de matéria-prima na mata, assim como bichinhos (caça), ajudas ou dinheiro e toda sorte de qualquer coisa expressa a ideia do “*estar a caminho*” ou “*pôr no caminho*” (PISSOLATO, 2006; OLIVEIRA LOPES, 2013), tema recorrente nas abordagens sobre os Guarani contemporâneos. Ir à mata em busca de matéria-prima é representativo desse “*pôr no caminho*” pois na mata é o espírito-dono da espécie (OLIVEIRA LOPES, 2013, p.104-105) que oferece algo à pessoa mbya, então é preciso sempre manter-se atento ao que lhe é oferecido, com os bens adquiridos a partir da venda do artesanato não é diferente. Também se incluem os remédios do mato “*põa ka’aguy*” (animal ou vegetal), a espera por ajuda (seja do *jurua* ou de um parente) e a obtenção de algum “*pira piré*” (‘*dinheirinho*’ tal como os mbya se referem ao dinheiro).

Como dito anteriormente, não realizei acompanhamento sistemático dos momentos de produção e/ou venda. Em função disso, lanço mão de um comentário interessante realizado por quem acompanhou essa produção e venda:

Na cidade, os artesãos formam um conjunto que se visualiza como uma sequência de panos ao longo de uma mesma rua comprida. Se há muita gente mbya, a tendência é haver certa concentração dos moradores de cada aldeia em um ponto. Caso contrário, costuma-se ver espalhados os panos das famílias de uma mesma aldeia por vários pontos. Entre os que ficam nos panos, costuma-se formar pequenos grupos (duas mulheres e uma ou outra criança) que se aventuram por outras ruas da cidade para comprar ou pedir comida em restaurantes ou à busca de outros itens de interesse, havendo um movimento de idas e vindas algo constante. A rodoviária, onde chegam todos os que vêm das aldeias e a Rua do Comércio em Parati são pontos de convergência, mas, aqui, como na aldeia, uma perspectiva



particularizante tende a se manifestar, como se o separar-se de um conjunto fosse sempre um modo interessante de agir (PISSOLATO, 2006, p. 52).

Em minha dissertação de mestrado, (2013) discuti a necessidade de relativizar a imagem de “pobreza” e conceber a “abundância” a partir de uma dimensão que ultrapassaria a economia e encontraria ressonância na maneira como os Mbya lidam com os outros. Esses outros podem ser espíritos-donos (aqueles que põem as dádivas no caminho, mas também põem doenças), os parentes, os espíritos dos mortos, os animais e os *jurua*. Neste trabalho, referi-me ao artesanato como uma das formas de se obter, *pira-piré* (e permitir “certa independência” da pessoa, tema que será discutido a seguir), assim como o trabalho remunerado na aldeia, os trabalhos temporários, os programas de transferência de renda, a venda de remédios - ‘garrafadas’- para os *jurua*, as apresentações do coral, etc.

Essa ideia do “*pôr a caminho*” também foi discutida por Ana Maria Ramo y Affonso (2014), segundo a autora, os Guarani estão sempre a caminho, transitando por caminhos que, por vezes, podem ser perigosos ao *nhe’ë* e requerem cuidados pessoais (como a atenção aos sonhos, reza do pajé - ‘*karai*’ ou da pajé - *kunhã karai*’”. De acordo com a autora:

[...] mesmo quem reside de modo mais permanente em uma aldeia tem que sair seja pra ir ao mato (para caçar e coletar materiais pra fazer artesanato, cortar palmito pra vender, levar uma equipe técnica pra fazer um relatório com vistas a conseguir demarcações, ir procurar mel, etc), seja pra ir à cidade (para vender o artesanato, fazer compras, assinar documentos relativos ao Bolsa Família ou Bolsa Escola, ir ao Hospital, fazer exames, ir nos bailes, em shows, etc), seja pra fazer viagens (para ir visitar parentes em outras aldeias, conhecer paqueras do Facebook, participar em encontros e reuniões, se distanciar de uns parentes ou se aproximar de outros, etc) (p. 248).

A etnologia Guarani, especialmente a Mbya, é rica em informações etnográficas, como dito anteriormente, perpassando aldeias do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, bem como as fronteiras nacionais da Argentina, Paraguai e Uruguai o que revela idiosincrasias aldeãs, que aqui não merecem uma discussão aprofundada. Entretanto, para finalizar essa seção do artigo, apresento a relação entre *mobilidade*, *fazer a vida durar*, *gostar ou não de uma tarefa* e os *dons* que cada um recebe e carrega dos verdadeiros pais das almas “*Nhe’e Ru Ete*” – (*Nhe’erukuery*). Cada um desses te-



mas renderia um artigo! Então buscarei apresentá-los em suas relações. De maneira geral, a mobilidade da pessoa mbya é uma constante possibilidade, pois permite a busca por situações que propiciem satisfação/bem-estar, o que orientaria a vida entre parentes, mas, no limite, existe a possibilidade de mudança/mobilidade em busca de contextos em que possa se sentir bem.

Nessa “*busca por satisfação*”, temos que a dedicação ou não a determinada tarefa (algo que influencia nessa busca pelo bem-estar) está diretamente relacionada a “*gostar de determinada atividade*” e aos “*dons que são recebidos*”. Como frisei em minha dissertação (2013), a partir da etnografia de Pissolato (2006), o “*gostar de alguma tarefa*” é algo extremamente pessoal, por exemplo, “*gostar de plantar*”, “*gostar de caçar*”, “*gostar de preparar remédios*”, etc., o que está diretamente relacionado aos dons que cada um recebe. Alguns recebem os dons de conhecer e preparar “*remédios do mato*” (*põa ka’aguy*), a outros, são destinados os dons da fala e cura na “*casa de reza*” (*opy*), outros estão envolvidos na caça ou na agricultura. O que atravessa todas essas atividades é a constatação que tudo o que o indivíduo se empenha a realizar é permeado pelo “*gostar da tarefa*”, pela “*dádiva do pôr a caminho pelo espírito-dono ou a divindade*” e aos “*dons que recebem*” e, por fim, o fruto do seu “*gostar*”, da “*dádiva ou dom recebidos*” devem ser distribuídos àqueles que os solicitarem, seja produtos de uma roça, uma caça abatida ou um dom que a pessoa seja portadora (por exemplo, a de produzir remédios do mato). Pissolato (2006) traz, em uma nota de rodapé, os comentários de Elio, um de seus interlocutores residente em Parati-mirim sobre o tema dos “*dons*”. Observe o registro da autora:

Para uns, diz ele, Nhanderu envia o dom para remédio, para outros o de curar com as palavras, uns têm o dom da reza, mas não sabem falar-aconselhando, uns curam, mas não sabem cantar, enfim, alguns reúnem muitos dons, enquanto outros têm capacidades mais específicas (2006, p. 275).

Desse modo, podemos pensar que a venda do artesanato nas praias, à beira da rodovia, nas ruas de Paraty, bem como aos *jurua* que visitam as aldeias, constituem-se em uma estratégia de acesso a bens que, uma vez apresentados aos olhos dos parentes, podem implicar na necessidade de partilha caso sejam requisitados, algo que, na cidade, longe dos olhos dos outros, permite um consumo mais particu-



lar, por exemplo, de alimentos, refrigerantes, salgadinhos ou mesmo quentinhas, o que não impede a partilha com aqueles com quem se caminha em direção aos locais de venda, como por exemplo, as mulheres que estendem seus panos na ruas de Paraty e vendem seus artesanatos juntas.

Nos parágrafos a seguir, pretendo discutir justamente o artesanato como estratégia de inserção da pessoa mbya nas estruturas pós-coloniais, a manutenção do “modo de ser Guarani” (*nhandereko*), a obtenção de dinheiro e seus impactos nas questões internas às aldeias.

O ARTESANATO INDÍGENA E AS QUESTÕES A ELE ENVOLVIDAS

Como dito anteriormente, a região da Costa Verde sofreu forte impacto com a construção da BR-101, trecho Rio-Santos. Especialmente no caso de Paraty⁸, será possível perceber nos parágrafos a seguir como a rodovia influenciou e modificou a vida da cidade.

Ao longo dos séculos, a cidade de Paraty experimentou relativo distanciamento de outros municípios em função da dificuldade de acesso. Durante muito tempo, a forma privilegiada de transporte era a via marítima, sendo que esse encapsulamento foi reduzido a partir da melhoria da estrada Paraty-Cunha (antiga estrada do ouro que desce a Serra do Mar) que permitiu a chegada dos paulistas turistas e veranistas e a construção da RJ-129, que ligava os municípios de Paraty e Angra dos Reis, facilitando a chegada de turistas e veranistas fluminenses, mas ainda assim a principal via de entrada era marítima. Essa melhoria no acesso à cidade trouxe turistas interessados na beleza natural e arquitetônica, inclusive, comprando inúmeros imóveis na área central e no entorno. Com essa “*facilidade de acesso*”, a “*venda de imóveis*” (e as reformas neles realizadas) levaram a uma preocupação com a proteção do sítio urbano histórico da cidade, apresentando a seguinte cronologia segundo Souza (2010):

Em 1945 ela foi considerada Monumento Histórico do Estado; em 1947 teve seu zoneamento regulamentado e marcados os limites do Bairro Histórico e do Industrial e, em 1958 foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, tanto no livro referente a sítios de valor arqueoló-

⁸ Restringi a análise ao município de Paraty uma vez que é nele que se encontram as aldeias onde realizei a maior parte de minha pesquisa de campo para o doutorado.



gico, etnográfico e paisagístico como no referente às belas artes (SOUZA, 2008, p. 110).

No ímpeto de construir uma rodovia à beira do mar, a obra da Rio-Santos, estimulada pelo governo brasileiro, desencadeou forte especulação imobiliária e turística na região. Nos termos de Pacheco (2010), havia no preâmbulo do Estudo de Viabilidade realizado pela Sondotécnica, a justificativa para a construção da rodovia, segundo o estudo:

A Rodovia Rio-Santos além de caráter estratégico para a Segurança Nacional é sem dúvida o fator dominante do processo de desenvolvimento e a definitiva incorporação da orla marítima em causa, à civilização maior da região a que pertence (p. 4).

Havia um esforço muito grande do Estado brasileiro em construir essa estrada na região, sendo assumida pelo Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER) como “prioritária” no Plano Rodoviário Nacional, incluía também, como registrado na notícia do jornal Folha de São Paulo de 28 de fevereiro de 1970, a realização de um convênio com a Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (EMBRATUR) que se encarregaria de “instalar, à margem da rodovia, motéis e centros de turismo, visando à valorização da estrada”. Assim,

Para um país que só agora começa a despertar para a indústria do turismo, a BR-101 se apresenta como um incentivo incomum. Para se ter uma ideia dos atrativos da região a ser cortada pelo asfalto, basta lembrar que, em princípio, todo o litoral e áreas adjacentes é marcado por numerosos acidentes geográficos, como praias, restingas, baías, enseadas, cabos e pontas cujos desenhos são considerados deslumbrantes para os que os veem pela primeira vez. O município de Parati, por exemplo, 38 praias, 6 enseadas, três portos naturais, 24 sacos, 50 ilhas, 40 rios, 20 córregos, 30 quedas de água, 20 picos e um número imenso de morros, formando o que é chamado de ‘inestimável acervo paisagístico’ (FOLHA DE SÃO PAULO, 05/06/1970).

O tombamento do sítio histórico de Paraty, bem como os impactos da obra rodoviária do trecho “Rio-Santos” da BR-101 também estimularam a criação de Unidades de Conservação de Proteção Integral ou Sustentável. A primeira Unidade de Conservação criada na área foi o Parque Nacional da Serra da Bocaina – Parna Bocaina por meio do Decreto Federal 68.172 de 4 de fevereiro de 1971, abrangendo áreas dos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Além do Parna Bocaina, foram criados



Parques Estaduais e Municipais, Estações Ecológicas, Áreas de Proteção Ambiental e uma Reserva Biológica na região da Costa Verde e Litoral Norte de São Paulo.

Sob a gestão do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio (esfera federal), além do Parna Bocaina, temos a Estação Ecológica Tamoios e a Área de Proteção Ambiental de Cairuçu, ambas no Estado do Rio de Janeiro. Sob gestão do Instituto Estadual do Ambiente - INEA, órgão vinculado à Secretaria Estadual do Meio Ambiente do Estado do Rio de Janeiro (esfera estadual) existe a Área de Proteção Ambiental de Tamoios; a Reserva Biológica da Praia do Sul; o Parque Estadual Marinho do Aventureiro; o Parque Estadual da Ilha Grande; o Parque Estadual Cunhambebe; a Reserva Ecológica da Juatinga e a Área de Proteção Ambiental de Mangaratiba. Sob gestão da Prefeitura Municipal de Paraty-RJ, existe a Área de Proteção Ambiental Baía de Parati, Paraty-Mirim e Saco do Mamanguá.

No litoral Norte de São Paulo, existem as Unidades de Conservação – UCs (além do Parna Bocaina, cuja gestão é federal), sob a gestão da Fundação Florestal da Secretaria do Meio Ambiente: o Parque Estadual da Serra do Mar (Núcleo Picinguaba e o Núcleo Santa Virgínia), a Área de Proteção Ambiental do Litoral Norte e o Parque Estadual da Ilha Anchieta⁹.

A criação dessas Unidades de Conservação gerou inúmeros conflitos com as populações locais, tradicionais ou não, principalmente em questões como acesso à terra e a permanência/uso dos recursos naturais dessas áreas elevadas a condição de “protegidas”. Em relação as populações tradicionais, a região é composta por 4 Terras Indígenas demarcadas e homologadas, são elas: a Terra Indígena Bracuí, em Angra dos Reis, a Terra Indígena Parati-Mirim e a Terra Indígena Araponga, ambas em Paraty no estado do Rio de Janeiro; já no estado de São Paulo, existe a Terra Indígena Boa Vista do Promirim, em Ubatuba¹⁰. Existem também “Territórios Quilombolas” no

⁹ A opção por citar as unidades de conservação do estado do Rio de Janeiro e de São Paulo justifica-se pela proximidade territorial da região sul fluminense e da região norte paulista. Ainda que haja uma divisão administrativa, esses limites não são respeitados se considerarmos a circulação das pessoas, sejam elas populações tradicionais ou não.

¹⁰ Dentro da Terra Indígena Boa Vista do Promirim, em Ubatuba, está se consolidando uma nova aldeia dentro dos limites já demarcados como terra indígena. Trata-se da Terra Indígena Yakã Porã que foi estabelecida em 2017 pelo grupo doméstico da líder indígena Ivanildes Kerexu, que recebeu o convite das lideranças de Boa Vista para ocupar uma área que experimentava constantes invasões de caçadores, extratores de palmito nativo e espécies vegetais.



Estado do Rio de Janeiro que são o Quilombo do Campinho da Independência em Paraty e o Quilombo Santa Rita do Bracuí em Angra dos Reis; no estado de São Paulo, no município de Ubatuba, temos o Quilombo do Camburi e o Quilombo da Fazenda (Picinguaba). Além dos indígenas e quilombolas, a região conta com a presença dos caiçaras.

Focando na presença indígena, temos que a aldeia de Araponga está totalmente sobreposta ao Parque Nacional da Serra da Bocaina. A aldeia do Bracuí (*Sapukai*) está localizada na Zona de amortecimento do Parna Bocaina e a aldeia de Paraty-Mirim (*Itaxi*) tem sobreposta aos seus limites a Área de Proteção Ambiental Cairuçu – “APA Cairuçu” (criada em 1983, posterior aos registros de presença indígena na área). Era comum a reclamação dos indígenas¹¹, especialmente em Araponga e Paraty-Mirim, em relação às constantes intervenções dos membros do ICMBio, que tentavam impedir a retirada de matérias-primas ou produtos da mata por parte dos indígenas¹² e regular a maneira como os indígenas se relacionariam com o meio biofísico do qual fazem parte. Contudo, esse conflito não se limita aos órgãos de proteção ambiental, as questões envolvendo o acesso a recursos da mata também inclui sitiantes, “supostos donos de terras” de áreas ao redor das aldeias e “invasores”.

Atualmente, as três aldeias demarcadas (*Sapukai*, Araponga e Parati-Mirim) não sofrem pressão de “supostos donos”, o que ocorre eventualmente são situações conflituosas com sitiantes que residem nas proximidades das aldeias quando os Guarani acessam essas “áreas do entorno” para obterem matéria prima necessária à confecção de esculturas de animais, cestaria, miniaturas de arco e flecha, zarabatana etc. (um artesanato com forte vínculo a elementos da cultura tradicional indígena) e/ou colares e pulseira de miçangas que apresentam elementos do grafismo mbya e emergem como uma inovação contemporânea da prática do artesanato mbya. No

¹¹ Discurso que recorrentemente ouvia-se entre os Guarani de Araponga era a distância cada vez maior para obter matéria-prima e as intervenções do órgão ambiental nas ações dos indígenas, por exemplo, na retirada de produtos da mata, a coivara para plantio de sementes de produtos como *avaxi* etc (milho verdadeiro), amendoim, abóbora, mandioca, batata doce e outros tipos de alimentos. Essa problemática era constante não só entre os Guarani de Araponga, mas também pelos quilombolas do Campinho da Independência.

¹² A obtenção de algumas matérias primas para a elaboração do artesanato sofre pressão dos órgãos ambientais, uma vez que as aldeias indígenas estão próximas ou sobrepostas a Unidades de Conservação, em seus limites oficiais ou zonas de amortecimento.



caso das peças produzidas em Araponga, estas são destinadas, em sua maioria, ao comércio na praia de Trindade e à beira da Rio-Santos. Já em Paraty-Mirim, a presença de uma linha de transporte coletivo facilita a locomoção dos indígenas até o centro da cidade de Paraty e em *Sapukai* a venda do artesanato é mais comum à beira da Rio-Santos em Bracuí bem como no centro da cidade de Angra dos Reis. Em todas as aldeias, o artesanato também é oferecido aos turistas que as visitam.

Retomando a discussão, observa-se então que a Rio Santos foi considerada uma potencializadora de conflitos¹³, pois seu trajeto cortava o território de populações locais tradicionais ou não tradicionais. Atualmente, a rodovia permite um intenso fluxo de pessoas em busca dos atrativos turísticos da região, mas também favorece a venda de artesanato e outros produtos pelos Guarani às suas margens, facilita a locomoção individual ou dos grupos domésticos em suas idas à cidade ou à praia para fazer uma “*comprinha*”, “*vender artesanato*” ou simplesmente “*passar*”, em visitas a outras aldeias da região ou mesmo mudança para aldeias existentes nesse espaço geográfico multilocal. Como dito anteriormente, a venda de artesanato constitui-se como uma fonte de renda¹⁴ que atende às necessidades imediatas, por exemplo, alimentação e viagens a outras aldeias para visitar parentes ou mesmo conhecer outros lugares onde seja possível fixar residência, ou seja, o dinheiro advindo da venda do artesanato permite à pessoa mbya realizar andanças ao longo de sua vida.

¹³ A rodovia rompeu com o relativo isolamento de Paraty e ressaltou seu potencial turístico: “[...] a construção da rodovia facilitou a especulação imobiliária e trouxe a supervalorização das áreas e a figura dos grileiros que começaram a tentar expulsar os moradores das terras. Muitas famílias foram despejadas, pois pessoas apareciam dizendo-se donas das áreas, invadiam as comunidades, impediam que os moradores construíssem casas, deixando-os atemorizados. As famílias passaram a ser expropriadas e as terras incorporadas ao patrimônio particular de terceiros. As famílias passaram a se defrontar com os pretensos proprietários e com todas as transformações, inclusive, da paisagem” (BALLÉE, 2009; 2008 apud FEITOSA, 2016, p.82).

¹⁴ Para o contexto da aldeia de Ribeirão Silveira, em Bertioga estado de São Paulo, Macedo (2009) afirma, a partir da obra de Mauro Cherobim (1986), que, já na década de 70, a “principal fonte de renda era mesmo o artesanato, vendido nas proximidades das aldeias, praias, estradas e na capital paulista, inclusive para casas de umbanda. Ainda forneciam produtos para a recém criada Artíndia, entreposto comercial da Funai, e para lojas de artesanato em cidades como Ubatuba e Itanhaém” (p. 109-110).



O ARTESANATO E SUA DIMENSÃO CONTEMPORÂNEA

Como venho dizendo nos parágrafos anteriores, a elaboração das peças que serão comercializadas requer matérias-primas que estão cada vez mais difíceis de serem acessadas próximas as aldeias. De modo geral, como puder perceber, a produção das peças de artesanato envolve o trabalho de homens e mulheres. Alguns trabalham sozinhos, outros envolvem o casal-cabeça da família e, em alguns casos, todo grupo doméstico dedica-se à produção, ainda que, “talhar” animais de diferentes tamanhos e decorá-los utilizando a técnica de pirografia ou preparar a taquara para criação de cestos, envolva “dedicação”, “gostar da atividade” e o “dom para a atividade” (ainda que seja possível a pessoa aprender a fazer uma peça a partir da observação).

A dedicação à produção de peças de artesanato faz parte do cotidiano da pessoa mbya e reúne esforços femininos e masculinos. Certa ocasião, estava observando a elaboração de cestos (*ajaka*) na aldeia de Araponga. Essa aldeia é a de acesso mais difícil e está distante do centro de Paraty cerca 35 km¹⁵. Era comum ver os homens indo à mata buscar taquara para que as mulheres pudessem limpá-las, cortá-las e retirarem finas tiras que eram coloridas. Lembro-me que, certa vez, perguntei como as tiras de taquara eram coloridas. A resposta foi rápida, “com anilina comprada na cidade”¹⁶, e logo lancei outra pergunta, “mas vocês não pintam com material natural?” Era claro que as cores que compunham a estética da cestaria não seriam encontradas nas matas, mas relendo minhas anotações de campo, havia um registro que isso era uma “provocação” para saber sobre o tema e a resposta foi que “atualmente já não existiriam nas matas as plantas que serviriam para colorir as peças”. Inclusive, alguns cestos são coloridos com o intuito de atrair o interesse dos turistas. Essas peças que provavelmente tinham função utilitária atualmente configuravam como oportunidades individuais de obtenção de dinheiro (e tudo aquilo que ele proporciona) e tinham a função apenas artesanal, nos termos de Pissolato temos que

¹⁵ O acesso à aldeia mais comum ocorre próximo ao vilarejo do Patrimônio, de onde se pega uma estrada de chão e caminha-se por cerca de 8 km, sendo necessário caminhar mais 1 km em uma trilha na mata para poder chegar à aldeia.

¹⁶ Algumas peças de *ajaka* (cestaria) apresentam cores naturais, outras são coloridas, o que demonstra a utilização de técnicas atuais de atribuição de cores industrializadas às taquaras que serão utilizadas na fabricação dos cestos.



No fabrico dos objetos ou na comercialização direta na cidade, forma de venda preferida pela maioria dos que se dedicam à atividade, torna-se visível esta tendência. A economia familiar (nuclear) ganha certa invisibilidade quando se toma um ônibus até a cidade, levando-se o próprio artesanato para vender. O que ocorre por lá, o que se vende ou se compra não está à vista de todos, podendo-se, portanto, exercer maior autonomia no uso dos próprios recursos, e, possivelmente, restringir o grupo de consumidores dos itens comprados (2006, p. 52).

Rafael Fernandes Mendes Junior (2009) traz um relato sobre como ocorre o “modo de produção” de peças de artesanato na aldeia de Parati-Mirim. A descrição é a seguinte:

A confecção de artesanato para venda envolve várias etapas de produção. Compete aos homens buscarem a matéria-prima na mata, onde encontram principalmente o Cipó Imbé (*vembepi*) usado na elaboração de motivos gráficos em arcos e cestos; a Embira, seja ela vermelha (*pytã*) ou branca (*xí*), é usada na confecção de cordas para arcos; a Embaúba usada na confecção de pau-de-chuva; uma espécie de taquara fina (*takua'i*) usada na confecção de cestos; uma madeira conhecida como Espinheira Santa (*nhandyta*) da qual fazem arcos e aros de cestos; e, a caixeta: madeira utilizada como matéria prima de pequenas esculturas de animais. É comum que o marido vá à mata para buscar o material que a esposa necessita, espera-se também que um parente o faça; caso contrário a mulher deverá pagar a alguém para que vá até a mata e traga o material que necessita. Utilizam ainda sementes colhidas nos arredores e miçangas compradas no mercado local para a confecção de colares. Nem todas as pessoas sabem fazer artesanato, outras sabem fazer apenas um determinado tipo de peça. Os cestos e os animais são de confecção mais elaborada e demandam maior conhecimento. Ainda assim não são todas as pessoas que se lançam nessa atividade, que envolve, muitas vezes, marido e mulher. É comum que mãe e filha ou sogra e nora sentem-se juntas para conversar horas a fio enquanto fazem seus trabalhos (2009, p. 37-38).

Segundo os dados de Mendes Junior (2009), o artesanato assume importância nas relações sociais que ocorrem em Parati-Mirim, inclusive, afirma o autor, as peças produzidas possuem elevado valor se comparadas a outros contextos, como nas aldeias de Palmeirinha e Rio das Cobras (ambas no estado do Paraná), onde artefatos são vendidos a um preço muito mais baixo¹⁷.

Espero ter deixado claro até aqui a sugestão de considerar o artesanato como uma possível forma de compreender como os Guarani se relacionam com o mundo biofísico, com seus parentes, com os não-indígenas e com os espíritos-donos/divin-

¹⁷ Em relação ao preço, Mendes Junior apenas afirma que as peças vendidas no Paraná eram mais baratas que as vendidas em Paraty e Angra dos Reis sem, contudo, apresentar objetivamente quais eram os preços.



dades. A mata, de onde é retirada matéria-prima para o artesanato, também é um local onde é possível “encontrar um bichinho” preso na armadilha que foi armada, bem como é possível encontrar materiais que permitirão construir casas ou ervas e animais que serão utilizados no preparo de remédio do mato – “*poã ka’aguyre*”.

O artesanato representa uma das principais fontes de renda das aldeias Guarani do Rio de Janeiro junto a outras fontes como o trabalho para sítiantes, em cargos na aldeia, em empregos fixos ou temporários na cidade, a participação nos programas de transferência de renda, na venda de remédios - “*garrafadas*” - para os *jurua* e apresentações do coral. Há que se reforçar que argumento (OLIVEIRA LOPES, 2013), ser o artesanato uma forma de obtenção de renda para compras de produtos não se justifica em função das limitações para investimento na agricultura, nem na redução de espécies de animais para caça (OLIVEIRA LOPES, 2013). Na verdade, podemos supor que o artesanato é uma forma de conquistar dinheiro, um campo estratégico de ação dentro das relações internas e externas, uma forma de valorização do patrimônio cultural e a participação dos indígenas no cenário turístico local.

A venda de artesanato possibilita o acesso a bens do mundo do branco, além de permitir maior autonomia financeira (do indivíduo ou do núcleo doméstico). Dentro das aldeias, essa “autonomia” se projeta em função de quem produz, quem vende e onde vende esse artesanato (beira das estradas, ou nas ruas de Paraty e Angra dos Reis), constituindo-se como uma forma de acesso à renda mais descentralizada e acessível que a participação como membro de projetos ou atividade financiadas pelo Estado como professor, merendeira, agente de saúde indígena, agente de saneamento indígena, motorista, etc., onde geralmente os cargos e a renda são distribuídos aos membros mais próximos do cacique. No contexto fora da aldeia, o artesanato assume uma dimensão de negociação e afirmação de valores culturais como dito no parágrafo anterior.

Em 2009, o Museu do Índio realizou um programa chamado “Índio no Museu”. De acordo com dados coletados no site do Museu do Índio, o programa integra espaços expositivos da instituição com o intuito de estabelecer uma parceria direta com os índios e documentar sua cultura material. No Catálogo de Peças “*Arte Mbya – Rio de Janeiro*” que inaugurou o Programa, sob curadoria de Elizabeth Pissolato e pesqui-



sa de Rafael Fernandes Mendes Junior temos uma apresentação da importância do artesanato intitulado “*Dentro e fora das aldeias*” que aqui trago na íntegra:

O artesanato ocupa, hoje, um lugar central na vida dos Mbya. Nas aldeias, sua produção marca um momento importante da sociabilidade. Casais e suas crianças se reúnem nos pátios das casas, confeccionando as peças, partilhando experiências, conversando e ensinando os mais jovens sobre assuntos diversos. Entre as aldeias, a variedade de materiais e de técnicas locais é objeto privilegiado de constante intercâmbio. Além de garantir a autonomia financeira de inúmeras mbya, a atividade é importante para a autogestão deste povo indígena e para sua política frente às populações não-indígenas ao criar um espaço de afirmação e negociação de valores culturais (FUNAI, 2009, s/p).

Como foi possível perceber, o artesanato é uma das formas de aquisição de recursos que permitem maior autonomia a indivíduos ou grupos domésticos, assim como outras estratégias que serão abordadas tangencialmente a seguir. Como destacado em passagem anterior, de maneira geral, a organização econômica interna das aldeias está diretamente relacionada à pessoa do cacique e seu controle quanto a distribuição de cargos, recursos, cestas básicas¹⁸ etc., quando, em geral, são beneficiados os membros de sua família nuclear, muito limitado aos parentes mais próximos e nem sempre atingindo indivíduos mais distantes dos vínculos de parentesco consanguíneo. A outra forma de conquista é a individual, onde o artesanato confere certa autonomia econômica, pois é possível comprar objetos eletrônicos ou alimentos, ou mesmo ir às cidades, o que permite à pessoa certa “liberdade” em relação ao controle que o cacique ou mesmo outros parentes exercem, tanto os consanguíneos quanto os afins.

Sugiro que haja duas dimensões que necessitam ser consideradas em relação ao artesanato confeccionado pelos indígenas. A primeira trata-se do fato que o artesanato produzido tem a finalidade de comercialização, ainda que algumas peças como o chocalho também sejam produzidas para rituais na *opy*, mas sugere-se que não exista uma produção artesanal destinada ao *jurua* e outra para ser utilizada no contexto interno. A segunda está associada à importância que o artesanato passou a

¹⁸ Aqui podemos perceber formas diferenciadas de reciprocidade ligadas à distribuição de um bem ou cargos. Há várias maneiras de viver essa reciprocidade, por exemplo, em relação à partilha de compras dentro de um grupo de parentes; da distribuição das cestas básicas pelo cacique, atribuindo a imagem do mesmo como “generoso” ou “avarento”; da merenda que vem para a Escola; de bens de consumo que são adquiridos nas cidades e são distribuídos aos que estão presentes e consumidos distantes dos olhares daqueles que ficaram na aldeia.



ocupar nas relações de parentesco dos mbya, como, por exemplo, a sua constituição como uma forma de participação das mulheres na produção de renda, a frequência às cidades, a disposição à beira da rodovia ou nas praias com o intuito de, ao vender artesanato relacionar-se com o *jurua*. Sobre o tema da autonomização, finalizo com um comentário pessoal presente em minha dissertação (2013): “Em geral, as idas à cidade representam a possibilidade de um consumo mais liberado, onde biscoitos, doces, refrigerantes, ou seja, guloseimas são consumidas [...]” (p. 43), ou seja, permitindo uma maior invisibilidade no que é vendido, comprado e consumido. Como assinalou Pissolato (2006):

A economia familiar (nuclear) ganha certa invisibilidade quando se toma um ônibus até a cidade, levando-se o próprio artesanato para vender. O que ocorre por lá, o que é vendido ou comprado não está à vista de todos, portanto é possível exercer maior autonomia no uso dos próprios recursos, e, até restringir o grupo de consumidores dos itens comprados (2006, p. 52).

O que parece posto é que sempre há uma maneira mbya de flexibilizar-se ou abrir-se. Por exemplo, no artesanato, a produção de peças de artesanato para comercialização revela uma relação dos Guarani Mbyá com o turismo, com a precificação (dinheiro), com os brancos e com as dinâmicas de produção do artesanato e sua distribuição dentro do núcleo familiar. Outro ponto que merece destaque é a inserção dos indígenas no circuito turístico do município que também envolve autorrepresentação. Essa eficiência econômica do indivíduo ou do núcleo doméstico que se dedica ao artesanato também produz, de certa maneira, uma apresentação significativa da cultura guarani ao turista não especializado, inserindo-os no circuito turístico-cultural dos municípios de Angra dos Reis e Paraty, seja vendendo suas peças na beira da rodovia, nas ruas de pedra do centro histórico de Paraty ou nas praias.

Mesmo considerando a diversidade de fontes de acesso à renda, a produção de artesanato oferece maneiras de entender aspectos da vida e relações indígenas, por exemplo, nos processos de distribuição, troca, mecanismos de reprodução social, engajamento comercial, autonomia, constituição das famílias nucleares como unidades de produção etc. Contudo, como afirma Pissolato (2006), pensar a vida nas aldeias sem o que vem do mundo do *jurua*, seja em recursos, projetos, alimentos, etc. é algo que não se sustenta em termos práticos, segundo a autora:



Sem eles, parece impossível pensar a humanidade e sua continuidade, mas este mundo que teria existido anteriormente sem o branco, é atualmente inconcebível sem o jurua e o seu dinheiro, sem as cidades e – neste caso – seus turistas (2006, p. 65).

A experiência com as aldeias do sul fluminense me leva a sugerir que a venda de artesanato permite a autorrepresentação, o agenciamento da condição de “serem indígenas” e a comercialização de produtos. Isso revela uma multiplicidade de sentidos que estão no entorno da produção do artesanato indígena, seja na construção das relações internas e externas, seja na confecção e comércio de artefatos baseados em um misto de técnicas tradicionais (traçados das cestarias, as esculturas em madeira, etc.) e modernas (como a pintura com anilina das finas tiras de taquara que são matéria prima das cestarias).

Finalizo esse artigo com um trecho do livro de Egon Schaden (1962), no qual o autor afirma que, na época da sua pesquisa, a produção de artefatos não estava limitada às necessidades tradicionais, posto que também havia uma produção orientada para as demandas dos turistas, segundo o autor:

Alguns arcos e flechas de tipo infantil, adquiridos aos Mbüá do Rio Branco e entregues à Cadeira de Psicologia Educacional (Universidade de São Paulo), têm metade do comprimento das armas dos adultos, sendo feitos do mesmo material. Os arcos, de corte biconvexo, têm encordamento de embira e enfeite de trançado de tipo *mbopará* (taquara e imbé) em padrões tradicionais; as flechas, com pontas de osso de bugio (káiguasú) ou de brejaúba, a madeira preta de que também se faz o arco dos adultos, são desprovidas de farpas, mas ostentam emplumação comum. Nas aldeias do litoral, essas armas infantis sofreram mudança funcional, não sendo fabricadas hoje em dia para o adestramento da nova geração, mas para o comércio; muitos compradores (turistas) as preferem pela maior comodidade de transporte (1962, p. 84).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje em dia, podemos afirmar que a arte indígena expressa em cestarias (*ajaka*) e em esculturas de animais, fazem parte da paisagem cultural da região da Costa Verde, especialmente na cidade Paraty, constituindo um elemento que atrai turistas que buscam, além das belezas naturais e arquitetônicas, também o patrimônio cultural e histórico. Outro elemento que podemos considerar de suma importância são as modificações que o artesanato trouxe nas relações de parentesco dentro



das aldeias bem como entre os artesãos indígenas com a sociedade envolvente, uma vez que requer estratégias de negociação de preços das peças com os compradores, bem como permite o acesso a bens de consumo da sociedade envolvente. Acrescenta-se os esforços de negociação dos Guarani com os órgãos ambientais na busca por formas de utilização dos recursos naturais, de modo que seu direito à utilização dos recursos presentes em seu território seja respeitado, que os domínios dos espíritos-donos sejam conservados e haja valorização cultural do artesanato indígena.

Dessa maneira, o artesanato desempenha duplo papel para os indígenas, ao mesmo tempo que serve de geração de renda, sendo vendido à beira da estrada, emidas ao centro da cidade ou a turistas que visitam a aldeia, também serve como mecanismo de preservação da identidade indígena por meio de suas formas e representações.

A matéria-prima vem da natureza assim como a inspiração para a confecção dos objetos como onças, macacos, tatus, cotias, tamanduás entre outros animais que permeiam o imaginário simbólico e mítico – cosmológico. Porém chocalhos, colares, abanadores, cestos de taquara são confeccionados para a venda, sendo a cestaria ainda uma forte “*marca cultural*” Mbya expressa por seus traçados, cores e tamanhos.

A retirada de recursos naturais pelos mbya é regida por uma percepção de natureza em constante movimento, presente em suas vidas, fonte de matéria-prima para sua produção material e domínio de outras agências não-humanas. O que se conclui é que o imaginário Mbya é composto por um território dotado de ordenamento onde vivem homens, animais e plantas, servindo de fonte de inspiração simbólica, de subsistência material (lavoura e artesanato) e universo mítico. Afinal, conforme reiterei em outra ocasião:

A mata é um lugar que, ao mesmo tempo em que fornece bens fundamentais à vida dos Guarani, como por exemplo, matéria-prima para o artesanato, remédios e fonte de carne de caça, também propicia encontros com subjetividades que podem causar riscos à saúde, estados de aflição em função do ‘ja’ do animal zangar-se por ter o caçador somente ferido ou causado sofrimento ao seu xerimbabo ou, o desejo de capturar “humanos” Guarani (OLIVEIRA LOPES, 2013, p. 106).

O que se tem concretamente observado é que, para aqueles que acessam a cidade de Paraty como destino turístico, a presença indígena na cidade é marcante,



expressa principalmente pela venda de artesanato nas ruas da cidade e forma de visibilizar a existência de índios no Estado do Rio de Janeiro para aqueles que desconheciam essa “existência”. Não é uma presença silenciosa. Outra questão é a aprendizagem que a venda do artesanato desenvolveu nos indígenas em relação à necessidade de precificação dos produtos que vendem.

Por fim, a dedicação à comercialização de cestarias e esculturas promoveu uma especialização na forma de produção do artesanato ou, em outros termos, um artesanato adequado ao turismo com peças mais ou menos aceitas pelo mercado. Trata-se, a meu ver, de pensar o artesanato produzido para a venda como uma estratégia de ação dentro da estrutura de poder das aldeias e com os não-indígenas.



REFERÊNCIAS

- AFFONSO, Ana Maria Ramo y. **De Pessoas e Palavras Entre os Guarani-Mbya**. 2014. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- BID financia rodovia Rio-Santos com US\$ 50 milhões. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 05 jun. 1970. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/index.do>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta** – Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Assunção: Fundación Cadogan, CEADUC – CEPAG, 1997.
- FEITOSA, Annagesse de Carvalho. **Formas de resistência cotidiana: o caso de Campinho da Independência no litoral Sul do Rio de Janeiro**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- FUNAI. **Museu do Índio**. Catálogo de Peças da coleção “Arte Mbya – Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro, 2009.
- FUNAI. **“Ombopara” inaugura Galeria de Arte Indígena no Museu do Índio**. Disponível em: <<http://antigo.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2480-ombopara-inaugura-galeria-de-arte-indigena-no-museu-do-indio>>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**. Território mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp, 2007.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. **Nexos da Diferença**. Cultura e Afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar. 2009. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer**. 2009. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- OLIVEIRA LOPES, Luiz Carlos. **Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa**. 2013. 131 f. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – Universidade Federal de Juiz de Fora.
- OLIVEIRA LOPES, Luiz Carlos. **Processos de territorialização, circulação e mobilização étnico-política dos Guarani (Mbya) do litoral da Costa Verde**. 2019. 292 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- PACHECO, Maria Emília Lisboa. **Processos e transformações no litoral sul fluminense. Articulação de Agroecologia do Rio de Janeiro**. Disponível em: <<https://aarj.wordpress.com/2010/10/31/texto-processos-e-transformacoes-no-litoral-sul-fluminense-maria-emilia-lisboa-pacheco/>>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- PEREIRA, Vicente Cretton. **Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de**



alteridade entre os Mbya Guarani. 2014. 281 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani)**. 2006. 374 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – PP-GAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. Trabalho, Subsistência e Dinheiro: Modos Criativos na Economia Mbya (Guarani) Contemporânea. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 105-125, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v22n45/0104-7183-ha-22-45-0105.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2021.

RIO DE JANEIRO. Centro Estadual de Estatísticas, Pesquisas e Formação de Servidores Públicos do Rio de Janeiro – CEPERJ. Costa Verde. Disponível em: <http://www.ceperj.rj.gov.br/?page_id=262>. Acesso em: 20 fev. 2021.

RIO-Santos asfaltada dentro de dois anos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 fev. 1970. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/index.do>>. Acesso em: 10 fev. de 2021.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1962.

SOUZA, Marina de Mello. **Paraty**. A Cidade e as Festas. 2.ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2008.

Recebido em: 27/02/2021

Aceito para publicação em: 08/07/2021





**BENEFÍCIO PARA QUEM? POLÍTICAS PÚBLICAS DE TURISMO E SEU IMPACTO
EM UMA COMUNIDADE RURAL DO LITORAL NORTE DA BAHIA**

*Benefit for who? Public policies on tourism and its impact on a rural
community on the north coast of Bahia*

Diana Anunciação Santos

Socióloga, Doutora em Ciências Sociais. Professora Adjunta do Centro de Ciências da Saúde (CCS) da
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

E-mail: diana.anunciacao@ufrb.edu.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 43-78, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

As políticas públicas implementadas no Litoral Norte da Bahia, a partir da década de 1970, tinham como pauta o desenvolvimento turístico na região. Por meio de um estudo de caso, de cunho qualitativo, baseado numa perspectiva socioetnográfica, procuramos relacionar como a chegada de megaempreendimentos hoteleiros tem impactado social, econômica, ambiental e culturalmente a comunidade rural Curralinho. Assim, ao movimento migratório são inseridas novas rotas e outras têm o seu sentido reestruturado por conta da nova configuração econômica e espacial. Conclui-se que o turismo acarretou rupturas gradativas e mudanças permanentes e irreversíveis na estrutura organizacional deste grupo no que diz respeito às atividades econômicas tradicionais, à sociabilidade, à ocupação territorial e às rotas migratórias. O Curralinho se viu impelido a internalizar novas concepções de mundo e a recriá-las como forma de resistência para sobreviver enquanto grupo tradicional.

PALAVRAS-CHAVE:

Comunidade Rural. Turismo. Migração. Litoral Norte da Bahia.

ABSTRACT:

The public policies that began to be implemented in the North Coast of Bahia, from the 1970s, were aimed at promoting tourism development. Through a qualitative case study, based on a socio-ethnographic perspective, we seek to relate how the tourism industry, implemented in this region, has impacted the rural community Curralinho socially, economically, environmentally and culturally. So new routes are introduced to the migratory movement and others have their meaning restructured due to the new economic and spatial configuration. It is concluded that tourism has resulted in gradual disruptions and permanent and irreversible changes in the organizational structure of this group with regard to traditional economic activities, sociability, territorial occupation and new migratory routes. Curralinho was compelled to internalize new concepts and recreate them, resisting to survive as a group.

KEYWORDS:

Rural Community. Tourism. Migration. North Coast of Bahia.



INTRODUÇÃO

O Estado da Bahia, por meio de um caráter intervencionista, baseou-se em projetos modernizantes para promover o que veio a chamar de expansão econômica e turística, composta por um conjunto de medidas aplicadas em todo o Estado no que tange ao desenvolvimento do turismo e da constituição dos distritos florestais. Estes projetos, destinados às regiões litorâneas, acarretaram intensas transformações na flora e fauna, bem como, o desenraizamento das tradições socioculturais que estruturam as comunidades centenárias rurais, pesqueiras e extrativistas de tais localidades. As políticas públicas que começam a ser implementadas no Litoral Norte, a partir da década de 1970, tinham como pauta o desenvolvimento de infraestrutura da região, buscando atrair investidores, principalmente, estrangeiros dispostos a investir massivamente na localidade. Abarcando diferentes vertentes, tais políticas visavam a internacionalização do espaço e a valorização crescente das terras ao propor: a criação do Distrito Florestal do Litoral Norte (DFLN), direcionado à produção de madeira destinada à indústria de celulose e de carvão vegetal, proveniente das florestas homogêneas de pinus e eucaliptos; a criação de Unidades de Conservação (UCs), sobretudo, de Áreas de Proteção Ambiental (APAs) por serem mais flexíveis e menos restritivas no que se refere à ocupação e uso dos solos; e a definição da Zona Turística (ZT) Costa dos Coqueiros¹, a qual agregava um pacote de projetos que possibilitaria a ampliação do turismo receptivo e atração dos investidores do setor hoteleiro e turístico internacionais (GOMES, 2014).

Esse processo se configura na “chegada do estranho” (MARTINS, 1993), representando para os grupos locais o desequilíbrio de um *ethos* camponês² (WOORTMANN, 1990) gestado em relações idiossincráticas estabelecidas com a terra, as matas nativas e as águas, bem como o reordenamento interno de um modo de vida e práticas de trabalho tradicionais construídos pelas gerações antecedentes. Reestru-

¹ A Costa dos Coqueiros é uma das sete zonas turísticas do estado da Bahia, definidas em 1992, no âmbito do Programa de Desenvolvimento Turístico da Bahia (PRODETUR-BA).

² A ética camponesa possui características próprias calcadas no direito consuetudinário, implicando a manutenção da sociabilidade e coesão do grupo, bem como das relações econômicas e políticas. Está fundamentada na ética religiosa, na intensa moral patriarcal, nas relações de parentesco, compadrio e vizinhança, no modo de produção doméstico e na relativa e aparente autonomia econômica e do processo de trabalho (WOORTMANN, 1990).



turar as formas de uso do território de trabalho e moradia constituem-se, portanto, estratégias de reprodução e manutenção das famílias no meio rural, assim como dos processos de resistência, adaptação e convivência com as políticas públicas modernizantes que adentram a região de forma verticalizada e sem dialogicidade.

O principal pressuposto do capital é que estas tornam-se entraves a sua expansão e, portanto, almeja e planeja a sua remoção. Nesse sentido, tem como pauta, o “aniquilamento” destas populações ao propor o seu deslocamento para lugares completamente distintos e distantes entre si, promovendo a ruptura completa do sentido de pertencimento e identidade ou ainda a integração e assimilação por meio da inserção e convivência forçada com esses novos elementos (MARTINS, 1993).

O Litoral Norte do Estado da Bahia foi uma área selecionada para receber investimentos públicos destinados à urbanização espacial, que pudesse caracterizá-la a partir da definição de espaço apto e favorável ao turismo. Tal atividade está, especificamente, voltada aos megaempreendimentos fechados que possuem toda uma estrutura interna de lazer e serviços – os chamados *resorts*. Este fato a enquadrrou como uma das referências internacionais mais bem divulgada, procurada e acessada entre os anos de 2005 a 2012, até o momento em que a crise econômica na Europa ganha amplitude e este passa a ter como referência principal o público nacional.

Embora o turismo tenha variados caminhos de análise, para fins deste trabalho, procuramos relacionar, por meio de um estudo de caso realizado na comunidade rural Currealinho, como as políticas públicas voltadas para o turismo, implementadas nesta região, têm impactado as comunidades rurais tradicionais nas mais variadas dimensões.

Buscando avaliar as percepções êmicas deste grupo, o turismo é vislumbrado como um evento³ que acarretou transformações totais na estrutura organizacional, sobretudo, no que diz respeito às atividades econômicas e suas relações, formas de organização e divisão das práticas tradicionais de trabalho, bem como a (re)estruturação de novas e velhas rotas migratórias (SAHLINS, 1990).

É justamente este ponto que será aqui analisado. Para tanto, a proposta é

³ O evento está pautado no imaginário que permanece nos indivíduos após a sua passagem, o qual origina intensas mudanças estruturais (SAHLINS, 1990).



tentar responder às seguintes questões: Quais as consequências socioeconômicas, para a comunidade ora analisada, da entrada das grandes redes hoteleiras internacionais no Litoral Norte da Bahia, isto é, se há e quais são os impactos ambientais, sociais, econômicos e culturais? Como este evento modifica o imaginário e passa a ser internalizado na memória coletiva dos curralenses a partir das transformações na organização socioeconômica deste grupo? E, como ao movimento migratório são inseridas novas rotas e outras têm o seu sentido reestruturado por conta desta nova configuração econômica e espacial?

Metodologicamente, foi realizada uma pesquisa de cunho qualitativo, baseada numa perspectiva socioetnográfica, a qual fundamentou-se numa coleta de dados *in loco*, durante os anos de 2013 a 2015. Aplicou-se como instrumentos a história oral, com realização de entrevistas abertas em profundidade; observação participante, bem como entrevistas semiestruturadas, com roteiro previamente estabelecido. Como informantes-chave da pesquisa foram definidos os seguintes critérios: ser considerado/a morador/a nativo da comunidade (independente do seu tempo de moradia), jovem ou idoso, de ambos os sexos⁴. Antes de tratarmos especificamente das mudanças estruturais acarretadas na comunidade em questão, pela presença da atividade turística na região, é *mister* compreender como o turismo se constitui, se organiza politicamente e adentra ao Litoral Norte, tendo por perspectiva analisar a sua relação com o Curralinho e a percepção deste grupo social no que tange à chegada deste estranho.

A CHEGADA DO ESTRANHO: AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE TURISMO E OS MEGAEMPREENDIMENTOS HOTELEIROS

O turismo historicamente analisado, enquanto atividade de lazer dos indivíduos, passa por constantes modificações das representações, percepções e motivações, tanto daqueles que o estruturam e o organizam enquanto atividade econômica, para aqueles que o usufruem como consumidores, quanto daqueles que pesquisam sobre a temática. Vislumbrado dentro de uma característica organizativa e comercial,

⁴ Os informantes aparecem aqui definidos por números em algarismos romanos, conforme acordado com o grupo.



é assim configurado a partir da Revolução Industrial ao relacioná-lo ao lazer, este correspondente ao tempo do não-trabalho, do descanso e da diversão (PAIVA, 2001).

O lazer refere-se ao momento disponível para fazer coisas agradáveis fora das rotinas do trabalho e doméstica. Esse tempo do não-trabalho, do ócio e do entretenimento passou a ser orientado para uma produtividade específica, dirigido a uma fração da classe trabalhadora (a classe média), gestando uma configuração de turismo de massa em oposição a um turismo mais restritivo, de alto padrão de luxo e requinte (PAIVA, 2001).

Eis que surge a “indústria do turismo” baseada nos ganhos de uma crescente massa trabalhadora de classe média, na expansão dos meios de comunicação, no desenvolvimento tecnológico e, principalmente, no avanço dos meios de transporte (PAIVA, 2001). Esta também teve como característica importante a ideia de unir a exigência de um público que visa ao alto padrão e requinte a um movimento mais ampliado de acesso em massa.

A caracterização de indústria se dá pelo fato de que o turismo, por meio das categorias de diversão e prazer, incute de forma duradoura o ideal da extrema necessidade de que o ser humano deve ter o seu momento de lazer e de férias distante do controle da indústria, do seu mundo do trabalho e de moradia e da sua rotina diária. A ideia propagada é de conhecer novos lugares, pessoas, rotinas, dinâmicas sociais e culturais, portanto, viajar (KRIPPENDORF, 2009).

Após a Segunda Guerra Mundial, a atividade turística aparece pautada em um discurso positivo, sobretudo, da Organização Mundial do Turismo (OMT), dos chefes de estado dos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, dos países devastados nos combates e dos trabalhos teóricos que a analisavam sistematicamente. Este discurso promovia a ideia de que o turismo seria um extraordinário instrumento apaziguador da economia e do equilíbrio no mundo, o qual traria benefícios para o desenvolvimento dos países e das localidades de destino, das populações autóctones, das comunidades tradicionais e dos indivíduos em trânsito (BARRETO, 2009).

Porém, a maior problemática do fenômeno turístico é a mercantilização das relações humanas, inteiramente associada à perspectiva da lucratividade extrema (BARRETO, 2009). A classe que detém o poder e o acesso ao grande capital, ao per-



ceber que o turismo poderia tornar-se uma grande estratégia de acumulação e crescente lucratividade, inicia um movimento de mercantilização das ideias e sonhos, promovendo viagens diferenciadas, sobretudo a lugares que possuem paisagens tropicais paradisíacas, com a natureza dita quase intocada, de elevado valor ecológico e cultural. Com isso, a indústria do turismo passa a adentrar os locais ditos “exóticos” e a construir padrões de planejamento e infraestrutura que pudessem oferecer os melhores serviços a um público exigente em qualquer lugar do mundo.

O Litoral Norte possuía este perfil de paisagem tropical paradisíaca, com a dita natureza quase intocada ou modificada apenas pela ação antrópica das comunidades tradicionais locais, de praias de grande beleza cênica com águas em temperatura agradabilíssimas, sol e calor durante todo o ano, dunas, rios e mata atlântica. Todos estes elementos em um mesmo ambiente constituíram o “convite” para atrair os investimentos privados dos poderosos grupos internacionais que atuam no ramo.

No Brasil, o ano de 1966 é caracterizado como um marco legal para as políticas públicas turística no país, pois é implantado o Sistema Nacional de Turismo, que por meio da outorga do Decreto-lei nº 55 de 18 de novembro de 1966 define a Política Nacional de Turismo (PNT), cria o Conselho Nacional de Turismo (CNTur) e a Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR), bem como estabelece os primeiros incentivos fiscais e financeiros para este setor. Todavia, no período mencionado, a política esteve direcionada, sobretudo, para a região Sudeste, abarcando os estados do Rio de Janeiro e São Paulo, objetivando atrair investidores internacionais (PAIVA, 2001).

Entretanto, com a perspectiva de inserir-se às estratégias de expansão e internacionalização das redes hoteleiras mundiais e atrair os investimentos privados, as políticas públicas – a exemplo do Plano Nacional de Turismo (PLANTUR), criado em 1993 – estiveram destinadas à implementação e desenvolvimento de tal atividade no país e, por isso, ganharam centralidade em relação às demais políticas como educação, saúde, mobilidade etc. O governo brasileiro iniciou um novo movimento de dilatação dos espaços destinados ao turismo receptivo, desenhando também a região litorânea do Nordeste como mais uma área lucrativa. Sendo assim, a partir da década de 1990, repassou para os estados e municípios o planejamento desta atividade por meio, respectivamente, do Programa de Desenvolvimento Turístico (PRODETUR) e



do Programa Nacional de Municipalização do Turismo⁵ (PNMT) (GOMES, 2014; PAIVA, 2001).

Com o primeiro Programa de Desenvolvimento Turístico do Nordeste (PRODETUR/NE I), o Nordeste (no caso em questão, a Bahia) torna-se um polo de atração turística recebendo grandes remessas de recursos e programas destinados ao desenvolvimento turístico local. O PRODETUR/NE I tinha por base buscar apoio e investimentos financeiros nos Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Banco Mundial para possibilitar que a região pudesse atrair investimentos estrangeiros através da melhoria da infraestrutura local (saneamento básico, energia, urbanização, rodovias, transporte etc.). Tal programa, portanto, visava a adequar as localidades litorâneas a um modelo de infraestrutura urbana e turística que possibilitasse a implantação de centros turísticos integrados e megaempreendimentos hoteleiros de padrão reconhecidamente internacional (GOMES, 2014).

Dos nove estados que compõem o Nordeste, somente a Bahia angariou 35% dos investimentos destinados ao PRODETUR/NE I para a promoção do turismo receptivo. Ademais, foi o primeiro estado a adequar o plano federal às particularidades do estado, gestando o Programa de Desenvolvimento Turístico da Bahia (PRODETUR/BA⁶), coordenado pela Empresa Baiana de Turismo (BAHIATURSA) e pela Secretaria de Turismo (SCT), mediado pela Superintendência de Investimentos em Polos Turísticos (SUINVEST) (GOMES, 2014).

Para o período que compreende os anos de 1995 a 2005, a Bahia recebeu a quantia de duzentos e cinquenta milhões de dólares designados às ações voltadas para a implementação e desenvolvimento do turismo no Estado. Deste total, 43% do recurso foi destinado às ZTs Baía de Todos os Santos, Costa dos Coqueiros e Costa do

⁵ O PNMT foi lançado pela EMBRATUR, em 1995, com o intuito de descentralizar as ações referentes ao incremento do turismo em escala municipal (GOMES, 2014).

⁶ O PRODETUR/BA recebeu financiamentos do BID, repassados pelo Banco do Nordeste do Brasil (BNB) e com contrapartida do Tesouro Nacional.



Cacau (GOMES, 2014). Na ZT Costa dos Coqueiros⁷, o município de Mata de São João⁸ foi o que mais granjeou recursos, sobretudo, para favorecer inicialmente a implantação dos *Complexos Turísticos Resorts Costa do Sauípe* inaugurado em 2000, seguidos, posteriormente, pelo *Iberostar Bahia Golf e SPA*, instalado em 2005 e do *Grand Palladium Imbassai Resorts SPA* em operação desde 2010, além do já conhecido *Complexo Turístico Resorts de Praia do Forte* instalado ainda na década de 1990, a exemplo do *Tivoli Ecoresort Praia do Forte*. Conforme os objetivos do PRODETUR/BA, os investimentos para esta localidade foram destinados, especificamente para: i) promoção da infraestrutura local viabilizando a construção e/ou melhoria de estradas, saneamento básico, energia elétrica e urbanização de vilas e povoados; ii) proteção ambiental, a partir da criação das unidades de conservação, sobretudo da Área de Proteção Ambiental do Litoral Norte (APA/LN); iii) marketing turístico, com o intuito de atrair os grandes empreendimentos, investimentos estrangeiros e os próprios turistas e iv) formação da população local para padronizar as formas de recebimento e atendimento aos turistas.

De fato, houve uma melhoria da infraestrutura básica no Litoral Norte. Muitos povoados e comunidades pesqueiras e rurais da região, a exemplo da comunidade Curralinho, foram beneficiadas com a chegada da energia elétrica, água encanada, melhoria das estradas vicinais, construção da rodovia estadual BA-099⁹ e, com isso, em algumas localidades, a inserção de linhas de transporte público. Houve também a construção de novas escolas atendendo, principalmente, às séries do ensino médio, reforma das Unidades Básicas de Saúde (UBS) de Praia do Forte e de Porto de Sauípe, implantação do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) etc. Todavia, é preciso salien-

⁷ A zona Turística Costa dos Coqueiros compreende os seguintes municípios: Lauro de Freitas, Camaçari, Esplanada, Jandaíra, Entre Rios e Mata de São João, no qual encontra-se situada a comunidade ora analisada.

⁸ Este é considerado município âncora da zona turística Costa dos Coqueiros, pois é vislumbrado como indutor de desenvolvimento e possui a melhor infraestrutura de acolhimento possibilitando apoio para os demais municípios.

⁹ A rodovia BA-099 liga a cidade de Lauro de Freitas, situada na Região Metropolitana de Salvador (RMS) – estado da Bahia, ao estado de Sergipe. Possui cerca de 170 km de extensão e corta o Litoral Norte baiano. O trecho compreendido entre Lauro de Freitas e Praia do Forte (município de Mata de São João) é conhecido por Estrada do Coco e o trecho entre Praia do Forte e Jandaíra, divisa com Sergipe, é denominado de Linha Verde. Disponível em: <<http://www.clnorte.com.br/>>. Acesso em: 20 maio 2014.

tar que estes dispositivos não foram necessariamente pensados em sua totalidade em benefício à população, mas para atender à demanda do público de turistas que adviriam com o funcionamento dos *resorts*, hotéis e pousadas.

Para além deste fato, é evidente que nem todas as comunidades foram beneficiadas por estes dispositivos institucionais. A introdução dos mesmos provocou também mudanças significativas na organização socioeconômica destes grupos, sejam elas positivas ou negativas, a exemplo da comunidade em questão que teve seu território de moradia e uso repartido ao meio, com a conseqüente perda das terras que ficaram situadas na faixa direita da rodovia estadual BA-099 (sentido Bahia-Sergipe), a parte mais valorizada em termos de especulação imobiliária.

DEMARCANDO O CURRALINHO: O GRUPO POR SI, PARA SI E PARA O OUTRO

A comunidade rural Curralinho, objeto de análise deste artigo, pode ser considerada um grupo rural tradicional, pois tem como principais atividades econômicas a lavoura de gêneros alimentícios, executada por meio da agricultura familiar e a produção de artesanatos, a partir do extrativismo da palha da piaçava (*A. Funifera*)¹⁰. Esta encontra-se situada no Povoado também denominado Curralinho, pertencente ao município de Mata de São João, entre as conhecidíssimas localidades de Imbassaí e Porto de Sauípe.

Antes das políticas públicas de turismo serem implementadas na região, esta comunidade possuía, segundo relatos dos mais velhos, um total de sete famílias e em torno de 30 a 40 pessoas. Os dados provenientes dos cadastros e das fichas de acompanhamento da Agente Comunitária de Saúde (ACS), à época do trabalho de campo em setembro de 2011, mostrava que, três décadas após a construção do primeiro megapreendimento hoteleiro situado na Praia do Forte, havia no Curralinho um total de 131 famílias e 470 pessoas.

A diversidade de famílias que atualmente integram o grupo é tão marcante

¹⁰ *Attalea funifera* Martius ou piaçava é uma espécie endêmica da Mata Atlântica, abundante nas florestas de restinga da região litorânea do estado da Bahia, a sua principal área de ocorrência. A piaçava constitui-se de uma palmeira solitária, com 8 a 15m de altura (em média), possui entre 8 a 10 folhas, dispostas em arranjo espiralado e disposição quase vertical, com ápices levemente arcados. Suas fibras são utilizadas para a fabricação de vassouras, artesanatos, cobertura de casas etc. (VINHA; SILVA, 1998).



que a organização do ordenamento espacial e da manutenção das relações de poder internas tornaram-se uma preocupação para a própria comunidade. É gestada, então, a separação dos moradores locais em dois grandes polos: os “de dentro” e os “de fora”, vislumbrada pela mesma perspectiva trazida por Elias e Scotson (2000) entre os “estabelecidos” e os “outsiders”. Desse modo, categorizando, com base nos termos êmicos, o atual quadro de famílias que residem no território, o Curralinho está repartido entre os moradores “de dentro”, os moradores “de fora” e os passantes e tais categorias se estruturam e na identidade social e de pertencimento ao grupo (ver quadro 1). A perspectiva da mobilidade envolve uma população que é e outra que se tornou fixa, ocupando o território e vivenciando o cotidiano da comunidade, bem como uma população flutuante que tem propriedade no território, mas não reside. Ademais, há também os passantes de mobilidade flutuante, que são desconhecidos, sem vínculos e sem parentesco, promovendo um verdadeiro vai e vem constante.

		PERTENCIMENTO		SEM VÍNCULO
		Morador de dentro	Morador de fora	Passantes
MOBILIDADE	População Fixa	Nativo de fato	Novos moradores (“invasores”)	-----
		Novo nativo		
	População Flutuante	-----	Veranistas	Trabalhadores
		-----	-----	Turistas alternativos

Quadro 01 – Categorização da população residente no Curralinho
Fonte: Material de campo da pesquisadora (análise das entrevistas)

Em termos espaciais (ver croqui 1), a comunidade está dividida em quatro áreas de moradia: i) centro, também conhecido historicamente por Tabuleiro; ii) toda extensão da estrada vicinal de acesso, chamado de Curralinho de Baixo; iii) área que margeia a fazenda de Eucaliptos, denominada de Curralinho de Cima e iv) a “área da invasão” ou Novo Curralinho, ocupada por pessoas externas ao grupo, mas que se tornaram moradores da localidade.



Croqui 1 – Mapa social do território atual da comunidade rural Curralinho
Fonte: adaptado de LIMA (2009, p. 17)

À época da pesquisa de campo, verificou-se que, em seu território, não havia escola de ensino médio, UBS ou CAPS e a estrada vicinal de acesso não havia sido asfaltada. Algumas casas localizadas na região do Curralinho de Cima nem sequer haviam recebido energia elétrica e água encanada. As famílias que receberam encontravam-se situadas no Tabuleiro e no Curralinho de Baixo e reclamavam bastante das novas despesas que tinham com as contas de energia e água, das quais ficava difícil manter

o pagamento em dia, conforme seus prazos de vencimento. Para estas, tratava-se de um novo custo que nunca esteve previsto e que, portanto, não era necessário se preocupar. Assim, ao mesmo tempo que manejam e se adaptam à modernidade com inserção e aquisição de novos bens eletrônicos e domésticos - a exemplo do fogão a gás, da geladeira, da televisão e do ferro elétrico - conservam o traço da tradição mantendo em sua área externa à cozinha o fogão à lenha, já que a manutenção do gás de cozinha é impraticável para muitas.

Disto pode-se inferir que há uma constante negociação entre a tradição e a modernidade, não estabelecendo uma real e completa ruptura das relações, mas induzindo com que situações antagônicas, em algum momento, sejam reestruturadas sob a ótica de complementariedade. A modernidade trouxe novas formas de consumo às quais já não podem mais ser pensadas fora do contexto de vida e, deste modo, torna os indivíduos e, no caso em questão, as famílias dependentes destes (GIDDENS, 1991).

Mas, o que está em voga nesta pesquisa é que, conforme as regras e normas do PRODETUR, a finalidade e, de fato, o que foi disseminado por meio do discurso para as populações locais (especificamente apontamos a comunidade Currealinho) é que o desenvolvimento do turismo traria benefícios para a região. O que, na realidade, não foi esclarecido era a grande reflexão crítica proposta pela sociologia do turismo: benefícios para quem? (BARRETO, 2009). O discurso dos indutores do turismo receptivo era de que a instalação destes complexos hoteleiros de grande porte e padrão reconhecidamente internacional, promoveria um aumento na demanda de emprego e geração de renda para as famílias locais, acarretando melhorias de vida e trabalho, além do acesso mais facilitado à infraestrutura básica. No entanto, isto não é necessariamente o que se verifica nas comunidades locais, inserindo-se comumente nas queixas dos indivíduos “nativos”. Quando questionados sobre este assunto, rebatem: “*fomos enganados!*”¹¹.

Não se pode negar que o desenvolvimento do turismo nesta região trouxe certas vantagens e alguns benefícios, estes, inclusive, elencados pela população local. Porém, concomitantemente à sua instalação, acarretou também a desordem social, o desenraizamento da cultura local e a desestruturação do trabalho tradicional.

¹¹ Informante n. 9, 75 anos, nativo.

Os impactos negativos foram e ainda são percebidos como bem maiores e irreversíveis e suplantam os impactos positivos, principalmente, quando se dialoga com as pessoas mais velhas do grupo, resistentes às aceleradas mudanças estruturais. Mas também torna-se fundamental salientar que, para os jovens, o turismo possibilitou novas oportunidades de trabalho menos “sofridas que a labuta na roça ou na pesca”¹² e que internamente o grupo vive a dualidade de relacionar o turismo ora ao seu lado negativo, ora ao seu lado positivo. E é, justamente, por isso que caracterizamos o turismo como um evento para a comunidade do Currálinho (SAHLINS, 1990). A chegada deste estranho gestou mudanças estruturais profundas na dinâmica socioeconômica e cultural deste grupo, o que gerou uma nova forma de se perceber o mundo, ainda que se estabeleça um liame com o passado atávico, mas o presente passa a ser ressignificado e reconfigurado internamente a partir da presença constante destes novos elementos externos.

Não houve uma participação na condição de parceiros dos grupos tradicionais na fase de elaboração dos projetos. Não se verificou uma conformação da cena adaptada ao cenário, mas o cenário tendo que se adaptar à cena. As populações locais se viram impelidas a se adequarem ao sentido, ao tempo, ao novo ritmo, às formas e relações da modernidade em detrimento do seu próprio tempo, modo de vida, das suas práticas de trabalho e visão de mundo tradicionais.

BENEFÍCIOS PARA QUEM?

As grandes desapropriações realizadas nas terras do Litoral Norte, a rigor, estiveram situadas à margem direita da rodovia BA-099, seja de propriedades individuais dos pequenos agricultores ou mesmo açambarcando a área de toda uma comunidade. Estas áreas foram destinadas à construção dos megaempreendimentos hoteleiros internacionais e gestaram o deslocamento espacial de muitas famílias das suas terras de trabalho e moradia e desestruturação sociocultural de comunidades inteiras. O território de Currálinho atraiu algumas destas famílias deslocadas, principalmente, pelo valor mais baixo das terras, já que permaneceu na margem esquerda

¹² Informante n. 14, 25 anos, novo nativo.



da rodovia, menos valorizada pela indústria do turismo e, portanto, não teve as suas áreas tão requisitadas. Tem-se aqui, então, o que chamamos de *rota de permanência*, a qual caracteriza a comunidade como *lugar de chegada* (LEE, 2013), recebendo algumas famílias inseridas no que chamamos de *migração da permanência* e internalizadas ao grupo como “novos nativos” pertencentes à categoria dos “moradores de dentro”. O que viemos a chamar de *migração da permanência* diz respeito a um movimento de dentro para dentro, inserido na *rota de permanência*, ou seja, um ato praticado por indivíduos externos ao Curralinho, mas que seguem em direção ao mesmo, buscando estabelecer laços de fixidez. Aqui tem-se uma ação praticada por um sujeito coletivo, isto é, a própria família vislumbrada enquanto uma unidade, a qual determina o Curralinho como um lugar de destino. É importante ressaltar que, embora estas famílias sejam externas ao grupo ora analisado, são constituídas por “nativos” do Litoral Norte e possuem instituídos previamente algum grau de parentesco e compadrio e ainda liames de vizinhança entre si. É, inclusive, esse grau de parentela e reciprocidade instituído, *a priori*, que impulsiona os deslocados a procurarem estabelecer residência nesta comunidade. De certo modo, estas foram forçadas a deslocarem-se e tentaram a todo custo manter suas características e práticas de trabalho tradicionais, lutando ao máximo para permanecer na região, daí a chamada *rota de permanência*, conforme verifica-se no relato abaixo:

Eu vim pro Curralinho porque a terra era mais barata e mais perto de onde morei. Nós já tinha parente aqui, aí tudo ficou mais facinho. Lá em Sauípe, nós pescava, fazia artesanato e trabalhava na roça. Aqui nós tem a possibilidade de continuar com a vida parecida, fazendo artesanato pros hotel e trabalhando na roça também, já que tivemos que sair de nossa terrinha (Informante n. 04, 39 anos, nova nativa).

A ida para esta conhecida, porém nova área, embora seja marcada pela ruptura do uso centenário dos seus espaços socioeconômicos de origem, simboliza uma estratégia de resistência à permanência do modo de vida e trabalho, dos conhecimentos locais, saberes tradicionais e da manutenção do sentimento de pertença territorial-regional.

Estas famílias locais que chegam ao Curralinho, no movimento de *migração da permanência*, são agregadas como “nativas”, ou seja, parte integrante da comu-



nidade, por compartilharem relações de parentesco, compadrio e vizinhança. Encontram-se situadas nos mesmos espaços de moradia, possuem os mesmos direitos e dividem a mesma identidade local e o sentimento de pertença com as reais famílias curralenses, sendo vislumbradas não apenas como “nativos” da região, mas tornando-se moradores “de dentro”, ou seja, um “novo nativo” do Currallinho.

Este tipo de migração é, de certa maneira, forçada e as motivações partem de um contexto externo à família/grupo para o contexto interno. Não é elemento constituidor das estratégias familiares de manutenção da unidade doméstica, mas a única alternativa para a sobrevivência da família enquanto tal. Ela não é temporária, mas definitiva e não está restrita a apenas um ou alguns membros familiares, abarcando a todos aqueles que compõem a unidade doméstica de produção (CHAYANOV, 1974).

Algumas destas famílias de comunidades pesqueiras, a exemplo das que foram deslocadas pela construção do *Complexo de Resorts Costa do Sauípe*, mesmo tendo se instalado no Currallinho, sofreram perdas profundas na organização econômica da sua unidade doméstica de produção. Além das perdas de sociabilidade comunitária, tiveram que deixar para trás suas moradias e seu acesso aos espaços produtivos de rio e mar, onde executavam as atividades essenciais da pesca artesanal e mariscação, extensão da unidade doméstica (quase que um quintal) e espaço produtivo de primeira relevância (STIFELMAN, 1997). Esta perda os forçou a se reestruturarem. Neste novo contexto espacial, a centralidade é a terra, suscitando uma adaptação ao novo ambiente espacial e produtivo, às relações de vizinhança, às formas de organização interna do grupo que os recebe, dentre outros aspectos. A chegada e instalação definitiva, no Currallinho, destas famílias de comunidades rurais e pesqueiras vizinhas também acarretou mudanças intensas na dinâmica interna deste grupo, não sendo de todo harmônicas como poderia se imaginar pelo fato de estarem ligadas entre si por relações de parentesco e reciprocidade. Conforme Simmel (2003), o conflito é inerente à sociedade e o seu papel não deve ser visto apenas pelo lado do desastre, mas a partir da sua polivalência. Logo era inevitável a ocorrência de relações desarmonias e conflituosas internas no Currallinho, sobretudo, com a entrada de novos atores no espaço social.

A principal questão que apareceu em quase todas as narrativas foi a situação



do comportamento diferenciado nas relações interpessoais e, sobretudo, do fato de terem que dividir entre si algumas áreas produtivas e de trabalho, a exemplo das áreas de extração, as quais a cada dia têm o seu perímetro reduzido por conta do crescimento das florestas homogêneas de eucaliptos e pinus, conforme relato destacado abaixo:

A terra que já tá pouco para os nativos daqui, fica menor ainda quando chega os nativo de lá e a gente tem que dividir com eles. Não tem como não dividir, né minha filha? Eles é parente nosso, é daqui da região, sabe trabalhar a terra como nós e tá precisando desse espaço aí, né? Mas, a coisa fica feia e falta espaço mesmo pra todo mundo aqui, depois desses eucalipto e hotéis. Mas, é todo mundo fraco e de dentro. Vai fazer o quê?

(Informante n. 10, 65 anos, nativo de fato).

Da narrativa, podemos concluir que, embora a maioria das pessoas já se conhecesse por serem vizinhos ou ainda parentes, a maneira de relacionarem-se entre si ainda é diferenciada e existe uma velada divisão dos espaços e das tarefas entre os “nativos de fato” e os “novos nativos”.

Aqui está uma das ocorrências que marcam a situação de dificuldades na adaptação das famílias que estão inseridas na *migração de permanência* e, conseqüentemente, das relações entre estas e os “nativos de fato” do Currálinho. As diferenças de comportamento e de compreensão das relações socioeconômicas provocam distintos conflitos internos entre os atores mencionados, mas nenhum destes com grau significativo de prejuízos ou de afastamento das famílias entre si. As relações de parentesco e compadrio se sobrepõem e o fato de serem “nativos” da região fortalece o estabelecimento de um liame consistente entre os “novos nativos” e os “nativos de fato”. A isto, soma-se ainda a união reforçada pela ameaça externa configurada e materializada nas figuras dos indivíduos e famílias que chegam para trabalhar na região, além dos próprios megaempreendimentos turísticos e das plantações de eucaliptos e pinus. Assim, o conflito interno entre os “nativos de fato” e os “novos nativos” é reelaborado como instrumento de união e proteção para o Currálinho como um todo no que tange à aproximação forçada e suas possíveis ameaças provocadas pelos atores e elementos externos (SIMMEL, 2003).

Além de receber as famílias “nativas” de variadas comunidades rurais da região impactadas pela implantação dos megaempreendimentos hoteleiros, o Curra-

linho também passa a ser um *lugar de destino* para indivíduos e famílias de outras localidades que se dirigem ao Litoral Norte, principalmente, nos dois períodos que compreendem: i) o final da década de 1990 e início dos anos 2000 para trabalharem nos canteiros das obras de construção dos hotéis e resorts e ii) entre 2000 e 2010 em busca de uma vaga de trabalho quando estes empreendimentos já se encontram em operação. Estes sujeitos inserem-se no que viemos a chamar de *migração da atratividade*, pois as empresas hoteleiras exercem um amplo poder de atração, promovendo o deslocamento de muitos trabalhadores e, em consequência posterior, de suas famílias, sobretudo, da capital do estado da Bahia em direção ao Litoral Norte. Esta fascinação é reelaborada pelo discurso oficial – disseminado nos setores midiáticos pelo próprio governo Estadual – ao reforçar o fato de que os investimentos públicos atraem os investimentos privados, orientados para o desenvolvimento do turismo nesta região, tornando-se fortes geradores de emprego, trabalho e renda.

Conforme Krippendorf (2009), os meios de comunicação assumem papel fundamental no processo de aceitação da indústria do turismo no mundo. Neste contexto, favorece uma forte ideia de consentimento para aqueles que são moradores das localidades, ganha a simpatia da sociedade civil e ampla conceituação favorável dos turistas ao empunhar a bandeira dos modelos inspirados na ecologia, sustentabilidade, e responsabilidade social. No entanto, por trás deste discurso positivo e harmônico, camufla a real dimensão dos impactos irreversíveis que promove nos meios ambiente e social.

O discurso veiculado à época nos meios de comunicação repassava a ideia estereotipada de que a região, até então vislumbrada como “atrasada” em seus aspectos econômicos e sociais, dependia do turismo para alcançar um elevado patamar de desenvolvimento e bem-estar social para a sua população. É dessa forma que o Litoral Norte passa a ser representado, atraindo empresas, turistas e diversas categorias de trabalhadores formais e informais (SILVA, 2007). Tal preleção a favor do desenvolvimento turístico e econômico do Litoral Norte, na realidade, foi formulada com o intuito de se validar as ações do governo e dos grupos hoteleiros e para mobilizar os indivíduos externos – comunidades locais e a sociedade civil de modo geral – à aceitação aos projetos propostos (HANNIGAN, 2009).



Entretanto, embora a mídia e as ações do governo tenham tido forte influência sobre a inércia nas ações contrárias de uma parte desta população local, há diversos registros, os quais versam sobre os muitos movimentos de resistência, destacando-se as associações comunitárias (SANTANA, 2009; STIFELMAN, 1997; SOUZA; PARAGUASSU, 2009). Estas insurgiram contra a implantação dos megaempreendimentos hoteleiros, tendo como ponto-chave de pauta todo o prejuízo ambiental e social que, por consequência, adviriam da construção e operação destes. Stifelman (1997), por exemplo, aborda como a comunidade de Porto de Sauípe foi deixada à margem da elaboração do projeto e de todo o desenrolar das fases seguintes, sendo coagida a aceitar tal situação por falta de conhecimento do processo e, sobretudo, falta de espaço para se manifestar contrariamente.

No Curralinho, a falta de conhecimento sobre os direitos aos quais possuíam e da legislação que rege tal questão limitou a atuação de seus integrantes. Os discursos de positividade dos projetos foram bem formulados por seus empreendedores e repassados ao grupo de modo a ser internalizado, defendido e reproduzido pela população, representada aqui, sobretudo, pelos indivíduos mais jovens. O fato é que esta situação também gerou uma linha dicotômica na comunidade, dividindo-a em dois lados antagônicos: aqueles que apoiaram e defenderam o turismo, baseados no discurso da geração de emprego, trabalho e renda; bem como aqueles que não o defenderam e apontaram todos os possíveis impactos negativos, sobretudo, no que diz respeito à desestruturação da fauna e da flora.

Mais uma vez, o conflito aparece aqui como parte integrante das relações comunitárias, situado em torno das distintas maneiras como se percebe o fato externo (SIMMEL, 2003). O embate entre as gerações é representado pela disputa de legitimidade entre a tradição e a modernidade, bem como entre o rural e o urbano. A experiência da migração torna a visão de mundo dos jovens cada vez mais próxima da realidade urbana e, por consequência, eles são mais flexíveis e receptivos à inserção dos traços de modernidade urbana, no seio da tradição rural (SOUZA; PARAGUASSU, 2009).

O Curralinho não passou por um movimento forte e estruturado de resistência à implantação dos empreendimentos turísticos, talvez pelo fato de não ter sido



impactado diretamente pela construção destes em suas áreas de moradia e trabalho, ainda que indiretamente sofra as consequências. O território de reprodução material da comunidade não foi selecionado a tornar-se área de construção; as matas e os roçados não cederam espaço ao concreto dos complexos. O Curralinho não se calou diante dos fatos, mas também não se tornou um ator efetivo na luta contrária. Os jovens concordavam com o projeto, enquanto os mais velhos discordavam; aqueles vislumbravam uma nova e distinta possibilidade para o futuro, pois o turismo estava interligado ao crescimento econômico; esta era a chance de se enquadrar no mundo moderno. Enquanto que para estes tratava-se da derrocada de seus modos de vida e trabalho e da descontinuidade de uma tradição cultural própria de seu grupo. No Curralinho, mesmo diante de tal embate geracional, o respeito ao idoso permanece, pois este é o detentor de um saber vivenciado, mas concomitantemente é confrontado com o desejo de mudança da juventude. Este costume, traduzido sob a forma do direito consuetudinário, é flexível, mas ao mesmo tempo comprometido formalmente com o passado histórico do grupo e, por isso, consegue transitar entre os dois polos: rural/urbano e tradicional/moderno. O *status* interno do jovem masculino passa de saber trabalhar tradicionalmente bem a terra para ser “fichado” no complexo turístico, ou seja, ter um emprego de carteira assinada e receber gorjeta, muitas vezes em dólar ou em euro, dos clientes/turistas que por lá se hospedam (BOSI, 2009; HOBBS-BAWN, 2008).

MITIGAR PARA INVISIBILIZAR OS IMPACTOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE TURISMO

A implantação de megaempreendimentos turísticos pressupõe alterações visíveis no meio físico, biótico e socioeconômico, e para o qual acrescentaria também cultural, caracterizando-o como de alta intensidade as alterações provocadas ao meio. Por conseguinte podemos citar que ainda que se implementem medidas para mitigar ou compensar os impactos advindos da atividade turista, estes serão inevitavelmente produzidos de formas permanentes e irreversíveis (GOMES, 2014). No caso do Litoral Norte, mesmo com o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de



Impacto Ambiental (RIMA¹³) terem reconhecido a alta intensidade de alterações negativas a serem provocadas nos meios físico, biótico e socioculturais, os projetos dos grandes complexos hoteleiros no município de Mata de São João foram aprovados sob a perspectiva de que seriam implementados programas sociais e ambientais que compensassem os estragos advindos da sua construção e operação ao meio ambiente e às comunidades tradicionais locais. Isso se deu também pelo fato de que, em termos econômicos, os projetos ressaltavam que tal atividade proporcionaria crescimento local, por meio da geração de emprego, trabalho e renda para a população.

De todo modo, é preciso destacar que, no Curalinho, o turismo foi qualificado como de impacto negativo, indireto, permanente e irreversível. Porém o fato de ter sido caracterizado como de abrangência espacial indireta fez com que tais medidas fossem aplicadas de forma tímida na comunidade. Outra questão é que os projetos de mitigação foram pensados unilateralmente, sem a participação dos grupos locais na elaboração destes e, sobretudo, igualando as ações em todas elas, sem considerar as idiosincrasias social, econômica e cultural de cada um destes grupos locais.

Especificamente no município de Mata de São João, no que tange às leis municipais que estabelecem as medidas mitigadoras e compensatórias à perda dos espaços produtivos (roçados, quintais, rios, mar e matas), foram outorgadas duas leis: a Lei nº 377/2008 e a Lei nº 382/2009, as quais estabelecem incentivos fiscais¹⁴ às empresas dos setores de hotelaria e de construção civil instaladas no município. Estas como contrapartida devem reservar, na fase de operação, 65% de suas vagas de trabalho para uma mão de obra residente no próprio município. A questão é que o benefício, na realidade, é totalmente direcionado às empreendedoras, pois estas recebem em torno de 50% de redução no pagamento do Imposto de Seguridade Social (ISS), enquanto afirmam que a população local não está capacitada para ocupar os postos de trabalho disponíveis, justificando a vinda de pessoas de outras regiões.

Todavia muitas famílias foram forçadas a vender suas terras de moradia e/ou trabalho e uma considerável parcela, sobretudo de jovens, tornou-se uma massa

¹³ O EIA/RIMA são instrumentos da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA) e foram instituídos pela Resolução CONAMA n. 001 de 23 de janeiro de 1986.

¹⁴ A exemplo de incentivos fiscais tem-se a redução de 50% do Imposto de Seguridade Social (ISS).



de desocupados/desempregados por falta de acesso à terra, às matas e às águas. Esta questão foi acrescentada à pauta dos movimentos que insurgiram para resistir à implantação destes empreendimentos na localidade, tornando-se inevitável que alguma medida fosse pensada para mitigar os impactos sociais negativos provocados diretamente sobre esta população (SAMPAIO, 1990; STIFELMAN, 1997).

Esta situação intensificou também outro problema: a população externa inserida na *migração da atratividade* para ser caracterizada como mão de obra residente do próprio município e terem uma chance a mais na concorrência resolveu, ao passo em que também foi orientada a, fixar residência definitivamente e estabelecer vínculos de moradia em alguma comunidade ou povoado local, principalmente, daqueles situados à margem esquerda da rodovia BA-099, a exemplo do Curralinho. Isto também tem ligação com os menores valores dos lotes e custo de vida quando se relaciona com aquelas comunidades localizadas à margem direita desta rodovia (GOMES, 2014). O problema é que tal situação promove um aumento populacional, bem como dos preços dos lotes de terra e do custo de vida local, ampliando os conflitos internos entre aqueles que são considerados moradores “de dentro” e aqueles que passam a ser os moradores “de fora”.

Estas pessoas e famílias encontram-se situadas na rota migratória que chamamos de *chegada* e enquadrando-se na *migração da atratividade*. No Curralinho, estão localizadas na área chamada de Novo Curralinho, ocupando um antigo espaço de produção do grupo de “nativos de fato”. Esse movimento acarreta um crescente aumento da sua população fixa agora composta por duas categorias: a dos “nativos” (os “nativos de fato” e os “novos nativos”) e a dos “novos moradores” (os trabalhadores).

A chegada desse “novo morador” fortalece o sentimento de pertença e a coesão do grupo, que para marcar a diferença entre eles se denomina emicamente de “nativos”. Conforme Elias e Scotson (2000), estabelecidos e *outsiders* são categorias que se definem na negação estabelecida nas relações definidoras e constitutivas das identidades sociais. Assim, adaptando suas análises à realidade do Curralinho percebe-se que as categorias, “nativos” e “novos moradores”, congregam indivíduos que compõem o mesmo grupo social, mas que ao mesmo tempo se distinguem pela



negação de não compartilharem as memórias coletivas das relações de ocupação e usos históricos do território, marcadores fundamentais da identidade social deste grupo. A separação entre estes, portanto, é bem demarcada e definida: os nativos são os estabelecidos da região, enquanto os “novos moradores” são os *outsiders*.

Neste confronto percebe-se a manifestação da fronteira social pautada na relação nós com o outro (BARTH, 1998), na qual os critérios de pertencimento determinam quem é “de dentro” e quem é “de fora”. Assim, a distinção entre as categorias da população fixa do Curralinho – “nativos” e “novos moradores” – se apoia não apenas no critério da descendência, mas, sobretudo, na definição da relação de espacialidade e temporalidade, ou seja, o saber tradicional, transmitido por gerações e das práticas de trabalho desenvolvidas nas áreas econômicas do grupo. A divisão espacial e de pertencimento que se segue coloca os “nativos” no centro da comunidade como os gestores da organização social local, reestruturando o direito costumeiro com a instituição de novas regras, direitos, deveres e relações de poder que determinam certa “submissão” dos “novos moradores” a eles.

Há também um aumento na circulação de pessoas inseridas em um movimento migratório sazonal, o qual compreende as estações primavera e verão, haja vista o turismo no Litoral Norte ter sido desenhado pelo *marketing* da categoria praia e sol, possuindo instalações de verdadeiros complexos turísticos voltados para o lazer nas águas. Estes indivíduos estão numa rota migratória caracterizada pelo movimento circulatório entre a chegada e a saída e inseridos também na *migração de atratividade*.

Este período de alta estação atrai muitos turistas, tornando-se necessário a contratação de uma mão de obra temporária para atender ao aumento da demanda. Não é imperativo que esta população volante seja moradora do município e, conseqüentemente, a maioria dos indivíduos é proveniente de outras cidades, municípios e até outras regiões do país, acarretando uma sobrecarga na utilização da infraestrutura das comunidades que servem de abrigo para esta massa de trabalhadores temporários. Porém há também jovens curralenses e de outras comunidades locais inseridos nesta relação de trabalho sazonal e informal dos hotéis e resorts.

Entretanto há um ponto que não se pode deixar de abordar, no que tange às relações de trabalho no setor do turismo. Não obstante tal atividade esteja entre



aquelas que mais empregam trabalhadores no mundo. No Brasil, há uma predominância da informalidade. Na Bahia, no primeiro trimestre de 2020, por exemplo, a taxa de informalidade perfaz 52,9% do total das ocupações, caracterizando a falta de garantias e segurança para os trabalhadores, ou seja, a qualidade para execução dos serviços é muito baixa, bem como os salários também (SEI, 2020). Além disso, os empresários atestam que o município possui uma crescente mão de obra, mas que paralelo a isto não é suficiente quando se busca trabalhador qualificado para atender a certa demanda de atividades específicas. Por isso, é alto também o número de profissionais de outras regiões do país, principalmente, nas funções especializadas, técnicas, de comando e chefia (ALVES, 2009).

Assim, este fato só ratifica que tal lei de incentivos fiscais favorece apenas o lado mais forte da moeda, ou seja, o grande empresariado. A ideia, portanto, de geração de emprego nos hotéis não atende, de fato, a população local, quando esta é vislumbrada como atrasada e desqualificada, portanto, como “fracos”¹⁵. E ainda quando é cooptada pelas empresas, ocupam as funções mais rebaixadas, temporárias e mal remuneradas, com um discurso carregado de esperança de que um dia podem se tornar trabalhadores fixos e “fichados”¹⁶.

SER FICHADO: A INSERÇÃO DOS JOVENS NOS MEGAEMPREENDIMENTOS

Verificou-se que os moradores do Currálinho que estão em serviço nos hotéis, resorts e pousadas - enquadrando-se tanto na formalidade de um trabalho mais duradouro, quanto sobretudo na informalidade do trabalho sazonal - são os moradores mais jovens. Geralmente, ocupam as vagas destinadas aos serviços mais pesados e vislumbrados como de menor importância, por exigir baixa escolaridade. Portanto ganham em média um salário mínimo, mas alguns (principalmente aqueles que trabalham diretamente com o público) conseguem aumentar a renda com as gorjetas que, quase sempre, recebem dos clientes/hóspedes.

¹⁵ A utilização do plural se justifica por ser um termo antropológico, conforme nomenclatura estabelecida por Woortmann (1990).

¹⁶ Ser fichado é ter a carteira de trabalho assinada e, conseqüentemente, ter um salário certo e fixo, ainda que seja pouco, mas que garanta o sustento do grupo familiar.



Os jovens entendem que ser “fichado” em um resort garante estabilidade e segurança em todos os meses para as suas famílias. As novas demandas mensais de contas básicas como energia elétrica, água potável, recarga de celular, acesso à internet, as quais surgem com o intenso processo de modernização/urbanização do Litoral Norte, estariam asseguradas. Os alimentos que não produzem e outros produtos básicos podem também ser adquiridos com os recursos provenientes do trabalho em sua nova atividade. Para a maioria, a lavoura é a personificação da incerteza e instabilidade, do esgotamento físico, aquilo que “*não dará futuro*”, pois não há garantias de que a produção vingará como também que o seu excedente será comercializado nas feiras livres. Não há uma perspectiva de crescimento profissional nos termos modernos, conforme verifica-se nos relatos que seguem:

No resort eu posso chegar até a ser gerente de um hotel desses e aqui na roça eu serei como meu pai, lavrador. Lá eu sou fichado, tenho a carteira de trabalho registrada, tenho meus direitos, eu sou alguém na vida. E na roça não. Na roça eu não tinha nada disso. Eu trabalhava para minha família e não tinha garantia nenhuma. Agora eu tenho uma garantia, um salário pago todo mês no dia certinho (Informante n. 14, 25 anos, novo nativo).

É por isso que os jovem daqui não quer mais trabalhar na roça. Vai tudo pros hotel ai do outro lado da pista. Eles diz que ganha dinheiro fácil e que a roça é muita labuta, muito sofrimento, muito suor e sufoco. Os turista que vem pra cá, vem cheio de dinheiro e tem mão aberta; diz por aí que as gorjeta que eles dão pros menino é boa... muito boa! É até em verdinhas [dólar] (Informante n. 15, 31 anos, nativo de fato).

As práticas de trabalho tradicionais, portanto, perdem considerável importância para a maior parte dos jovens curralenses. Embora ainda executem tais atividades nos momentos de folga, finais de semana, feriados e férias, a nova perspectiva de serem absorvidos pelas empresas locais também dá base às mudanças sociais. A expectativa do tempo de estudo, inclusive, aumentou, devido à exigência de qualificação comprovada; há também imbuído o sentido da formação em uma profissão moderna, inserida na lógica urbana. Assim, alguns têm terminado o ensino médio e prosseguido com cursos profissionalizantes e, até mesmo, cursos superiores de graduação plena ou tecnológica, disponibilizando uma carga horária reduzida nos roçados da família.

Já os jovens que estavam inseridos em um processo de migração em grandes



centros urbanos do país, o qual denominamos de *migração das estratégias familiares*¹⁷, retornaram às suas comunidades de origem com a possibilidade de trabalharem nos empreendimentos hoteleiros. Este movimento denominamos de *migração às avessas*, a qual abarca as trajetórias dos “nativos de fato” e “novos nativos” que saem do seu local de origem para estudar e se qualificar e depois retornam. Esse tipo de migração se enquadraria na tentativa de suprir as necessidades materiais de existência do grupo familiar, como também atender necessidades simbólicas dos sonhos e ilusões, isto é, a ascensão social e o projeto de vida.

Mesmo com esta divisão entre a concepção de se pensar o presente por meio do passado vivido para os mais velhos e de se pensar o momento atual através de uma idealização do futuro para os jovens, ainda assim as noções de tempo e espaço concebidas pelos moradores do Currallinho se diferenciam da concepção percebida pelas áreas urbanas. Ou seja, tais categorias mantêm uma ligação estreita de complementaridade, não existindo entre elas uma separação *strito senso*. Os espaços sociais e físicos são marcados pela temporalidade social a eles empregado. A noção de tempo é vista pela multiplicidade de atividades calcadas tacitamente na relação dual família-trabalho, organizando e dividindo as distintas relações socioeconômicas estabelecidas no meio espacial. Os jovens se inserem no tempo acelerado e demarcado pela perspectiva de lucratividade das empresas às quais estão fichados, mas também mantêm a relação temporal-espacial do *ethos* camponês, entrando em conflito interno e familiar. Eles ainda se encontram disponíveis e exercem as atividades básicas da roça, da produção de artesanato, extração, mariscagem e pesca artesanal para garantir uma melhor qualidade de vida para as suas famílias, mas sempre no chamado tempo do não-trabalho, pois a prioridade são as atividades nos empreendimentos turísticos, executadas no tempo do trabalho. Portanto, desenvolvem apenas o que chamam de “ajuda”.

¹⁷ A *migração das estratégias familiares* é uma das principais vias de saída encontrada pelo grupo para conseguir manter esse equilíbrio da demanda interna do consumo-produção e a reprodução da família. Ela é um instrumento facilitador, pois permite ao indivíduo migrante desenvolver atividades não agrícolas que possam garantir uma renda extra, destinada à manutenção daqueles que permanecem no lugar de origem mantendo a tradição do grupo como um todo.



O TURISMO ALTERNATIVO E A NOVA CONFORMAÇÃO SOCIOESPACIAL DO CURRALINHO

Outra questão de relevância para as alterações na organização socioeconômica do Curralinho, trata-se do fato de que os empreendimentos possuem acesso direto às belíssimas praias, com serviços completos e diversificados, abarcando campo de golfe, salas de recreação, marinas, centro de esportes, vilas turísticas, extensas piscinas, espaço para *shows*, *spa*, centros de estética, lojas de *souvenirs* etc. O objetivo é incentivar o hóspede a consumir e permanecer no hotel o maior tempo possível, fazendo com que a economia gire internamente. O turista portador de uma favorável situação econômica e que vem repleto de dinheiro para gastar sem preocupações usufrui de todas as atividades e serviços ofertados dentro dos complexos turísticos, restringindo a circulação monetária à “bolha”. As comunidades não aumentam a renda de forma significativa por conta deste turista da bolha, mas por outras vias ligadas indiretamente a este tipo de turismo restritivo, que respinga nos grupos tradicionais a partir de outros modelos de turistas que circulam na região, a exemplo dos “turistas alternativos”.

Este tipo de viajante alternativo pode ser caracterizado pela dissociação do turismo de massa, no qual o turista dá preferência a percorrer os caminhos fora da rota principal, deseja conhecer modos de vida e trabalho tradicionais (por isso preferem se alojar nas comunidades), vivenciar a rotina diária destes grupos e conhecer os locais mais improváveis para o público que frequenta o espaço previsível da “bolha” (KRIPPENDORF, 2009).

Esse turismo alternativo vem ganhando espaço no Litoral Norte e as comunidades têm percebido este movimento. Cada vez mais, estão se adaptando para oferecer serviços a esta “população flutuante” (assim categorizada para fins de análise deste trabalho) garantindo uma renda extra ou, em alguns casos fundamentais, a reprodução das famílias. A procura deste público por instalações mais simples, familiares e econômicas acarretou uma reconfiguração dos espaços familiares produtivos e seus sentidos na comunidade em questão. Os espaços destinados aos quintais foram transformados ou em lotes para serem vendidos ou ainda em pequenas casas e/ou



quartos para aluguel por temporada. Este fato, portanto, ocasionou a perda da centralidade dos quintais para as unidades domésticas já que os espaços que estavam destinados para tal fim tiveram a sua economia adaptada às atividades voltadas para o atendimento ao turismo alternativo. As leiras abertas na terra para receberem as sementes de hortaliças deram lugar às paredes de bloco e cimento; as ervas medicinais e as árvores frutíferas foram substituídas pelas janelas e portas das novas casas de temporada e os animais de pequeno porte que circulavam pelos quintais perderam seu espaço para os turistas. Assim, o alimento advindo dos quintais que abasteciam internamente as casas e a renda proveniente da venda do excedente dessa pequena produção foram gradativamente substituídos pela renda de uma relação contratual de aluguel por temporada das casas e quartos destinados aos turistas alternativos.

Todavia, há uma crescente demanda de outros serviços que surge com a entrada deste público específico na comunidade. Além da construção dos imóveis e quartos para aluguel, boa parte das famílias locais iniciou uma modificação em suas rotinas e práticas de trabalho. A *migração às avessas* trouxe de volta os jovens, que se encontravam em processo de migração. Estes retornaram com algum recurso financeiro, ainda que pouco - adquiridos nas relações de trabalho fichado nas cidades para onde se dirigiram - e investiram em mercadinhos, bares e restaurantes dando um suporte de serviços à “população flutuante” do Currallinho e não mais retornando ao trabalho na roça. Outros se capacitaram para atuarem como guias turísticos, compraram moto ou carro, tornando-se moto-taxistas ou taxistas vinculados aos *resorts*.

Destaca-se também o término das obras de construção dos empreendimentos hoteleiros. Verificou-se que desfazer os canteiros de obras gerou uma grande massa de trabalhadores dispensada e desempregada no Litoral Norte. Dissipar esta população foi quase impossível, uma vez que a maioria não é da região, mas formou família e uma vinculação com o novo espaço, o que levou a muitos decidirem por permanecer à procura de um novo emprego, agora dentro dos próprios empreendimentos inicialmente levantados por eles. Desse modo, permaneceram nas comunidades, acarretando um arrefecimento dos problemas sociais já existentes, tais quais aumento do consumo de álcool e outras drogas, violência, gravidez na adolescência e crescimento desordenado de áreas favelizadas etc. (GOMES, 2014). O Currallinho



como *lugar de destino*, portanto, torna-se forçadamente um local de abrigo/moradia e de oferta de serviços a esta massa de trabalhadores em detrimento de um modo de vida tradicional.

ENTRE O MODERNO E O TRADICIONAL: A CENTRALIDADE DA PRODUÇÃO DE ARTESANATOS

A intervenção do Projeto Berimbau engendrou a inversão do saber-fazer das práticas tradicionais promovidas nas relações de trabalho da cadeia de produção de artesanatos. Este projeto trata-se de um Programa Social Sustentável operado pelo Complexo Turístico Resorts Costa do Sauípe, pensado e instituído como uma medida mitigadora. Segundo seus idealizadores, tem como objetivo criar soluções alternativas à geração de renda para as populações locais que vivem no entorno ao complexo, bem como absorver o contingente de mão de obra excedente e dispensada dos canteiros de obra. Para tanto, propõe o desenvolvimento de ações estratégicas que foram organizadas em três segmentos: i) apoio às cadeias produtivas; ii) melhoria da infraestrutura social; e iii) educação e preservação da cultura local (ANDRADE, 2008).

O projeto Berimbau não representou uma iniciativa voluntária da operadora do Complexo, mas um cumprimento de uma norma que condicionava o licenciamento ambiental à aplicação de medidas mitigadoras e compensatórias. A Licença Ambiental de Operação do Resort Costa do Sauípe tem o condicionante XXXI que define o projeto Berimbau como a principal ação sustentável e de responsabilidade social para a regulação dos conflitos socioambientais na área de influência deste empreendimento.

Assim, este projeto foi constituído por meio de parcerias com instituições públicas municipais e governamentais. Dentre os diversos órgãos parceiros está o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), diretamente relacionado às ações de geração de renda para o segmento de apoio às cadeias produtivas, o qual situa-se no apoio às atividades agrícolas, à revitalização da pesca artesanal e à valorização do artesanato.

No entanto, é preciso salientar que este projeto não foi pensando e construído em parceria com as populações locais, ainda que haja registros apontando que houve



uma “análise das vocações locais e da capacidade técnica e gerencial dos produtores locais [...]”, bem como “[...] a participação de todos os atores sociais envolvidos nos processos de decisão, execução, acompanhamento, controle e avaliação [...]” (ANDRADE, 2008, p. 440).

No Curralinho, as narrativas apontam que o Projeto Berimbau adentra de forma mais resumida, contemplando apenas o item valorização do artesanato, como parte integrante das ações de geração de renda voltadas para o fortalecimento das cadeias produtivas. Cabe salientar que o discurso (produzido e difundido pelos representantes da operadora do complexo) contemplava palavras como ‘desenvolvimento’, ‘valorização’, ‘preservação’, ‘melhoria’ e ‘apoio’. Estas forneciam a ideia de um ambiente favorável e permissível à aceitação do projeto por parte das comunidades locais. A ideia central de geração de renda facilitou a aprovação por parte das mulheres mais jovens, a qual acarretou um conflito geracional sobre as relações de trabalho e formas de produção do artesanato, dividido entre tradição e modernidade.

As narrativas indicam que não houve consulta de aptidão ou análise vocacional, assim como não houve participação efetiva da comunidade, entendida enquanto parceira na elaboração dos projetos. Ainda que, em alguns momentos, tenham participado de reuniões com os interlocutores das empresas, a dificuldade de entendimento dos termos empregados nos discursos destes outros e as dificuldade de se expressar neste contexto fez com que o processo caminhasse unilateralmente. Para o Curralinho, foram dadas apenas duas alternativas: ou aceitava-se o projeto da maneira como estava proposto ou, então, não receberiam nada em troca. O discurso proclamava que as capacitações eram destinadas a valorizar o artesanato, conforme o padrão exigido pelo turismo e de como agregar valor aos produtos locais, propiciando um aumento na renda das famílias. Além dos módulos para produção em alta escala e mais celeridade na confecção das tranças, as mulheres receberam orientação para tingimento da palha, cálculo dos custos, lucratividade, formas de comercialização e associativismo. No entanto, as narrativas das moradoras mais velhas do Curralinho apontam uma série de impactos negativos como a perda da importância dos variados trançados para a elaboração dos artesanatos, inversão na relação geracional de aprendizado e comando, modificação das peças produzidas etc. Porém o



que é visto como negativo pelas mais velhas é considerado como mudança necessária e favorável pelas mais jovens.

Neste contexto de perda das terras de trabalho e da juventude que “[...] *não mais quer pôr a mão na enxada*”¹⁸, a produção de artesanato assume o papel de atividade econômica central, modificando, inclusive, a divisão social do trabalho. Esta prática que outrora era predominantemente secundária e feminina, no presente, engloba o trabalho de toda a família incluindo os homens, crianças e idosos. A base da economia doméstica que tinha apenas o homem como centro do comando da roça e provedor do sustento familiar passa a centrar-se também, e sobretudo, na figura feminina, responsável pelo comando da cadeia de produção do artesanato.

As mulheres mais velhas destacam a falta de beleza e identidade das novas peças produzidas nos moldes do SEBRAE. Há uma ruptura na hierarquia da direção dos saberes da mais velha para a mais nova e as mulheres portadoras deste saber, obviamente, perdem a centralidade do seu papel de transmissoras do conhecimento tradicional, apreendidos por elas por meio de suas mães e avós, e do comando da atividade. Estas resistem à inserção destes modelos padronizados, os quais preconiza a utilização de tranças mais finas e uniformes em detrimento dos trançados mais elaborados.

As peças mais elaboradas levavam, às vezes, de três a cinco dias para serem finalizadas e cada uma delas possuía inserido um sentimento de pertencimento e identidade da artesã expressos no formato do seu trabalho. Os formatos e as cores das peças tinham uma simbologia única para cada grupo, diferenciando o artesanato de cada comunidade, muitas vezes, imperceptível ao olhar do observador externo, mas a rigor identificável pelo “nativo de fato”. O problema está, por conseguinte, na padronização acentuada em todo o artesanato produzido na região, ou seja, todas as comunidades produzem as peças com os mesmos trançados, formatos e cores.

As artesãs mais velhas preservam a cor natural da palha em suas peças, mesclando com apenas três cores a mais, alcançadas no tingimento por corantes naturais, tais quais: o vermelho – por meio do urucum ou das folhas secas do cipó de rego; o preto – obtido no processo de descanso da palha já cozida, seguido da secagem

¹⁸ Informante n. 07, 80 anos, nativa de fato.



na lama por, aproximadamente, três dias e o amarelo – extraído da capianga. O tingimento natural foi substituído por aquele feito com corantes artificiais vendidos no mercado, como as Anilinas, introduzindo variadas cores, mas também um custo a mais na produção com tais aquisições.

Os turistas que compram o artesanato nos *resorts* e no centro comercial da vila de Praia do Forte têm preferência pelas peças tingidas com cores vibrantes e bem coloridas obtidas apenas com o uso dos corantes artificiais. Por isso, o curso incentivou a produção em larga escala, padronizada e colorida. Isto acarretou a mudança de trançado, formato, tipo de peças e cores, descaracterizando a identidade da produção de cada grupo comunitário. Para as mulheres mais velhas, agregar valor ao artesanato não passa necessariamente pelo “lucro” que pode ser advindo deste a partir de uma produção massificada, mas do tempo do seu trabalho empreendido na elaboração de cada peça, representação material dos sentimentos e visão de mundo, conhecimento tradicional do seu grupo. O trabalho da artesã materializa-se em seu artesanato e, ao vender a peça, é um pedaço do seu mundo interno que parte com o comprador, representando a sua identidade social para o mundo exterior. Para elas, é o turista que deve ser educado a compreender e valorizar a peça tradicional e não massificada.

Além disso, algumas famílias têm produzido apenas a corda de trançado já tingido para os mediadores, que as adquirem e as distribuem entre grupos finais que produzem as peças padronizadas. Não há mais a identificação, para citar alguns, do artesanato das comunidades Curralinho, Areal, Santo Antônio, Diogo ou Porto do Sauípe. Há, agora, o artesanato do Litoral Norte do estado da Bahia e esta definição não dá conta de materializar as idiossincrasias de cada grupo local, mesmo porque a mesma bolsa, por exemplo, vendida nas Lojas do Artesão dentro dos complexos hoteleiros e na vila comercial de Praia do Forte é igual àquela vendida em Porto de Galinhas/Pernambuco, na Praia do Pipa/Rio Grande Norte, na Praia do Francês/Alagoas etc.

As mulheres artesãs que decidiram e foram incitadas pelo próprio programa a participarem dos cursos foram as mais novas. Estas, de fato, estavam mais dispostas a adaptarem-se aos novos modelos de produção mais simples e acelerados



para dar conta de uma demanda cada vez mais crescente. É importante frisar que estas moças praticamente não trabalhavam mais nos quintais, pois estas tornaram-se áreas praticamente extintas ou exíguas para a maioria das famílias. A mariscagem como atividade complementar também se encontrava escassa pelo fato de os rios próximos situarem-se em áreas cercadas pelas fazendas privadas e do rio Sauípe que foi agregado ao *Complexo Turístico Resorts Costa do Sauípe*. O artesanato, atualmente, constitui-se a principal, quiçá a única prática de trabalho para a maioria das jovens e mulheres curralenses. Logo aumentar a produção e a comercialização dos seus produtos era um desejo de muitas delas, o que as direcionou a participarem do curso de produção de artesanato do SEBRAE.

Percebe-se, por fim, que a comunidade fica dividida em relação à constituição desta cadeia produtiva entre o traço da tradição que marca uma temporalidade, identidade e sentido próprios do grupo e o traço da modernidade que traz uma lógica urbana, capitalista de se ver, pensar e produzir as coisas. A introdução desta lógica, voltada para atender a demanda dos empreendimentos turísticos, pode acarretar, a longo prazo, a perda total e irreversível das formas tradicionais de elaboração do artesanato para os grupos locais com a morte das mulheres mais velhas, detentoras deste saber tradicional. Na medida em que as mulheres mais novas só produzem as peças com o moderno trançado padronizado e ocupam a posição de responsáveis pela reprodução do conhecimento às crianças e adolescentes, os tradicionais trançados mais complexos podem desaparecer de vez do conhecimento tradicional do grupo, restando apenas nas lembranças saudosas da memória coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que, de fato, o desenvolvimento econômico e turístico vem se estruturando na região do Litoral Norte e acarretando novas concepções nas ocupações e usos do território comunal, nas relações de sociabilidade, na percepção cultural, bem como a (re)estruturação de antigas e novas rotas migratórias. No caso da comunidade Curralinho, a coexistência das práticas de atividades tradicionais com novos modelos de trabalho constitui-se estratégia de sobrevivência, permanência e resistência



das famílias em seu local de origem, buscando manter a centralidade das normas e regras costumeiras próprias ao grupo.

A comunidade se percebe no entre-lugar do moderno e da tradição e se vê compelida a reestruturar a sua organização social, gestando novas estratégias de resistência e permanência. As práticas de trabalho tradicionais reduziram sua importância, mas não desapareceram, entrando em constante conflito e, por vezes, ajustando-se às práticas modernizantes. O artesanato, por exemplo, ganhou centralidade para o grupo e a arte do trabalho tradicional de extrair a palha e de elaboração de peças artesanais convive com os elementos modernos trazidos pelos atores externos, haja vista o produto final ter que agradar ao gosto, de certo modo, massificado do turista que frequenta a região. A lavoura tornou-se preterida por uma significativa parcela da população mais jovem e o futuro para estes tem se centrado no trabalho “fichado” nos megaempreendimentos turísticos e na possibilidade de ter uma profissão reconhecidamente moderna. Porém, mesmo diante estes fatos, o grupo ainda está fincado num forte *ethos* camponês.

O turismo é, portanto, para o Curralinho, um fenômeno que tem provocado rupturas gradativas e mudanças permanentes e irreversíveis nas estruturas social, econômica e cultural. A organização sociocultural e econômica tradicional foi obrigada a internalizar novas relações e sociabilidades e a recriá-las através do seu passado histórico, representando-as por meio de suas próprias categorias, mas promovendo adaptações e reestruturações internas para sobreviver enquanto grupo. A dualidade se tornou elemento presente e estruturador dos novos conflitos, estabelecidos entre: o de dentro x o de fora; o interno x o externo; o moderno x o tradicional; o rural x o urbano; o passado x o presente; o tempo x o espaço; o local x o global; o nativo x o novo morador; o fraco x o forte; as comunidades x as empresas hoteleiras.



REFERÊNCIAS

- ALVES, Luís André de Aguiar. Características de ocupação dos residentes do distrito de Açú da Torre. IN: MURICY, Ivana Tavares; PERAZZO, Maria Margarete; SANTOS, Cândida Ribeiro (org.). **Turismo e desenvolvimento na Área de Proteção Ambiental Litoral Norte (BA)**. Salvador: SEI, 2009, p. 269-294. (Série Estudos e Pesquisas, 82).
- ANDRADE, José Célio Silveira. Programa Berimbau: iniciativa político-institucional de regulação institucional de Conflitos Socioambientais na área de influência de Costa do Sauípe-BA. **RAC-Eletrônica**, Curitiba, v. 2, n. 3, p. 426-448, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.anpad.org.br/rac-e>>. Acesso em: 20 set. 2015.
- BARRETO, Margarita. Prefácio à edição comemorativa. In: KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Tradução de Contextos Traduções. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2009. p. XV-XXIII. (Série Turismo).
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185 -228.
- BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 15 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CHAYANOV, Alexander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Tradução de Rosa María Rússovich. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974. (Colección Teoría e investigación en ciencias sociales).
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOMES, Lirandina. **Luzes e sombras no Litoral Norte da Bahia: estratégias e sustentabilidade das redes hoteleiras internacionais**. Salvador: EDUNEB, 2014.
- HANNIGAN, John. **Sociologia ambiental**. Tradução de Annahid Burnett. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Sociologia).
- HOBBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 6. ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 9-24.
- LEE, Everett S. Une théorie de la migration. In: PICHÉ, Victor. (org). **Les théories de la migration**. Paris: INED, 2013, p. 19-53.
- KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Tradução de Contextos Traduções. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2009. (Série Turismo).
- MARTINS, José de Souza. A chegada do estranho. In: MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993, p. 61-82.
- PAIVA, Maria das Graças de Menezes V. **Sociologia do turismo**. 7. ed. São Paulo: Pa-

pirus, 2001. (Coleção Turismo).

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAMPAIO, Marieze Rosa Torres. **Formação de atores e reestruturação do espaço: o caso Copener celulose no Litoral Norte da Bahia**. 1990. 218 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTANA, Mercejane Wanderley. Turismo no Litoral Norte e governança pública: uma articulação existente? In: MURICY, Ivana Tavares; PERAZZO, Maria Margarete; SANTOS, Cândida Ribeiro (org.). **Turismo e desenvolvimento na Área de Proteção Ambiental Litoral Norte (BA)**. Salvador: SEI, 2009, p. 137-164. (Série Estudos e Pesquisas, 82).

SEI. **Boletim de conjuntura mercado de trabalho** - Primeiro trimestre de 2020. Salvador, v. 7 n. 1, jul. 2020. Disponível em: <https://www.sei.ba.gov.br/images/publicacoes/download/boletim_conjuntura/bcmt_1tri_2020.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2021.

SILVA, Jailson Sousa. A violência na mídia. In: RAMOS, Silvia; PAIVA, Anabela. **Mídia e violência: novas tendências na cobertura de criminalidade e segurança no Brasil**. Rio de Janeiro, IUPERJ, 2007.

SIMMEL, Georg. **Le conflit**. Traduzido do alemão por Sibylle Muller. France: Circé, 2003.

SOUZA, Cristiane Santos; PARAGUASSU, Lídice Almeida A. Entre os de dentro e os de fora, um empreendimento turístico: formas de organização e participação social no Litoral Norte da Bahia. IN: MURICY, Ivana Tavares; PERAZZO, Maria Margarete; SANTOS, Cândida Ribeiro (org.). **Turismo e desenvolvimento na Área de Proteção Ambiental Litoral Norte (BA)**. Salvador: SEI, 2009, p. 251-268. (Série Estudos e Pesquisas, 82).

STIFELMANN, Golde Maria. **Sauípe em três tempos**. Um processo de desapropriação no Litoral Norte da Bahia. 1997. 177f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

VINHA, Sergio G; SILVA, Luís Alberto M. **A Piaçaveira da Bahia**. Ilhéus: Editus, 1998.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília: UnB, n. 87, 1990.

Recebido em: 27/02/2021

Aceito para publicação em: 15/07/2021





**A CERÂMICA E A ARQUEOLOGIA EM BELÉM/PA:
DESVENDANDO A INFLUÊNCIA DO PASSADO NA CONTEMPORANEIDADE**

***Pottery and Archeology in Belém / PA:
unveiling the influence of the past on contemporaneity***

Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo

Universidade Federal do Pará. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

E-mail: anacarolinabrito020@gmail.com

Renata de Godoy

Universidade Federal do Pará. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

E-mail: renata.godoy2@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 79-101, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

As cerâmicas e artesanatos com inspirações arqueológicas têm sido objeto de estudos para se analisar a relação entre vestígios de uma cultura material relacionada ao passado com as sociedades do presente. No presente trabalho o objetivo é identificar essa prática e comparar as técnicas de confecção das cerâmicas do passado e no presente a partir de ceramistas locais que se dedicam a tal produção. Esta pesquisa se construiu baseada em experimentos no laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Pará, da realização da pesquisa de campo na Loja de Artesanato Anísio, e na Feira do Paracuri, em Icoaraci (distrito de Belém/PA), bem como em entrevistas com um ceramista relacionado ao Museu Emilio Goeldi. A produção artesanal da cerâmica com inspirações arqueológicas ou com grafismos próprios possui um papel essencial na manutenção de uma identidade e de um saber ancestral que perdura até os dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE:

Turismo Arqueológico. Cerâmica. Amazônia. Belém.

ABSTRACT:

Archaeological inspired pottery and handicrafts have been the subject of studies to analyze the relationship between vestiges of a material culture related to the past with the societies of the present. In the present work, the goal is to identify this practice and to compare the techniques of past and present pottery making from the local ceramists who are dedicated to such production. This research was built based on experiments in the Archeology laboratory of the Federal University of Pará, the field research at the Anísio Handicraft Shop, and the Feira do Paracuri, in Icoaraci (district of Belém/PA), as well as in interviews with a ceramist related to the Emilio Goeldi Museum. The handicraft production of ceramics with archaeological inspiration or with new graphics plays an essential role in maintaining an identity and ancestral knowledge that remains to today.

KEYWORDS:

Archaeological Tourism. Pottery. Amazonia. Belém.



CERÂMICA ARQUEOLÓGICA À VENDA! UM SOUVENIR DIFERENTE

As cerâmicas com inspirações arqueológicas têm sido objeto de estudos importantes para se analisar a relação entre vestígios de uma cultura material do passado e as sociedades do presente. Alguns podem dizer que, de alguma forma, nós hoje nos “apropriamos” de conceitos referentes a esse passado, seja para legitimar uma identidade, seja para agregar valor mercadológico das peças comercializadas em alguns pontos comerciais de Belém e na região metropolitana.

No presente artigo, pretende-se apresentar um panorama geral dessas práticas, comumente presentes em pontos comerciais no município de Belém, capital do Pará. Estamos falando de um turismo nos limites do Brasil (Figura 1). E, mais ainda, de um consumo cultural em Icoaraci, que, em relação ao ambiente urbanizado de Belém, também é periférico (Figura 2). Partimos do pressuposto de compreender também as relações que os povos do presente (que ainda permanecem com a prática ceramista) possuem com as técnicas de confecção das sociedades ceramistas indígenas antigas, suas novas atribuições, dialogando com o passado e, certamente, recriando o presente (GODOY, 2017). Segundo Oliver (2004), o passado existe no presente e o presente, por sua vez, possui fragmentos do passado.

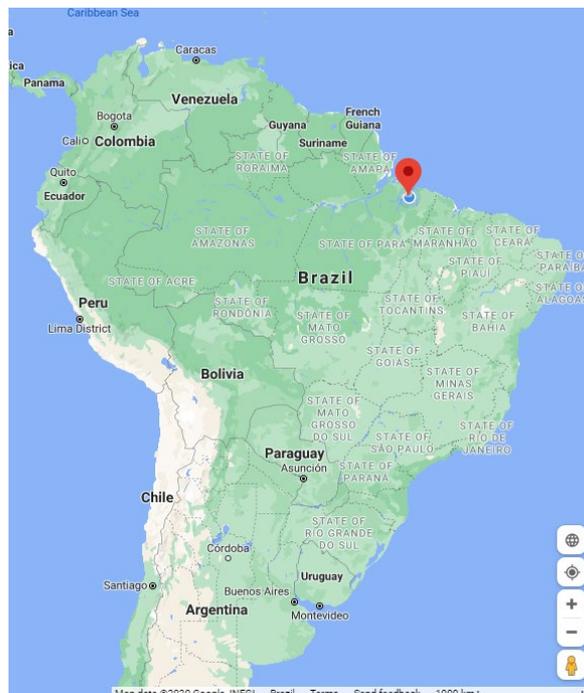


Figura 1 – Localização da área em estudo em relação ao Brasil

Fonte: Adaptado do Google em dezembro de 2020



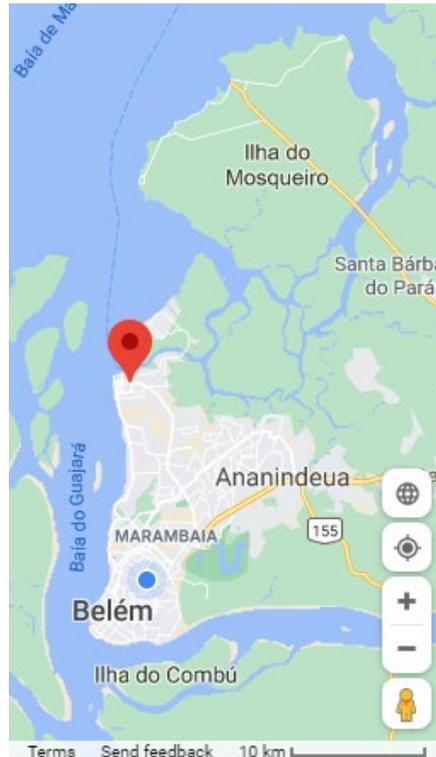


Figura 2 – Distrito de Icoaraci e sua localização no município de Belém/PA
Fonte: Adaptado do Google em dezembro de 2020

Na Amazônia, por exemplo, o patrimônio arqueológico tem características distintas e pode ser considerado monumental para bens do período pré-colonial (GODOY, 2015), o que se reflete na produção de cerâmica ornamental hoje com muita força. Alguns autores já se dedicaram a pesquisar sobre o papel da cerâmica com inspiração arqueológica para os artesãos que hoje se dedicam a ela (SALES, 2020), e para o mercado turístico local (SCHAAN, 2006).

Nesta pesquisa, o objetivo geral é comparar as técnicas de confecção das cerâmicas do passado e no presente. Inicialmente, foram realizadas atividades de gabinete, especificamente com o levantamento bibliográfico, focando no livro *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese* (BARRETO, LIMA; BETANCOURT, 2016), onde nos debruçamos especialmente sobre as classificações, análises e estudos sobre a cerâmica amazônica. A partir do estudo da cultura material, se passa a compreender a finalidade que aquele objeto possuía para um determinado povo, suas transformações durante os anos e sua reprodução pelos povos de diferentes culturas que hoje habitam a Amazônia. Mas como encontrar referências destas tradições no presente? Através de

perspectiva da Arqueologia Contemporânea, o que nos moveu foi a curiosidade. Será que encontramos mais elementos do passado nos objetos do presente, além daqueles decorativos?

Sentindo a necessidade de incluir outras leituras da área de arqueologia, principalmente, leituras que não se focassem apenas em conceitos técnicos da área, para que pudéssemos compreender outras formas do fazer arqueológico, nos desprendendo talvez da arqueologia dita *tradicional*, nos alinhando com a perspectiva de Gnécço (2012), de *arqueologias alternativas*. Nesta pesquisa, assim, buscou-se realizar uma análise que se opusesse a uma arqueologia cientificista. Andrade Lima (1986) foi fundamental para a compreensão e análise do processo de confecção das cerâmicas por povos indígenas do passado.

Realizamos o levantamento acerca dos locais de confecção e venda de cerâmica em Belém e optamos por focar a coleta de dados em dois lugares no distrito de Icoaraci: uma loja especializada em cerâmica, que também é uma oficina (Anísio Artesanato), e algumas lojas da feira de Artesanato do Paracuri. E realizamos entrevistas junto a alguns ceramistas do bairro do Paracuri, localizado no distrito de Icoaraci, que participam do projeto do Museu Emilio Goeldi *Replicando o Passado: socialização do acervo arqueológico do Museu Goeldi através do artesanato cerâmico de Icoaraci*, sobre o qual nos aprofundaremos mais no decorrer do artigo.

DESVENDANDO O PASSADO A PARTIR DE OBJETOS DO PRESENTE

A coleta de dados em gabinete e em campo foram realizadas, sempre considerando a disponibilidade de dados. A pesquisa utiliza como estratégias metodológicas a pesquisa bibliográfica, mapeamento espacial e descrição dos objetos identificados em cada ponto de venda. Tratou-se de uma pesquisa que visou caracterizar o fenômeno, utilizando dados primários (pesquisa de campo) e dados secundários (literatura), dentro de uma lógica antropológica (BERNARD, 2002).

Esse estudo se estruturou em pressupostos fundamentados na Etnoarqueologia que, segundo Silva (2009), é um campo da arqueologia que estuda as sociedades contemporâneas e sua conexão com a cultura material, trazendo para o campo arqueológico



elementos etnográficos que permitam uma interpretação do passado por meio das análises do presente. Segundo a mesma autora:

Em termos metodológicos, a pesquisa etnoarqueológica se desenvolve a partir de um conjunto de estratégias de natureza diversificada, mas complementares entre si. Essas estratégias metodológicas incluem a pesquisa bibliográfica e museográfica, a pesquisa experimental e a pesquisa de campo etnográfica (SILVA, 2009, p. 131).

Para além disso, na Etnoarqueologia não se trata de estabelecer analogias entre o passado e o presente, e sim observar, analisar e compreender influências e mudanças culturais ao longo do tempo, visto que as sociedades não podem ser compreendidas como “fósseis vivos”, estáticas no tempo (GOSSELAIN, 2016). Durante a pesquisa de campo, nosso estudo se preocupou com

o detalhamento das cadeias operatórias de produção dos itens materiais, descrevendo os processos tecnológicos desde a obtenção das matérias-primas até a confecção do produto final (...) sempre atento aos vestígios materiais resultantes de todos esses processos (SILVA, 2009, p. 132).

Para alguns pesquisadores, a Etnoarqueologia seria uma *Arqueologia do Presente*, uma possibilidade de compreensão das sociedades do presente e sua relação com a natureza e a materialidade e, portanto, não seria uma abordagem arqueológica exclusiva para a compreensão das sociedades do passado (GONZALEZ-RUIBAL, 2009). Ainda segundo o mesmo autor, a arqueologia do presente passa a contribuir para uma análise mais simétrica, concebendo o mundo material em articulação constante com as pessoas e as coisas. O uso da metodologia etnoarqueológica busca promover debates que auxiliem na compreensão de apropriações contemporâneas do passado e proporcionar, de forma multivocal, que as comunidades vivas contem suas próprias histórias e percepções sobre a materialidade apropriada (AGOSTINI, 2015).

Esta pesquisa se construiu com base em três momentos. Em um primeiro momento, fizemos uma oficina no Laboratório de Arqueologia da UFPA, onde analisamos tecnicamente objetos cerâmicos que foram adquiridos em lojas turísticas de Belém para este fim. Foram peças compradas em um dos pontos turísticos mais conhecidos da cidade, no Espaço São José Liberto, que possuía um espaço dedicado à exposição e venda de peças cerâmicas identificadas com uma placa como “arqueológicas”.

Depois, baseado em experimentos e pelas orientações bibliográficas e metodo-



lógicas, realizamos a pesquisa de campo na Loja Anísio Artesanato, e na Feira do Paracuri, ambos localizados no distrito de Icoaraci, em Belém. Em um segundo momento, realizamos a pesquisa de campo no Museu Emilio Goeldi, entrevistando um ceramista que participa do projeto *Replicando o Passado: Socialização do Acervo Arqueológico do Museu Goeldi através do Artesanato Cerâmico de Icoaraci*, coordenado pela Professora Helena Lima.

CERÂMICA DE ONTEM, CERÂMICA DE HOJE

Dentro da proposta de experimentações de quebra de algumas peças de cerâmicas vendidas em Belém, realizadas no laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), observamos se havia a presença de *antiplásticos* (elementos adicionados à pasta de cerâmica a fim de proporcionar a resistência e aprimorar a capacidade térmica das cerâmicas), com o intuito de identificar esses elementos e observar se havia alguma técnica decorativa ou de acabamento de confecção dessas cerâmicas e comparar a técnica de manufatura com as técnicas presentes na bibliografia.

Realizamos a quebra e a análise no microscópio, onde se constatou que não havia a presença de nenhum *antiplástico* para a confecção das cerâmicas, só havia argila, o que nos mostra o distanciamento do processo de manufatura do passado e do presente (Figuras 3 e 4).



Figura 3 – Experiência em laboratório, LAANF/UFPA
Fonte: foto de Renata de Godoy em 05 nov. 2018



Figura 4 – Experiência em laboratório, LAANF/UFGA
Fonte: foto de Renata de Godoy em 05 nov. 2018

Após a experiência com as peças de cerâmicas contemporâneas no laboratório, fomos para a primeira visita de campo na loja *Anísio Artesanato* e na *Feira do Paracuri*, ambos no distrito de Icoaraci (Figura 5). Troufflard (2012) também indica a produção ceramista em Paracuri como uma atividade econômica significativa, com produção inspirada em cerâmicas arqueológicas marajoara, tapajônica, maracá e cunani. A reprodução de muiraquitãs em diversos tamanhos e materiais também é emblemática, e reflete uma influência marcante e atual destes artefatos na sociedade, atingindo uma popularidade que ultrapassa fronteiras étnicas, sociais e territoriais. Entendemos que tais dados demonstram claramente a necessidade de pesquisas arqueológicas mais aprofundadas, visto que o patrimônio está sendo utilizado como produto turístico, como um tipo de recurso cultural que agrega novos valores, reinventa tradições e cria novas formas de apropriação pelos públicos envolvidos.



Figura 5 – Reproduções de urnas Maracá em frente à feira de artesanato do Paracuri
Fonte: Foto de Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo em 16 nov. 2018

Na loja, que também é uma olaria, fomos recebidas pelo proprietário, Anísio, que se mostrou um excelente interlocutor, respondendo todas as nossas perguntas e suprimindo as dúvidas. Anísio, que é baiano, comercializava cerâmica antes de se mudar para Icoaraci e aprender o ofício com alguns amigos, começou a vender o que produzia. Hoje em dia, a sua loja (Figuras 6 e 7) conta com mais de oito artesãos, que produzem e vendem réplicas arqueológicas, prática esta que teve início com Mestre Cardoso (SCHAAN, 2006).



Figura 6 – Anísio Artesanato, em Icoaraci, Belém/PA; interior
Fonte: Foto de Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo em 16 nov. 2018



Figura 7 – Anísio Artesanato, em Icoaraci, Belém/PA; interior
Fonte: Foto de Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo em 16 nov. 2018

As réplicas confeccionadas na sua loja são produzidas de forma manual, pois, segundo Anísio, precisam ser assim para que haja uma aproximação com o processo de confecção dos indígenas do passado e que, com isso, agrega valor à mercadoria. Eles utilizam a argila *in natura*, coletada distante do rio, em uma área alagada, no mesmo distrito. Anísio também nos relata que a tradição do processo de confecção de cerâmicas está se

perdendo, pois não é permitido crianças na olaria, em contrapartida, há nas escolas de ofícios e nas escolas de ensino fundamental do distrito disciplinas que abrangem a produção e confecção de réplicas de cerâmicas com mestres locais. Percebemos a influência da iconografia arqueológica não apenas nas cerâmicas (Figura 8).



Figura 8 – Anísio Artesanato, em Icoaraci, Belém/PA.
Detalhe do teto decorado no interior da loja, com motivos arqueológicos e amazônicos.
Fonte: Foto de Renata de Godoy, em 16 nov. 2018

Contudo, de acordo com o levantamento bibliográfico realizado, os indígenas do passado não utilizavam a argila na sua forma pura (ANDRADE LIMA, 1986), acrescentando de forma intencional substâncias que reduziam a sua plasticidade. Além disso, os indígenas utilizavam a técnica do *acordelado*, roletes de argila comprimidos e justapostos até atingir a forma do vaso desejada. Conforme a experiência da quebra de cerâmicas realizada no laboratório de arqueologia, constatamos que não há a presença de antiplásticos, que a reprodução das réplicas de cerâmicas possui um cunho estritamente estético e mercadológico, pois o ceramista se apoia de um valor cultural para agregar valor e consequentemente aumentar a sua relevância como produto (SCHAAN, 2006).

RÉPLICAS COM INSPIRAÇÕES ARQUEOLÓGICAS: MESTRE JOSUÉ PEREIRA

Com projeto iniciado em 2017, associações de artesãos de Icoaraci reiteram uma parceria de longa data com o Museu Paraense Emílio Goeldi, com o projeto *Replicando o Passado: Socialização do Acervo Arqueológico do Museu Goeldi através do Artesanato Ce-*

râmico de Icoaraci, coordenado pela Professora Helena Lima, que possui o objetivo de divulgar o acervo da instituição a partir da reprodução de réplicas e miniaturas inspiradas em peças selecionadas, mas também visando a potencializar a venda deste artesanato agregando valor ao produto final. O interesse institucional na reprodução de cerâmica com inspiração arqueológica comprova o forte apelo que a atividade gera na atualidade e indica a necessidade de uma pesquisa mais aprofundada sobre a reprodução e a venda de artesanato com inspiração arqueológica e sobre suas repercussões.

Especificamos a coleta de dados com um mestre artesão, Josué Pereira que é ceramista, morador do distrito de Icoaraci, no bairro do Paracuri. Aprendeu a arte com o seu pai, sendo influenciado e não obrigado. Diz que, quando era criança, as etapas da confecção da cerâmica aguçaram sua criatividade e, desde os oito anos, é fascinado pela arte da modelagem ceramista. Primeiro, ele *brincava* de fazer cerâmica. Logo depois, ele iniciou na etapa em que se denomina de Nicação (termo técnico oriundo do Paracuri, que condiz com a etapa de acabamento do grafismo que é feito na superfície da peça de cerâmica) e segundo Josué, na entrevista concedida nas dependências do Museu Emilio Goeldi

Nessa etapa você vai pegando firmeza nas mãos, a coordenação motora vai se adaptando as retas, as curvas, que vai pedindo ali no acabamento. Quando você vê, você já tá gravando, já tá fazendo grafismo. Pelo fato de você visualizar tanto e fazer tanto aquilo lá (Josué Pereira, ceramista, morador do distrito de Icoaraci, no bairro do Paracuri).

Os métodos usados hoje por Josué são conectados a informações relacionados ao mundo da arte. A cerâmica está no futuro, para ele, o ceramista precisa desenvolver um design utilitário para que se atenda a novas demandas do mundo moderno. Criar meios de se gastar menos matéria-prima e aquele objeto ser útil para a comunidade. Segundo Souza (2010), no Paracuri, há uma forte presença da inovação quanto à confecção de novos modelos de cerâmicas para o mercado. Josué criou uma caneta feita de cerâmica e está com um projeto futuro de confeccionar um *pendrive*, sempre com o intuito de difundir a cultura ceramista do Paracuri, por meio da policromia e dos grafismos e ao mesmo tempo, tornar o objeto útil.

Com sua participação no projeto junto ao museu Goeldi, Josué possui o acesso à reserva técnica arqueológica, para que se reproduza réplicas idênticas. Segundo ele, a habilidade, conhecimento e prática proporcionam uma boa confecção de réplica. A sua



proposta é de utilizar pouca argila, se trabalhando em algo que possua um valor especial para a sociedade e vender esse produto. Desenvolve a cerâmica arqueológica própria em miniatura, se especializando nessa área. A técnica mais utilizada por ele é o *acordelado* (se cobra mais, trabalho produzido em um tempo maior e que exige uma habilidade maior), na qual se respeita as etapas. Quanto mais *antiplásticos* o ceramista colocar na argila, mais trabalho ele terá.

Réplicas com inspirações arqueológicas são mais *fáceis* para vender. Ele acredita que para se vender a cerâmica arqueológica, você precisa confeccioná-la do jeito que ela foi feita, para se agregar um valor, como bem demonstrou Schaan (2006). Para ele, o Paracuri é um ponto de referência de uma cultura que foi construída através das cerâmicas. Ele e os outros ceramistas que fazem parte do projeto, segundo seu relato, procuram fazer “o certo”; que é responsabilidade e dever replicar o passado da maneira ideal, “autêntica”. Segundo ele, com o contato com a original, a réplica vai com o carimbo do museu, com informações técnicas preciosas. A proposta foi realizar réplicas para o museu e para os próprios ceramistas, para que se criem uma coleção para construir um ponto de referência do projeto na comunidade local. O mestre possui um projeto de criar a sua própria marca, se espelhando no projeto do museu, atraindo um público turístico e realizando a manutenção da cultura ceramista.

DISCUSSÃO: ARQUEOLOGIA, CERÂMICA E TURISMO

O turismo então é hoje muito mais do que uma atividade econômica, é sim um fenômeno social, característico da sociedade industrial moderna, que está presente na vida de todos os que participam dela, mesmo nas diferenças de classes, grupos, etnias, nações (FIGUEIREDO, 1999, p. 51).

No Brasil, não houve uma manipulação do patrimônio arqueológico como símbolo de identidade nacional como em muitos países. Mesmo assim, a cada dia nota-se a arqueologia sendo reapropriada e ressignificada com sentidos e demandas atuais, institucionalmente e ainda mais instrumentalmente. Quanto a problemas de visibilidade, o turismo arqueológico já foi compreendido como uma ferramenta ideológica, de uso da arqueologia para benefício local e imediato, mas sem ações práticas a aproveitamento (GODOY, 2015). No caso de bens arqueológicos com maior apelo visual, existe um mercado relacionado,



mesmo no Brasil. Um exemplo muito emblemático disso é o uso da iconografia marajoara como um elemento de construção da identidade paraense, sendo a cerâmica arqueológica cada vez mais uma fonte de inspiração para artesãos da atualidade (SCHAAN, 2006), que direta e indiretamente é um dos produtos que faz parte da grande indústria do turismo.

O turismo étnico é uma das vertentes que explora a atividade em comunidades indígenas e tradicionais, e tem sido encorajado também em função da valorização do patrimônio e da melhora da autoestima de populações vivas, mais do que essencialmente em virtude da geração de renda. Em contrapartida, a possibilidade de melhoria econômica é ainda o maior chamariz da implantação turística, em qualquer modalidade. Podemos também pensá-lo para estes coletivos, que se formam através da troca de saberes, da manutenção de uma tradição cultural.

Uma abordagem muito popular na atualidade é o Ecoturismo, que prioriza um desenvolvimento sustentável, tão harmonioso social e ecologicamente a ponto de ser considerada uma filosofia, e não apenas uma modalidade turística. Apesar de ser sabido o quanto comunidades indígenas e tradicionais são vulneráveis aos impactos do desenvolvimento turístico, este mesmo fenômeno na forma do ecoturismo tem sido considerado a salvação delas em nível global, e ainda serve de alento para seus adeptos que se sentem geradores de benefício ambiental e social.

Uma contribuição significativa para os adeptos globais do ecoturismo foi a possibilidade de oferecer benefícios para comunidades remotas (...), benefícios que não envolvem ampla destruição social ou ambiental. Muitas vezes, no passado, as únicas oportunidades para diversas comunidades distantes dos centros urbanos, especialmente nos países em desenvolvimento, eram proporcionadas pelas indústrias extrativistas (...), que provocam impactos negativos maciços sobre as comunidades locais e deixavam, como legado inaceitável, dano ambiental de longo prazo (WEARING; NEIL, 2014, p. 137).

Outra modalidade a ser pensada em termos de turismo étnico é aquele realizado em terras indígenas, que apresenta desafios bastante específicos, tanto em relação à legislação e fiscalização destes territórios, quanto em relação a uma demanda crescente por parte destes grupos que desde 2006 já reivindicam oficialmente a normatização do ecoturismo de base local. Entretanto há registros de atividades turísticas em terras indígenas desde 1993, à revelia da Funai (GRÜNEWALD, 2009, p. 101). Em São Gabriel da Cachoeira/AM, por exemplo, onde 95% de sua área se constituem em terras indígenas, a



demanda social é pelo desenvolvimento do ecoturismo turismo indígena, “promovido dentro dos limites das terras indígenas através do planejamento/gestão participante e comunitária, respeitando os valores sociais, culturais e ambientais dos diferentes povos envolvidos em que a comunidade é a principal beneficiada.” (FARIA, 2015, p. 88).

Algumas iniciativas institucionais foram refutadas por indígenas que não querem um turismo predatório em seus territórios, em outros, o problema é o acesso até as aldeias. Mesmo que não seja diretamente relacionado ao patrimônio arqueológico, se nota a forte influência da cultura material na indústria turística desenvolvida por tais populações: através da venda de artesanato, seja em participação em eventos onde são convidados e têm despesas pagas, seja nas lojas Artíndia da Funai, ou

Em mercados populares, camelôs e aeroportos de muitas cidades no país, pode-se comprar artesanato indígena das mais variadas etnias. De modo que, indiretamente, o turismo já vem há muitos anos colaborando, pelo menos em pequena medida, para as economias de algumas famílias indígenas e para a manutenção de um interesse na continuidade desses índios como tais (GRÜNEWALD, 2009, p. 103).

Em relação à implantação turística em comunidades tradicionais na Amazônia, alguns autores abordam o tema, sejam eles arqueólogos ou não, o que se configura como uma demanda que já existe na atualidade. Trouxemos como exemplo de turismo a produção e consumo da chamada cerâmica arqueológica, às vezes, inclusive, vendida como réplica, em geral acompanhada de um discurso de autenticidade que remete aos grupos pré-coloniais com a ideia de continuidade da herança cultural. E inconscientemente ou não, tais práticas agregam valor aos produtos. Segundo Schaan (2006, p. 24)

Ao produzir artesanato de inspiração arqueológica, o produtor/vendedor se vale da relação com o bem cultural resgatado do passado para agregar um valor cultural, simbólico ao seu objeto, o que vem a elevar seu valor como mercadoria.

E, na antropologia, como o turismo tem sido entendido no Brasil? Na percepção de Barretto (2003, p. 20), tal abordagem continua recorrente e ainda é um tema pouco explorado pela antropologia tanto no Brasil quanto no exterior, que se mantém focada “principalmente nos impactos na cultura, nos processos de aculturação e na questão da autenticidade”. Claro que é uma leitura de quase duas décadas, e que se contrasta com a proposta deste dossiê.



Estudos mais recentes, no entanto, têm compreendido o turismo como uma nova alternativa econômica, e vislumbrado que tal atividade também pode gerar benefícios culturais para as comunidades locais, analisando como visitantes e o turismo podem se tornar parte integral da cultura. A antropologia do turismo é um tema que tem sido explorado com base em um amplo espectro de temas que não se limitam aos impactos econômicos e sociais. Apesar da atual preferência por paradigmas mais interpretativos que político-econômicos, efetivamente não “há uma perspectiva teórica única que amarre a pesquisa antropológica sobre turismo” (GRABURN, 2009, p. 13).

Na antropologia brasileira, um exemplo interessante foi apresentado por Grünewald (2009, p. 104) a respeito das respostas de populações indígenas, que quando consultados pela Embratur e em virtude do “turismo predatório nas adjacências de suas terras, preferiram se manter afastados de fluxos turísticos, alegando não precisar desse dinheiro para viver.” Este autor também afirma que as populações indígenas que vivem na região norte do Brasil costumam demonstrar desinteresse não apenas pelo contato negativo com turismo, mas também pela falta de apoio da Funai e pela dificuldade de acesso às aldeias. Ao mesmo tempo, o turismo cultural também tem sido utilizado como ferramenta de resgate e valorização cultural de grupos indígenas que foram mais afetados pela colonização no litoral do país, como no caso dos *Pataxó* que através de apresentações inicialmente instrumentais promovidas para turistas começam a “reinventar suas tradições”.

No entanto estratégias de diálogo e participação comunitária, apesar de unânimes entre profissionais de todas as disciplinas que se envolvem em pesquisas no tema, ainda são o maior desafio da aplicação de um turismo que beneficia e impacta menos, e mais ainda no Brasil. Um projeto de turismo de base local desenvolvido no estado de Alagoas levantou questões pertinentes para a realidade brasileira (ARAÚJO; BRAMWELL, 1999). Estes autores afirmam que a formulação de políticas públicas ainda é muito centralizada, apesar de todos os esforços recentes em incluir a população nas decisões, e notaram que a maioria dos interessados que comparecia nas reuniões estavam envolvidos nas administrações públicas, e muitos outros ignoravam as reuniões mesmo sendo insistentemente convidados. Outro problema levantado por eles é que as pessoas se preocupavam muito mais com os benefícios econômicos do que com os impactos que poderiam ser gerados em longo prazo, bem como relatam sobre a dificuldade em negociar com os líderes comunitários.



Situação muito semelhante foi descrita por Schaan e Marques (2012) na Amazônia, sendo que, neste caso, o turismo arqueológico foi claramente (ab)usado como uma ferramenta política que atrapalhou o diálogo público e inviabilizou as estratégias de gestão do sítio em curto, médio e longo prazos. Mas afinal que tipo de turismo é esse que altera percepções e atribui novos valores à cultura material? E quem são estes públicos dispostos a consumir passados e tradições reinventados?

O discurso do turismo sustentável ou turismo de base local, entre outras denominações em voga, tem dominado os pesquisadores da disciplina que visam uma relação menos destrutiva da atividade. É exatamente este discurso que tem legitimado ações que não necessariamente são geradas por uma demanda comunitária. Apesar de sua extrema popularidade na atualidade, considera-se aqui o discurso de sustentabilidade como categoria contraditória e perigosa na implantação turística, especialmente em comunidades tradicionais e indígenas. Se, por um lado, ele apresenta alternativas reais de geração de renda diminuindo os impactos que o turismo pode criar; por outro, ele também pode legitimar ações colonizantes e aumentar conflitos internos em prol de uma entidade (“a comunidade”), que não é homogênea e que muitas vezes impede indivíduos de se manifestarem nas tomadas de decisão que deveriam visar um bem social comum, mas que, na maioria das vezes, beneficia poucos. Além disso, conceitos ocidentais como este, ou ecoturismo e ambientalismo, não necessariamente têm significado para povos indígenas ou para comunidades tradicionais.

É possível que o turismo bem planejado tenha o poder real de tornar o passado mais acessível para diversas pessoas, desde aquelas que se identificam com o patrimônio, porque efetivamente possuem vínculos históricos, culturais, territoriais, afetivos, até o próprio visitante que, como expectador, também desenvolve um tipo de vínculo, mesmo que efemeramente. O maior desafio é, sem dúvidas, conseguir incluir demandas e anseios de comunidades locais afetadas em propostas de aproveitamento turístico antes mesmo de sua instalação. Mas o turismo, por definição, é uma atividade de difícil controle depois de sua implantação. Tal integração demanda um planejamento extenso e a efetiva participação comunitária desde seu planejamento.

Importante contribuição a este tema foi publicada por Álvaro Banducci Jr. em 2003. Ele relata os devastadores efeitos econômicos e ambientais instalados provenientes



do turismo da pesca ao longo do rio Paraguai, já decadente na época, e faz um detalhado diagnóstico de potencial para desenvolvimento de turismo cultural, incluindo comunidades indígenas e ribeirinhas, que em sua opinião poderia abrandar problemas sociais e fortalecer patrimônios locais (dentre estes diversos sítios arqueológicos). O autor tem uma visão otimista do turismo mesmo conhecendo seus impactos, e ao se referir às narrativas como formas de acesso à memória coletiva, se questiona: “não poderia o turismo, no rio Paraguai, com as narrativas que dele decorrem, produzir efeito semelhante, ou seja, estimular nossa memória e, com ela, nosso sentimento de coletividade, nossas tradições e identidade cultural?” (BANDUCCI JR., 2003, p. 137). Ele certamente defende que sim, e argumenta que

A viagem, vivenciada através dos registros do passado, e o turismo como experiência de constituição permanente de um relato futuro podem, nesse sentido, ser elementos afirmadores da identidade na medida em que desencadeiam, reforçam e reproduzem impressões, sentimentos e conhecimentos dos grupos nativos sobre si mesmos e sobre o “outro”. Para que isso ocorra, no entanto, o fazer turístico deve ser, como nos mostram as experiências dos museus de sítio, ecomuseus, entre outros, tal como descritas por Barreto (2003) e MacDonald (1997), um processo aberto a todos. Ele deve visar tanto os viajantes quanto a população nativa. Deve ser uma experiência de inclusão, em que os próprios trabalhadores do turismo tenham a oportunidade de participar como agentes, dotados de autonomia e direitos, e como “viajantes” eles próprios, como turistas em busca de seu passado e de sua cultura (BANDUCCI JR., 2003, p. 138).

E EM BELÉM, ARQUEOLOGIA É UM NEGÓCIO?

A arqueologia no Pará faz parte do cotidiano na cidade de Belém. Nota-se a arqueologia na capital pela presença de sítios arqueológicos evidenciados em obras interventivas, como se percebe na Praça do Carmo, na Estação das Docas e no Forte do Presépio, ou ainda pela presença de exposições temáticas em vários museus. E mais ainda pela popularização de réplicas e peças cerâmicas com inspiração arqueológica à venda em diversos pontos comerciais da cidade (Figura 9). A *cerâmica arqueológica* é um artesanato de fácil percepção, e que tem sido estudado com frequência em nível interdisciplinar. Entretanto existem outras categorias de artesanatos e produtos do tipo *souvenir* que se apropriam de elementos motivos arqueológicos para agregar valor ou para reforçar uma identidade paraense/*belemense* (BARRETO, 2013).





Figura 9 – Loja de equipamento turístico de Belém/PA; detalhe para as cerâmicas à venda
Fonte: Foto de Renata de Godoy, Estação das Docas, Belém em 23 nov. 2018

O turismo arqueológico no Brasil e no Pará tem recebido atenção de vários autores; em Belém, expoentes da área como Edithe Pereira, Sílvio Figueiredo e Márcia Bezerra já realizaram, inclusive, um workshop sobre o tema com apoio do IPHAN, que resultou em um livro (FIGUEIREDO; PEREIRA; BEZERRA, 2012). No entanto, nota-se que o tema comodificação não é uma abordagem recorrente. Há, sim, debates muito maduros acerca do artesanato com inspiração arqueológica (BEZERRA, 2020) ou debates acerca de pilhagem e venda em contextos turísticos especificamente na Amazônia (GUIMARÃES, 2012; ALFONSO; PY-DANIEL, 2013). Porém as discussões sobre a arqueologia enquanto recurso econômico ainda são escassas, tendo como importante expoente a pesquisa já citada aqui de Denise Schaan (2006).

A partir do exposto, é importante salientar que a produção artesanal da cerâmica com inspirações arqueológicas ou com grafismos próprios possui um papel essencial na manutenção de um saber ancestral que perdura até os dias atuais. Como podemos perceber, há um forte apelo identitário e cultural ao se produzir a cerâmica com inspi-

rações arqueológicas, onde o ceramista/vendedor se apropria de um passado para se agregar um valor mercadológico, criando, por vezes, significados das representações da cerâmica inexistentes. São parte de um processo de *comodificação* que atende anseios capitalistas (SCHANN, 2006). Contudo não é objetivo da arqueologia ou da antropologia reivindicar uma cultura “pura”, mas pensar no papel que essas transformações possuem hoje e ainda tentar compreender seu impacto em relação a uma perspectiva de mercado. A Arqueologia, nesse sentido, assume um papel relevante e essencial, pois recupera as vozes das comunidades oprimidas pela modernidade e que lutam pela continuidade de suas tradições e seus espaços (GONZALEZ-RUIBAL, 2010). Independentemente de serem tradições inventadas ou não.

Com o projeto do museu Goeldi *Replicando o Passado: Socialização do Acervo Arqueológico do Museu Goeldi através do Artesanato Cerâmico de Icoaraci*, os ceramistas do Paracuri possuem a oportunidade de ter o contato com peças do acervo arqueológico e reproduzi-las de acordo como foram confeccionadas pelos povos ameríndios ceramistas, valorizando o passado e, ao mesmo tempo, divulgando e potencializando o polo cerâmico do Paracuri, adicionando um valor cultural e simbólico, já que se trata da mais antiga instituição de investigação científica da Amazônia, nos objetos produzidos. Inspiradas pela Etnoarqueologia, utilizando métodos etnográficos, foi possível a análise e compreensão de certas apropriações contemporâneas do passado e trazer para o presente um debate mais próximo das comunidades vivas inseridas nesse contexto. Muitos pesquisadores têm se preocupado em registrar e fomentar estes contextos, o que comprova a possibilidade de um diálogo simétrico entre instituições e pessoas.

Tal pesquisa é importante para que se analise e compreenda a extensão da participação do patrimônio arqueológico e na conscientização da sua importância, nas suas reapropriações e novos significados. Em Belém, onde é possível encontrar arqueologia em todos os seus equipamentos turísticos, é possível dizer que mesmo invisível em muitos momentos, a presença da arqueologia na contemporaneidade incentiva a construção e preservação de identidades, de histórias e de memórias. Neste caso, a importância da representação que a cerâmica possui para dezenas de famílias que tiram seu sustento de sua confecção e venda, seu papel fundamental no âmbito social, cultural e na materialização de uma continuidade de uma tradição.



REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Camilla. Cultura material, memória e o lugar do outro na produção do conhecimento: histórias possíveis a partir do trabalho de campo da arqueologia. In: XI Encontro Regional Sudeste de História oral – Dimensões do Público: comunidades de sentido e narrativas políticas, 2015, Niterói, RJ. **Anais Eletrônicos...** Niterói, 2015. Disponível em: <1429972054_ARQUIVO_Textopinsc.pdf (historiaoral.org.br)>. Acesso em: 20 nov. 2020.

ALCÂNTARA, Camila Moura; GODOY, Renata de. Os Museus Emanados da Periferia e suas Perspectivas para o Turismo Cultural: Uma Proposta da Amazônia Urbana Brasileira. **O Ideário Patrimonial**, Lisboa, n. 8, p. 73-91, 2017.

ALFONSO, Louise Prado; PY-DANIEL, Anne Rapp. Uma viagem pelo rio Tapajós: narrativas do presente sobre o passado na região de Santarém. **Revista Ciência e Cultura**, Campinas, v. 65, n. 2, p. 42-44, 2013.

ANDRADE LIMA, Tania. Cerâmica indígena brasileira. In: RIBEIRO, Darcy (org.). **Suma etnológica brasileira**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1986, p. 302. ISBN 978-85-25063-30-4.

BANDUCCI JR., Álvaro. Turismo cultural e patrimônio: a memória pantaneira no curso do rio Paraguai. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 117-140, 2003.

BARRETO, Cristiana. Corpo, comunicação e conhecimento: reflexões para a socialização da herança arqueológica na Amazônia. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 112-128, jul. 2013. Disponível em: <Vista do Corpo, comunicação e conhecimento: reflexões para a socialização da herança arqueológica na Amazônia (sabnet.org)>. Acesso em: 20 nov. 2020.

BARRETO, Cristina; LIMA, Helena P.; BETANCOURT, Carla J. (Org.). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese**. Belém, PA: IPHAN: Museu Emílio Goeldi, 2016. ISBN 978-85-61377-82-0.

BARRETTO, Margarida. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 15-29, 2003.

BERNARD, H. Russell. **Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches**. 3ª Edição. Walnut Creek: Altamira Press, 2002. ISBN 1442268840.

BEZERRA, Márcia. A urna bordada: artesanato e arqueologia na Amazônia contemporânea. **Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**, Belém, v. 15, n. 3, p. 1-17. Disponível em: <editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/chv15n3_2020/urna(bezerra).pdf>. Acesso em: 01 jul. 2021.

FARIA, Ivani Ferreira de. Ecoturismo indígena e identidade: o desafio do planejamento. In: FIGUEIREDO, Sílvio José de Lima; NÓBREGA, Wilker Ricardo de mendonça; AZEVEDO, Francisco Fransualdo de. **Perspectivas contemporâneas de análise em turismo**. Belém, PA: NAEA, 2015. p. 80-107. ISBN 9788571431362.

FIGUEIREDO, Sílvio L.; PEREIRA, Edithe; BEZERRA, Márcia (org.) **Turismo e Gestão**



do Patrimônio Arqueológico. Belém, PA: IPHAN, 2012. p. 196. ISBN 978-85-60909-07-0.

FIGUEIREDO, Sílvio L. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia.** Belém, PA: NAEA/UFPA, 1999. p. 207. ISBN 85-7143-009-8.

GNÉCCO, Cristobal. Escavando arqueologias alternativas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 8-23, dez. 2012. Disponível em: <Vista do Escavando arqueologias alternativas (sabnet.org)>. Acesso em: 20 nov. 2020.

GODOY, Renata de. O ‘antropólogo turista’ e a arqueologia no Brasil: da retórica à prática. **Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, Espanha, v. 17, n. 6, p. 1191-1204. 2019.

GODOY, Renata de. **Por uma Arqueologia no Contemporâneo:** refletindo sobre (re) apropriações e (re) significações de bens culturais em comunidades na Amazônia. 2018. 18 f. Projeto de pesquisa – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

GODOY, Renata de. Arqueoturismo no cerrado e na Amazônia: dois pedaços de um mesmo pote. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, v. 9, n. 2, p. 87-107, 2015.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la Arqueología del presente. In: SALAZAR, J. et al. (org.). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica.** Valencia: Museo de Prehistoria, 2009. p. 16-27. ISBN 978-84-7795-523-8.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Contra la Pospolítica: Arqueología de la Guerra Civil Española. **Revista Chilena de Antropología**, Santiago, v. 2, n 22, p. 9-32, jul. 2010. Disponível em: <5271 Revista chilena antropologia 22 Interior.indb (csic.es)>. Acesso em: 20 nov. 2020.

GOSSELAIN, Olivier. To hell with ethnoarchaeology! **Archaeological Dialogues**, Cambridge, v. 23, n. 2, p. 215-228, dez. 2016.

GRABURN, Nelson. Antropologia ou Antropologias do Turismo? In: BARRETTO, Margarida; et al. **Turismo e Antropologia: novas abordagens.** Campinas, SP: Papirus, 2009. p. 13-52. ISBN 978-8530809003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Indigenismo, turismo e mobilização étnica. In: BARRETTO, Margarida et al. **Turismo e Antropologia: novas abordagens.** Campinas, SP: Papirus, p. 97-118, 2009. ISBN 978-8530809003.

GUIMARÃES, Adriana Meinking. **Aproveitamento Turístico do Patrimônio Arqueológico no Município de Iranduba, Amazonas.** 2012. 273 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Arqueologia do MAE, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno Marcos; PARENTE, Maria Tereza Vieira. Tráfico” de material arqueológico, turismo, e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 8, p. 19-30, 2013.

OLIVER, Laurent. The past of the present: archaeological memory and time. **Archaeological Dialogues**, Cambridge, v. 10, n. 2, p. 204-213, dez. 2004.



SALES, Taynara Soares do Nascimento. **Arqueologia contemporânea na Amazônia: reprodução da iconografia e cerâmica da cultura Maracá**. 2020. 139 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

SCHAAN, Denise Pahl. Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 1, n. 1, p. 19-30, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635819>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

SCHAAN, Denise Pahl; MARQUES, Fernando L. “Por que não um filho de Joanes? Arqueologia e comunidades locais em Joanes, Ilha de Marajó.” **Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira**, v. 25, n. 1, p. 106-124, 2012.

SILVA, Fabíola A. Etnoarqueologia: Uma Perspectiva Arqueológica para o Estudo da Cultura Material. **Métis: História & Cultura**, Rio Grande do Sul, v. 8, n. 16 p. 121-139, dez. 2009. Disponível em: <Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material | Silva | Métis: história & cultura (ucs.br) >. Acesso em: 20 nov. 2020.

SOUZA, Doracy M. **O Trabalho dos Artesões Ceramistas em Icoaraci, Belém/PA: Contribuições aos Estudos Sobre Dinâmica da Amazônia Brasileira**. 2010. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas Universidade Federal do Pará, Pará. 2010. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/4355>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

TROUFFLARD, Joanna. O que nos dizem as coleções da relação entre moradores e vestígios arqueológicos na região de Santarém, Pará? In: SCHAAN, Denise P. **Arqueologia, Patrimônio e Multiculturalismo na Beira da Estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá**, Pará. Belém, PA: GKNoronha, 2012. p. 7-72. ISBN 978 2 7071 5212 1.

WEARING, Stephen; NEIL, John. **Ecoturismo: impactos, potencialidades e possibilidades**. Tradução Carlos Szlak. 2 ed. Barueri, SP: Manole, 2014. ISBN 978-85-204-3340-9.

Recebido em: 15/12/2020

Aceito para publicação em: 06/07/2021





**VIAGENS À SELVA:
A AMAZÔNIA NAS TRANSAÇÕES SIMBÓLICAS DO TURISMO**

Travels to the jungle: the Amazon in tourism's symbolic transactions

José Maria da Silva

Doutor em Antropologia pelo PPGAS/UnB e Professor Associado da Universidade Federal do Amapá. Membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia.

E-mail: jmsilva.mcp@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 102-126, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

O artigo faz uma análise sobre a implementação de políticas e ações para desenvolver o turismo no estado do Amazonas, a partir da década de 1980, com enfoque em duas áreas: o turismo ecológico, voltado para explorar a natureza – a floresta e os rios da região amazônica; e o turismo cultural, a partir do festival de Parintins. O estudo evidencia que, ao focalizar a natureza, a política de turismo do governo estadual, bem como as empresas de turismo exploram imagens e representações que retratam a Amazônia como lugar selvagem e exótico – aspectos formados originalmente no decorrer das missões de viajantes europeus na região. Deste modo, o turismo replica e reforça o imaginário de uma região onde a natureza é determinante, inclusive na sobredeterminação das culturas e das populações amazônicas.

PALAVRAS-CHAVE:

Turismo. Amazônia. Representações. Exotismo.

ABSTRACT:

The article analyses the implementation of policies and actions to develop tourism in the state of Amazonas, starting in the 1980s, focusing on two areas: the ecological tourism, aimed at exploring nature: the Amazon region forest and rivers; and the cultural tourism, from the Parintins festival. The study shows that, by focusing on nature, the tourism policy of the state government, as well as tourism companies, explore images and representations that portray the Amazon as a wild and exotic place – aspects originally formed during the missions of European travellers in the region. Therefore, tourism replicates and reinforces the imaginary of a region where nature is decisive, including in the overdetermination of amazonian cultures and populations.

KEYWORDS:

Tourism. Amazon. Representations. Exoticism.



O TURISMO COMO FENÔMENO SOCIAL

O turismo se tornou uma área ampliada de possibilidades, seja como experiência empírica, atividade econômica ou objeto de análise para as diferentes esferas do conhecimento. Como atividade econômica e alternativa de lazer, o turismo ganhou mais espaço na sociedade global, de modo que passou de uma atividade generalista para uma gama de possibilidades. Assim, surgiram áreas especializadas, as quais se apresentam em modalidades diversas, tais como: turismo ecológico, turismo rural, turismo cultural, turismo religioso, turismo científico, turismo de negócios, entre outras. Estas subáreas possibilitam uma variedade de experiências de viagens, especialmente na relação dos turistas com os locais visitados (ADAMS, 1997; GERMANO, 2001; VIEIRA FILHO, 1999; BARRETO, 2004).

Por outro lado, o turismo se apresenta como um tema desafiador para as ciências sociais, de modo não apenas a compreendê-lo como atividade econômica geral e constante nas estatísticas, mas como um campo de análise cada vez mais complexo, especialmente para a compreensão do lazer e do consumo na sociedade contemporânea (COHEN, 1972; DUMAZEDIER, 1979; CRICK, 1989; KRIPPENDORF, 1989; SHEPHERD, 2002).

Sem dúvida alguma, o turismo se configurou no século XX como um grande negócio, de forma que é comum a referência ao mesmo com o epíteto “indústria do turismo”. Ancorado na ideia do deslocamento de indivíduos para conhecer lugares e desfrutar de lazer, a atividade turística se desenvolveu não apenas com o crescimento e legitimidade do tempo do ócio, da folga e das férias, mas, sobretudo, com a criação de uma verdadeira indústria do lazer. Isto implica na formação de uma rede de serviços, a partir dos meios de transportes – a aviação tem um lugar destacado nessa atividade¹ – até os empreendimentos de recepção, tais como hotéis e restaurantes.

Uma coisa é inegável nesse processo: transformou-se o descanso e o lazer em objeto de consumo cada vez mais valorizado, principalmente pela saturação e negação

¹ A viagem proporciona uma experiência singular ao indivíduo, sendo que os aeroportos, com toda complexidade e sofisticação na configuração do espaço arquitetônico e na oferta de serviços, adquiriram um lugar significativo no mundo contemporâneo. Por essas características e sua função como espaço singular na mobilidade das pessoas – um lugar de passagem –, Marc Augé (1994) concebeu o aeroporto como um *não-lugar*.



da rotina, do trabalho e do estresse da vida urbana das cidades, especialmente nas metrópoles. Assim, concebe-se a ideia de que as viagens proporcionam uma fuga da rotina – o anticotidiano (KRIPPENDORF, 1989, p. 28). Em outras palavras, viajar tornou-se imperativo para um número cada vez maior de pessoas no mundo. Por isso, as estatísticas do turismo são cada vez mais acentuadas na economia mundial.

Como fenômeno empírico, o turismo produz uma multiplicidade de contextos de interação entre mediadores e turistas, assim como entre estes e os locais de recepção, nos quais se encontram as pessoas que o recebem. Situam-se na posição de mediadores profissionais e agências de turismo, as quais são responsáveis para que o turista cumpra o seu desígnio – a viagem e o usufruto desta. Do outro lado, como “objetos de consumo” do turista, situam-se o lugar e o contexto cultural de recepção do mesmo. Na oferta de lazer aos turistas, encontram-se paisagens, indivíduos (prestadores de serviços aos visitantes), artefatos e contextos histórico-culturais, constituindo-se, assim, um campo de interesses.

Com o crescimento dos serviços de apoio ao turista, um número cada vez mais reduzido de pessoas viaja sem planejamento e a mediação das agências de viagem. Chamo aqui de mediação o processo de interlocução do turista com agências privadas e órgãos públicos, tendo em vista o lugar de destino. Isto envolve seleção e escolhas, passando por motivações, interesses e negociações. A expressão “pacote de viagem” representa bem o objeto da negociação que envolve o turismo contemporâneo. O “pacote” – conjunto de atividades negociadas pelas agências de viagem ao turista – pode se resumir apenas à aquisição das passagens, mas em geral é atribuído a diversos serviços que incluem passagens, o lugar de destino, a quantidade de dias de viagem, hotéis, guias de turismo, roteiros, locais de visita (praias, museus, monumentos, feiras etc.), transportes para traslado, eventos, entre outros aspectos.

Muito antes da negociação da viagem, um aspecto está na base do turismo fenômeno social: a construção ou invenção do lugar para o circuito turístico. Segundo Celso Castro, a construção do turismo:

Envolve a criação de um sistema de significados através dos quais a realidade turística de um lugar é estabelecida, mantida e negociada. Esse processo tem como resultado o estabelecimento de narrativas a respeito do interesse de “atração” a ser visitada (CASTRO, 1999, p. 80).



Nesse contexto, situa-se o elemento de mediação, tendo em vista que as escolhas tendem a ser feitas a partir do acesso às informações sobre os locais a serem visitados – lugares, paisagens e contextos culturais. A princípio, qualquer lugar do mundo é potencialmente um *locus* de visitação. Entretanto, a promoção de um espaço (paisagem ou cidade), de eventos ou monumentos para o circuito do turismo é cada vez mais intensificada por governos ou empresas. Isto significa dizer que o objeto turístico não se apresenta como algo natural, tendo em vista que é sempre resultado de uma construção social, de promoção dos meios de comunicação (principalmente o marketing publicitário) e de escolhas. A propósito, na apresentação de um guia de turismo sobre a Amazônia, o editor se dirige ao leitor/turista:

Este guia tem o objetivo de facilitar suas incursões e descobertas na Amazônia. Esperamos que, somente pelas fotos e textos, *ainda no planejamento da viagem*, você possa apreciar e conhecer um pouco da realidade da maior floresta tropical do planeta. Boa leitura! (GUIAS PHILIPS, 2001, p. 15, grifos meus).

A produção e organização do lugar ou objeto para o circuito turístico envolve ações – construir estradas e hotéis, criar museus e outros locais para visitas, capacitar profissionais etc. Porém, tão relevante quanto construir prédios, é a produção discursiva (a invenção) do objeto turístico; ou seja, a linguagem de convencimento de que, *naquele lugar específico* selecionado, existe algo especial e que deve ser transformado em atrativo para consumo de turistas. A linguagem e o discurso que constroem o objeto turístico não são elementos episódicos e neutros. Aqui, estamos no plano das representações sociais, tão importantes – é preciso enfatizar – quanto as ações.

Para autores marxistas, ao transformar os lugares e artefatos em negócios para turistas, o turismo transforma os espaços em mercadoria e em simulacro de lugar. Nas palavras de Ana Alessandri Carlos (1999, p. 29):

[...] o não-lugar não é a simples negação do lugar, mas uma outra coisa, produto de relações outras; diferencia-se do lugar pelo seu processo de constituição. É nesse caso produto da indústria turística que com sua atividade produz simulacros ou constrói simulacros de lugares, através da não-identidade, mas não para por aí, pois também se produzem comportamentos e modos de apropriação desses lugares.

A seguir, faço uma descrição etnográfica de duas experiências de política de



turismo implementadas no estado do Amazonas, a partir da década de 1980. Essas ações passaram a explorar imagens, representações e identidades sobre a Amazônia, mantendo-se até os dias de hoje. As duas experiências foram colocadas em prática para estimular o turismo do Amazonas e direcionadas para explorar as riquezas naturais da região – o turismo ecológico –, assim como um evento cultural que nos anos de 1980 se apresentava como potencial para o mercado do turismo naquele estado – o Festival de Parintins.

Na esteira da promoção do turismo ecológico e cultural, analiso ainda como agências de viagens e hotéis divulgam imagens da região, bem como pacotes e roteiros de viagens na floresta amazônica.

Antes de analisar as políticas de turismo e como as agências de viagens divulgam as “aventuras de turismo” na região, introduzo uma breve discussão sobre como a Amazônia foi concebida no imaginário ocidental.

AMAZÔNIA: O FASCÍNIO DA NATUREZA GIGANTE

Desde o período das grandes navegações, a Amazônia tem sido sistematicamente objeto de curiosidade, fascínio e interesse no mundo. Segundo Gondim (1994), no final da Idade Média, escritores na Europa especulavam sobre um lugar que seria o paraíso terrestre e que fomentou o interesse nas expedições de navegadores pelo Novo Mundo. É no contexto da exploração de viajantes europeus que a Amazônia foi revelada para o mundo (SOUZA, 2001) e, da mesma forma que outras áreas geográficas, como o Oriente e a África (SAID, [1978] 1990; MUDIMBE, 1988), foi inventada pelo olhar dos viajantes e colonizadores europeus (PRATT, 1999).

Parte significativa da literatura de viagem acrescenta mais fascínio pelas terras das mulheres amazonas, nos contornos da mitologia grega. A Amazônia foi inventada a partir da concepção (que com o tempo se transformou em ideologia) da natureza gigante – ora vista como paraíso (éden), ora como inferno verde, onde o homem não teria condições de desbravar e dominar².

² Na coletânea *O Novo Éden*, Papavero et. al. (2002) reproduzem diversos relatos de viajantes e cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII, os quais revelam como a Amazônia foi abordada pelos exploradores europeus.



Se, nos séculos XVI e XVII, a região foi especulada nas crônicas das expedições dos desbravadores e cronistas (UGARTE, 2009), como lugar selvagem que escondia tesouros, nos séculos XVIII e XIX, tornou-se o “paraíso dos naturalistas”. Estes lançaram o olhar disciplinado pelo evolucionismo dominante na Europa para especular não somente sobre os aspectos naturais – florestas, rios, fauna, flora e minerais –, mas também sobre os costumes dos nativos, desde a arquitetura até o hábito de tomar banho, bem como o discurso moral sobre o ócio (VILLANOVA, 2011; COSTA, 2013).

Essa fascinação permeia as narrativas de escritores brasileiros na primeira metade do século XX, que ora veem a região como paraíso (CUNHA, [1905] 2003), ora como inferno verde (RANGEL, [1908] 2008), dada a imensidão de suas terras, florestas e rios, bem como os perigos para desbravá-la (SILVA, 2016a). Em *A terra imatura*, Alfredo Ladislau retratava o seu fascínio pela região da seguinte forma:

Na Amazônia, como em nenhuma outra parte do mundo, a floresta virgem estadeia, com ruidoso orgulho, essa imensurável grandeza. E quem que seja, de ânimo afoito, e que nunca tenha recuado diante dos maiores perigos da vida, sentir-se-á, todavia, vencido ali, em face do majestático poderio daqueles impassíveis dominadores das terras equatoriais ([1924] 2008, p. 57).

Se, em um tempo longínquo, a curiosidade e o interesse pela Amazônia eram movidos pela busca do éden, no decorrer dos séculos, o fascínio passou a ser motivado por interesses econômicos, que têm fomentado diferentes ciclos de exploração de *commodities* na região (LOUREIRO, 2009).

A partir do século XX, a Amazônia passou a ser considerada uma região importante no mundo (e para o mundo), de modo que se tornou um emblema – e uma espécie de mito contemporâneo –, em razão de sua biodiversidade e de sua importância para o meio ambiente mundial. E é como emblema que o nome Amazônia tem sido explorado, sobretudo no circuito internacional de turismo, assim como na cultura como fator de identidade.

Com isso, criou-se um imaginário dominante sobre a região, formado por três categorias: floresta, rios e populações, com destaque para índios e caboclos na formulação de uma identidade hegemônica (SILVA, 2016b)³. Considerando que a Ama-

³ Sobre cultura e identidade na região, consultar Paes Loureiro (1995) e Nugent (1997).



zônia não é uma região homogênea, essas categorias se apresentam como um tipo ideal de identidade abrangente. Em cada estado, assim como nas pequenas cidades, existem diferentes arranjos na composição das culturas e, portanto, das identidades. Porém, foram produzidas imagens que são apresentadas e forjadas como dominantes e fixas sobre a Amazônia, nas quais a natureza se impõe de forma soberana.

Com o decorrer do tempo, governos, instituições e profissionais incorporaram o fascínio *amazonista* e passaram a construir ações, narrativas e imaginários em que cada espaço territorial, artefatos e elementos culturais são apresentados como representações metonímicas dessa mega-região. É nesse plano que devemos compreender a inserção da Amazônia nos circuitos nacional e internacional do turismo.

O TURISMO NO AMAZONAS

Até o início dos anos 80 do século passado, o estado do Amazonas centralizou sua economia na exportação de produtos industrializados no Polo Industrial, também conhecido como Zona Franca de Manaus. Nessa época, o turismo do Amazonas estava predominantemente ligado ao comércio de equipamentos montados na capital amazonense – o turismo de negócios. Com a abertura do país para as importações, no início da década de 1990, os equipamentos montados em Manaus deixaram de ser atrativos e a quantidade de viajantes foi diminuindo. Um pouco antes, na segunda metade dos 1980, o governo do estado já havia captado a ascensão das preocupações ambientais e o início de uma tendência de turismo destinado à contemplação da natureza⁴. Essa tendência se deu com a saturação da paisagem urbana e a procura por “paisagens autênticas” (RIBEIRO; BARROS, 1994).

Deste modo, o governo do Amazonas definiu ações para incentivar a modalidade de turismo em ascensão no mundo, voltada à exploração das riquezas naturais (florestas, rios, animais e as culturas nativas). Mais tarde, esse tipo de turismo passou a ser conhecido pelos termos “ecoturismo”, “turismo ecológico”, “turismo de selva”

⁴ A contemplação da paisagem é um evento na cultura do Ocidente, a partir de elementos estéticos ou pela nostalgia do “mundo natural”. No caso do turismo, a delimitação de paisagens para contemplação é um construto para deleite e consumo, em uma perspectiva transitória (CASTRO, 2002, p. 121-140; SANDEVILLE JUNIOR, 2002, p. 141-159). Para uma discussão sobre a invenção da praia para contemplação e lazer no imaginário ocidental, consultar Corbin (1989).



e “turismo de natureza”.



Imagem 1 – Imagem da Amazônia, com destaque para a floresta e o rio
Fonte: Adaptada do site da agência Pisa Trekking⁵.

As ações do governo do Amazonas de incentivo a essa modalidade de turismo incluíram investimentos em infraestrutura de acesso aos lugares mais distantes, assim como na divulgação das “potencialidades” turísticas. Houve ainda investimentos financeiros da iniciativa privada em hotelaria e capacitação de pessoal direcionado ao turismo ecológico⁶.

Concomitante aos investimentos em infraestrutura e treinamento de recursos humanos para atuar no receptivo turístico, a política de turismo do governo estadual produziu um conjunto de materiais de divulgação, visando a promoção das áreas consideradas como potencialidades naturais e culturais do estado. A divulgação foi direcionada especialmente ao exterior.

Folhetos, cartazes e vídeos foram confeccionados em diferentes idiomas e propagavam a Amazônia como uma região natural e exótica. A ideia de exotismo formulada no material publicitário focalizava o ambiente de floresta, com destaque para a biodiversidade e as populações tradicionais – índios e ribeirinhos, também denominados de “povos da floresta” – existentes no estado do Amazonas. Essa ideologia do

⁵ Disponível em: <<https://pisa.tur.br/destinos/nacionais/regiao-norte/amazonas/pacotes-de-viagens-para-amazonia>>. Acesso em: 28 fev. 2021.

⁶ Para uma avaliação dos investimentos no ecoturismo no estado do Amazonas, a partir da década de 1980, ver Lobato Neto (1999, p. 127-152).

exotismo foi retomada e ressemantizada nos anos 80 do século passado e se configurou como uma representação dominante sobre a região nos discursos produzidos nas décadas seguintes. É nesse contexto que se naturalizaram no turismo os termos “selva” e “selvagem”, os quais servem de inspiração para os roteiros (oferecidos pelos hotéis) para “observar a vida selvagem amazônica”.

Ao apresentar as belezas e potencialidades naturais, a linguagem formula e projeta a natureza como artefato. Vejamos um exemplo desse tipo de narrativa extraído da divulgação do Guia Turístico do Amazonas, na qual a descrição incide nos detalhes:

Durante o período de cheias dos rios, as águas avançam e encobrem parte da floresta de suas margens, atingindo quase a copa das árvores. [...] A mata inundada, ou igapó, rica em palmeiras como a paxiúba e o buriti, também possui árvores de grande porte e beleza, com raízes expostas e troncos entrelaçados por cipós, sendo ainda um verdadeiro santuário para os mais variados tipos de orquídeas, formando um cenário não encontrado em outras partes do mundo (GUIA DE TURISMO DO AMAZONAS, 2002, p. 10).

O ambiente amazônico é o *locus* intermediário entre os “pacotes” oferecidos pelas agências de viagem e o turista, posto que não se trata de uma floresta ou ambiente natural qualquer. O foco dessa negociação – o que se “vende” e o que se “compra” nessa transação – é o mito da natureza intocada e do paraíso; imagem que se elaborou sobre a região e que se fortalece cada vez mais nas preocupações ambientais em voga no mundo (THOMAS, 1988; DIEGUES, 2004). Ora, se existem vários “santuários ecológicos” no imaginário internacional contemporâneo, a Amazônia tem sido propagada como um dos lugares mais “sagrados”, já que é projetada e difundida como reserva de biodiversidade e pulmão do mundo. Essa concepção produz imaginário, linguagem e ações. As primeiras páginas do Guia Turístico do Amazonas reforçam essa questão, pois ali encontramos a frase: “Bem-vindos ao Amazonas: santuário ecológico do planeta”.

As empresas, por sua vez, apostaram na construção de uma nova modalidade de hotéis e pousadas – os chamados “hotéis de selva”. Estes foram construídos em áreas de floresta ou flutuantes nos rios; são, em geral, de madeira e vão dos modelos mais rústicos aos mais luxuosos. O mais destacado desses hotéis é o Ariaú Amazon

Towers, famoso por sua estrutura ampla e luxuosa e por contabilizar entre seus hóspedes celebridades internacionais como o empresário Bill Gates, o ex-presidente Ronald Reagan, entre outros.

Por outro lado, os manuais de turismo – principalmente aqueles destinados ao ecoturismo – orientam a construção de hotéis e pousadas seguindo as “características naturais” do lugar (ANDERSEN, 2001).



Imagem 2 – Hotel de selva flutuante
Fonte: Adaptada do site da agência Pisa Trekking⁷.

Na verdade, não existem habitações naturais, pois as formas de habitações das populações de um determinado lugar são sempre artefatos elaborados em um contexto cultural específico – ou seja, são partes do universo de escolhas como invenções da cultura (WAGNER, 2010), ou constituídas nas transações simbólicas. Neste sentido, estão inseridas em formas sociais de cada lugar, assim como são articuladas nos intercâmbios históricos entre grupos diferenciados. Isto significa dizer que formas culturais são potencialmente intercambiáveis, negociadas, mantidas ou alteradas, resultantes de contatos e das transformações sociais. Assim, é no âmbito dos intercâmbios simbólicos e dos interesses comerciais que devemos entender a formulação das representações sociais do turismo ecológico.

Os hotéis e pousadas são estruturados de forma a criar – ou produzir – uma representação que seja “característica da região”. Para essa caracterização não é

⁷ Disponível em: <<https://pisa.tur.br/destinos/nacionais/regiao-norte/amazonas/pacotes-de-viagens-para-amazonia>>. Acesso em: 28 fev. 2021.

suficiente localizar-se na floresta ou nos rios, mas ter como referencial formas de construção adotadas pelas populações regionais. Assim, hotéis e pousadas utilizam madeiras, cipós, palhas e outros produtos locais inspirados nas habitações indígenas e ribeirinhas da região. Na maioria das vezes, as formas nativas servem de inspiração e simulacro para decorar e contextualizar um ambiente, o qual é apresentado e vendido ao turista como “regional”. Em outras palavras, nas imagens e descrições do material de divulgação das agências de turismo, regional é tudo aquilo que representa as populações nativas históricas da Amazônia.



Imagem 3 - Hotel de selva, inspirado nas habitações de populações da região.
Fonte: Adaptada do site da agência Pisa Trekking⁸.

A ideologia do regionalismo em questão é articulada à ideia de primitivismo que tem como fonte as populações locais e as relações destas com o meio ambiente. Um destaque a mais nessa questão é o discurso ambientalista que relaciona grupos locais ao mundo natural, os quais são concebidos como “guardiões da natureza”.

As excursões para as áreas de floresta tornaram-se constantes, especialmente após a divulgação intensiva do governo estadual e das agências de viagens no exterior. No momento inicial do turismo ecológico, as viagens para o interior do Amazonas foram concebidas como verdadeiras “aventuras na selva”. Como reforço, os guias que acompanhavam os turistas receberam aprendizado e técnicas inspiradas nos treinamentos militares, denominados de “sobrevivência na selva”. A utilização

⁸ Disponível em: <<https://pisa.tur.br/destinos/nacionais/regiao-norte/amazonas/pacotes-de-viagens-para-amazonia>>. Acesso em: 28 fev. 2021.

do termo selva é significativo nesse contexto em que se propunha um turismo de aventura pela floresta amazônica. Desta forma, a política do governo do estado de indução ao turismo recuperou o imaginário histórico elaborado sobre a Amazônia – a ideia de um lugar selvagem, o Eldorado (GONDIM, 1994) – e atualizou no âmbito do ambientalismo e do circuito internacional de turismo no final do século XX. Ou seja, um movimento de ressignificação e atualização, em novos termos, das imagens, ideias e imaginário forjados na literatura dos viajantes sobre a Amazônia.

No excerto abaixo temos um exemplo de como o turismo na região é apresentado para o público de outros lugares:

Visitar a floresta amazônica é algo que todos deveriam fazer um dia. O silêncio, o clima úmido, as árvores enormes com centenas de anos, a grande diversidade de animais, tudo faz com que você se sinta pequeno, muito pequeno. Uma caminhada pela floresta é programa obrigatório para quem visita a Amazônia, mas você pode também conhecer a vida dos ribeirinhos, pescar piranhas nos igarapés e, com a ajuda de lanternas e holofotes, fazer a focagem noturna de animais (PISA TREKKING, 2015).

Os textos nas páginas das agências de turismo e dos hotéis da região na internet procuram atrair os turistas para “aventuras na floresta”, com base no discurso de deslumbramento sobre a Amazônia. Trata-se, portanto, de uma linguagem que enfatiza a ideia de uma *Amazônia selvagem*, como podemos verificar no trecho abaixo:

A floresta amazônica é um verdadeiro paraíso selvagem e estar na Amazônia é sentir-se como nos primórdios do planeta. A selva densa, abafada, ainda intocada em sua maior parte, abriga fauna e flora riquíssimas (FREEWAY VIAGENS, 2015).

No discurso da natureza “selvagem”, as populações são apresentadas como pertencentes ao meio ambiente na condição de primitivos:

A Amazônia é um dos poucos redutos do planeta onde ainda vivem povos *humanos primitivos*. As dezenas de tribos ainda existentes espalham-se em territórios dentro da mata, mantendo seus próprios costumes, linguagens e culturas, inalterados por milhares de anos (REVISTA TURISMO, 2015, grifos meus).



Imagem 4 – Indígenas da região
Fonte: Adaptada do site da agência Pisa Trekking⁹.

Ao fazer menção às tribos, provavelmente a divulgação deve estar se referindo às populações indígenas da região – um recurso de linguagem que se ancora em um terceiro no processo de tipificação da alteridade (CRAPANZANO, 1992). A imagem é reforçada a partir da oferta das excursões pelas agências de viagem, assim como pela inscrição do turista em uma forma particular de viagem – a “excursão na selva”. Atualmente os “pacotes”, além de acomodações em hotéis de selva, oferecem roteiros diversos denominados pelas agências e hotéis como “pontos de interesse”, nos quais se enfatiza o ambiente da floresta. Os “pontos”¹⁰ são:

- Hospedar-se em um dos mais premiados hotéis de selva da Amazônia;
- Ter a oportunidade de observar a *vida selvagem amazônica de perto* (grifos meus);
- Caminhar por diversas trilhas pela mata para conhecer as curiosidades da floresta;
- Conhecer as casas de caboclos e os costumes do povo ribeirinho;
- Presenciar um fenômeno natural particular da Amazônia, o Encontro das

⁹ Disponível em: <<https://pisa.tur.br/destinos/nacionais/regiao-norte/amazonas/pacotes-de-viagens-para-amazonia>>. Acesso em: 28 fev. 2021.

¹⁰ Os pontos descritos foram extraídos do site: <<http://aokatours.com.br/pt.amazonia.hotel.selva.juma.lodge>>. Acesso em: 13 jun. 2015.

Águas;

- Fazer passeio de canoa entre os igapós (na cheia) e os igarapés.

Os roteiros oferecidos pelas agências e os hotéis são denominados de “passeios pela floresta amazônica” e incluem a flora e a fauna:

Os espetáculos amazônicos começam logo cedo. Por isso, antes do café da manhã, sairemos para ver o majestoso nascer do sol em meio à vastidão da floresta amazônica. Depois do nosso merecido café, caminharemos em mata fechada, por lugares bem escondidos, onde ninguém passa. Durante o percurso, receberemos explicações sobre a fauna e a flora.

Depois do almoço, embarcaremos para pescar e descobrir de perto um pouco mais sobre os *exóticos peixes amazônicos*, entre eles o tucunaré, o tambaqui e a famosa piranha. Retornaremos à pousada para jantar e pernoitar (AOKA TOURS, 2015, grifos meus).

Excursões também são oferecidas para que os turistas possam conhecer as casas de habitantes da região – os caboclos – considerados como populações típicas da região¹¹:

Dia de mergulhar na cultura local! Após o café da manhã, faremos uma fascinante visita à casa de caboclos, onde conheceremos a vida e os costumes do povo ribeirinho. Em seguida, faremos um pic nic na floresta com produtos regionais (AOKA TOURS, 2015).

Os cartazes e folhetos de propaganda do turismo no Amazonas utilizam imagens exemplares do “autêntico” turista estrangeiro em visita à região. São imagens de turistas em passeios de barcos com máquinas filmadoras e fotográficas, exibindo um peixe fígado ou se divertindo com animais – em geral, macaco ou papagaio. Há lugares, como o Parque Nacional de Anavilhanas, em Novo Airão (Amazonas), que as experiências de ecoturismo estão centradas na relação de proximidade entre turistas e animais. No caso de Anavilhanas, as atrações dos turistas são os botos cor de rosa e tucuxi, em que os turistas se comprazem em alimentá-los, tirar fotos e até se arriscar a nadar ao lado dos botos. Tal interação tem sido criticada por biólogos que identificaram alterações no comportamento dos animais (VIDAL, 2011).

Esse tipo de turismo que estimula viagens à natureza e a relação entre humanos e animais se apresenta hoje em dia como um programa de férias ou de lazer ideal

¹¹ Para uma discussão sobre o caboclo como categoria regional e representativa da Amazônia, consultar Lima-Ayres (1992), Nugent (1993) e Rodrigues (2006).

na sociedade contemporânea. Isto não apenas pela saturação da vida urbana, mas também pela importância dada ao meio ambiente e à biodiversidade no mundo. Trata-se de um tempo de reencontro do homem com o mundo natural, após uma fase de desencantamento do mundo. Contudo, o que chama a atenção é a exploração de imagens e de uma linguagem de divulgação, caracterizando o turismo na Amazônia como um reino selvagem e exótico. Neste sentido, a natureza (flora, fauna e rios) é habitada por povos (indígenas e caboclos) tipificados como primitivos e exóticos – atualizando e reforçando o discurso e as representações sobre o “mundo selvagem”, estabelecido no período colonial e negociado no mercado do turismo contemporâneo.

PARINTINS E O TURISMO CULTURAL

Além de estimular o turismo na natureza, a política de turismo do governo do Amazonas centralizou seus esforços para transformar o Festival de Parintins em atrativo turístico, bem como uma referência de identidade cultural do estado.

O primeiro passo para a promoção do festival, como evento destinado ao turismo, se deu com a construção de um ginásio destinado às apresentações dos bois-bumbás. O ginásio foi inaugurado em 1988 e, sob a inspiração do sambódromo do Rio de Janeiro, recebeu o nome popular de *bumbódromo*. Além da estrutura para apresentação dos bois, o festival ganhou novos contornos, com a finalidade de transformá-lo em um evento moderno e atrativo aos turistas.

O festival foi estruturado como competição, com regras próprias e a organização das apresentações voltadas à abordagem de elementos que, para os organizadores da festa e os artistas, conformariam o regionalismo amazônico – entre os artistas o festival é denominado de “ópera amazônica” (SILVA, 2007). Esse regionalismo tem como referência as representações sobre a natureza, o índio e o caboclo, elaboradas pelas duas agremiações¹².

¹² Nas representações dominantes da identidade amazônica, o boi-bumbá de Parintins centraliza suas apresentações sobre o índio e o caboclo. Historicamente, o negro sempre foi abordado quando as agremiações tratam da formação racial brasileira, destacando as três raças fundadoras. Contudo, nos últimos anos os bois têm ampliado a abordagem do negro em suas apresentações, principalmente quando tratam da origem da “brincadeira do boi” no estado do Maranhão, e também quando abordam as religiões de matriz africana. Entretanto, o foco central da identidade regional fundamenta-se



A divulgação nos folhetos de propaganda do turismo pelo governo do Amazonas demonstra bem a ideia de como o festival de Parintins foi projetado pela política de turismo para ser um atrativo, como evidencia o trecho abaixo:

Extrapolando fronteiras, o ritmo contagiante do boi-bumbá veio mostrar ao mundo que um dos elementos mais importantes na caracterização da identidade cultural de um povo é o seu folclore. Múltiplos de cores, sons, cheiros e visualidade fantástica, o Festival Folclórico de Parintins constitui um dos *maiores produtos de exportação* do Amazonas e uma das alternativas de desenvolvimento econômico daquele município e, quiçá, da região do baixo Amazonas (SILVA, 2007, p. 170, grifos meus).

Assim, como “produto de exportação” o festival folclórico de Parintins foi projetado para se tornar um espetáculo moderno e grandioso, com a perspectiva de atrair público regional, nacional e internacional. Com a divulgação ampliada do evento, a cidade passou a receber turistas durante o ano inteiro, pois, mesmo fora do período em que se realiza o festival, vários navios estrangeiros ancoram em frente de Parintins e os visitantes passam horas ou dias conhecendo a cidade e a cultura local.

No período em que se realiza o festival, podemos identificar três tipos de visitantes: a) aqueles que residem nos estados da região e que se dirigem à cidade para participar da festa como brincantes ou torcedores (com preponderância de pessoas que residem em Manaus); b) visitantes de outros estados do país; e c) visitantes oriundos de outros países.

A população de Parintins desenvolveu uma forma própria para identificar e distinguir os turistas, sendo que aqueles oriundos de outros estados e países são considerados nessa classificação como “autênticos” turistas. Isto porque, por um lado, a população considera que esses visitantes se comportam como turistas porque são mais curiosos em relação à festa, à cidade e à região e gastam mais dinheiro; por outro lado, a presença desses turistas é um indicador de prestígio para o festival, assim como revela a importância de Parintins para o circuito de turismo.

Tal como acontece no turismo ecológico, no turismo cultural, que tem Parintins como referência, também há um processo de construção discursiva do objeto

na confluência de representações sobre o meio ambiente amazônico (floresta e rios) e populações indígenas e ribeirinhas (também denominado de caboclos). Neste sentido, as categorias humanas são concebidas como sendo vinculadas ao ambiente natural. Trata-se, portanto, de imaginário predominante nas estruturas de representações da Amazônia.



turístico e que proporciona a formulação de linguagens e discursos sobre alteridades, a partir de representações estabelecidas sobre o eu e o Outro – ambos com a identidade (e estereótipos) de parintinense e amazônida. Vejamos como uma das agremiações discorre sobre a festa, inserindo-a como objeto turístico:

O boi-bumbá de imaginária brincadeira de rua, da simples alegria de cantar e dançar, fez o nosso irmão caboclo criar com versos e gíngua um ritmo alucinante com passo e danças exóticas. Esse extraordinário folguedo, de origem europeia e contribuição africana veio para o Amazonas, no período áureo da borracha. Hoje é uma atividade grande e séria, porque além de divulgar uma cultura típica de um povo simples e arredio, estabelecido no seio da selva amazônica, economicamente podemos dizer que é um produto de potencial financeiro viável na área turística do estado (SILVA, 2007, p. 177).

O trecho acima foi extraído do texto de apresentação da programação do boi-bumbá Caprichoso no ano de 1999. Podemos destacar no texto os seguintes aspectos: i) o exotismo dos passos e da dança; ii) o sentido de humildade no fato de o festival ter surgido de um povo caracterizado como simples e arredio; e iii) o fato de que se trata de um evento no “seio da selva amazônica”, reforçando a representação dominante da Amazônia como lugar selvagem. Deste modo, o festival de Parintins é construído para o circuito do turismo (nacional e internacional), com base nos estereótipos coloniais, incorporados e atualizados nas políticas de turismo no estado do Amazonas, a partir da década de 1980.

No contexto das apresentações dos bois no festival, há uma gama de representações estereotipadas e exotizantes sobre as populações da região e seus valores culturais – com destaque para indígenas e caboclos. As apresentações misturam realidade e fantasia, em imagens metonímicas e metafóricas, nas abordagens sobre a natureza, categorias sociais (pescador, caçador, pequeno agricultor, parteira, curandeiro, entre outros), lendas e histórias diversas. Se, por um lado, com base nessas representações dominantes, o festival foi construído para públicos de diversas origens (local, regional, nacional e internacional), por outro lado, há que se registrar que, do final dos anos 1990 em diante (com mais ênfase na atualidade), os bois de Parintins têm realizado apresentações com discursos de crítica social, especialmente sobre a devastação do meio ambiente e a dizimação dos povos indígenas. Essas temáticas têm despertado cada vez mais o interesse de pessoas, celebridades, organizações



governamentais e não-governamentais, bem como da mídia nacional e internacional. Tais abordagens, certamente acrescentam novos conteúdos e valores no conjunto das apresentações no festival, em um movimento de atualização dos repertórios.

Outro aspecto importante na visibilidade do festival e da cidade de Parintins para o público externo é com relação à forma e conteúdo dos materiais de divulgação. Em outro trabalho (SILVA, 2007), analisei o conteúdo, a linguagem e a forma de abordagem de dois livros publicados sobre os bois de Parintins: *Vermelho: um pessoal Garantido* (1998) e *Caprichoso: a terra é azul* (1999). Ambos abordam aspectos do cotidiano da cidade, características atribuídas à população, à culinária, costumes locais, as cores das casas, o trânsito e outros aspectos; tudo apresentado como “coisas curiosas e exóticas”. Vejamos como os autores Andreas Valentin e Paulo José Cunha descrevem a cidade:

Parintins é horizontal como um rio. Casario simples, arejado. Cores muito ricas, claras, primitivas. Como uma pintura naif. A cidade guarda uma aura de pureza e ingenuidade. Parece cenário daqueles filmes de cinema mudo (1998, p. 20).

O cotidiano da cidade é revelado como algo curioso e exótico:

Não pense o visitante que em Parintins vai apenas assistir a um festival folclórico. Um passeio pela cidade e arredores pode revelar aspectos curiosos. Na cidade, o próprio trânsito, com raros automóveis, é uma curiosidade. São enxames de bicicletas e motos circulando alegremente pelas ruas planas (VALENTIN; CUNHA, 1999, p. 68).

A tipificação que os autores fazem da cidade e da população chega ao limite de caracterização das mulheres pelo discurso da sensualidade, como evidencia o exemplo abaixo:

Há uma sensualidade latente em Parintins. Parece brotar do calor do sol, do clima úmido e vaporoso ou talvez da proximidade do mar de água doce e cálida que cerca a ilha. [...] As mulheres explodem em belos olhos amendoados, de um preto profundo pensativo. Jeitinho de índias, cabelos muito lisos, excessivamente pretos, brilhantes, refletindo o sol que banha a ilha durante o ano todo. [...] São discretas, mas deixam escapar pelo rabo do olho um traço de deliciosa malícia. Na dança das todas as cunhãs de pele lisa cor de sapoti exalam uma sensualidade que transpira por todos os poros. São caboclinhas morenas, corpos bonitos, coxas roliças, seios fartos, rijos, plenos de vigor e alegria (VALENTIN; CUNHA, 1998, p. 28).



Cada um dos livros é composto de textos em português e inglês, além de muitas fotografias, o que indica a intenção de divulgar Parintins para o público de outros países, alcançando o circuito do turismo. E, ao fazê-lo, os autores não apenas descrevem Parintins, sua gente e sua cultura, mas sim, inventam Parintins ao produzirem um discurso sobre a cidade e sua população como outro exótico, utilizando uma forma de escrita que tipifica o lugar e as pessoas. Os autores exploram um tipo de descrição subjetiva, particularmente sobre as mulheres parintinenses, o que sugere o desejo de caracterizá-las pelo discurso da sensualidade e da sexualidade. Isto é, inventam um tipo feminino para leitores nacionais e estrangeiros.

Essa forma de divulgação faz determinados recortes e escolhas, com o intuito de criar uma determinada imagem da cidade, da população e da cultura local; tudo constituído pela lente do exotismo e de uma linguagem que incide sobre o corpo da mulher local. Na imagem produzida, tem-se um processo de tipificação de Parintins que implica em atribuição de valores por parte de quem escreve. Portanto, não se trata de uma escrita neutra ou desinteressada. Ao contrário, os textos são carregados de intencionalidade em termos de uma pragmática da linguagem, na qual dizer é fazer (SILVERSTEIN, 1977; AUSTIN, 1997). Neste sentido, tem-se que a escrita como parte da linguagem que produz não apenas sentidos e significados, mas tem sua eficácia na medida em que representações do lugar, das pessoas e da cultura local contribuem para a formação da opinião pública e, no caso do turismo, despertam o interesse de potenciais visitantes para conhecer o lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao apresentar etnograficamente experiências do turismo ecológico e cultural, a partir de uma política de turismo implantada pelo governo do Amazonas, reforçada pelos investimentos da iniciativa privada na área, procurei mostrar um aspecto pouco analisado pelas ciências sociais, qual seja: o discurso que constrói simbolicamente o objeto turístico – a paisagem, o lugar, os artefatos culturais, as pessoas etc. No âmbito desse discurso, situam-se as representações elaboradas sobre alteridades constituídas no contexto das relações sociais.



Procurei demonstrar que o objeto para desfrute do circuito turístico não é algo dado, natural e que está disponível tão somente para ser divulgado, visando atrair o interesse dos viajantes. Ao contrário, o elemento de interesse turístico – seja da natureza ou do mundo social – é constituído socialmente e, portanto, da ordem da cultura. Os bens de alcance turístico são produzidos pela linguagem e pelo universo simbólico instituído historicamente pelos seres humanos.

No ato de apresentar, descrever ou caracterizar um lugar, objeto ou grupo social, o indivíduo ou instituição faz escolhas, recortes, classifica, nomeia, elabora discursos e representações e, no caso do turismo, revela-o para um público mais amplo em um processo de mercantilização da natureza, de artefatos e de pessoas. Assim, a linguagem e o discurso são formuladores de “realidades” e de universos simbólicos que produzem significados. Tais “realidades” ou discursos produzem representações que não se confundem necessariamente com o objeto descrito ou revelado. Representações são “fatos sociais” (RABINOW, 1999), isto é, são da ordem do discurso e da realidade humana e que não se apresentam de forma neutra. Como fatos sociais, os discursos orientam e proporcionam diretivas às agências de diferentes atores.

No caso das experiências de turismo na Amazônia, especialmente aquelas examinadas neste artigo, constituem verdadeiras representações sobre a região assentadas sobre antigas imagens – naturalmente referenciadas e ressignificadas em um novo contexto. São representações formuladas e dirigidas para o circuito internacional de turismo, no qual a natureza e as populações são apresentadas a potenciais consumidores do turismo como exóticos, em um mundo saturado pelas formas de vida urbana e moderna.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Kathleen M. Ethnic tourism and renegotiation of tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia). **Ethnology**, v. 36, n. 4, p. 309-320, 1997.
- AMAZÔNIA, hotel selva Juma Lodge. **AOKA Tours**, 2015. Disponível em: <<http://aoka-tours.com.br/pt.amazonia.hotel.selva.juma.lodge>>. Acesso em: 13 jun. 2015.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. O turismo e a produção do não-lugar. In: YÁZIGI, E; CARLOS, A. F. A.; CRUZ, R. C. A. (Org.). **Turismo: espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Editora Hucitec, 1999. p. 25-37.
- ANDERSEN, David L. Uma janela para o mundo natural: o projeto de instalações ecoturísticas. In: LINDENBERG, K; HAWKINS, D. (Org.). **Ecoturismo: um guia para planejamento e gestão**. São Paulo: SENAC, 2001. p. 197-224.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 8 ed. Campinas, SP: Papius, 1994.
- AUSTIN, John L. **How to do things with words**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- BARRETTO, Margarita. Relações entre visitantes e visitados: um retrospecto dos estudos socioantropológicos. **Revista Turismo em Análise**, v. 15, n. 2, p. 133-149, nov. 2004.
- CASTRO, Celso. Narrativas e imagens do turismo no Rio de Janeiro. In: VELHO, G. (Org.) **Antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1999. p. 80-87.
- CASTRO, Iná E. Paisagem e turismo: de estética, nostalgia e política. In: YÁZIGI, E. (Org.). **Turismo e paisagem**. São Paulo: Contexto, 2002. p. 121-140.
- COHEN, Erick. Toward a sociology of international tourism. **Social Research**, v. 39, n. 1, p. 164-182, 1972.
- CORBIN, Alain. **O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- COSTA, Hideraldo. **Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discursos dos viajantes – século 19**. Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2013.
- CRAPANZANO, Vincent. The self, the third, and desire. In: CRAPANZANO, V. **Hermes' dilemma and Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation**. Cambridge: Harvard University of Press, 1992. p. 70-90.
- CRICK, Malcolm. Representations of international tourism in the social sciences: sun, sex, sights, savings, and servility. **Annual Review of Anthropology**, v. 18, p. 307-344, out. 1989.
- CUNHA, Euclides. **Amazônia – um paraíso perdido**. Manaus: Editora Valer; Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.
- DIÉGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCI-



TEC; NUPAUB/USP, 2004.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia empírica do lazer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

ECOTURISMO Amazônia. **Revista Turismo**, 2015. Disponível em: <<http://www.revis-taturismo.com.br/Ecoturismo/amazonia.html>>. Acesso em 13 jun. 2015.

GERMANO, Ayrton José. **Turismo e representação ambiental em Arraial do Cabo (RJ)**. 2001. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 163f.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. **Guia de Turismo do Amazonas**, 2002.

GUIAS PHILIPS. **Amazônia**. São Paulo: Horizonte Geográfico; Publifolha, 2001.

KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

LADISLAU, Alfredo. **Terra imatura**. Manaus: Editora Valer, 2008.

LIMA, Deborah M. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, dez. 1999.

LOBATO NETO, Oduval. Ecoturismo: o exemplo do Amazonas. In: FIGUEIREDO, S. L. (Org.). **O ecoturismo e a questão ambiental na Amazônia**. Belém: UFPA/NAEA, 1999. p. 127-173.

LOUREIRO, Violeta R. **A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento**. São Paulo: Empório do Livro, 2009.

MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge**. Bloomington, Indiana: Indiana University of press, 1988.

NUGENT, Stephen. **Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy**. Oxford: Berg, 1993.

PACOTES de viagens para Amazônia. **Pisa Trekking**, 2015. Disponível em: <http://pisa.tur.br/destinos/destinos_nacionais/regiao-norte/amazonas/pacotes-de-viagens-para-amazonia?gclid=CNiTwplKjcYCFZWPHwodeFUAog>. Acesso em: 13 jun. 2015.

PAPAVERO, Nelson et. al. (Org.). **O Novo Éden: a fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)**. 2 ed. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

PRATT, Mary L. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. São Paulo: EDUSC, 1999.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

RANGEL, Alberto. **Inferno verde: cenas e cenários da Amazônia**. 6 ed Manaus: Editó-



ra Valer, 2008.

RIBEIRO, Gustavo L; BARROS, Flavia L. A corrida por paisagens autênticas. **Humanidades**, v. 10, n. 4, p. 338-345, 1994.

RODRIGUES, Carmen I. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, v. 9, n. 1, jun. 2006.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANDEVILLE J, Euler. A paisagem natural tropical e sua apropriação pelo turismo. In: YÁZIGI, E. (Org.). **Turismo e paisagem**. São Paulo: Contexto, 2002. p. 141-159.

SILVERSTEIN, Michael. Language as part of culture. In: TAX, S.; GREEMAN, L. (Ed.). **Horizons of Anthropology**. Chicago: Aldine Publishing Co, 1977.

SHEPHERD, Robert. Commodification, culture and tourism. **Tourist Studies**, v. 2, p. 183-201, ago. 2002.

SILVA, José M. **O espetáculo do boi-bumbá**: folclore, turismo e as múltiplas alteridades em Parintins. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2007.

SILVA, José M. Literatura, natureza e civilização na Amazônia. In: SILVA, J. M. **Amazônia em Contexto**: uma perspectiva antropológica. Curitiba: Editora CRV, 2016a. p. 131-146.

SILVA, José M. “Povos da floresta”: identidade ou exotismo? In: SILVA, J. M. **Amazônia em Contexto**: uma perspectiva antropológica. Curitiba: Editora CRV, 2016b. p. 13-30.

SOUZA, Márcio. **Breve história da Amazônia**. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

UGARTE, Auxiliomar S. **Sertões de bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XV-XVI. Manaus: Editora Valer, 2009.

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo J. **Vermelho**: um pessoal Garantido. Rio de Janeiro: ZIT Gráfica e Editora, 1998.

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo J. **Caprichoso**: a terra é azul. Rio de Janeiro: Ponto de Vista Comunicação, 1999.

VIAGEM para Amazônia. **Freeway Viagens**, 2015. Disponível em: <http://www.freewayviagens.tur.br/viagem-para-amazonia-amazon-clipper-cruzeiro-pelo-rio-amazonas>. Acesso em: 18 jun. 2015.

VIDAL, Marcelo D. Botos e turistas em risco. **Ciência Hoje**, v. 47, p. 73-75, maio 2011.

VIEIRA FILHO, Nelson A. Q. **Tourism and social identity**: an anthropological study in Lavras Novas, Ouro Preto, Brazil. PhD Dissertation, Manchester University, 1999.

VILLANOVA, Simone. Pescas, piqueniques, banhos, a cultura e os lazeres locais no



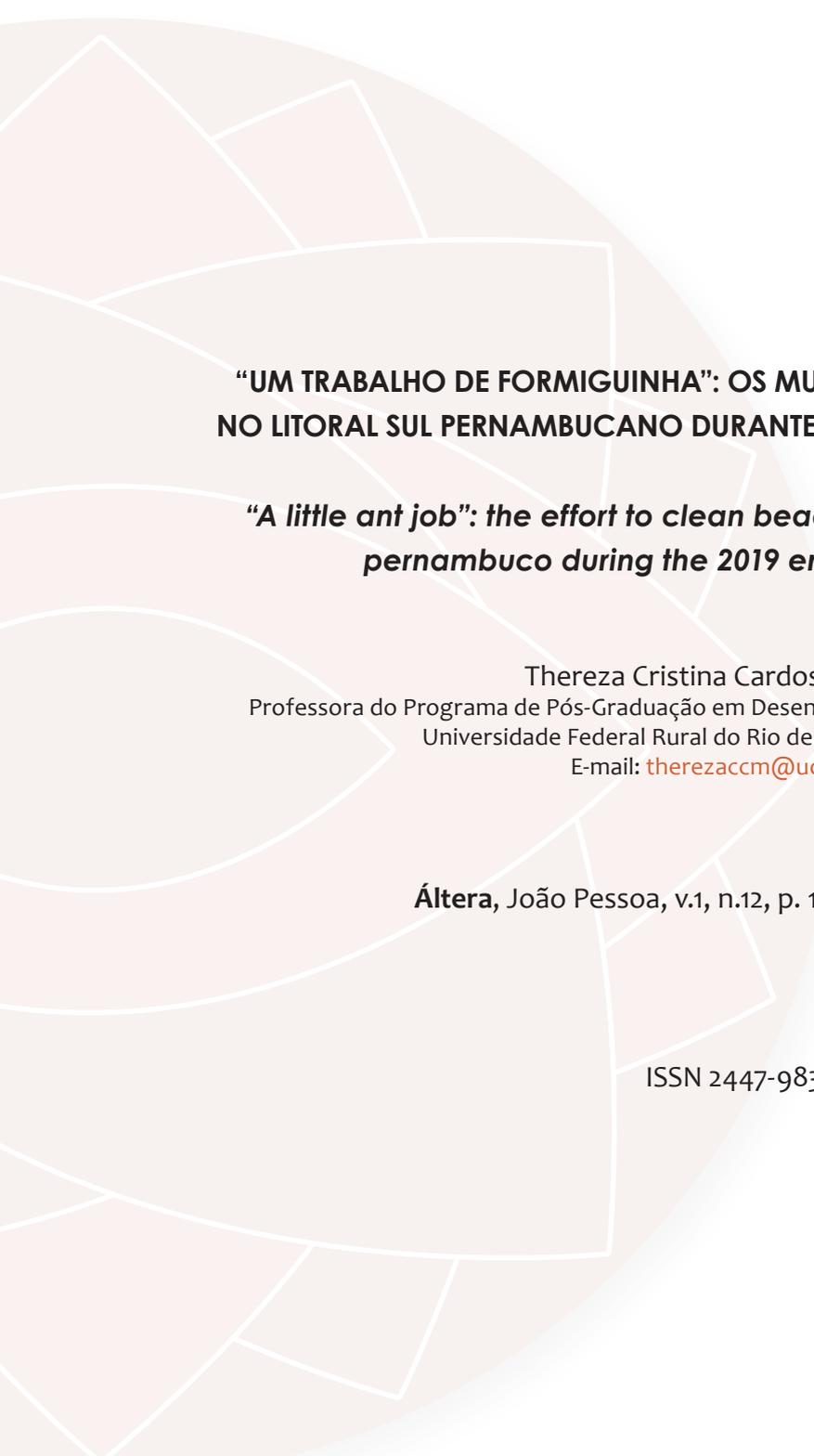
olhar dos viajantes do século XIX. In: CARVALHO JÚNIOR, A. D.; NORONHA, N. M. (Org.). **A Amazônia dos viajantes: história e ciência**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 125-144.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosacnaif, 2010.

Recebido em: 22/02/2021

Aceito para publicação em: 08/07/2021





**“UM TRABALHO DE FORMIGUINHA”: OS MUTIRÕES DE LIMPEZA DAS PRAIAS
NO LITORAL SUL PERNAMBUCANO DURANTE O DESASTRE AMBIENTAL DE 2019**

***“A little ant job”: the effort to clean beaches on the southern coast of
pernambuco during the 2019 environmental disaster***

Thereza Cristina Cardoso Menezes
Professora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA-UFRRJ).
E-mail: therezaccm@uol.com.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 127-146, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

O artigo busca compreender a mobilização social nos mutirões de limpeza das praias no Nordeste do Brasil. Para tal, tomo como foco o município de Tamandaré no litoral Sul de Pernambuco, região de destacada importância turística que foi gravemente afetada pelo desastre ambiental provocado pelo vazamento de petróleo bruto em outubro e novembro de 2019. Procura-se analisar o processo de realização do grande mutirão de limpeza na Praia dos Carneiros, evento que ganhou as páginas da mídia nacional e internacional como um exemplo de mobilização coletiva para a preservação ambiental. A análise do evento exigiu o resgate da longa história prévia de mobilizações de trabalhadores rurais da região, situando-o em um complexo conjunto de lutas e transformações sociais que caracterizaram a Mata Sul pernambucana nas últimas décadas.

PALAVRAS-CHAVE:

Mobilização social. Mutirão. Desastre ambiental no Nordeste. Mata Sul de Pernambuco. Praia dos Carneiros.

ABSTRACT:

The article seeks to understand the social mobilization in the task forces to clean beaches in Northeast Brazil. To this end, I focus on the municipality of Tamandaré on the southern coast of Pernambuco, a region of outstanding tourist importance that was severely affected by the environmental disaster caused by the crude oil spill in October and November 2019. Large cleaning effort at Praia dos Carneiros, an event that won the pages of the national and international media as an example of collective mobilization for environmental preservation. The analysis of the event required the rescue of the long previous history of mobilizations of rural workers in the region, placing it in a complex set of struggles and social transformations that characterized the Mata Sul in Pernambuco in recent decades.

KEYWORDS:

Social mobilization. Collective effort. Environmental Disaster in Northeast Brazil. South Forest of Pernambuco. Carneiros Beach.



“Sejamos pragmáticos, ora bolas!
Já é tempo de descartarmos as utopias.
Se vocês quiserem descartar as utopias, façam mutirão!”¹

Chico de Oliveira, 2006

No fim de agosto de 2019, manchas de óleo cru (petróleo bruto) apareceram em praias do nordeste brasileiro². A primeira mancha de óleo foi registrada no dia 30 de agosto na Paraíba e, em seguida, um enorme vazamento de aproximadamente cinco mil toneladas de óleo espalhou-se pelo restante do litoral nordestino até o mês de novembro por uma extensão de cerca de 3 mil quilômetros. Um vazamento de óleo de origem desconhecida que atingiu todos os estados da região, no que foi classificado pelo Ministério Público Federal (MPF) como o maior desastre ambiental da costa brasileira³.

O litoral de Pernambuco foi duramente afetado pelo vazamento, particularmente o litoral sul e praias como Aver-o-Mar, Guaiamum e Ilha de Santo Aleixo, em Sirinhaém; Mamucabinhas, em Barreiros; Carneiros e Boca da Barra, em Tamandaré. Os rios da região também foram impactados e a poluição chegou aos rios Persinunga, Una e Formoso, em Tamandaré. No final de outubro de 2019, o governo pernambucano informou que havia retirado 1.561 toneladas de óleo do litoral do estado em cerca de duas semanas.

¹ Relembro aqui uma referência clássica no debate sociológico da década de 1970 sobre o significado dos mutirões que foi novamente reafirmado em Conferência apresentada em 2004 por Francisco Oliveira no seminário de pesquisa “Políticas Habitacionais, Produção de Moradia por Mutirão e Processos Autogestionários: Balanço Crítico de Experiências em São Paulo, Belo Horizonte e Fortaleza”, realizado na FAU-USP. Francisco de Oliveira retomou a ideia de que o rebaixamento do custo da força no Brasil esteve associado a um esforço de redução do custo de reprodução da força de trabalho, mediante a criação de mutirões de construção de moradia pelos trabalhadores. A tese de Oliveira, apresentada inicialmente em *Crítica da Razão Dualista* (1972), destaca que a expansão das formas capitalistas modernas não só não era impedimento para existência de formas socioeconômicas atrasadas, como delas se alimentava para manter ou elevar as taxas de lucro.

² Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na Mesa-redonda: Transformações e permanências da “civilização do açúcar” no Brasil contemporâneo: reordenamento agrário, trabalho e meio ambiente, no 44º Encontro Anual da ANPOCS em dezembro de 2020.

³ O texto reuniu dados previamente levantados em extenso trabalho de campo realizado no litoral sul de Pernambuco entre 2000 e 2005 para minha tese de doutorado (MENEZES, 2004) e pesquisa posterior sobre assentamentos rurais da região. Acompanhei o evento de 2019 à distância, através de informações divulgadas pela imprensa e rede de contatos com atores locais.

Em um único dia, a imprensa chegava a noticiar a retirada de 20 toneladas de óleo de praias pernambucanas do litoral sul. Enquanto o óleo chegava às praias, o Governo Federal se mostrava incapaz de identificar a origem do vazamento e monitorar o alto mar. A Marinha brasileira revelou que cerca de 140 navios petroleiros passaram pela região afetada no período do vazamento e, segundo o IBAMA, Petrobrás e pesquisadores da Universidade Federal de Sergipe e da Universidade Estadual de Feira de Santana, as amostras coletadas do litoral nordestino indicavam que, por suas características, o óleo teria origem venezuelana com grande probabilidade de ter se originado de um navio que operava irregularmente.

Em audiência na Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável na Câmara dos Deputados, o então ministro do meio ambiente Ricardo Salles afirmou que uma análise apontou que o petróleo encontrado na costa brasileira indicava a provável origem venezuelana. Logo a informação sobre a suposta origem do vazamento converteu-se em acusação e o presidente Jair Bolsonaro declarou em vídeo transmitido ao vivo no Facebook ao lado do ministro da Defesa e oficiais da Marinha que o óleo que atingiu as praias do Nordeste poderia ser uma ação intencional e criminosa do governo venezuelano⁴.

As autoridades da Venezuela reagiram às afirmações do governo brasileiro e a empresa estatal Petróleos de Venezuela SA (PDVSA) afirmou em nota que não havia evidências de vazamento de petróleo cru nos campos petroleiros da Venezuela que pudessem ter gerado danos ao ecossistema marinho do país vizinho e que não recebeu nenhum aviso de clientes ou filiais sobre avaria ou derrame próximo à costa brasileira, cuja distância das instalações petroleiras venezuelanas seria de aproximadamente 6.650 km, pelo mar.

O Ministério Público Federal (MPF), com respaldo dos procuradores dos nove estados nordestinos, entrou com uma ação contra a União, alegando omissão no caso das manchas de óleo, impondo o prazo de 24 horas para que fosse colocado em prática o Plano Nacional de Contingência para Incidentes de Poluição por Óleo em

⁴ Jair Bolsonaro se referia à realização do leilão de petróleo da cessão onerosa que estava previsto para novembro de 2019. As áreas ofertadas no leilão da cessão onerosa somavam um bônus de assinatura total de cerca de 106,5 bilhões de reais, constituindo a maior rodada de licitações de petróleo já realizada.



Água, com multa diária prevista de R\$ 1 milhão em caso de descumprimento. Somente cerca de 41 dias depois de as primeiras manchas aparecerem no litoral nordestino, foi acionado este Plano⁵, embora o ministro do meio ambiente informasse em cadeia nacional de rádio e TV que o Governo estava se empenhando em responder à crise.

A MOBILIZAÇÃO

Enquanto o Governo brasileiro se ocupava de administrar discursivamente a culpa da catástrofe ambiental, chamou a atenção a reação das populações litorâneas nordestinas ao desastre. Houve uma intensa mobilização da população em alguns municípios litorâneos para despoluir recifes de corais, areia e os estuários dos rios afetados. Nos primeiros dias do desastre, os voluntários se lançaram de forma totalmente amadora à limpeza sem portar qualquer conhecimento sobre como lidar com tal substância, orientação técnica ou equipamentos de proteção individual.

A Praia dos Carneiros⁶ é um dos trechos litorâneos turisticamente mais valorizados de Pernambuco e é considerada uma das praias mais belas do país. Ela está situada no município de Tamandaré e foi um dos locais do litoral nordestino mais atingido pelo vazamento. Um posto de monitoramento aéreo foi montado na Praia dos Carneiros e outro no farol do Forte de Tamandaré e lá criado um gabinete de crise para monitorar a chegada do produto.

As manchas de óleo atingiram a praia no dia 18 de outubro, sendo monitoradas desde a véspera da chegada ao local por uma força-tarefa formada pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente, Marinha, Defesa Civil, Corpo de Bombeiros que sobrevoava a região acompanhando o avanço da poluição. Moradores, turistas, muitos pescadores e equipes de órgãos do governo estadual formaram um mutirão para retirar o óleo das praias desde às 5h, horário no qual as manchas chegaram. Neste dia, cerca de 25 toneladas do material poluente foram retiradas de 1,8 quilômetros de praia.

⁵ Administração Federal extinguiu conselhos e entidades da sociedade civil que fazem parte da estrutura organizacional prevista pelo plano.

⁶ A Praia dos Carneiros está situada a 113 km da capital pernambucana. Caracterizada por altos coqueiros, areias claras e finas e águas calmas, quentes e de coloração turquesa praticamente durante todo o ano, tem uma grande barreira de recifes que forma piscinas naturais na maré baixa. É um dos principais pontos turísticos de Pernambuco.



Em Tamandaré/PE, destacou-se ainda a participação da Igreja na pessoa do padre Arlindo Laurindo de Matos Júnior, da paróquia de São Pedro, um personagem dos mais atuantes no processo de mobilização do mutirão da Praia dos Carneiros. Ele relatou que, através dos grupos de *WhatsApp*, as redes de profissionais que vivem das atividades marinhas e estuarinas e da população em geral começou a compartilhar notícias sobre a aproximação das manchas de óleo, e, na manhã prevista, a praia já tinha sido atingida. O padre disse que “calçou a luva e começou a limpar”, atitude semelhante à de pescadores e muitas outras pessoas da comunidade que foram pouco a pouco se juntando à tarefa. “Quando vimos a extensão daquilo parecia ser uma tarefa impossível”, afirmou o padre.

Dois dias após o início do mutirão, o padre conta ter visto três integrantes da Marinha no local olhando e filmando a situação. Indagados sobre a colaboração da entidade no mutirão, eles disseram que não estavam com equipamento de proteção adequado e que iriam aguardar. A situação foi interpretada pelo padre como: “uma sensação de abandono por parte do governo federal”. Tal sensação se dirigia também para as ONGs e entidades ambientalistas.

A consciência do risco à saúde era sentida pelos participantes, mas, conforme contou o padre, “tiveram que colocar a mão na massa, não teve outro jeito (...), talvez seja perigoso, mas estamos tomando o maior cuidado que podemos porque, se não fizermos, ninguém vai fazer por nós. Se não tem luva, a gente pega com saco plástico, mas ficar esperando não dá”. Dos relatos aos quais tive acesso é recorrente a percepção de que “se a comunidade não tivesse se mobilizado teria sido muito pior” e que o evento mostrou a enorme organização, “solidariedade e força da comunidade”.

O biólogo e oceanógrafo Clemente Coelho Júnior, professor do Instituto de Ciências Biológicas da Universidade de Pernambuco (UPE) que testemunhou o mutirão no local, afirmou “vi aqui uma das mobilizações mais incríveis que eu assisti. A sociedade acabou se articulando, porém foi um trabalho de formiguinha” (COELHO JÚNIOR, 2019). Dentre os voluntários que retiraram óleo, estava Júnior de 36 anos, que mora e trabalha como marinho na Praia dos Carneiros de onde tira o sustento levando turistas para passeios de barco e relatava a situação como “muito triste...



Abalou o comércio de modo geral. Uma hora dessas, num dia de hoje, era para estar lotado... O movimento de clientes diminuiu... Houve muitos cancelamentos. A situação financeira foi muito abalada”.

O uso do *WhatsApp* foi recurso fundamental para compreender como as redes de contatos pessoais se entrecruzaram para a troca de informação rápida e organização da mobilização coletiva. O aplicativo foi também um meio para fazer circular opiniões e acusações relacionadas ao poder público. O prefeito de Tamandaré, Sérgio Hacker (PSB)⁷, criou um grupo de *WhatsApp* intitulado “Gabinete de Crise”, cujos membros são autoridades reunidas para solucionar os prejuízos causados pelo vazamento de óleo no Litoral Sul. Neste grupo, o prefeito exaltou o esforço de funcionários das prefeituras de Tamandaré, Rio Formoso e Sirinhaém, além do grande grupo de voluntários engajados no mutirão de retirada de óleo nas praias, mas ironizou representantes de entidades que, ao invés de “arregaçar a manga e trabalhar”, apenas se envolveram em atos de cunho administrativo.

Fotografias em jornais e reportagens de televisão retrataram atos coletivos semelhantes em outros municípios de Pernambuco, destacando o esforço da população que, voluntariamente, ocupou as praias para limpar toneladas de petróleo bruto no município de Cabo de Santo Agostinho. Viu-se centenas de pessoas que lotavam a praia de Itapuama reunidas para tentar reduzir os danos naquele pedaço de litoral. Uma moradora que participava do mutirão, em entrevista para o *Jornal El País* em 23 de outubro de 2019 relata: “infelizmente já aconteceu e parecem não estar se importando muito. Como não temos ajuda do Governo, juntamos o que temos. É uma auto-gestão mesmo. Todo mundo está vindo, aprendendo e tentando ver qual é a maneira de fazer, e ajudando no que puder”.

As imagens diárias das emissoras de TV do país mostravam voluntários que atuavam por conta própria ou em pequenos grupos misturados aos funcionários de prefeituras das cidades afetadas. Muitos foram para o mutirão através dos chamados no *Facebook* ou dos numerosos grupos de *WhatsApp* criados para monitorar e mobili-

⁷ No momento em que eu concluía este texto, soube que Sérgio Hacker não conseguiu se reeleger. Lembro que este era marido de Sarí Corte Real, indiciada por abandono de incapaz com resultado de morte no Caso Miguel. Trata-se de um menino de 5 anos, filho da empregada do casal, que morreu após cair do nono andar do edifício de luxo onde eles mantêm residência no Centro do Recife. Este foi um caso amplamente noticiado na imprensa com repercussão nacional.



zar voluntários, atendendo ao chamado da rede de amigos, vizinhos ou de entidades como Colônias de Pescadores, lideranças religiosas e ONGs ambientalistas. A rede de colaboração foi abarcando vários setores da sociedade, dando condições para a continuidade no tempo da mobilização: uma rede de supermercados que doou luvas e botas para proteção, grupos recolheram água e alimentos em pontos de coleta para distribuir aos voluntários, uma empresa de pedágio da região isentou os voluntários que precisavam passar com seus veículos, pousadas ofereceram quartos para quem precisasse ficar na região colaborando no mutirão e psicólogos começaram a se organizar para atender a população local que foi mais afetada pelo desastre.

Segundo relatou Genilson, pescador e morador de Itapuama de 39 anos: “nunca vi tanta gente aqui... A comunidade e o pessoal de fora está ajudando muito. Eu fico com medo. A gente vive de pesca. Esses caras que fizeram isso... É um crime”, conta ele. “Hoje está uma maravilha, mas ontem parecia que havia lama que nem a de Minas Gerais”, associando o desastre do rompimento da Barragem de Brumadinho e o vazamento de óleo no Nordeste.

Cabe lembrar que a mobilização teve seus efeitos sobre a saúde dos voluntários. Em outubro de 2019, foram registrados sessenta e seis casos suspeitos de intoxicação por contato com o óleo cru das praias de Pernambuco, notificados pela Secretaria Estadual de Saúde (SES).

DEPOIS DO DESASTRE

Passado um ano do desastre, a Marinha do Brasil encerrou a primeira fase de investigações sem apontar culpados ou indicar a origem exata do derramamento que atingiu o litoral dos nove estados do Nordeste e dois do Sudeste, totalizando 130 municípios afetados. O inquérito aponta que o petróleo foi derramado a uma distância de 700 quilômetros da costa brasileira e se movimentou submerso por 40 dias⁸.

No final do mês de novembro de 2019, o Presidente do Instituto Brasileiro

⁸ Em novembro de 2019, uma operação da PF levantou suspeitas de que um navio grego estaria relacionado com a contaminação do litoral brasileiro. A Marinha do Brasil disse ter notificado 30 navios-tanque de 10 diferentes bandeiras a prestarem esclarecimentos na investigação sobre a origem do óleo. Cinco navios gregos foram notificados oficialmente pela instituição, mas apenas três carregavam petróleo venezuelano, do mesmo tipo encontrado na costa brasileira.



de Turismo (Embratur), declarava à imprensa que o vazamento de óleo que atingiu a costa nordeste brasileira por mais de dois meses já era “página virada”. Ele informou ter percorrido o litoral nordestino e mergulhado no litoral de pernambucano “em maré cheia”, nos municípios de Tamandaré (PE), São José de Coroa Grande (PE), Maragogi (AL) e São Miguel dos Milagres (AL) afirmando que se “tivesse algum óleo encostado tinha aflorado, e não constatou nada disso”. Inclusive, comemorou as altas taxas de ocupação hoteleira na região em novembro e a recuperação do turismo interno e externo. O secretário de Turismo de Pernambuco destacou o seu esforço pessoal junto ao comitê de crise do estado para retirar os dejetos do mar e avaliou o episódio do vazamento dizendo que Pernambuco “conseguiu, com muita previedade, dar resposta positiva. Em menos de 24h não existia mais óleo. A imprensa botou durante 40 e 50 dias falando de óleo, mas, aqui, limpamos em 24h a nossa costa. Graças a uma ação conjunta de todos os entes” (COSTA, 2019).

Contrariamente, a percepção do *trade* turístico sobre o vazamento como “uma página virada”, a chegada do petróleo nas praias e manguezais ainda tem um impacto profundo em toda a cadeia da pesca artesanal, em toda a economia pesqueira, segundo o Conselho Pastoral de Pescadores. Apesar dos esforços de voluntários para superar o impacto, não foi possível a retirada de todo o óleo que ainda está impregnado em raízes e troncos de árvores de mangues, enterrados na areia e escondido entre os recifes de corais.

Segundo Araujo et al. (2020), o Instituto Oceanário da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) estimou que 30 mil pessoas vivem da pesca artesanal no Estado de Pernambuco. Em uma pesquisa exploratória realizada por Ramalho (2019), é revelado que, em novembro de 2019, mesmo em comunidades pesqueiras artesanais de Pernambuco que não foram atingidas diretamente pela chegada do óleo (Litoral Norte de PE), o impacto na renda e segurança alimentar se mostrava significativo.

Pescados como sururu, ostra e marisco praticamente não tinham procura devido ao temor de terem sido infectados pelos vazamentos de óleo. O mesmo acontecia com outras espécies comuns nas áreas dos rios, estuários e o mar próximo à praia em Pernambuco. Por medo de intoxicação, o mercado consumidor não demandava



mais tais produtos. Embora esta crise tenha atingido os pescados de modo geral, eram as marisqueiras as mais afetadas. Cabe mencionar que foi disponibilizado recurso, através da MP 908/2019, para o pagamento do auxílio emergencial pecuniário no valor de dois salários-mínimos, mas este foi insuficiente para mitigar os impactos econômicos impostos aos pescadores e pescadoras⁹. Muitas pessoas foram excluídas do acesso ao auxílio, principalmente as mulheres pescadoras.

Sem receber qualquer assistência associada à reparação do desastre, os pescadores seguem mobilizados buscando saídas para as comunidades afetadas através da Campanha Mar de Luta. A campanha nacional envolve organizações e comunidades e coloca em pauta novamente os impactos permanentes do petróleo na pesca artesanal.

Lançada no dia 30 de agosto de 2020, a *Campanha Mar de Luta: Justiça Social aos Povos das Águas atingidos pelo Petróleo* é uma iniciativa de movimentos sociais de pescadores artesanais e de organizações de defesa dos direitos humanos e socioambientais, que “exige respostas concretas para as famílias dos Pescadores e Pescadoras, que estão há cerca de um ano enfrentando sozinhas o maior crime ambiental da história do Brasil”.

TURISMO E AGROINDÚSTRIA CANAVIEIRA PERNAMBUCANA

Busquei, até aqui, apresentar uma descrição breve e geral do desastre ambiental e da reação social a eles na forma de mutirões de limpeza das praias. Tomei como foco o mutirão no litoral sul de Pernambuco, particularmente o mutirão da Praia dos Carneiros, no município de Tamandaré, por este ter sido duramente afetado, pela grande mobilização para mitigar o desastre e por ser um lugar onde realizei um longo período de trabalho de campo¹⁰. Procurei, até aqui, contextualizar a diversidade de

⁹ O auxílio emergencial equivalia a dois salários-mínimos e foi pago em duas parcelas iguais e disponibilizado pela Caixa Econômica Federal. Outra MP, a 911/2019, abriu o crédito extraordinário de R\$ 131,7 milhões para o Ministério da Cidadania pagar os cerca de 66 mil auxílios emergenciais aos pescadores (Agência Senado).

¹⁰ Realizei várias etapas de trabalho de campo entre 1999 e 2005, totalizando uma permanência de aproximadamente 7 meses no município de Rio Formoso com visitas frequentes aos municípios de Tamandaré, Sirinhaém e Barreiros. Após 2005, realizei visitas de curta duração à região e acompanhei os acontecimentos através da mídia e de informações obtidas através de redes de amizade estabelecidas com moradores locais.



narrativas, interpretações e atitudes perante o desastre, mostrando como a inércia do poder público diante de uma catástrofe gerou a ação coletiva.

Muitos mutirões foram registrados na região Nordeste, porém estes tiveram envolvimento social, duração e reconhecimentos muito distintos. Para além da suposição de uma sensibilidade ambiental compartilhada coletivamente como razão da mobilização, creio que compreender as diferentes reações face ao desastre exige um exame mais fino da formação de redes de interação entre diversos agentes sociais que participaram das mobilizações, bem como as especificidades das culturas políticas locais.

O turismo pernambucano teve impulso entre as décadas de setenta e oitenta, período seguido de estagnação no setor na década de noventa. Cabe salientar que a elite usineira se constituiu como frequente investidora do ramo hoteleiro do estado e com as oportunidades de crédito abertas por programas de incentivo do Governo ao uso de álcool em veículos (Proálcool)¹¹, o mercado de produção de cana se redinamizou em detrimento do investimento turístico. No entanto a retirada gradual da participação dos investimentos públicos no Proálcool se acentuou entre 1985 e 1996 e a taxa de crescimento média da produção de etanol no Brasil caiu consideravelmente. Uma crise setorial se abateu sobre o setor usineiro pernambucano, levando à falência, endividamentos e ocupações de engenhos por trabalhadores rurais.

Em 1998, face à crise sucroalcooleira, durante o governo de Jarbas Vasconcelos, foi elaborado um programa chamado de Macro Estratégia Turística para o Estado de Pernambuco, apresentando documentos norteadores contendo ações e diretrizes para o desenvolvimento do turismo para o estado e, desde então, observa-se maior continuidade no investimento e esforço de gestão pública do turismo no estado e notória prioridade aos municípios litorâneos.

Paralelamente a esse contexto de crise da agroindústria canavieira e, sobretudo, de conquista dos engenhos improdutivos pelos sindicatos locais e MST, um ou-

¹¹ O Programa Nacional do Álcool (Proálcool) foi uma consequência de um conjunto de fatores tais como a expansão do parque industrial açucareiro no Brasil no fim da década de 1960, as mudanças no mercado açucareiro mundial na década de 1970, que provocaram a queda dos preços do açúcar devido à concorrência dos adoçantes sintéticos. Concomitantemente, a crise do petróleo que alavancou os preços de combustíveis provenientes do Oriente Médio e demanda pelo etanol, que passou a ser um produto fundamental na matriz energética brasileira.

tro processo esteve em curso na região pesquisada: a criação de Áreas de Proteção Ambiental em Rio Formoso, Tamandaré e Sirinhaém, deflagrada a partir de meados da década de 1990¹², ancorada na aposta e investimento significativo na reconversão econômica da faixa litorânea da região em um produto ecoturístico¹³.

O fim da década de 1990 e início da década seguinte foram marcados pela multiplicação de regulações e controles ambientais nos municípios do Litoral Sul, especialmente Rio Formoso e Tamandaré, área focal de investimentos turísticos. Como um dos efeitos não programados da imposição de dispositivos de ordenamento e vigilância, o uso da denúncia de crime ambiental, por exemplo, demonstrou rápida difusão social, constituindo uma ferramenta muito utilizada para gerir disputas de diversas ordens (fundiária, administrativa, vizinhança...) a partir de uma nova linguagem e tendo à disposição amparo legal e aparelhos de vigilância que permitiram uma tradução coletiva de rivalidades de diversas naturezas existentes na região.

Esse exercício de adequação da legislação ambiental às necessidades locais possibilitou-me pensar que é justamente pelo fato de o meio ambiente aparecer em articulação com uma variedade de outros elementos que foi tornando possível seu ajustamento e rápida incorporação na vida social, ultrapassando o raio de segmentos identificados com a proteção ao meio ambiente (MENEZES, 2004).

Mudanças territoriais como a emancipação de Tamandaré e o mosaico de assentamentos e unidades de conservação, associados aos investimentos no perfil ecoturístico da região (Prodetur-NE) tiveram como efeito central a produção de novas institucionalidades e arenas de tomada de decisão. Destaco a criação de uma Com-

¹² Em março de 1997, foi criada a Área de Proteção Ambiental de Guadalupe (APA de Guadalupe), uma unidade de conservação estadual situada na porção meridional do litoral sul- pernambucano, que abrange os municípios de Sirinhaém, Rio Formoso, Tamandaré e Barreiros. A APA de Guadalupe é formada por uma área de 44.255 hectares, dos quais 71,4% (31.591 hectares) são constituídos de área continental e 28,6% (12.664 hectares) são de área marítima. O município de Rio Formoso concentra 38,2% da porção continental da APA, seguido por Tamandaré (35,1%), Sirinhaém (19,5%) e Barreiros (7,2%), os quais concentram 28,6% da parcela marítima.

¹³ Este projeto de reconversão foi um efeito a posteriori da decisão de promover o desenvolvimento turístico do litoral nordestino, tomada no início da década de 90, quando o governo federal (gestão de Fernando Collor de Mello) idealizou, juntamente com os governos estaduais de Alagoas e Pernambuco, um grande projeto turístico que seria implantado ao longo do litoral dos dois estados. Esta iniciativa deu origem ao Projeto Costa Dourada, que induziu a criação do Programa de Ação para o Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (Prodetur-NE), tornando-se extensivo a toda área de jurisdição da Sudene.



panhia de Polícia Ambiental (CIPOMA), Conselhos Municipais de Meio Ambiente de Tamandaré e uma nova Colônia de Pescadores (Rio Formoso). Estes se tornaram espaços fundamentais de difusão da lei e da existência de um aparato policial, de uma nova forma de regulação da vida social baseada e de disseminação de uma etiqueta e crença na proteção ambiental nos últimos vinte anos. A proteção ambiental tornou-se ainda bandeira política e um meio de aquisição de prestígio e recursos para o local (concedendo premiações, projetos, oportunidades de trabalho e estudo).

Vale mencionar, por exemplo, que o primeiro prefeito eleito de Tamandaré (reeleito em 2000) era pescador e havia presidido por três mandatos a Colônia de Pescadores de Rio Formoso (após a emancipação de Tamandaré do município de Rio Formoso). No primeiro mandato, o prefeito demonstrou forte adesão à atuação de entidades ambientais e permitiu a criação de aparatos institucionais voltados à regulação ambiental. Reinava a visão romântica do “prefeito pescador naturalmente identificado com a problemática ambiental”; que foi correspondida pela abertura do espaço político municipal para uma intensa atuação destes grupos. No município-mãe, Rio Formoso, não foi muito diferente, a Colônia de Pescadores passou a ter crescente importância política calcada na vinculação à causa e atividades de proteção ambiental do estuário do rio Formoso/Ariquindá, áreas de importância fundamental para manter despoluída a Praia dos Carneiros.

O Litoral Sul pernambucano trata-se de uma região com importante histórico de mobilização de trabalhadores rurais desde a década de 1950, cenário de surgimento das Ligas Camponesas na década de cinquenta, de grandes greves de canavieiros na década de oitenta, bem como área de concentração de assentamentos rurais e intensa luta pela reforma agrária a partir da década de 1990. Até os anos 1950, o acesso à terra era rigidamente regulado pelos senhores de engenho e usineiros (os chamados patrões), a partir das regras da morada, baseadas em obrigações recíprocas entre patrões e moradores.

Em meados dos anos 1950, as normas da morada, especialmente a permissão de manter as lavouras de subsistência, começaram ser violadas pelos patrões, quebrando-se as obrigações de lealdade dos moradores. Neste período, surgem as ligas camponesas (CALLADO, 1964; JULIÃO, 1962; BEZERRA, 1979), dando início ao movi-



mento social que redundou na criação de sindicatos (PALMEIRA, 1977) e, em 1963, na extensão de direitos trabalhistas aos trabalhadores rurais, através do Estatuto do Trabalhador Rural.

Em municípios como Rio Formoso, do qual Tamandaré foi distrito até sua emancipação em 1995, o sindicato teve sua atuação marcada pelo estímulo aos trabalhadores no sentido de demandar na justiça a obediência às obrigações patronais; isso permitiu a permanência de muitos trabalhadores nos engenhos, devido ao temor que os patrões tinham dos pedidos de indenização.

Nos anos 1980, os sindicatos locais continuam exigindo o cumprimento da lei, através de greves pela manutenção de acordos coletivos e da multiplicação de processos contra patrões na Justiça do Trabalho. O processo de modernização da agroindústria canavieira continuou em marcha ao longo desta década, avançando e degradando o meio ambiente regional através do uso generalizado de agrotóxicos nas plantações.

Neste contexto de fragilidade do poder de patrões e usineiros, surgiram, a partir de 1992, as primeiras ocupações de terra em Rio Formoso e Tamandaré, realizadas pelos militantes do MST e por dirigentes sindicais dos dois municípios, que exigiam do Incra a desapropriação por improdutividade ou devido ao endividamento dos patrões com os bancos.

Em meados da década de 1990, tal processo fez emergir novas modalidades de mobilização dos trabalhadores diferentes das formas prévias de enfrentamento de décadas anteriores como recorrer à justiça (“botar questão contra patrões”) e as grandes greves. O MST e a Fetape (Federação de Trabalhadores da Agricultura de Pernambuco) começaram a concorrer em função do número de acampamentos montados para fins de reforma agrária. Tal prática apontou para importantes mudanças nas relações sociais na zona canavieira, indicando a constituição de territórios criados dentro de áreas que, até então, mostravam-se sob rígido controle patronal. Tal mobilização representou uma grande transformação das relações sociais entre patrões, trabalhadores, dirigentes sindicais e o Estado brasileiro, representado pelo Incra (SIGAUD, 2000).

A maioria das ocupações em Rio Formoso e Tamandaré foi feita por trabalha-



dores vindos de fora dos engenhos sob ocupação. Os participantes eram mobilizados pelo MST ou STRs nos próprios municípios ou em municípios vizinhos. A semelhança de arranjos observados nos acampamentos na região permitiu Sigaud (2000) afirmar que existe uma *forma acampamento*. Um modelo proveniente do Sul do país levado para o Nordeste, e ajustado às condições da Mata Sul pernambucana¹⁴.

Concomitantemente à mobilização pelas ocupações dos engenhos, nas periferias urbanas e nas margens dos rios destes municípios (chamada de “pontas de rua”), as sucessivas gerações, que deixaram os engenhos nos anos 1970 e 1980, tornaram os biscates e a pesca uma alternativa de sobrevivência. Muitos destes moradores das postas de rua se identificam socialmente como “pescador”, embora tal identidade reúna uma série de possíveis situações sociais.

A pesca pode ser apenas uma atividade realizada nos períodos de entressafra da cana¹⁵, fora da temporada turística ou atividade praticada em tempo integral. Alguns conseguiam, durante certos períodos, uma produção pesqueira que permite a sobrevivência e comercialização frequente nas feiras locais ou na vizinhança. Em casos mais raros, os pescadores prosperaram e investiram na compra, aluguel ou parcerias para adquirir barcos e realizar atividades turísticas em veículos maiores e mais potentes, capazes de alcançar áreas marítimas. Tornaram-se, assim, “pescadores de noite e dia” ou prestadores de serviços turísticos, passando a viver exclusivamente dessa atividade. A distinção entre a pesca e a vida no engenho era referência frequentemente.

Há um outro grupo que se tornou pescador porque não suportava o trabalho nos canaviais e suas formas de subordinação patronal e escolheu a pesca porque “não queria mais ter patrão”, “não queria ficar preso na ficha” ou não queria mais ser “cativo”.

A pesca artesanal no estuário é percebida como uma atividade muito incerta; e “há dias que se passa o dia no rio e não se pega nenhum peixe”. Para diversos filiados à colônia, a pesca não é percebida como uma profissão, mas como algo tem-

¹⁴ Os processos de ocupação de terras produziram um novo mosaico territorial na região. Segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e do Instituto de Terras de Pernambuco (Iterpe), em Pernambuco, existem hoje 327 assentamentos rurais, envolvendo 23.354 famílias. Desses assentamentos, 92 estão localizados na Mata Sul pernambucana, e abrigam um total de 10.809 famílias.

¹⁵ O contrato de trabalho temporário nas usinas de Sirinhaém e Norte de Alagoas é uma alternativa de trabalho relevante na região.

porário que se faz enquanto se espera uma oportunidade melhor. É uma atividade socialmente desvalorizada, muitas vezes associada ao subemprego e insegurança.

Ir para o mangue coletar caranguejos é ainda uma atividade masculina e representa a mais baixa posição na hierarquia dos pescadores; tendo em vista os muitos riscos de ferimento no ambiente perigoso do mangue, a necessidade de se sujar na lama e a pouca rentabilidade. A coleta de moluscos do estuário é uma atividade eminentemente feminina, considerada bastante trabalhosa, mas que exige pouca habilidade. Está voltada quase exclusivamente para subsistência familiar, pois os moluscos têm baixo valor comercial. Esse tipo de pesca representa um nível intermediário entre a pesca de peixe e a captura de caranguejo.

É bastante recorrente nas trajetórias dos atuais filiados às colônias de pescadores da região um *continuum* de deslocamentos, seja circulando entre diversos engenhos à procura de casa, trabalho e espaço para cultivar lavouras ou de migração para as grandes cidades. Muitos já migraram para São Paulo e Rio de Janeiro devido à falta ou precariedade de trabalho na região. Alguns destes migrantes retornaram em função do refluxo do mercado de trabalho no Sudeste entre os anos 1980 e 1990. Uma outra parcela empregou-se nas prefeituras da região, que se transformou em principal contratadora para muitos dos habitantes pouco qualificados da cidade.

A motivação para a filiação a uma Colônia de Pescadores estava ancorada na linguagem dos direitos: o ato de filiar-se à colônia visava a, simultaneamente, poder “pescar dentro do direito” e “garantir direitos”. O principal dos sentidos referentes à concepção de direitos remetia ao direito à carteira de pescador; só a colônia podia atestar que determinada pessoa era um pescador e a carteira de pescador era uma comprovação para as autoridades ambientais de que se estava trabalhando legalmente. Por vezes, os pescadores relacionaram a carteira de pescador profissional à carteira de trabalho, usando a expressão “ter a carteira assinada pela colônia”. A entrada para a colônia também permite direito à aposentadoria¹⁶; cabendo ao presidente da entidade atestar os anos de trabalho e ser mediador dos pescadores junto a INSS, IBAMA e Mi-

¹⁶ A aposentadoria de pescador é uma categoria especial da Previdência Social. O Pescador Artesanal não precisa contribuir para a previdência e poderá se aposentar aos 60 anos para homens e 55 para mulheres. A aposentadoria será de um salário-mínimo. O principal requisito para a categoria é a comprovação de 15 anos de atividade como pescador. Outras atividades como marisqueiro, catador de caranguejo ou crustáceo, pescador de camarão ou limpador de pescado também estão incluídas.



nistério do Trabalho. Semelhantemente ao sentido atribuído, outrora, ao sindicato de trabalhadores rurais na região, a colônia vinha sendo percebida como um instrumento disponível para garantir algum acesso ao direito de aposentadoria.

RETOMANDO O SENTIDO DOS MUTIRÕES

Durante os períodos de trabalho de campo que realizei anos atrás para a tese de doutorado, tive a oportunidade de acompanhar diversos mutirões de limpeza do manguezal e plantio de vegetação de manguezal promovidos pela Colônia de Pescadores de Rio Formoso nas margens do rio que banhava a sede municipal. Estes mutirões reuniam em torno de cem participantes e tiveram apoios diversos nos anos de realização tais como Prefeitura, Comissão Pastoral de Pescadores, CPRH e Ibama.

Os mutirões foram eventos centrais para dar visibilidade à nova colônia de pescadores que pouco a pouco foi ganhando muitos sócios que a buscavam ter alguma proteção e segurança através do acesso a direitos como a aposentadoria em um contexto de escassez de empregos formais na região, provocado pela onda de falência das usinas, com o fechamento do mercado de trabalho para migrantes vindos do Nordeste.

Os mutirões de pescadores aconteciam desde a primeira metade dos anos 2000, empoderavam socialmente a Colônia enquanto instituição representativa e apoiada por órgãos do Estado e, desta forma, conferiam status a uma camada social urbana marginalizada por não ter emprego formal e por ocupar áreas periféricas. A reconstituição histórica das categorias sociais que realizei até aqui procuraram entender os processos de mobilização da limpeza das praias em 2019. Creio que tal processo só pode ser compreendido à luz de uma cuidadosa contextualização histórica de lutas e de grandes transformações sociais ocorridos na região canavieira, particularmente, no litoral Sul de Pernambuco.

À primeira vista, os mutirões de 2019 poderiam ser facilmente enquadrados nos chamados novos movimentos sociais mencionado por Castells (2013), tendo em vista a insuficiência do sistema representativo ocidental, o forte caráter emocional e de indignação que desencadeou a ação coletiva de limpeza das praias e a importância da conectividade, apontando as “redes sociais da internet” como produtoras



de novas formas de mobilização. Lembro a importância e agenciamento de grupos de *WhatsApp*, Facebook como veiculadores de informações, sentidos, atribuições de responsabilidade e como um facilitador da organização das ações.

A breve sociogênese das mobilizações apresentada no texto e seus variados sentidos no tempo nesta região nos permitem vislumbrar um processo em que se consolidaram padrões de comportamento coletivo que devem ser considerados para uma compreensão menos apressada da mobilização de 2019, mais ancorada no universo de sentido preciso da região canavieira de Pernambuco.

Desde o fim da década de 1990, acontecem os mutirões de limpeza na região. Estes eventos tornaram-se um emblema de organização, afirmação e expressão política de um segmento social urbano periférico. O trabalho relacionado à exploração turística de rios e praias vem adquirindo importância significativa e crescente diante de outras alternativas laborais tradicionais associadas à monocultura canavieira, a agricultura familiar e o serviço público. O turismo deixou de ser um “bico” e vem emergindo como uma das poucas atividades econômicas estáveis e com possibilidade de recrutamento para emprego formal no litoral sul pernambucano.

O caso explorado no artigo aponta para os efeitos do recuo agroindustrial nas áreas canavieiras e da crescente importância da exploração turística na área litorânea destas regiões. O vazamento de óleo de grandes proporções que atingiu praias e rios na região adquiriu um sentido trágico não apenas na fauna e na flora local, mas comprometeu a sobrevivência de numerosas famílias com opções já reduzidas pela crise canavieira.

Como tentei demonstrar, a partir de uma “perspectiva processual, tendo como principal ferramenta de campo a descrição etnográfica baseada na observação participante, atenta aos atores sociais e eventos significativos para a investigação” (PINTO; PEREIRO, 2010, p. 452-453), a mobilização de 2019 exige esta abordagem configuracional, ancorada em uma dimensão temporal para além do momento do evento da limpeza das praias e mangues em si. No entanto a recorrência de mutirões “ecológicos” lança pistas valiosas para compreendermos os efeitos sociais de processos de reconversão econômica de regiões para atividades turísticas, indicando que tais fenômenos podem constituir-se importantes janelas para a compreensão de novas crenças e padrões de regulação social.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, Maria Elisabeth de; RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto; MELO, Paulo Wanderley de. Pescadores artesanais, consumidores e meio ambiente: consequências imediatas do vazamento de petróleo no Estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, jan. 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2020000100301&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 nov. 2020.
- BETIM, Felipe. O trabalho quase impossível de se limpar com as mãos as praias contaminadas por óleo do Nordeste. **El País**, Cabo de Santo Agostinho, 23 out. 19. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/10/23/politica/1571782882_235970.html?rel=listapoyo>. Acesso em: 23 out. 2019.
- CALLADO, A. **Tempo de Arraes**. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora, 1964.
- CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- COMITÊ da campanha Mar de Luta. **Manifesto Campanha Mar de Luta: Justiça Social aos Povos das Águas**, Brasília, 30 ago. 2020. Disponível em: <<http://www.cppnacional.org.br/publicacao/manifesto-campanha-mar-de-luta-justi%C3%A7a-social-aos-povos-das-%C3%A1guas>>. Acesso em: 30 ago. 2020.
- COSTA, Rodolfo. Vazamento de óleo no Nordeste é página virada, diz presidente da Embratur. **Correio Brasiliense**, Brasília, 25 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/11/25/interna-brasil,809085/vazamento-de-oleo-no-nordeste-e-pagina-virada-diz-presidente-da-embra.shtml>>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- DONATO, Mauro. “Se não fizermos, ninguém vai fazer por nós”, diz padre que comanda mutirão em praias de Pernambuco. **Diário Centro do Mundo**, 23 out. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593743-se-nao-fizemos-ninguem-vai-fazer-por-nos-diz-padre-que-comanda-mutirao-em-praias-de-pernambuco>>. Acesso em: 23 out. 2019.
- FERRAZ, Artur; SILVA, Wellington. Desastre que vem do mar: saiba mais sobre o óleo que chega às praias do Nordeste. **Folha de Pernambuco**, Recife, 19 out. 2019. Disponível em: <<https://www.folhape.com.br/noticias/desastre-que-vem-do-mar-sai-ba-mais-sobre-o-oleo-que-chega-as-praias-do/120312/>>. Acesso em: 19 out. 2019.
- JULIÃO, Francisco. **O que são as ligas camponesas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- MENEZES, Thereza C. **Da Cana ao Caos. Usos Sociais do Meio Ambiente no Litoral Sul-Pernambucano em Perspectiva Comparada**. Rio de Janeiro, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social- Museu Nacional, UFRJ.
- OLIVEIRA, Francisco de. O vício da virtude: autoconstrução e acumulação capitalista no Brasil. **Novos estud.** - CEBRAP, São Paulo, n. 74, p. 67-85, mar. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pi>



d=S0101-33002006000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 nov. 2020.

PALMEIRA, Moacir. The Aftermath of Peasant Mobilization: Rural Conflicts in the Brazilian Northeast since 1964. In: AGUIAR, N. (ed.). **The Structure of Brazilian Development**. Nova Iorque: Transactin Books, 1977. p. 71-98.

PINTO, R.; PEREIRO, X. Turismo e Antropologia: contribuições para um debate plural. **Revista Turismo & Desenvolvimento**, v. 1, n. 13, p.219-226, 2010.

RAMALHO, Cristiano W. N. **A situação do comércio de pescados em algumas localidades pernambucanas: reflexões preliminares após os vazamentos do petróleo**. Recife: Núcleo de Estudos Humanidades, Mares e Rios (NUHUMAR)-DS/PPGS/UFPE, 2019. p. 01-05.

SIGAUD, Lygia. **Os Clandestinos e os direitos**. Estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar em Pernambuco. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.

Recebido em: 25/02/2021

Aceito para publicação em: 16/06/2021





**MARACATU DE BAQUE SOLTO:
ENTRE A BRINCADEIRA DE TERREIRO E O ESPETÁCULO**

Baque solto maracatu: between performers from yards and the spectacle

Alexandra de Lima Cavalcanti
Fundação de Cultura da Cidade do Recife
Email: alexandracti@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 147-183, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

Esse estudo faz uma reflexão acerca da relação do maracatu de baque solto com os setores da indústria cultural e de eventos turísticos em Pernambuco. Busca-se entender a engrenagem economia-turismo-patrimônio cultural, que esboça e define o formato oficial do carnaval recifense, a fim de refletir acerca dos efeitos das políticas públicas de cultura e turismo - assentados sobre pilares de valorização econômica e sustentabilidade - para grupos de tradição.

PALAVRAS-CHAVE:

Maracatu de baque solto. Turismo cultural. Patrimônio. Tradição.

ABSTRACT:

This research proposes a reflection about the relation between the baque solto maracatu and the cultural and tourism industries in Pernambuco, Brazil. It aims at understanding the economy-tourism-cultural-heritage gear that drafts and defines the official format of carnival in the city of Recife. In doing so, it reflects upon the effects of public politics of culture and tourism - based on pillars of economic valuation and sustainability - on traditional groups.

KEYWORDS:

Baque solto maracatu. Cultural tourism. Heritage. Tradition.



INTRODUÇÃO

Existem duas manifestações distintas chamadas *maracatu* em Pernambuco: o de *baque virado* ou *nação* (de matriz africana, ligado ao Candomblé, com forte presença de tambores – as alfaias – e maior incidência na capital do Estado) e o de *baque solto*, de *orquestra* ou *rural*¹.

De matriz indígena, o maracatu de baque solto² é uma expressão cultural que nasce nos territórios dos engenhos canavieiros da Zona da Mata Norte pernambucana, em meio às celebrações de escravos e de trabalhadores livres. Uma brincadeira, portanto. Momento de diversão em meio à rotina pesada da monocultura, respiro alegre enquanto dureza resumia o universo dos trabalhadores do corte da cana. Por isso, quem brinca o maracatu de baque solto é também *folgazão*: aquele que folga (IPHAN, 2013).

Compõem o universo do brinquedo os *caboclos de lança* (guerreiros com guias em punho que defendem o grupo, personagens mais conhecidos do baque solto), o *arriamá* (protetor espiritual da tribo – aquele que arreia o mal, tira o mal, joga o mal por terra), o *bandeirista* (que porta o estandarte), a corte real com *rei*, *rainha*, *dama do paço* e a boneca *calunga*, a ala das *baianas*, a *burrinha calú* (que com um chicote vem abrindo espaço para o grupo passar), o *caçador*, e o casal *Catita* (ou *Catirina*) e *Mateus* (personagem do Cavalo Marinho que carrega sempre uma bexiga de porco cheia de ar na mão). O terno de músicos, o mestre e o contramestre completam o cortejo.

De cunho religioso, envolve tradições caboclas, rituais da Jurema Sagrada e do Catimbó, dança, música e poesia de improviso. Folgazões mais velhos contam que o maracatu foi se formando aos poucos, como *coisa de índio*, misturado com os outros brinquedos que já estavam incorporados à região: cavalo-marinho, caboclinhos, reisados, cantorias de repente de viola. De fato, é patente a influência de outras expressões culturais dentro do maracatu – seja na forma de anunciar o corpo nas manobras

¹ O objeto de estudo desta pesquisa foi definido a partir da prática profissional do Escritório Técnico do IPHAN em Olinda e defendido no Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do Brasil em 2020.

² Neste artigo, os termos baque solto, maracatu ou MBS são usados para falar do maracatu de baque solto.



da dança, de soltar as loas e toadas, de produzir o baque (o ritmo, a musicalidade), de compor o figurino ou de incorporar os personagens³.

Profundamente ligado ao ciclo carnavalesco, o baque solto vem ampliando sua visibilidade e sua atuação ao longo dos tempos (sobretudo a partir dos anos 90 do século XX) através de contratações de grupos e folgazões em campanhas publicitárias, palestras, festivais, eventos políticos, congressos acadêmicos e projetos culturais independentes aprovados em editais de incentivo. Movimentando a economia da manifestação o ano todo, essa nova demanda acarreta mudanças em conteúdos simbólicos e performáticos dos grupos, no tocante às evoluções⁴, aos emblemas, à dinâmica interna, à plasticidade dos adereços, à poesia, aos seus cantos. É sobre essas relações estabelecidas a partir destes outros contextos que pretendo me debruçar aqui.

Proponho, pois, refletir acerca dessas mudanças decorrentes de fatores externos às práticas culturais da manifestação. Não me coloco, no entanto, no papel definidor dos rumos e enquadramentos que os grupos devem assumir. Minha intenção com essa pesquisa é contribuir com a discussão relativa à patrimonialização do maracatu de baque solto e seus usos sustentáveis, econômicos, culturais e turísticos a partir da minha vivência enquanto gestora, pesquisadora, produtora cultural e entusiasta da manifestação.

O fluxo transitório das manifestações populares não é uma singularidade de um contexto específico, como o caso do baque solto. Patrícia Osório (2011) identificou, no contexto dos Siriris e Cururus no Mato Grosso, grupos tradicionais que passaram a assimilar trechos da música pop sertaneja. Hermano Vianna (2005), por outro lado, diz que em manifestações amazonenses essas transformações acontecem com certa naturalidade:

É – sem dúvida nenhuma – interessante a maneira decidida e ousada, sem hesitação ou pudor, que o povo do Amazonas (tanto nas periferias quanto nos órgãos do poder público) cria e recria suas festas, ao mesmo tempo em que, no discurso oficial e no senso comum, legitima o que faz como se estivesse apenas seguindo uma tradição secular, do mais puro folclore (VIANNA, 2005, p. 305).

³ As impressões acerca desta questão são recorrentes nas conversas informais entre brincantes e mestres. Adiel Luna e Manoelzinho Salustiano compartilham desta narrativa.

⁴ Chamamos de *evolução* o cortejo do baque solto ou o dançar de um caboclo de lança.



Apesar de encontrarem resistência em algumas situações, as transformações do brinquedo não têm sido incomuns no baque solto – seja no ambiente da sambada ou do cortejo⁵; seja na esfera interior dos grupos ou na reação por parte de jornalistas, gestores, pesquisadores e apreciadores. Com frequência, identifica-se argumentos que defendem que o contato com a indústria cultural deturpa as raízes e os fundamentos das tradições – algo entendido como negativo. Esse movimento crítico considera que as inovações destroem aquilo que o povo deveria cultivar como verdadeiro, tendo uma atitude de respeito diante das regras passadas há tanto tempo de geração a geração (VIANNA, 2005, p. 305).

Ainda que um debate relativo à *pureza* do brinquedo exista dentro do universo dos mestres e folgazões e que, neste contexto específico, faça sentido, a idealização da *originalidade* das manifestações tradicionais não deve compor diretrizes para a elaboração e execução das políticas de preservação. Fora deste contexto, ainda que sejam bem-intencionadas, estas defesas acabam sendo insustentáveis e muitas vezes infrutíferas. As brincadeiras tradicionais mantêm-se em diálogo com o mundo contemporâneo, transformando-se, assumindo novos formatos, abolindo algumas práticas e incorporando outras novas – fluxo que as mantém vivas e atuantes.

No entanto, elementos mais recentes, decorrentes da atuação da gestão pública sobre as culturas tradicionais merecem um olhar crítico mais atento. Refiro-me às interferências das políticas públicas e do mercado consumidor turístico-cultural nos processos dos grupos, mestres e brincantes, que modula as manifestações adaptando-as a uma oferta de produtos e acelerando sua comercialização – trazendo, assim, outros componentes para esse arcabouço que merecem ser investigados.

DO TERREIRO PARA O PALCO

Com o período da estiagem e a colheita da cana, que acontecem a partir de setembro, chega o momento de agitação da caboclaría. Brinca-se o maracatu nos

⁵ As *sambadas* são as festas promovidas pelos maracatuzeiros em seus terreiros, onde o mestre do grupo, os músicos e os caboclos passam a noite bebendo, comendo, improvisando versos e fazendo as manobras. Os cortejos são formatos de apresentações que acontecem sobretudo nos ciclos carnavalescos e em festivais promovidos pelo poder público. Em muitos casos, o final do cortejo se dá num palco, onde mestre, contramestre e terno de músicos recitam versos.



finais de semana, depois de cinco dias de trabalho árduo entre os corredores da cana-de-açúcar. O momento de lazer desses homens dos engenhos tem dois formatos: os ensaios e as sambadas. Os ensaios acontecem na sede do grupo ou numa ponta de rua próxima a ela – geralmente com o suporte logístico de uma venda ou bar. Como o nome sugere, é quando o grupo ensaia seus desfiles do carnaval, envolve, portanto, treino e organização. O mestre experimenta as loas, o terno testa o baque, os caboclos dançam e simulam os movimentos orquestrados do cortejo, as baianas e a corte se preparam para a festa. A brincadeira vai assumindo um formato mais roteirizado. As sambadas são diferentes, reuniões por excelência dos maracatuzeiros, são verdadeiras festanças que varam a madrugada e costumam acabar com o amiudar do dia. Trata-se de encontros entre dois grupos de maracatus e abrigam um dos momentos mais fascinantes do brinquedo: os desafios poéticos entre os mestres de grupos adversários, verdadeiros torneios de repentês⁶. Merecem, portanto, destaque. Adiel Luna diz:

O ensaio e a sambada são necessidades de primeira ordem de um maracatu. Eu digo no que ele precisa em termos de sua essência pra ser uma brincadeira consistente, né?, pra ser uma brincadeira coerente, digna. No ensaio, o maracatu faz a manobra, corrige alguns elementos, assevera alguns compromissos, seus trabalhos espirituais. Cada vez mais comum a presença de quatro, seis, dez às vezes muito mais, mestres sambadores, inclusive de outras nações que se encontram ali nesse conagraçamento. Então, é um momento de festa de verdade pro maracatuzeiro, o ensaio! A sambada é um outro momento natural e de festa verdadeira. É o encontro de dois mestres sambadores de duas brincadeiras diferentes ali – são os porta-vozes daquela brincadeira. Então é o mestre sambador, que é quem representa o discurso do seu povo, encontra com o porta-voz da outra brincadeira e eles vão debater, palestrar e medir forças pra, dali, sair, no entendimento do povo, quem tem a maior profundidade poética, filosófica ou mais, vamos dizer, prático dentro da questão do versejo, da oração, da rima, da métrica, quem tem mais destreza dentro da versificação. Isso são movimentos da rotina de um maracatu de necessidade real. De profundidade enquanto brinquedo, manifestação de essência e de raiz. (Informação verbal)⁷.

As sambadas de maior porte acontecem numa praça principal da cidade ou em frente à sede de um dos dois grupos que vão duelar madrugada adentro ou no interior do terreiro. Os fogos de artifício sinalizam o início da festa, enquanto os ca-

⁶ Hábito ancestral, o repente (versos improvisados) influenciou a brincadeira do maracatu a partir do contato com a cantoria de viola – tão comum na região - e hoje é indissociável da festa de caboclos.

⁷ Depoimento fornecido por Adiel Luna, Carpina, em 23 de fevereiro de 2019.



boclos de cada grupo se dispõem de lados opostos, prontificados próximos aos seus mestres e ternos de músicos. O mestre anfitrião abre o duelo. Ele dá vários cortes de apito curtos e rápidos para avisar ao terno que a brincadeira vai começar. Depois da chamada, o terno entra com um ritmo também acelerado e permanece assim até o mestre dar um corte de apito longo. Controlando tudo o que acontece, ele entoia seus versos enquanto todos permanecem em silêncio, agachados no chão (a caída do caboclo). Assim que termina, ele faz novo corte de apito e dá o sinal: o terno volta a tocar e seus caboclos partidários levantam-se fazendo as manobras e batendo os cacetes de madeira contra o chão, saltando e se agachando – vibrando pelo o que foi dito e sinalizando que a batalha poética foi ganha. Em seguida, o mestre do maracatu visitante responde o desafio, também improvisando no verso, e seus caboclos é que fazem a evolução dessa vez. Na medida que a noite avança e que a ingestão de bebidas cresce, a rivalidade fica mais a florada. Os versos tornam-se mais agressivos, desafiadores e as batidas do terno ficam mais curtas, para dar menos tempo do outro mestre pensar na resposta versada. É um momento de grande excitação de ambos os lados e exige concentração, velocidade de raciocínio e língua afiada dos mestres. Sempre perto de alguma birosca (no meio do canavial ou no centro da cidade), bebe-se muita cachaça e azogue – uma mistura violenta de álcool, azeite e pólvora, que ocasiona graves problemas de saúde nos maracatuzeiros já na meia idade. É um momento intenso.

Aos pés de cada terno, ao longo da noite, o público vai depositando bebidas alcoólicas: cachaça, vodca, cerveja, whisky... o que tiver. O maior montante de garrafas sinaliza o mestre que está vencendo a peleja (a bebida simboliza os troféus, aquele que tiver mais, pode abastecer melhor seu povo). Por isso, é muito comum que os mestres incentivem em seus versos as pessoas presentes a comprarem bebidas para seus caboclos. Pedem, sobretudo, aos ilustres que vão assistir a sambada – um político, um empresário da região, um gestor público ou um artista. Nessa festa, comparecem hoje mulheres, homens, velhos, crianças, comunidade local e turistas. É, em geral, uma enorme folia. Este é basicamente o roteiro da brincadeira do maracatu quando ele acontece no terreiro - experiência bastante distinta da encontrada nos cortejos e nas apresentações na festa oficial.



No Carnaval, os caboclos exibem-se para milhares de espectadores e várias equipes audiovisuais com transmissão nacional. Essa visibilidade, acanhada há algumas décadas, faz crescer o interesse pelo maracatu e os diversos olhares sobre esse universo vêm contribuindo bastante para a produção de conhecimento sobre os grupos, folgazões e liturgias.

A apresentação de um grupo de maracatu, portanto, envolve o público de maneira bem distinta a depender do local onde acontece. Na sambada, o espectador é atento e desfruta ali da alma da brincadeira. A relação desse público é territorial, existencial (MENESES, 2009). Num palco ou em qualquer outro espaço distante do terreiro, onde os grupos são, para o público, quase que exclusivamente um elemento exótico, acontece diferente. Trata-se de uma contemplação externalizada, de uma atividade desterritorializada, desprendida da habitualidade (MENESES, 2009). Os espectadores admiram a plasticidade do brinquedo, o movimento e as cores vindo das manobras, mas não atentam para a munganga⁸ do caboclo, nem pro verso do mestre. Poucos se interessam pela complexidade da manifestação. Entende-se a apresentação como algo bonito de se ver, desde que não se estenda por mais que dez minutos.

Num paralelo à célebre charge debatida por Ulpiano Menezes (2009) em que uma velhinha é retratada orando numa catedral enquanto um grupo de turistas visita o mesmo espaço (e o guia reclama da senhora dizendo que sua prece estaria atrapalhando o passeio), o uso que os maracatuzeiros fazem do bem cultural é qualificadamente existencial, em contraposição ao uso cultural que turistas fazem da mesma festa. “O uso cultural da cultura, ao invés de estabelecer uma interação das representações e práticas, privilegia as representações que eliminam as práticas” (MENESES, 2009, p.29).

Ulpiano Menezes, no entanto, assume que não se pode negar o partilhamento dos bens. Ao contrário, uma vez que inevitável, essa partilha deve ser estimulada. Para o pesquisador, a grande referência deveria ser exatamente esse potencial de interlocução: o que é bom é para ser dividido – e se trouxer benefícios econômicos, tanto melhor.

A dinâmica decorrente deste consumo, sobretudo grupos da Região Metro-

⁸ Munganga é uma expressão nordestina que indica trejeitos faciais e corporais, caretas.



litana do Recife que mantém proximidade com as indústrias culturais, de turismo, dos meios de comunicação e das instituições governamentais, tem sido observada por alguns autores (OLIVEIRA, 2010; ESTEVES, 2016; VICENTE, 2005; MEDEIROS, 2005). O recente contexto ostenta tanto a conquista de acesso a ferramentas de fomento – como editais governamentais e não governamentais através da Lei Rouanet –, quanto o aprimoramento das técnicas de coreografia e de confecção de indumentárias. O que acarreta, então, a existência desses momentos tão destoantes para os maracatuzeiros? Quais as inquietações a respeito desses cenários díspares? Em que medida o mercado turístico e as políticas públicas afetam a manifestação? Estaria, ao contrário, o maracatu usufruindo positivamente de um espaço de visibilidade privilegiada? As mudanças significativas pelas quais atravessam, contribuem ou prejudicam? Pretendemos ajudar a refletir sobre esse panorama.

Berghe e Keyes (1984, *apud* Grünewald, 2001) dizem que:

Parte do exotismo buscado pelas crescentes hordas de turistas é inerente na fronteira étnica que separa turista do nativo. Turismo necessariamente envolve contato com nativos através de uma barreira cultural. Isso é verdade mesmo em situações onde o turista não busca ativamente exotismo étnico, e está primariamente interessado em paisagens, monumentos (...) (2001, p. 306).

As pesquisadoras Carla Borba e Margarita Barreto (2015) diagnosticaram que, desde 1980, o segmento do turismo cultural⁹ surgiu enquanto potente alternativa ao mercado *sol e praia*, que vinha em crescente trajetória desde a década de 1950 – tanto em aspectos econômicos, quanto em quantitativo de público. Os novos perfis consumidores passaram a procurar, a partir de então, destinos agradáveis aliados a contextos históricos, patrimoniais e culturais. Esse turista, mais exigente, também despertou para preocupações socioambientais, impulsionado pelo debate da sustentabilidade.

⁹ O Ministério do Turismo entende por turismo cultural “atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura”. Grünewald lembra que Wood (1984) contrapõe turismo étnico e turismo cultural. Segundo este, “turismo étnico poderia ser definido pelo seu foco direto sobre pessoas sobrevivendo uma identidade cultural cuja singularidade está sendo comprada por turistas (...)”, enquanto que *turismo cultural* seria “em termos de situações onde o papel da cultura é contextual, onde seu papel está para moldar a experiência do turista de uma situação em geral, sem um foco particular sobre a singularidade de uma identidade cultural específica” (GRÜNEWALD, 1999, p. 306).



Em resumo, o novo formato de pacotes teria que demonstrar preocupações com a diminuição do impacto negativo de um certo tipo de turismo, assim como ser sensível aos elementos culturalmente diversos, e aliar estas variáveis à superação de problemas de sazonalidade¹⁰. A discussão focava no turismo associado ao desenvolvimento econômico dos espaços e das comunidades receptoras dos visitantes. Oliveira confirma esse momento:

A cultura popular é um diferencial já exposto há algum tempo como ‘produto’. Festas, artesanato, danças, rituais, gastronomia e costumes são trabalhados para atender aos turistas. A utilização desses elementos é feita divulgando amplamente seus benefícios: movimentação da economia, geração de emprego e renda, aumento das vendas dos produtos artesanais e alimentos, valorização e manutenção do patrimônio cultural local (2010, p. 62).

A ideia basilar que sustentou os princípios do turismo cultural, portanto, era que, no contexto da globalização, a cultura poderia ser entendida enquanto elemento que particulariza, detalha as experiências.

Porém, apesar da proposta do turismo cultural ser menos agressiva do que a do turismo massivo, o que se tinha não era “uma demanda e uma oferta diferenciada, mas um produto cultural sendo consumido da mesma forma que o turismo de massa, com alto grau de superficialidade” (BORBA; BARRETTO, 2015, p. 360). O turismo étnico e cultural seria uma forma de exploração violenta das minorias. E o é até hoje. Para Medeiros (2005, p. 23), “o mercado e a mídia não se interessam pelo o que perdura, mas pela fugacidade. É a sociedade pós-moderna mobilizada pelo consumo, pela informação e pela acentuação do individualismo”.

Augustin Santana (2009, *apud* BORBA; BARRETTO, 2015) divide o turista cultural em dois perfis. O primeiro, minoria, é aquele grupo que realmente consome e mantém interesse pela natureza, pela história dos povos e pela cultura dos espaços: seria o turista responsável ou alternativo. O segundo pertence aos grupos dos *pacotes culturais*, que costumam visitar um museu ou um espetáculo de danças tradicionais, mas exclusivamente por essas programações já estarem incluídas no serviço contratado. Esse tipo de turista se contenta com o conhecimento rápido e resumido dos bens culturais.

¹⁰ De acordo Paul Tolila (2007), entre 1980 e 1998, o segmento do turismo cultural apresentou um crescimento de 4 vezes a mais do que outros setores econômicos.



A acomodação entre esses dois grupos e o mercado do turismo foi moldando o perfil de ofertas. Ainda que o turista cultural gaste mais dinheiro do que o turista de massa, o interesse por este grupo foi perdendo importância diante da padronização dos serviços e produtos oferecidos pelo sistema das agências e das políticas públicas. No fim das contas, oferecidos nos mesmos formatos e pelos mesmos canais de distribuição, tanto o turismo de massa, quanto o turismo cultural, acabam oferecendo serviços homogenizados, acarretando os mesmos riscos para a natureza e para as populações detentoras das tradições.

Em Pernambuco, o mercado local e as políticas públicas de turismo acompanharam a mesma tendência. As manifestações e as expressões tradicionais das culturas populares locais foram amplamente utilizadas enquanto produto que agregaria valor às vendas relacionadas ao mercado de visitantes: coco, ciranda, afoxé, caboclinhos, reisado, caretas. O caboclo de lança foi nomeadamente escolhido para representar a *pernambucanidade* diante deste mercado, renovando a oferta turística depois de anos marcada pela presença do frevo e da já desgastada sombrinha. Era preciso propor algo novo ao *trade* e o caboclo soou enquanto imagem ideal: sugeria a bravura do povo pernambucano, seu espírito guerreiro, sua luta. As gestões públicas seguiram o caminho já traçado pelo próprio mercado: esse personagem havia sido eleito pelo *trade* quando a gestão entendeu o potencial simbólico da escolha (BORBA; BARRETTO, 2015).

O maracatu de baque solto, até então interpretado como algo temido, ameaçador, passou a ver seus símbolos incorporados pelo *trade*, pelo Estado e pela mídia. Tornou-se comum artistas locais conhecidos nacionalmente subirem ao palco com adereços da manifestação, tais quais uma gola bordada, com uma lança na mão ou com uma cabeça de tiras coloridas: Alceu Valença, Antônio Carlos Nóbrega, Banda Versão Brasileira, Chico Science e a Nação Zumbi são exemplos.

Essa tradição desconhecida e misteriosa foi apropriada como símbolo de Pernambuco em menos de duas décadas, numa forma de reafirmar a identidade com o território. Esse movimento trouxe aspectos positivos e aspectos negativos para os maracatuzeiros, de maneira específica, e para os mestres e brincantes das culturas populares de maneira geral – sobre os quais pretendemos refletir.



O CABOCLO ENQUANTO SÍMBOLO DA PERNAMBUCANIDADE

O produtor cultural Afonso Oliveira, que atua na Zona da Mata Norte pernambucana e na Região Metropolitana do Recife – profissional da produção cultural referência entre os que trabalham com manifestações tradicionais – afirmou que Cadoca, então Secretário de Turismo do Recife, foi quem melhor descreveu a proposta do movimento que se convencionou chamar por pernambucanidade:

O maracatu foi estruturado num trabalho de política cultural mesmo. Houve uma articulação de nós produtores com os maracatus, em que a gente procurou o Vice-Presidente, o Ministro, o Secretário de Cultura, Prefeito da Cidade do Recife, (...), todos eles geraram recursos (...), fizeram o financiamento e, num segundo momento, a divulgação, que foi super importante. Mas não houve uma continuidade, (...) num período de oito anos, mais ou menos (BORBA; BARRETTO, 2015, p. 363).

Essa nova relação trazia, a princípio, aspectos frutíferos e vantajosos. Do lado dos maracatuzeiros, havia a efervescência cultural na área da música (artistas e movimentos passaram a usar as levadas e as danças do baque solto, do baque virado, da ciranda e do cavalo marinho como fonte de pesquisa para seus trabalhos). Havia a visibilidade em palcos com nomes nacionais, a presença na mídia e o fortalecimento das culturas populares que se traduzia no crescente interesse da gestão, da ciência e do mercado consumidor contemporâneo. Por fim, os grupos passaram a receber cachês pelas apresentações.

Do lado do Governo, floresciam novas possibilidades para investimentos em eventos culturais e de turismo, algo que se fazia muito visível a partir da escolha do caboclo de lança enquanto ícone cultural no material publicitário do Estado. Em síntese, passou a acontecer uma venda agregada que podia, de uma única vez, unir cultura, sol, mar e pagamento de cachês.

No ano de 2000, aconteceu o I Encontro de Maracatus de Nazaré da Mata e o caboclo de lança protagonizou campanha publicitária da TV Guararapes. Em 2001, o 37º Baile Municipal do Recife trouxe uma decoração toda inspirada no universo do baque solto. No mesmo ano, o MBS Leão de Ouro de Tracunhaém apresentou-se pela primeira vez num shopping da Região Metropolitana, o Shopping Guararapes (Jaboatão dos Guararapes). O Shopping Plaza Casa Forte, situado em área nobre do



Recife, também decorou seus corredores com elementos do maracatu. Muitos exemplos transmitem a demanda pelo uso desses símbolos: a Feira Nacional de Negócios do Artesanato tanto tinha em sua decoração elementos dos caboclos, quanto apresentações de grupos na programação; o II Encontro de Maracatus de Nazaré da Mata entrou para o roteiro turístico oficial do Governo do Estado; artesãos produziam o lanceiro em larga escala – mais da metade da obra de um artista de Nazaré era comprada pela própria prefeitura municipal para divulgação; o carnaval do Recife passou a contar com o Polo Portal do Maracatu; e mestre Salustiano¹¹ recebeu a medalha da Ordem Nacional do Mérito Cultural.

O projeto Maracatus de Pernambuco, da África Produções, com apoio do Governo do Estado, da Petrobrás, Empresa de Turismo de Pernambuco - EMPETUR e do Ministério da Cultura - MinC, teve alcance nacional – com a circulação pelo país de uma caravana itinerante que contava com apresentações, exposições, vídeos, exibição de figurino e instrumentos, textos explicativos, oficinas e aulas-espetáculo. Em 2002, uma famosa loja do Shopping Center Recife convidou um estilista para confeccionar 12 golas de caboclos de lança. As fantasias, exclusivas, desfilaram no Clube Português e foram rapidamente vendidas (MEDEIROS, 2005).

O trabalho dos canavieiros é sazonal: em uma parte do ano, estão no corte da cana, em outra parte, estão ociosos. Usufruindo do produto enquanto mercadoria e ampliando o número de consumidores, a arte desses caboclos poderia movimentá-los durante boa parte do ano.

Incentivar a cultura popular com a exibição de maracatus tem, à primeira vista, algo nobre. Os próprios maracatuzeiros, que vivem em estado de miséria, se sentem valorizados e ainda podem obter alguma renda fazendo aquilo que sabem e que gostam: mostrar a sua produção cultural e ser reconhecidos. Mas é exatamente a partir daí que se inicia o processo de massacre da cultura popular (MEDEIROS, 2005, p. 69-70).

¹¹ Fundador da Associação de maracatus de baque solto de Pernambuco, presidente do MBS Piaba de Ouro e Patrimônio Vivo do Estado de Pernambuco em 2004.



Figura 1 – Caboclo de lança fazendo manobras nas terras do Engenho do Cumbe
Fonte: Acervo Fundarpe. Foto de Roberta Guimarães, 2008

Naturalmente, esse movimento não beneficiou apenas os grupos de baque solto. O crescente interesse de outros grupos sociais por essas manifestações, até então marginalizadas, trouxe à tona para o grande público a ciranda, o coco de roda,

o cavalo marinho e o baque virado, entre outras expressões. Dona Selma e Lia de Itamaracá tocaram no palco principal do Abril Pro Rock – festival referência da cena musical recifense que insistentemente fazia essa provocação em sua programação, colocando o público alternativo e do *rock 'n' roll* pra assistir às expressões tradicionais. Vários grupos de baque virado começaram a ensaiar em regiões centrais da cidade, nas ruas do bairro turístico do Recife Antigo, angariando participantes brancos, universitários e das classes médias – o que despertou uma curiosidade da elite sobre as culturas populares e rurais, com eixo central focado no espetáculo e não no sentido e no conteúdo religioso:

a musicalidade, o ritmo e as cores contribuíram para uma aceitação mais aberta e menos preconceituosa, passando a criar um traço identitário associado ao conceito da cultura popular pernambucana (BORBA; BARRETTO, 2015, p. 363).

Os grupos e artistas das culturas populares e tradicionais de Pernambuco passaram a ser contratados pelo Estado em vários períodos do ano, não apenas durante o carnaval, numa política que visava à valorização da cultura e à interiorização das festividades (a criação do Circuito do Frio com eventos em Taquaritinga do Norte, Gravatá, Pesqueira e Garanhuns é um exemplo). Arelado a isto, o Movimento *Manguebeat*, tendo como lideranças figuras como Chico Science e a Nação Zumbi, Fred ZeroQuatro e o Mundo Livre S/A, Otto, Mestre Ambrósio, entre outros, criava pontes entre universos antes opostos: global e local. Hélder Vasconcelos, ex-integrante do Mestre Ambrósio e atual arreiamá do Piaba de Ouro, pertencente à geração criada no terreiro da família Salustiano, conta um pouco sobre esse momento que marcou sua trajetória. Para ele, o terreiro foi uma escola:

A minha experiência como músico, ator e dançarino, com relação ao palco e o terreiro, começou tudo junto. Não teve algo que veio antes e outra depois. Não foi assim. Porque em 1992 eu e Siba, brincando carnaval, passou o Boi Cara de Sapo e a gente seguiu eles. A partir desse ano a gente teve vontade de fazer um boi também. Também nesse ano a gente formou o Mestre Ambrósio. Então, são experiências que foram acontecendo simultaneamente. Ainda em 1992 fui ver um Cavalo Marinho pela primeira vez, na noite de Natal, 24 de dezembro de 1992. Então, é um ano muito marcante assim, né, pra minha trajetória. A gente formou um Boi, formou o Mestre Ambrósio, eu saí num maracatu pela primeira vez e vi um Cavalo Marinho pela primeira vez. É um ano muito emblemático. Eu tinha 21 anos. Quando vi o Cavalo Marinho fazia pouco tempo que tinha feito 22 anos.



Então, era uma moçada descobrindo coisas, aprendendo. A gente vem do rock 'n' roll, isso é uma coisa que a gente tem em comum também. Então tinha uma pegada assim, uma relação com a música vigorosa e tal. O maracatu também alimentava ali esse jovem roqueiro porque tem uma pegada forte. Então, é isso, é um processo simultâneo entre terreiro e palco: a gente ensaiava durante a semana e no final de semana tava virando noite em Cavalão Marinho e desfilando em maracatu no carnaval. E o Mestre Ambrósio não era um projeto pronto, a gente foi formatando com a própria experiência. (Informação verbal)¹².

Esse universo cultural popular passou a ser assistido e consumido por turistas e moradores de forma bem mais ampla, públicos que não frequentavam terreiros passaram a conhecer as sambadas. “Modernizar o passado é uma evolução musical”, propagava Chico Science e a Nação Zumbi na canção “Monólogo ao Pé do Ouvido - Banditismo por Uma Questão de Classe”, que integra o álbum *Da Lama Aos Caos* (1994).

O Movimento Mangue não pode ser entendido como o responsável absoluto por essa visibilidade, mas sua contribuição para o processo é inegável:

A Cena Pernambucana, mesmo com suas contradições internas, ampliou o espaço na mídia e nos eventos culturais para os mestres e cantores populares, inserindo-se em contextos ‘POP’ ou ‘CULT’, de forma mais intensa do que anteriormente. (...) Os artistas do Mangue, em sua maioria, assumiram o papel de divulgadores dos seus referenciais da cultura popular. O processo de legitimação é mútuo: o artista popular legitima o jovem músico como conhecedor de tradições locais e o músico legitima o artista popular como artista. Da mesma forma, a presença das manifestações regionais ajudou a manter um clima de novidade aos festivais da cena (VICENTE, 2005, p. 112, grifos do autor).

Hermano Vianna ressalta que “as festas populares se alimentam de inovações há muito tempo. Ninguém pode controlar sua constante folia” (VIANNA, 2005, p. 313). Em grande medida, esse movimento de visibilização das culturas populares via Governo, trade e mídia, impulsionou a criação de vários grupos, nas periferias e no centro. Além disso, tal conjuntura levou esses grupos a se organizarem para negociar cachês e vender os produtos que tinham em mãos para oferecer. Os espaços para suas apresentações passaram a ser os mais diversificados: receptivos, casamentos, shoppings, formaturas. Complementando recursos que davam condições de investimento aos grupos e geravam renda extra aos mestres e brincantes.

¹² Depoimento fornecido por Hélder Vasconcelos, Recife, em 27 de junho de 2019.





Figura 2 – Encontro de maracatus de baque solto em Nazaré da Mata
Fonte: Acervo Fundarpe. Foto de Renata Pires, 2015

O processo não é isento de tensões e o movimento é visto com desconfiança por alguns. Mestre Salustiano, fundador do Maracatu de Baque Solto Piaba de Ouro, foi um crítico dessa dinâmica. Segundo ele, mercado, governo e mídia lucravam com o uso dos símbolos das manifestações tradicionais (em destaque, o caboclo de lança) sem qualquer garantia de retorno para os folgazões. Também grupos de maracatus nação se inquietavam com o uso indiscriminado do termo *maracatu* por grupos de brincantes que não mantinham ligações com os orixás. Para eles, o maracatu está, necessariamente, sustentado em rituais e preceitos do candomblé. Os brincantes que ensaiavam no bairro do Recife Antigo, em sua esmagadora maioria universitários de classe média branca desvinculados desses códigos religiosos, não poderiam ser

chamados de *maracatus nação*, já que não cultuavam a tradição religiosa (o termo *nação* faz referências às nações africanas de onde descendem). Passaram, então, a ser identificados enquanto grupos percussivos. Fábio Sotero, diretor do Maracatu Nação Aurora Africana, em depoimento ao documentário *Maracatu Nação*, fez a seguinte análise:

Alguns maracatus, o Nação Pernambuco¹³ particularmente, começaram a realizar uma nova roupagem nas apresentações de maracatu e começaram a divulgar isso no exterior também, justamente na mesma época que o Mangubeat surgiu. E isso foi muito bom porque, assim, o pessoal começou a conhecer o instrumento alfaia, começou a padronizar uma forma de tocar. E a partir do Mangubeat e do que o Nação Pernambuco começou a desenvolver, o toque do maracatu começou a ter um padrão: toque de Luanda, toque de Imalê, toque de Arrasto, toque de Parada... Abriu um leque para que outras pessoas, independente da religião, comessem a ter interesse no fato de tocar maracatu. Isso fez com que os maracatus nação tomassem um reinado, um lugar. Porque hoje existem vários maracatus. Mas graças a Deus, nós que somos maracatus nação, que chamamos de maracatus nação autênticos, que é o que é ligado ao candomblé, que é o que tem todas essas características de cortejo etc. tomasse uma proporção grande. Assim, os maracatus percussivos têm um respeito para com os maracatus nação (FUNDARPE, 2016)¹⁴.

A necessidade de formalização desses grupos ficava evidente. Por um lado, surgiam ONGs voltadas ao trabalho de educação e de cultura em comunidades periféricas que, aproveitando o momento, passaram a valorizar a identidade das identidades culturais antes marginalizadas. É o caso da Daruê Malungo fundada em 1988 na comunidade de Chão de Estrelas e que envolve crianças e adolescentes em aulas percussivas, confecção de indumentária e instrumentos, de dança e de história afro-pernambucana. Por outro, a constituição de Associações que buscavam fortalecer vozes para pleitear, junto ao Estado, recursos e políticas. É o caso da Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco, fundada em 1989 pelo Mestre Salu, melhorando a articulação entre os grupos e preparando-os para o mercado musical,

¹³ O Maracatu Nação Pernambuco é um grupo percussivo inspirado nas nações de maracatus de baque virado fundado em 1989. Durante os anos 90, teve papel importante no diálogo entre a tradição dos maracatus e o Movimento Manguê – o próprio Chico Science costumava frequentar os ensaios abertos do grupo. Realizou apresentações em todo o Brasil e no exterior. Também gravou com músicos como Alceu Valença, Naná Vasconcelos, Antônio Carlos Nóbrega e Lenine. Foi através de seus colaboradores que as indumentárias dos músicos e dançarinos começaram a criar um padrão para espetáculos, dando um salto do terreiro para o palco, sendo seguido por outros grupos – inclusive os tradicionais.

¹⁴ Os toques mencionados na citação se referem a diferentes ritmos percussivos executados pelos maracatus de baque virado.



focando no fortalecimento do terreiro.

Naquele momento, os grupos passaram a se adaptar a esta nova adequação exigida que os transformava em produto cultural a ser consumido de maneira agregada. O Governo teve um papel mediador fundamental nessa formatação, orientando as especificidades que o palco demandava.

Adaptar-se ao patrocínio do governo também significava, para os grupos, buscar o tipo de espetáculo que o setor de turismo acreditava ser o ideal para seu público. Sendo assim, o objetivo das apresentações era valorizar as danças populares a partir do enfoque artístico, além de, conforme destacou em entrevista o líder do Maracatu Nação Pernambuco, tirar o maracatu da armadura de estar ligado só ao carnaval e torná-lo um espetáculo o ano inteiro. (...) A partir daí, muitos grupos tradicionais passaram a adotar critérios que lhes possibilitariam ocupar o mesmo espaço, de forma que uma nova preocupação estética passa a fazer parte das apresentações (BORBA; BARRETTO, p. 364, 2015).

A demanda evidente da visão comercial em torno da cultura transformou a atuação, a dinâmica e a logística dos grupos. As cores das roupas dos integrantes precisavam brilhar: purpurinas, lantejoulas e celofanes foram introduzidas nas indumentárias. Os adereços foram ganhando protagonismo, o tempo de apresentação encurtando para atender ao formato exigido, os gestuais das danças assumindo mais potência. Os grupos tinham que se apresentar esbanjando alegria, encantamento, exotismo – emoções fundamentais para cativar o turista. Os elementos dos grupos precisaram, a partir dali, exaltar a memória, a singularidade, a história e a cultura pernambucanas. Quanto mais atraente e animado o grupo, melhor. Neste sentido, para o *trade* turístico, pouco importa a tradição da manifestação.

Enquanto vale-se do caboclo de lança como personagem principal para estampar as propagandas do Estado, a gestão do turismo estabelece com os grupos das culturas populares e tradicionais em Pernambuco uma relação praticamente nula, mantida quase que exclusivamente através de contato telefônico no momento das contratações.





Figura 3 – Peça publicitária da Prefeitura do Recife no Carnaval 2011
 Fonte: Ohpera blog (2011)¹⁵

Quando os ataques de tubarão na praia de Boa Viagem - cartão postal do turismo sol e mar - começaram a ganhar os noticiários nacionais, investir no legado cultural mostrou-se uma alternativa urgente e eficaz. No entanto, o caboclo de lança papel cumpriu tão somente essa função de marketing.

Borba e Barretto (2015) entendem que, embora se pretenda fortalecer o turismo cultural, faltam ações práticas para visibilizar a consolidação deste segmento. Nossa investigação, no entanto, tem outra preocupação que não o desdobramento ou a busca de alternativas para esse campo. O que buscamos aqui é a relação do uso da cultura pelo turismo e como isso afeta os grupos das culturas populares e tradicionais, destacadamente os grupos de baque solto.

O pesquisador Grunewald (2002), que estudou a forma como os índios Pataxós interagiram com o mercado turístico da Bahia, afastou qualquer ideia de aculturação neste processo. Ele afirma que esses grupos distinguem apresentações turísticas e rituais sagrados territorializados.

Novas formas étnicas surgem no mundo inteiro em grupos que mantêm contato com o *trade*: “...lutas por território sempre têm motivado esses índios a se unir

¹⁵Disponível em: <<https://ohperablog.wordpress.com/2011/03/01/carnaval-multicultural-do-recife-2011/>>. Acesso em: 14 nov. 2019.

cada vez mais em torno de sua etnicidade, onde valem-se de mais uma moderna produção cultural para se afirmar como índios” (GRUNEWALD, 1999, p. 305).

A caracterização que tomou conta das apresentações dos maracatus de baque solto, a partir dessa transferência do terreiro para os palcos, não resulta numa “tradição falsificada”. Assim como os Pataxós estudados por Grunewald, os maracatuzeiros não são brincantes para turistas, tampouco apenas durante o desfile de carnaval. Nesse universo desafiador, as expectativas são modificadas o tempo inteiro e todo elemento incorporado ao baque solto reafirma suas identidades: “se o turismo entrou para eles como alternativa econômica, (...) acabou por se tornar um novo meio de ostentar e fortalecer sua etnicidade” (GRUNEWALD, 1999, p. 312).

Os adereços são conteúdos culturais e simbólicos que pontuam a fronteira étnica dos grupos, sobretudo em contextos onde há essa interação social entre os folgazões e sua plateia. Se, por um lado, essas reconstruções trazem novas complexidades para os grupos de maracatu, por outro, reafirmam identidades, a partir de conteúdos simbólicos extremamente relevantes.

Em outras palavras, os elementos utilizados pelos maracatuzeiros, como golas, guiadas, cabeças, cravos, apitos e bengalas, não são um passado histórico transportado para a contemporaneidade (nem precisariam sê-lo), mas uma representação simbólica do brinquedo, uma trajetória da tradição.

As tradições (...) são obviamente construções localizadas, mas, como visam arenas turísticas, inserem-se em fluxos culturais translocais e são também orientadas por esses fluxos, que acabam por promover uma fragmentação de identidades sociais (a partir das bagagens e perspectivas dos atores individuais) dentro das totalidades (GRUNEWALD, 1999, p. 316).

Esses elementos, ao mesmo tempo em que fortalecem identidades, reforçam a construção autoconsciente da cultura, ao passo que são escolhidos sinais que operam como referências da tradição frente ao grupo. Essas mudanças, proporcionadas pelo fluxo comunicativo com o mercado, são incorporadas como autênticas. Algo que Câmara Cascudo já havia ponderado ao tratar sobre os contornos do folclore:

A cultura do popular, tornada normativa pela tradição. Compreende técnicas e processos utilitários que se valorizam numa ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional. A mentalidade, móbil e plástica, torna tradicional os dados recentes, integrando-os na mecânica assimiladora do fato coletivo, como a imóvel enseada dá a ilusão da permanência



estática, embora renova na dinâmica das águas vivas (CASCUDO, 2003, p. 335).

O movimento de fortalecimento dessa consciência cultural e patrimonial dos maracatuzeiros é, em certa medida, um mecanismo compensatório pela desvalorização significativa de uma parte de seus conhecimentos ao longo dos anos. É uma forma de contar a história a partir das falas silenciadas, de se mostrar e se fazer conhecer. Portanto, momento de grande importância para os grupos, quando suas práticas, constrangidas por tantos anos, ganharam a possibilidade de trabalhá-las em benefício próprio.

povos tradicionais, incluindo ex-primitivos, especialmente aqueles que têm adotado o turismo como meio de ganhar a vida, agora têm a opção de basear seu avanço econômico no fazer um show de suas qualidades distintas, sai singularidade cultural (MACCANNELL, 1992, p. 101, *apud* GRU-NEWALD, 1999, p. 312).

Se foi a partir do turismo que o maracatu de baque solto ganhou visibilidade nacional e internacional, é possível dizer que a venda da mercadoria cultural se deu mais com a vontade de tornar-se visível do que pelo valor financeiro dessas negociações. O retorno político mostrou-se muito relevante, ao passo que as representações conseguiram alcançar a plateia turística e não deslegitimaram seus significados.

Sendo a cultura um conceito dinâmico e processual, os grupos de maracatu estão se renovando. Esse processo contínuo encontra espaços para novos posicionamentos e modernizações. Algo que enseja uma quebra na dicotomia do moderno versus tradicional ou do autêntico versus o aculturado.

Lima (2014), em referência a Henri-Pierre Jeudy, lembra que memórias coletivas não podem sofrer o mesmo processo que objetos e territórios para a manutenção de suas memórias – ainda que a patrimonialização dos bens seja uma demanda de algumas comunidades, enquanto valorização e reconhecimento – e conclui que “o receio pelo esquecimento acaba por naturalizar a necessidade de conservar, o que acaba por engendrar uma lógica petrificadora e efêmera sobre o presente” (LIMA, 2014, p. 98). O que o pesquisador quer dizer é que a estratégia utilizada no discurso neoliberal para o uso da cultura, da memória e do patrimônio enquanto força motora de uma grande transformação social, de uma possibilidade econômica progressista,



sustentável e inclusiva que diminuiria as desigualdades, de uma matriz emancipadora, pulsante e criativa, na realidade, representa mais uma forma de manutenção da ordem social e de cerceamento da vivacidade inventiva das comunidades detentoras dos bens culturais, excluindo-as do processo que arditamente são apontadas como protagonistas. Mais além, esta falsa sintonia camufla o sistema da maneira como de fato é exercido, não preocupado com o conteúdo produzido pelos fazedores dos bens, mas na posse dos direitos autorais desses bens e em como usufruir deles numa estrutura dominante onde apenas o mercado vem tirando proveito da relação – portanto, uma relação regida pela estética, pela lógica e pelas demandas do consumo.

Não se trata aqui de invalidar o potencial transformador atrelado à memória. O problema reside no seu uso em meio à museificação e à respectiva necessidade de engessá-la e de espetacularizá-la, inerente ao processo de musealização convencional. A dinâmica inerente às memórias coletivas é um vetor importantíssimo da capacidade de uma comunidade operar mudanças sobre a realidade. A paralisia desse processo – inevitável pela lógica da conservação, é um golpe duro em seu potencial problematizador, aproximando-a da condição de insumo para a produção de nostalgias, o que atende plenamente ao que o projeto neoliberal admite para a Cultura (LIMA, 2014, p. 99).

Na análise de Guedes (2013), enquanto Hall diz que refletir sobre identidade cultural é refletir sobre posicionamento político, Canclini, ao debruçar-se sobre o contexto da América Latina, se afasta do parâmetro da fragmentação e foca na discussão do paradigma da hibridização das identidades culturais. Para Canclini, o termo *híbrido* caberia melhor às realidades latino-americanas do que mestiçagem ou sincretismo, na medida em que se ampara num olhar sobre o processo sociocultural em que distintos fluxos culturais interagem e produzem novas possibilidades. Tal hibridismo, contudo, não implica em superação das contradições, por meio de uma simbiose harmônica, especialmente se levados em conta os traços presentes em cada substância cultural que remetem a ideias de *popular*. Essa hibridização cultural pode ser, entre outros fatores, o efeito de processos turísticos ou de influências mútuas econômica e comunicacional. Por conseguinte, o espaço das culturas populares e tradicionais estão, recorrentemente, no foco dessa inquietação frente à modernidade e à globalização.



Canclini critica o maniqueísmo de algumas teorias que historicamente tendem a colocar em pólos opostos os dominadores e os dominados, ou a compreender o multicultural sob o paradigma da exclusão. Assim percebe-se nas concepções do autor que os setores populares não só resistem aos processos de integração, mas também negociam essa nova realidade modernizadora visando uma hibridização com suas tradições (GUEDES, 2013, p. 08).

Guedes (2013) sugere que a comunicação está no centro tanto do repasse das tradições nos núcleos dos grupos, quanto na sua continuidade e nas trocas culturais pelas quais passam ao longo dos tempos e em todos os ambientes. Neste sentido, observa-se cada vez mais no entroncamento entre formas locais e globais de contato e de diálogo.

Como nos mostram alguns dos depoimentos, o processo de espetacularização das manifestações tradicionais não traz, necessariamente, uma melhoria para a situação das comunidades dos mestres e folgazões envolvidos na brincadeira. Segundo Oliveira (2015), comunidades com sérios problemas sociais e econômicos percebem no turismo uma possibilidade de desenvolver uma atividade econômica sustentável, pondo esta dimensão acima das dimensões culturais. Ela pontua de forma crítica que a utilização das culturas populares para atrair turismo, sem uma preocupação com as condições que essa interferência do mercado e do Estado podem acarretar, favorece apenas a espetacularização dos brinquedos tradicionais. Manoelzinho Salustiano, presidente da Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco e filho mais velho do mestre Salu, reforça:

Primeiro, é importante dizer que não existe mercado para a cultura popular. Isso aí é bobagem, não existe mercado. Existe, sim, uma exploração da visibilidade da cultura popular. Em todo canto você vai encontrar um passista num outdoor, um caboclo de lança num outdoor, mas não existe mercado. Existe a exploração dizendo que a gente – o Estado de Pernambuco, o pernambucano - tem cultura. Mas não há um mercado para quem de fato faz a cultura popular. Em relação às burocracias, cada dia mais é mais difícil você estar nesse mercado. E outra coisa é em relação à preservação. A cultura popular é um patrimônio de amigos e famílias, mas não existe uma lei de preservação – não é proteção, não! – é preservar. Porque se a gente é um patrimônio, a gente tem que ser preservado. (Informação verbal)¹⁶.

¹⁶ Depoimento fornecido por Manoelzinho Salustiano, Recife, 24 de abril de 2019.



CONCURSO DE AGREMIÇÕES

O Concurso de Agremiações do Carnaval do Recife nos fornece subsídios consistentes para exemplificar as discussões elencadas até o momento. Seguiremos, portanto, trilhando o percurso dos folgazões entre terreiro e palco para nos aproximarmos ainda mais do debate.

Os grupos de maracatu de baque solto participam do Carnaval oficial do Recife de duas maneiras. Na primeira, contratados para apresentações nos polos espalhados pela cidade, onde chegam, em média, com 100, 150 folgazões por grupo. A corte e os caboclos fazem algumas manobras no chão enquanto o terno, o mestre e o contramestre sobem ao palco para cantar alguns versos e conduzir o recolhimento do grupo, meia hora depois.



Figura 4 – Grupo aguarda apresentação durante o Carnaval
Fonte: Acervo Fundarpe. Foto de Bernardo Soares, 2015

A segunda é no Concurso de Agremiações, dividido em quatro categorias: Grupo Especial; Grupo 1; Grupo 2 e Grupo de Acesso. O Concurso acontece no domingo, na segunda e na terça-feira de Carnaval. Em 2018, contou com a presença de 225 agremiações em 11 modalidades diferentes: Troças; Clubes de Frevo; Clubes de Boneco; Blocos Pau e Corda; Maracatu de Baque Solto; Maracatu de Baque Virado; Caboclinhos; Tribo de Índios; Bois de Carnaval; Ursos (ou La Ursas, como são mais conhecidas popularmente) e Escolas de Samba. A Prefeitura do Recife ofereceu em 2016 R\$ 730.500,00 em prêmios para os vencedores de todas as categorias.

Uma Comissão Julgadora, composta por sete membros que atuam de alguma forma na área (artistas, brincantes, gestores...), analisa os itens pré-estabelecidos que compõem as exigências do Edital. Esses critérios padronizam a atuação dos grupos. Por um lado, esse engessamento acaba com as peculiaridades dos grupos. Dona Juracy Simões do Clube Indígena Canindé, o grupo de caboclinho mais antigo em atividade (fundado em 1897), eleito Patrimônio Vivo de Pernambuco em 2009, relata que na época em que seu avô comandava o grupo, mais de 200 loas eram cantadas e ensinadas aos mais novos. Hoje, ela não contabiliza 50¹⁷. Dentre outros fatores, Dona Juracy acreditava que a estrutura engessada e autoritária dos critérios do Concurso de Agremiações levou a estas perdas. Para Osório (2012, p. 248), os grupos enfrentam o que seria um processo de domesticação da cultura popular: “para estar no espetáculo é preciso ser espetáculo”. Sobre isto, Manoelzinho Salustiano diz o seguinte:

Maracatu hoje é espetáculo. Então, não tem condições de o dono do maracatu ele botar o maracatu na rua só com o seu salário. Aí o concurso fomenta. Ele é ruim, eu não concordo com o concurso, muda as características do brinquedo que o baque solto não tinha rei, rainha, nem dama do paço. Hoje tem. Por outro lado, a gente tem que entender que ela não pode ficar parada, ela tem que evoluir. A minha preocupação é o comércio e acabar os mestres e se tornar pessoas jovens como produtores de cultura e não pensar em sua origem, não pensar em sua essência e sim pensar só no espetáculo. Você tem que se preocupar com o lado religioso, né? Você vê, o maracatu de baque solto ele é de origem indígena, ele cultua a jurema indígena, oferecendo mel, fruta e flores como proteção. Ele pode até cultuar os mestres, os Zé e as Pomba Giras, mas aí tem gente que confunde. Já usa o sangue pra fazer maldade. Aí já dá uma misturada (Informação verbal)¹⁸.

¹⁷ Ainda que esses números não representem exata e fielmente a realidade, o que interessa é a impressão de Dona Juracy a respeito da perda das loas e dos rituais com o passar dos anos.

¹⁸ Depoimento fornecido por Manoelzinho Salustiano, Recife, 24 de abril de 2019.



Trata-se de evento bastante disputado e com fortes doses de rivalidade entre os grupos. Não são incomuns os relatos de confusão pós-resultado. Para Osório (2012, p. 245), que desenvolveu ampla pesquisa sobre os siriris e os cururus no Mato Grosso,

os folguedos têm vínculos com o passado, mas são adaptados ao presente. Os próprios brincantes estabelecem algumas classificações que nos permitem refletir sobre a dinâmica entre passado e presente. Uma dessas classificações refere-se à diferenciação entre siriri fundo de quintal e siriri espetáculo.

Ela explica que o primeiro é aquele brincado nas casas das famílias, enquanto que o segundo é apresentado a turistas, promovidos por órgãos públicos ou pelo mercado. O que distingue um formato e outro está no campo da mudança de cenários e exibição de contextos. Ambos, siriri de fundo de quintal e siriri palco, incluem formas distintas de “experimentação da dança e de vinculação do folguedo a outras práticas sociais” (OSÓRIO, 2012, p. 245).

As culturas populares, em espaços urbanos, se conectam com as dinâmicas urbanas. Através das atividades que desenvolvem ao longo do ano no centro da cidade, os maracatus de baque solto – como dito, provenientes das periferias e das zonas rurais – despertam formas de se relacionar com a cidade e usufruir dela, de ocupá-la. E esses eventos são momentos propícios a esta incorporação.

Adiel Luna, mestre do MBS Leãozinho de Aliança, conta que seu mestre Manuel Ferreira, já falecido, passava os dias do pré-carnaval em baixo do sol escaldante do centro da cidade do Recife com um cinturão de ferramentas amarrado ao corpo montando a estrutura das arquibancadas para o desfile das agremiações – pista que ele, em poucos dias, atravessaria durante a noite, desta vez puxando o Cruzeiro do Forte¹⁹, seu maracatu. Como mestre do Cruzeiro, Manoelzinho foi 11 vezes campeão. A imagem é bastante forte e representa a dinâmica urbana, cultural, histórica, econômica e social do Recife.

¹⁹ O Maracatu de Baque Solto Cruzeiro do Forte foi fundado em 1929 por trabalhadores das zonas rurais da Mata Norte pernambucana recém-chegados na capital.





Figura 6 – Estandarte e baianal
Fonte: Acervo Fundarpe. Foto de Ricardo Moura, 2013.

Por um lado, a visibilidade proporcionada pelo concurso e pelas apresentações oficiais modifica a percepção que o público que se relaciona com as manifestações populares nessas épocas tem dos brinquedos. É quando maracatus, caboclinhos, frevo e outros deixam de ser *coisa de matuto* para ser tradição, parte da formação identitária do povo pernambucano. Os folguedos recebem o encargo de espelhar a imagem da personalidade singular local – sobretudo enquanto representantes das camadas subalternas da sociedade. Por exemplo, é bastante comum ver moradores da cidade vestindo camisas ou elementos que exaltam os maracatus, sem ao menos saber distinguir baque solto de baque virado. Para uma parte considerável da população, falando de maneira generalizada, é tudo maracatu. Se, por um lado, esses eventos despertam um olhar curioso e orgulhoso sobre os brinquedos, conectando as culturas populares à cultura de massa, por outro, impulsiona e fortalece a necessidade das políticas públicas de proteção e de fomento – talvez aí more uma das grandes responsabilidades e desafios das gestões patrimoniais.

Os grupos saem de um contexto de terreiro, quando a brincadeira acontece

de forma genuína para assumir um formato que lhes exige uma grande articulação e formalização, atendendo às demandas das Secretarias de Cultura e de Turismo e aos anseios de um público que está ali para assistir a uma performance espetacularizada. Ao mesmo tempo que subtrai simbolismos do terreiro, congrega novos simbolismos.

PROFISSIONALIZAÇÃO E EMPREENDEDORISMO NO CONTEXTO DAS CULTURAS POPULARES

A profissionalização dos grupos tradicionais engloba tudo o que é preciso administrar para que a contratação do brinquedo pelo Estado ou pelo mercado aconteça e para que o espetáculo seja encenado. Osório (2012) lembra que isso envolve o formato das apresentações, a entrega, o sacrifício dos folgazões e expectativa que cada um desenvolve neste contexto de um dia poder viver da manifestação.

O processo de profissionalização envolve essencialmente o comprometimento dos integrantes com o 'grupo': frequência assídua nos ensaios, seriedade, presença nas apresentações. A coreografia padronizada e executada com rigor é condição fundamental para a boa apresentação e, desta forma, é compatível com a ideia de profissionalização erigida pelos grupos. A noção também passa por dinâmicas relacionadas à questão monetária (...) revertidas em investimentos de caráter coletivo (OSÓRIO, 2012, p. 249).

No INRC²⁰ do baque solto, a questão burocrática é levantada pelos maracatuzeiros no Eixo I das Diretrizes de Salvaguarda, quando pedem a “desburocratização dos processos de formalização dos grupos e isenção de impostos” (IPHAN, 2013, p. 252). Segundo o Inventário, “os grupos filiados à Associação dos Maracatus de Baque Solto recebem consultoria da entidade para tal formalização”, no entanto, relatam recorrentemente a dificuldade em se apropriar da estrutura burocrática, como o pagamento dos impostos.

Se, por um lado, a imposição da profissionalização dos grupos desgasta os donos dos maracatus, por outro, reforça a ligação com o terreiro. Afinal, para estarem preparados para o concurso e para as apresentações de carnaval, é preciso disciplina e experiência. Os ensaios que começam nos meses de setembro e outubro, reúnem a comunidade maracatuzeira em sua sede, no quintal dos amigos e parentes que promovem a brincadeira e todo o ritual religioso de preparação para a festa. Conforme

²⁰ Inventário Nacional de Referências Culturais.



presenciamos, os ensaios acontecem com o mesmo espírito festivo das sambadas. Há mudanças, naturalmente, no formato da noite. Enquanto nas sambadas, dois maracatus distintos duelam e os caboclos dançam livremente – a sós ou aos pares –, são nos ensaios que os mestres da caboclaria e do terno conduzem as manobras e experimentam versos que serão, posteriormente, avaliados por público e comissão do concurso. Mas em nenhum dos dois eventos deixa de existir a brincadeira pura, aquela que desperta a paixão pelo maracatu recorrentemente lembrada pelos brincantes.

Talvez uma informalidade possa ser percebida na sambada mais do que nos ensaios. Afinal, o preparo para as apresentações exige cada vez mais profissionalismo dos grupos. As manobras da caboclaria precisam ser executadas com rigor no concurso, padronizadas. A cobrança em cima dos maracatuzeiros com relação ao envolvimento e o comprometimento com o grupo (estar presente nos ensaios, participar das apresentações, dedicar-se às atividades do grupo) passam a ser mais firmes.

Naturalmente, nem todos os caboclos estão dispostos ou interessados nesta fidelidade, mas seguramente aqueles que apresentam maior assiduidade garantem maior espaço e oportunidade na dinâmica dos grupos. Entretanto, maracatu brincado no terreiro e maracatu brincado no palco não são entendidos como descontinuidos ou como atuações distintas dos grupos. Os contextos estão em aberta comunicação e se entrelaçam vitalmente.

Mas, com a profissionalização, os grupos buscam ser considerados e respeitados enquanto modo de fazer artístico, técnico, moderno. Serem identificados com e responderem às exigências do mercado consumidor contemporâneo é subir um patamar, ter acesso a uma demanda muito mais ampla do seu produto e corresponder a ela:

A mudança é evidente e condição essencial para a continuidade da brincadeira levada a sério. Não há tradição sem mudança. Como já sugeria Marcel Mauss (1979), a tradição é antes de tudo experimentação. Sua veracidade é comprovada na experiência da vida diária. (...) As modificações nas formas e nos conteúdos performáticos da dança, bem como na maneira de concebê-la, são necessárias para o estabelecimento desses fluxos e, conseqüentemente, são a garantia de visibilidade dos grupos na capital (OSÓRIO, 2012, p. 252).

Adiel Luna reforça:



As alterações do maracatu feitas por elementos internos ao maracatu essas são indiscutíveis. Porque elas passam pela matéria prima do que se faz as indumentárias, as fantasias... Elas passam pelas melodias que são construídas pelos mestres sambadores, pelos temas que os mestres tratam, elas passam pelos temas que são abordados nos bordados das golas... Então, isso é um processo natural. Quando alguém, pela primeira vez, fotografou – fotografou ou registrou em audiovisual ou gravou ou fez um relato escrito –, se, naquele momento, a pessoa queria instituir como a brincadeira teria que ser: ‘isso aqui é realmente um maracatu, não pode ser nem a mais, nem a menos’, se esse processo tivesse acontecido durante esse registro, a pessoa estaria definindo o final da brincadeira, maracatu talvez hoje nem existisse mais. A partir do momento que alguém fotografou pela primeira vez um maracatu, ele fotografou o resultado de várias alterações, né, que foram feitas. Apenas não foram vivenciadas pela maioria das pessoas que estão vivas hoje. O brinquedo já passou por várias manifestações por conta dessa necessidade de mudança, de avanço. Às vezes de recuo também. Mas é um processo natural. É um processo de uma necessidade do próprio maracatu, do próprio folgazão. Então, essas alterações, claro, podem ser discutidas, pode encontrar um caminho. Mas isso naturalmente quem põe termo é a brincadeira e o brincante. E não o Estado ou algum pesquisador ou alguém que ache que detém essa autoridade, né?, de reger quais são as alterações que são benéficas e as que não trazem ganho para o maracatu (Informação verbal)²¹.

Um ponto polêmico com relação à profissionalização dos grupos está na remuneração dos mestres e caboclos. Em alguns casos, os integrantes entendem que os cachês das apresentações muitas vezes precisam ser revertidos para os próprios grupos a fim de fortalecê-los. No entanto, cresce de maneira inegável o número de folgazões que só se apresentam nas festividades em troca de remuneração. Esses desenhos - assim como os rumos trilhados a partir dele - estão sendo esboçados.

Uma preocupante constatação diante do exposto, é que os grupos das culturas populares estão, ao longo de toda sua história, sofrendo pressões. Ora são repressões efetivas por parte da polícia, ora são formas de cooptação do mercado, ora investidas em disciplinar o brinquedo, ora violências simbólicas. Tanto quanto as classes sociais que as produzem, a cultura popular é uma cultura massificada (MEDEIROS, 2005). Esse entendimento é a espinha dorsal para a discussão acerca das políticas públicas de cultura e de patrimônio voltadas para essas áreas e de sua aplicação.

²¹ Depoimento fornecido por Adiel Luna, Carpina, 23 de fevereiro de 2019.



CONCLUSÃO

Antes acossado, taxado e temido por parte da sociedade e das autoridades pernambucanas, o maracatu viu seus símbolos incorporados pelo discurso oficial e pelas produções artística-culturais. Essa mudança de contexto, conforme detalhei aqui, trouxe mudanças significativas na dinâmica, na atuação e na logística do brinquedo, algo comparado ao processo que José Jorge de Carvalho (2010) define como espetacularização da cultura popular. O uso dos símbolos do maracatu por artistas contemporâneos – que sobem no palco com golas bordadas, com guias na mão ou com cabeças de tiras coloridas –; os adereços que ganharam mais protagonismo do que os folgazões; o tempo das apresentações adequados ao formato exigido pela homogeneização de um produto cultural; os gestuais das danças que assumiram mais potência para impressionar quem assiste aos grupos: os elementos simbólicos do baque solto que passaram a exaltar a memória, a singularidade, a história e a cultura pernambucanas, no entanto, não trouxeram mudanças efetivas na valorização econômica e na sustentabilidade dos grupos populares. Aliás, nesta nova conjuntura, os detentores continuam a atuar cada vez mais insatisfeitos.

A amplificação, pois, foi acompanhada de uma tensão em torno da insuficiente participação (econômica, especialmente) dos brincantes nesta nova configuração cultural que se dá em torno do maracatu. Diante disto, o desejo em torno da patrimonialização do maracatu de baque solto floresce em meio a um anseio – por parte dos fazedores do bem – de que tal política pudesse ir além dos efeitos produzidos pela espetacularização aqui descrita. Isto envolveria contemplar suas demandas de sustentabilidade, e de que o status alcançado pelo bem patrimonializado pudesse implicar em benefícios diretos a partir do fomento aos seus direitos culturais. Por conseguinte, analisar os efeitos desta política implica ter, enquanto referência, justamente esta agenda dos fazedores do bem cultural, pois é na medida em que esta se materializa que há de residir (sob o ponto de vista destes) a potência democratizante e cidadã das políticas patrimoniais.

Laraia (2004), por exemplo, conta que à época do primeiro registro de um elemento de cultura imaterial, gestores e pesquisadores foram chamados para debater a possibilidade de um ritual xinguano, o Kuarup. O argumento seria aproveitar



o movimento e homenagear simbolicamente várias sociedades indígenas brasileiras. Conta ele que na reunião

pairava certa expectativa enquanto desdobramento das discussões acerca das políticas patrimoniais no país, a surpresa tomou conta dos presentes quando os povos xinguanos, sobretudo os Kamayurá, apenas concordaram com o registro depois de saber quais seriam as vantagens financeiras que teriam. 'A reunião terminou sem chegar a uma conclusão, mas não resta dúvida de que os índios entendiam o registro como uma forma de assegurar os seus direitos autorais' (LARAIA, 2004, p.16).

Existe aqui um argumento assumido que as políticas culturais, embora tragam embutidas e sejam inspiradas por importantes demandas por inclusão e sustentabilidade (ou seja, fortalecimento econômico dos fazedores de cultura), não necessariamente se materializam a partir destes vetores. A forte presença de um discurso que se utiliza de um vocabulário que sugere uma política na mais absoluta sintonia com os anseios dos detentores, não é indicativo que sua eventual materialidade está assentada nestes princípios.

A questão é que, apesar de ter conquistado grande visibilidade para a brincadeira, esse processo revela mais uma cooptação e tentativa de pacificação das classes subalternas, do que uma importante conquista na construção da hegemonia cultural e de retorno econômico para as comunidades detentoras. Um ou outro mestre ou folgazão do maracatu pôde alcançar notoriedade, mas a popularização das manifestações tradicionais oportunizada pela indústria cultural de fato aconteceu pelo interesse do lucro de um mercado específico. E as consequências de manter a manifestação engessada sob o rótulo do folclore – efeito quase inevitável dessa proposta – são delicadas.

Em resumo, o maracatu de baque solto - enquanto manifestação cultural - tornou-se conhecido e conquistou um espaço protagonista enquanto representante simbólico de Pernambuco, mas seus mestres e brincantes não receberam o mesmo tratamento, nem desfrutaram das conquistas desse cenário de mercantilização da cultura tradicional da mesma maneira como outros setores e grupos mais beneficiados (MEDEIROS, 2005). Comuns são os exemplos de mestres que tiveram algum reconhecimento em vida por suas atuações – seja a partir de prêmios concedidos pelo poder público, seja através da mídia ou ainda do mercado fonográfico –, mas que morreram pobres, no ostracismo, sem atenção.



REFERÊNCIAS

DOCUMENTÁRIOS E REPORTAGENS (AUDIOVISUAL)

EXPERIMENTA RECIFE. Manoelzinho Salustiano – Memórias Carnavalescas **Youtube**, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ALsUmQ_vHQ0>. Acesso em: 20 ago. 2019.

IPHAN. Maracatu de Baque Solto. **Youtube**, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OIEcKMzCS0Y>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

LOURENÇO, Luís. Samba de Cabôco. **Youtube**, 2004. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kf49J74eX2I>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

SECULTPE. A Brincadeira Que Transforma. **Youtube**, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k92x2d9QUP0&t=172s>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Maria Alice. **Carnaval: Cortejos e Improvisos**. vol. 5. Recife: Prefeitura do Recife, 2002.

ARANTES, Antônio Augusto. **O Que É Cultura Popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

ARANTES, Antônio Augusto. Patrimônio Imaterial e Referências Culturais. Patrimônio Imaterial. **Revista Tempo Brasileiro**, ORDECC. Rio de Janeiro, v. 147, p. 129-140, 2001.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa. **Festas: Máscaras do Tempo: Entruto, Mascarada e Frevo no Carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1996.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa. Carnaval do Recife: A Alegria Guerreira. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins; SILVA, Augusto Neves da (Orgs.). **Tempos de folia: estudos sobre o Carnaval no Recife**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2018.

BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara. Maracatus rurais de Pernambuco. In: PELLEGRINI FILHO, Américo. **Antologia do folclore brasileiro**. São Paulo: EDART, 1982.

BEZERRA, Jocastra Holanda; BARBALHO, Alexandre. **O popular e a política cultural: uma análise crítica do discurso da cultura popular**. Disponível em: <http://www.29r-ba.abant.org.br/resources/anais/1/1401987543_ARQUIVO_Artigo-Opopulareapoliticacultural-umaanalisecriticadodiscursodaculturapopular.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2019.

BONALD NETO, Olímpio. Os Caboclos de Lança: Azougados Guerreiros de Ogum. In: SOUTO MAIOR, Mário; SILVA, Leonardo Dantas (Orgs.). **Antologia do Carnaval do Recife**. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 1991.

BORBA, Carla; BARRETTO, Margarita. Políticas públicas de cultura e turismo, e sua influência na profissionalização de grupos tradicionais. O caso dos Maracatu de Pernambuco, Brasil. **Passos - Revista de Turismo e Patrimônio Cultural**, v. 3, n. 2, p. 359-373, 2015. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publica>



tion/318952849_Políticas_publicas_de_cultura_e_turismo_e_sua_influencia_na_profissionalizacao_de_grupos_tradicionais_O_caso_dos_Maracatu_de_Pernambuco_Brasil>. Acesso em: 19 jul. 2021.

CANCLINI, Néstor García. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Néstor García. Ni folklórico ni masivo: Qué es lo popular. **Revista Diálogos de la comunicación**, v. 17, p. 6-11, 1987. Disponível em: <https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf> Acesso em: 13 abr. 2019.

CARVALHO, José Jorge. ‘Espetacularização’ e ‘canabilização’ das culturas populares na América Latina. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/viewFile/23675/19331>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Os sentidos no espetáculo. **Revista de antropologia**, v. 45, n. 1, p. 37-78, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ra/a/9gSVr7CXrHszFgHYwwfD4VC/?lang=pt>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34, p. 147-165, 2012.

ESTEVES, Leonardo Leal. **“Cultura” e burocracia: as relações dos maracatus de baque solto com o Estado**. 2016. Tese (Doutorado) – CFCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17997>>. Acesso em: 15 ago. 2019.

FALCÃO, Joaquim. Patrimônio imaterial: um sistema sustentável de proteção. **Revista Tempo Brasileiro**, v. 1, n. 2, p. 147-163, 2001. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/69900990-Patrimonio-imaterial.html>>. Acesso em: 21 ago. 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em progresso: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN, 1997.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.): **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 59-79, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.): **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 25-33, 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

GUERRA-PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. 2. ed. Recife: Irmãos Vitali/FCCR, 1980.

HALL, Stuart. Identidade cultural e pós-modernidade. *Élisée*, Rev. Geo. UEG – Anápolis, v.4, n.1, p.213-218, 2015. Disponível em: <https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2018/02/kupdf-com_identidade-cultural-na-pos-modernidade-stuart-hallpdf.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2019.



- IPHAN. **Inventário nacional de referências culturais – maracatu de baque solto**. Recife, 2013. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_MARACATU_R URAL.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2019.
- IPHAN. **Saberes, fazeres, gingas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registrados como patrimônio cultural do Brasil**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/sfgec.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2019.
- LIMA, Glauber Guedes Ferreira de. Museus, desenvolvimento e emancipação: o paradoxo do discurso emancipatório e desenvolvimentista na nova museologia. **Museologia e Patrimônio**, v. 7, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://revistamuseologiae-patrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/330>>. Acesso em: 01 jul. 2019.
- LIMA,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA. **Entre Pernambuco e a África – a história dos maracatus nação do Recife e a espetacularização da cultura popular**. 2010. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em história, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1250.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2019.
- MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis: uma sociologia do dilema brasileiro**. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- MEDEIROS, Roseana Borges de. **Maracatu rural: luta de classes ou espetáculo?** Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2005.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas**. IPHAN. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, p. 25-39, 2009.
- MITCHELL, Reid. Significando: carnaval afro-creole em New Orleans no século XIX e início do século XX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e Outras Festas**. Campinas: UNICAMP, 2002.
- OLIVEIRA, Sofia Araújo de. Cultura popular e o maracatu rural: trilhando o caminho do espetáculo. **CULTUR** - Revista de Cultura e Turismo, v. 5, n. 1, p. 58-70, jan. 2011.
- OMIN, Suiá. O mestre e a música: notas sobre a poesia, ritual e saber no maracatu de baque solto. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (Orgs.). **Seminário Circuitos da Cultura Popular**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2010. Disponível em: <<https://issuu.com/marcelooreilly/docs/0860-suiaomim>>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- OSÓRIO, Patrícia Silva. Os Festivais de Cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 1, p. 237-260, 2018. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202011_/Os%20Festivais%20de%20Cururu%20e%20Siriri.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2019.
- SANTOS, Fernando Burgos Pimentel do. **Estado, política cultural e manifestações populares: influência dos governos locais no formato dos carnavais brasileiros**. São Paulo: FGV, 2008. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/2386>>. Acesso em: 05 dez. 2019.

SENA, José Roberto Feitosa de. **Interpretando o Ethos sagrado do maracatu rural Cruzeiro do Forte – Recife**. Goiânia: UFG, 2009. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_SENA_maracatu_recife.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2019.

SILVA, Severino Vicente da. **Festa de caboclo**. Recife: Editora Reviva, 2005.

SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. Londres: Routledge, 2006.

TOLILA, Paul. **Cultura e economia: problemas, hipóteses, pistas**. Tradução de Celso M. Pacionik. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2007.

TORELLY, Luiz P. P. Notas sobre a evolução do conceito de patrimônio cultural. **Fórum Patrimônio: Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável**, v. 5, n. 2, 2013.

VELOZO, Mariza. Patrimônio imaterial, memória coletiva e espaço público. In: TEIXEIRA, João G.; GARCIA, Marcus V.; GUSMÃO, Rita (Orgs.). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: Transe/Ceam/UNB, 2004.

VIANNA, Hermano. Tradição da mudança: a rede das festas populares brasileiras. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 35, p. 302-315, 2005.

VICENTE, Ana Valéria. **Maracatu rural: o espetáculo como espaço social**. Recife: Associação Reviva, 2005.

Recebido em: 24/02/2021

Aceito para publicação em: 07/07/2021





**VILA EM FESTA OU FESTA NA VILA? TURISMO E RESSIGNIFICAÇÃO DOS
FESTEJOS JUNINOS NO BREJO PARAIBANO**

***Village party or party at the village? Tourism and resignification of June
festivities in the Paraíba's countryside***

Josilene Ribeiro de Oliveira

Doutora em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e
professora adjunta pela Universidade Federal da Paraíba.

E-mail: josilene.ribeiro@academico.ufpb.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 184-208, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

Este artigo discute a atuação e as estratégias dos “empreendedores do turismo” na produção e transformação das festas juninas locais em um produto turístico da cidade de Areia, na Paraíba. Baseado em um estudo de natureza qualitativa, metodologicamente suportado por dados etnográficos, provenientes da observação, de conversações informais e de entrevistas, a ênfase está nas atividades lúdico-religiosas realizadas na comunidade rural Chã de Jardim. Coteja também revisão bibliográfica específica, pondo em relevo a teoria da performance como abordagem capaz de oferecer uma alternativa à interpretação dicotômica que associa as mudanças culturais decorrentes da atividade turística à aculturação e à perda da autenticidade das comunidades receptoras. Os resultados sugerem que, tal qual a memória se reconstrói no presente e em função deste, as mudanças na forma de viver e celebrar as festas juninas parecem revelar um movimento contínuo de ressignificação das práticas socioculturais tradicionalmente estabelecidas para se adequar às necessidades do presente.

PALAVRAS-CHAVE:

Festas populares. Turismo. Performatividade na cultura. Comunidade Chã de Jardim/PB.

ABSTRACT:

This paper discusses the performance and strategies of “tourism entrepreneurs” in the production and transformation of local June festivities into a tourist product in the city of Areia, Paraíba. Based on a qualitative study, methodologically supported by ethnographic data from observation, informal conversations and interviews, the emphasis is on the ludic-religious activities performed in the rural community Chã de Jardim. It also includes a specific bibliographical review, highlighting the performance theory as an approach capable of offering an alternative to the dichotomous interpretation that associates cultural changes resulting from tourism to acculturation and the loss of authenticity of the receiving communities. The results suggest that, in the same way as memory is reconstructed in the present and in function of the present, the changes in the way of living and celebrating the June festivals seem to reveal a continuous movement of re-signification of traditionally established socio-cultural practices in order to adapt to the needs of the present.

KEYWORDS:

Popular festivals. Tourism. Performativity in culture. Community Chã de Jardim/PB.



INTRODUÇÃO

Portadora do título de patrimônio artístico-cultural e paisagístico nacional, a cidade de Areia está situada na microrregião do Brejo paraibano, reconhecida nacionalmente como quinta maior produtora de cachaças do país e primeira em produção de rapadura e cachaça da Paraíba. Além da arquitetura e das paisagens, seus atrativos turísticos incluem o clima ameno e a visita aos engenhos produtores de açúcar e aguardente de cana. Para atender aos turistas, a cidade conta com uma oferta de 477 leitos, distribuídos em 08 (oito) pousadas, 01 (um) hotel e as vagas ofertadas por particulares via plataformas como Airbnb (FELIX, 2019). Com uma população estimada, em 2020, em 22.656 habitantes, dentre os quais mais de um terço (38,7%) ainda residentes no território rural, conforme dados do Censo 2010, Areia situa-se a 130Km de João Pessoa, capital do Estado. E está distante apenas 50 Km de Campina Grande – cidade onde, desde a década de 1980, é realizada a festa-espetáculo do “Maior São João do Mundo”.

O município compõe o roteiro turístico paraibano desde a década de 1990. Entretanto, o número de visitantes cresceu após o tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2005/2006, quando os casarios de seu núcleo urbanístico e das encostas sobre as quais ocorreu o povoamento da vila, passaram a ser reconhecidos e protegidos na esfera federal. A partir desse momento, a cidade passou a integrar vários roteiros turísticos e ações de fomento ao turismo em nível estadual e federal, possibilitando que esta atividade compusesse o novo ciclo econômico do município (OLIVEIRA, 2018).

Em 2013, os proprietários dos estabelecimentos turísticos juntaram-se a alguns guias de turismo e outros pequenos empreendedores formalizados, beneficiados e interessados diretamente no desenvolvimento turístico da cidade, para criar a Associação Turística Cultural e Rural de Areia (Atura), que desde então passou a ter assento fixo no Fórum Regional Turismo Sustentável do Brejo Paraibano (FRTSB-PB)¹. Com

¹Também conhecido como Fórum de Turismo do Brejo Paraibano, sua principal ação tem sido a realização da Rota Cultural Caminhos do Frio, roteiro turístico cultural mais consolidado da Paraíba, que vinha sendo realizado anualmente desde 2006 nas cidades da microrregião do Brejo e tendo como porta de entrada o município de Areia. O fórum adota o princípio da governança compartilhada, com participação de membros fundadores efetivos e beneméritos, incluindo entre eles representantes das



feito, desde a criação da Atura, o grupo que denomino de empreendedores do turismo (donos de pousadas, hotéis, bares e restaurantes) vem trabalhando para fomentar, formatar e oferecer uma programação local, para além da participação na Rota Cultural Caminhos do Frio, no Roteiro Integrado da Civilização do Açúcar e no Festival Sons e Sabores, dentre outras festividades que vêm sendo criadas. Vale destacar que o Festival Sons e Sabores e alguns outros eventos contam com apoio para sua realização do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE-PB).

Objetivamente, verifica-se a ocorrência de diferentes práticas de turismo no Brejo paraibano. A segunda residência, o turismo pedagógico, o turismo cultural e o turismo rural, convergentes enquanto práticas modernas de consumo simbólico-cultural das representações identitárias da ruralidade, que surgiram no contexto da produção de novas funções e olhares para o território rural.

Tomando como objeto empírico os festejos juninos de Areia, o objetivo deste trabalho é discutir como os atores mencionados, apoiados pelos “expectadores”, implicados na produção e consumo da atividade turística contribuem para a resignificação e mudanças nas práticas culturais festivas de origem popular, graças à articulação de iniciativas comunitárias e locais ao agenciamento turístico dos grandes festivais que passaram a marcar o período junino no Nordeste brasileiro.

No caso em estudo, ao recuperar a questão formulada por Patrick Champagne (1977) para refletir sobre as transformações no mundo rural francês daquela época, atribuo outro enquadramento teórico a partir da teoria da performance, na tentativa de superar a suposta dicotomia que estaria na oposição entre as ideias da “vila em festa” e da “festa na vila”. Tal dicotomia sugere pensar a primeira ideia como mais próxima ao polo da autenticidade por supor que a população local produziria um evento para si, segundo seus costumes; enquanto a segunda expressão põe em relevo a vila como local da festa planejada para e apreciada por pessoas que não são daquela comunidade local.

Na primeira parte deste trabalho, enfatizo a capacidade de mobilização do turismo por meio da atuação dos ‘empreendedores do turismo’ na cidade de Areia/PB,

prefeituras de cada município do Brejo, do Governo Estadual, além de representantes da sociedade civil organizada, como por exemplo, a Atura, além de órgãos de apoio, como Sebrae (FRTSB-PB, 2010).



identificando algumas de suas estratégias discursivas e ações, para conceber roteiros, atrações e festas dedicadas a São João como um produto que encadeia o consumo de signos e representações sociais, a projeção e reafirmação da identidade nordestina e o entretenimento e lazer. Na segunda parte, apresento uma descrição mais densa da “brincadeira com o santo” e da festa de São João no *Arraiá da Chã*, em uma comunidade rural do mesmo município, a partir das memórias de residentes e da minha presença no evento, com o fito de destacar tanto a performatividade na cultura como envolvimento dos locais na reinvenção dos festejos.

Este trabalho tem por base a metodologia qualitativa, incluindo dados primários e secundários construídos entre 2015 e 2016 e fazem parte de uma etnografia produzida a partir de pesquisa de campo para elaboração da minha tese de doutorado. Para este artigo, além de dados do diário de campo, foram recortadas e apresentadas falas de três dos cinco empreendedores do turismo ligados à Atura, os quais foram selecionados em função do maior engajamento na referida Associação e por empregarem representações da cultural regional na promoção de seus empreendimentos. E dentre eles, incluo falas da liderança da Comunidade Chã de Jardim e de duas das oito artesãs entrevistadas; bem como de uma das seis idosas que entrevistei nesta mesma Comunidade. Todas selecionadas por descreverem com riqueza de detalhes a brincadeira com o santo. Os entrevistados são identificados apenas pela letra “E” e um número, que representa a ordem em que foi realizada a entrevista à época. Cito também uma das reportagens (de maior repercussão) em que a líder da comunidade descreve as motivações para dar ao seu restaurante o nome de sua avó.

² O corpus da tese compreende: 49 entrevistas, totalizando 66h de áudio, que posteriormente foram transcritas e categorizadas, não identificando nominalmente o entrevistado (o perfil de cada entrevistado(a) está no Apêndice G, da referida tese); 05 reportagens televisivas e 01 videodocumentário sobre a história e o turismo na cidade de Areia, veiculados em veículos televisivos nacional e/ou estadual; os estatutos sociais da Atura, do Fórum de Turismo do Brejo e da Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim (Adesco); o Livro de Sugestões do Restaurante Rural Vó Maria do ano de 2013-2014; e 237 questionários aplicados aos comensais do referido restaurante, o qual serve exclusivamente pratos tracionais com base em receitas de membros da comunidade e adota um estética rústica. A Comunidade Chã de Jardim e o RVM formam o núcleo a partir do qual me aproximei de todos os outros interlocutores da pesquisa.

VIVA SÃO JOÃO! - DE FESTEJO POPULAR À FESTA ESPETÁCULO

Os festejos dedicados a São João chegaram ao Brasil com a colonização portuguesa e passaram por uma longa história de transformações (CHIANCA, 2013). No campo ou na cidade, muitas mudanças no formato e forma de celebrar ocorreram ao longo dos últimos 30 anos e as festas juninas tornaram-se objeto do agenciamento do turismo, ganhando outros significados e funções sociais. Com efeito, de celebração religiosa, comunitária e rural, de caráter folclórico, os festejos juninos – dedicados aos santos católicos Santo Antônio, São João e São Pedro – tornaram-se hoje festas-espetáculo no nordeste brasileiro. Ou seja, grandes eventos lúdicos, artísticos e musicais celebrados em espaços urbanos, com destaque para Caruaru-PE e Campina Grande-PB, reunindo multidões, atraídas pela dialética entre modernidade e tradição, no engate com a indústria do entretenimento e turismo (FARIAS, 2001; ALVES, 2017). Em outros termos, a devoção secular católica e a correspondente representação visual dos santos, a festa da colheita do milho, a culinária, o forró pé de serra, o cangaço, as quadrilhas juninas, dentre outros elementos e atividades lúdico-culturais, passaram a fazer parte de um cenário que converte representações da identidade nordestina em atrativos turísticos (ALVES, 2017).

A análise da dinâmica das relações entre turismo e cultura, em especial no que se refere às transformações das manifestações populares em produtos de lazer e entretenimento, evoca a teoria da performance, aqui entendida como um caminho alternativo à interpretação dicotômica dos eventos turísticos a partir das categorias de aculturação e autenticidade.

De base difusionista, o paradigma conceitual da aculturação foi utilizado por muito tempo para explicar a aquisição ou adoção de aspectos culturais de uma sociedade por outra e, no âmbito do turismo, analisar os efeitos do contato entre os visitantes e os nativos. O problema dessa abordagem está 1) na unilateralidade da análise, que tende a colocar em relevo as mudanças ocorridas na comunidade receptora; 2) na compreensão da cultura como sistema fechado em si mesmo, ignorando o fato de que todas as sociedades são caracterizadas por conflitos e mudanças e que as fronteiras étnicas e culturais são suscetíveis de reorganização; 3) na apreensão da dinâ-



mica de encontros culturais como de simples supressão de traços culturais (SANTOS; BARRETTO, 2006, p. 255). Por sua vez, o uso da categoria autenticidade remete a uma discussão inesgotável sobre a negociação entre comunidade receptora e turistas a respeito da originalidade e dos sentidos das práticas tradicionais (re)produzidas com fins turísticos, tais como rituais xamânicos, rituais indígenas, linguagem, entre outras práticas e costumes. Nesse caso, o problema está, primeiramente, na negação do caráter inventado de todas as tradições (HOBBSAWM, 1984) e de que tradição e modernidade sejam conceitos relacionais que se redefinem um em relação ao outro continuamente (PONGRATZ, 1990; OLIVEIRA, 2018); e, em segundo lugar, na imposição utópica de congelar as práticas culturais de determinados grupos sociais, sugerindo que continuem com os mesmos rituais, costumes, ferramentas e linguagem dos ancestrais (BARRETTO, 2008); e, em terceiro, na tendência a atribuir ao mercado turístico o poder unilateral de normatizar as práticas turísticas.

A teoria da performance enfatiza a reflexividade e a agência dos atores envolvidos na produção e consumo da oferta turística, compreendido como um processo de ressignificação e tradução cultural. A noção de performance contribui, assim, para o entendimento das modificações dos conteúdos simbólicos dos sistemas culturais a partir das quais se procura afirmar uma determinada representação identitária como forma de legitimação da experiência turística (CARVALHO, 2011).

De acordo com Carvalho (2011), a redefinição das práticas culturais pela atividade turística ocorre em paralelo à intensificação dos processos culturais, do descentramento identitário e da comercialização de signos, imagens e representações no mercado de consumo, implicando em práticas sociais revisitadas, resultando na reelaboração de significados e estabelecendo novas formas de expressão das identidades. Dessa forma, “ao atraírem um público consumidor específico, as festas populares tradicionais – sagradas ou profanas – inserem-se no jogo dialético e dinâmico de seleções e negociações de seus elementos definidores, a fim de se conformarem em produtos de lazer e entretenimento” (CARVALHO, 2011, p. 165), algo que procuro demonstrar a partir da descrição dos festejos juninos na Comunidade Chã de Jardim.

Nessa perspectiva, a noção de performance aqui empregada parte do pressuposto que as festas juninas são uma expressão artística e cultural, que obedece a



uma programação previamente definida para um período determinado, propiciando aos realizadores e ao público-alvo uma vivência singular, que irrompe das estruturas cotidianas, sugerindo um momento especial de prazer coletivo (TURNER, 1974). Assim, de maneira geral, as percepções e a capacidade dos promotores do turismo compreenderem as expectativas dos visitantes, com os quais interagem e para os quais planejam e executam a performance cultural das festas de São João, é tão importante quanto o engajamento voluntário destes últimos para configuração da experiência festiva.

EM TODO CANTO, EM ÉPOCA DE SÃO JOÃO, VAI TER O FORRÓ!

Sabe-se que o turismo cultural tem por base a produção material e imaterial de uma comunidade, através da apropriação e recriação dos patrimônios culturais na forma de roteiros, produtos e atrações (CARVALHO, 2011). É nessa perspectiva que as festas populares se tornaram grandes atrativos e produtos simbólicos-culturais para os visitantes e turistas ao redor do mundo.

Destaca-se que a festa-espetáculo do “Maior São João do Mundo”, em Campina Grande, é uma fonte de inspiração e mobiliza os empreendedores do turismo de Areia. Efetivamente, conforme os relatos dos proprietários de hotéis e pousadas, Areia recebe um “rescaldo” do fluxo turístico de Campina Grande durante os festejos juninos, ocupando todos os leitos disponíveis. A partir da cidade, os hóspedes saem para participar das festas de São João na cidade vizinha – Bananeiras, ou *direto para Campina*, conforme ouvi de alguns deles. Sempre no fim da tarde, em ônibus de receptivos ou em carros particulares, após terem dedicado o dia para conhecer os casarios, os engenhos de cana de açúcar, museus e outros atrativos areienses. A observação e os relatos dos próprios empreendedores do turismo sugerem a hipótese (não testada) que os custos de hospedagem em Campina Grande e a insuficiência dos leitos existentes nessa cidade, durante o período junino, favoreçam a procura de turistas por hospedagem em cidades próximas, especialmente Areia e Bananeiras, ambas localizadas no Brejo paraibano.

Nessa perspectiva, incentivados pelos intermediários culturais (consultores do



Sebrae, representantes de órgãos de fomento, jornalistas e outros profissionais formadores de opinião etc.), durante o período junino os empreendedores do turismo de Areia vem dirigindo seus esforços para realizar shows musicais de “fórró pé de ser-ra”, apresentações de grupos folclóricos e de quadrilhas juninas, durante as quais os visitantes são estimulados a participar em determinados momentos. Verifica-se assim um esforço dos mais engajados agentes político-econômicos locais no agenciamento das tradições, que são convertidas em serviços, atrações turísticas e atividades lúdico-culturais, dotando a memória e o passado rural sertanejo-nordestino de propriedades mágicas e idílicas (ALVES, 2017).

Particpei de algumas reuniões dos membros da Atura e posteriormente entrevistei alguns deles. Em uma dessas reuniões, pouco antes do período natalino, por exemplo, a pauta era a ornamentação da cidade para receber os turistas durante o Natal. Nas palavras da associada “E31”, a questão surgiu porque “a cidade tem que estar bonita, o turista busca isso. Então, nós da Atura vamos assumir isso ... E o turista está cobrando” (Notas do diário de campo, 14/10/2015).

Desta forma, de um lado, destaca-se a ênfase dada aos elementos que fortalecem a identidade regional, como símbolo e estratégia para conferir autenticidade. Por outro lado, observa-se a reflexividade expressa na preocupação dos empreendedores do turismo em atender a demanda e em corresponder a expectativa dos visitantes. Para tanto, promovem adaptações, criam performance culturais sem perder de vista a autenticidade e legitimidade da oferta turística local, com objetivos de auferir ganhos econômicos e simbólicos. Isso fica mais evidente quando eles falam sobre como planejam os festejos juninos na cidade para o ano de 2016, conforme as falas transcritas a seguir.

Para esse ano está se planejando fazer o São João. Já foi acordado o que deve ser feito, onde os estabelecimentos vão oferecer algum local... ofereça uma atração, um atrativo, alguma coisa assim. Nesse sentido, todo mundo tem que ajudar e tem que participar. [PESQUISADORA:] *E o que vocês esperam organizando eventos, por exemplo, o São João?* **Trazer turistas para cidade, fazer com que os equipamentos recebam hóspedes, recebam movimento de turistas, que gere renda para eles** (E08: 40 anos; jornalista; guia de turismo e sócia da Atura; 26/01/2016).

Agora a gente já tá se preparando pra [fazer a] decoração junina, a gente quer uma ‘sala de reboco’ na cidade - **ideia de LB, que ela já bateu o martelo e disse que a sala de reboco vai sair**, né. A gente quer fórró em todos



os estabelecimentos, e vai ter. Vai ter na Casa do Doce, vai no Rancho, vai ter lá no [Restaurante] Vó Maria... **em todo canto, em época de São João, vai ter o forró** (E20: 49 anos; agrônoma; empreendedora e sócia da Atura; 25/02/2016).

A oferta de shows do que convencionou-se denominar “forró pé de serra” e de disponibilizar “salas de reboco” denotam tanto o processo de mercantilização da cultura, sob a tutela daquilo que vem sendo denominado de economia criativa, como o recurso a símbolos que confirmam autenticidade à experiência turística. Vale salientar que, no caso do forró pé de serra, até a década de 1940 não existia esse tipo de grupo musical. Segundo Alves (2017), a combinação e harmonização das sonoridades da sanfona, da zabumba e do triângulo, que veio posteriormente denominar-se de forró pé de serra, surgiu na segunda metade da década de 1940, quando o cantor, compositor e sanfoneiro Luiz Gonzaga criou o gênero musical baião. Desde os anos de 1960 e 1970, este gênero passou a ser considerado o estilo mais “autêntico” e “legítimo” para se dançar e celebrar os festejos juninos (ALVES, 2017) em contraposição ao chamado “forró de plástico” massificado.

Por sua vez, a expressão “sala de reboco” designa, atualmente, um espaço de estética e traços rústicos, destinado a apresentações musicais de trios de “forró pé de serra”, construído especificamente para as festas e festejos juninos. O espaço procura recriar e ressignificar a função de uma “típica casa de taipa”, um tipo de construção muito comum e barata, presente nas áreas rurais da região Nordeste do Brasil, tradicionalmente feita de forma muito simples: a partir do entrelaçamento de “varas” cobertas com argila e piso de chão batido. Ressalta-se que o processo de ressignificação da casa de taipa e a criação da “sala de reboco” ganhou expressividade a partir da aparição do Sítio São João 3 nos festejos juninos de Campina Grande/PB. Tal espaço inspirou muitos empreendedores de Areia, que adotaram tal estética inclusive em restaurantes, como no caso do

³ Idealizado pelo cenógrafo João Dantas, em sua primeira edição, o Sítio São João foi instalado na cidade de São Paulo. No ano seguinte passou a integrar o cenário dos festejos juninos da cidade de Campina Grande/PB. Após um período instalado dentro do Parque do Povo, a Vila São João, como passou a ser denominada, foi realocada para novo endereço, com a pretensão de funcionar durante todo o ano. O cenário reproduz o cotidiano de um sítio na área rural interiorana, com casa de farinha, roçado de milho, casa de taipa, tipografia e difusora, consagrando-se como espaço de valorização da cultura nordestina e oferecendo atrações musicais e pratos típicos, que o tornaram uma das atrações de Campina Grande (PARAIBA CRIATIVA, 2021).



Restaurante Rural Vó Maria (RVM).

Noutra perspectiva, o recurso às memórias do passado também faz parte das estratégias dos empreendedores de Areia, os quais procuram criar e reproduzir representações “autênticas” do passado rural da região, aderindo à visão romântica⁴ e idílica de uma “vida simples”, junto à natureza. Sob estímulo das informações e consultoria de intermediários culturais, os empreendedores têm aguçado o próprio olhar para os elementos culturais e objetos do passado, que fazem os turistas lembrarem da própria infância no meio rural, como relatou a proprietária da Casa do Doce e a proprietária do RVM, conforme falas transcritas a seguir.

PESQUISADOR: *Me fala como você criou a “Casa do Doce”.*

E20: [...] **Aqui era o sonho**, aqui eu tava levantando essa casinha, quando eu vim dali, em junho, eu tava começando a levantar, **que eu queria fazer uma casinha de pau e palha, mas não era pra vender doce, eu queria pra fazer artesanato.** [...] E eu tinha um sonho de fazer o doce e fazer o artesanato à parte. Aí em junho, Mirian [consultora contratada pelo Sebrae] já estava aqui. [...] Em junho tava tendo a primeira visita técnica do Sebrae, através de Mirian aqui em Areia, então [...], eu disse: **“M, vamos ali comigo que eu quero uma opinião tua.” Já de consultoria.** [...] Quando ela chegou ali no portão, ela encheu o olho de lágrima [riso] [...] Quando ela chegou, eu já tinha botado uma redinha aí, umas plantinhas lá, a estante [onde expõe os doces a venda e herança de família] lá [...] **Aí foi M que disse: “- Pode tirar a estante dali [do terraço da casa principal], você vai começar a vender aqui nessa casinha [de palha].”** (E20: 49 anos; agrônoma empreendedora e sócia da Atura; Areia, 25/02/2016).

RODRIGO HILBERT⁵: *Então Vó Maria também deu nome ao restaurante, né?*
LB: Exatamente. **Quando a gente precisou de um nome pra o restaurante, cada um teve que dá sua sugestão.** Quando chegou na minha hora eu argumentei: “- Por mim se chamava Vó Maria porque... eu não recorro de ter comido, em todo a minha vida, uma comida mais gostosa do que a farofa da minha bisavó; quase todo mundo tem uma vó chamada Maria; casa de vó é onde a gente faz a festa mesmo. Então aí, são três argumentos. E aí...” [RH: Perfeito. Quebrou todo mundo. ((risos))] Acabou com todo mundo. **Todo mundo [disse]: “- Oh, fica Vó Maria mesmo.”** Com a graça de Deus ficou Restaurante Vó Maria e é o sucesso que é hoje! (Entrevista de LB a Rodrigo Hilbert, exibida pelo canal GNT, em 04/05/2017).

⁴ Segundo Campbell (*apud* Alves 2009, p. 352), “o romantismo, ao se voltar sobre os efeitos do racionalismo instrumental potencializado pelo Iluminismo, deixou-se constituir por um caráter místico, que se recrudescia diante da necessidade de se recuperar um modo de vida perdido, “puro” e “imaculado”, objetivado no desejo de, por assim dizer, reencantar o mundo através da arte e da criação estética.” Assim, a ética romântica engendrou disposições e se tornou o principal agente do espírito do consumo moderno.

⁵ O ator Rodrigo Hilbert apresenta o programa “Tempero de Família” desde 2012. Exibido no canal fechado GNT, semanalmente, a primeira temporada de 2017, composta por 13 episódios, foi gravada inteiramente no estado da Paraíba, adotando como temática “Mulheres Fortes da Paraíba”. No episódio 09, exibido em 04/05/2017, o apresentador entrevista in loco a líder da comunidade Chã de Jardim, que faz um breve resumo da história do Restaurante, dando destaque ao trabalho comunitário.



Ao selecionarem, reinterpretarem memórias e identidades locais sob a forma de atrações estilizadas para grupos de turistas e visitantes, os empreendedores do turismo de Areia transformam as festividades juninas, os espaços onde elas se realizam, os lugares de comercialização de produtos e serviços, em uma experiência polifônica, nas quais se verificam mecanismos de seleção e ativação de múltiplas identidades. Revela-se, portanto, que “tais identidades são passíveis de se articularem, ou seja, de serem manipuladas e representadas de forma situacional e estratégica”, graças à performatividade da cultura (CARVALHO, 2011, p. 165).

Entendo a performatividade da cultura como um processo pelo qual “identidades e entidades da realidade social são constituídas na e pela luta cultural, concebida como uma negociação da agência cultural pelas repetidas aproximações dos modelos (normativo), bem como por aqueles ‘resíduos’ (‘exclusões normativas’) que são insuficientes”, tal qual defende Yúdice (2002, p. 53). Portanto, uma prática reflexiva do autogerenciamento, “empreendida pelos agentes para com a noção de cultura, frente aos modelos [...] impostos por determinada sociedade ou formação cultural” (YÚDICE, 2002, p. 64).

Paralelamente, ao responder às necessidades do presente e não as do passado, revela-se que o tempo da memória é o presente, posto que é no presente que ela se reconstrói. Tal entendimento abre portas para compreender a noção do “esquecimento programado” como uma função da memória para proceder um descarte seletivo daquilo (ideias, representações, comportamentos, lembranças...) que não mais faz sentido no presente, ou seja, daquilo que não é mais necessário porque não aporta significado para um determinado grupo/classe no presente (MENESES, 2007). Em outras palavras, tradições, memórias e práticas sociais são ressignificadas, sendo agenciadas performaticamente pelo turismo, ganhando novos sentidos e significados na negociação entre os atores implicados na produção e consumo e fruição da experiência turística.

A BRINCADEIRA COM O SANTO E SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA COMUNIDADE CHÃ DE JARDIM

Considerando o crescente consumo em espaços urbanos das representações da ruralidade (CARNEIRO, 2012) que essas e outras festas propiciam, é pertinente questionar como as populações rurais - das quais se originou a “tradição” de celebrar o São João, estão vivenciando essas mudanças. O caso dos sitiantes da Chã de Jardim permite observar como as práticas de celebrar o terço⁶ de São João e a “brincadeira com o santo” são atualizadas e ressignificadas.

Distante apenas 7 Km da sede do município de Areia, na época da pesquisa, a comunidade Chã de Jardim era constituída por cerca de 352 habitantes (IBGE, 2015), sendo entrecortada pela Rodovia PB-079, à beira da qual foi construído o Restaurante Rural Vó Maria. Desde 2006, a Comunidade integra a oferta turística do município de Areia por meio da comercialização de serviços concebidos e gerenciados pelos próprios sitiantes, tais como trilhas e visitas guiadas, hospedagem em barracas, serviços de alimentação no Restaurante Rural Vó Maria e venda de *souvenirs* e produtos regionais, inscrevendo-se na categoria de Turismo de Base Comunitária⁷ (OLIVEIRA, 2018).

O principal núcleo da vida comunitária congrega alguns equipamentos: a capela, dedicada à Nossa Senhora das Dores, em frente da qual foi edificada uma estátua de Padre Cícero, o salão comunitário e a Escola Municipal de Ensino Fundamental professor Américo Perazzo, que oferece ensino infantil até o 5º ano. É nesse núcleo que o “São João da Chã” tem sido realizado nos últimos 25 anos, com exceção do ano 2020, por causa das medidas de distanciamento social para evitar a propagação da COVID-19.

Todavia, para apreender as mudanças, convém entender como era celebrado o São João antes deste novo formato de festa, por isso recorri a pessoas adultas e fo-

⁶ Usado por cristão católicos, o terço consiste em um colar com cinquenta contas para rezar as orações da ave-maria e do pai-nosso (cinco vezes). Em outras palavras, trata-se de um instrumento de oração e símbolo de fé.

⁷ O turismo de base comunitária é aquele no qual as populações locais possuem o controle efetivo sobre o seu desenvolvimento e gestão, suportado pela gestão comunitária ou familiar das infraestruturas e serviços turísticos, com respeito ao meio ambiente, valorização da cultura local e seguindo o princípio da economia solidária (TUCUM, 2008).



ram as mais idosas que mais detalhes forneceram. Em vias de desaparecimento, os terços dedicados a São João e a prática de “brincar com o santo”, isto é, enfeitar e colocar o *cruzeiro* (termo nativo) no terreiro da casa para ser raptado/*roubado*, faziam parte das antigas diversões relatadas pelos sitiantes.

E02: Assim, no São João, as diversões eram os terços e os cruzeiros, que eram muito bom! Se juntava todo mundo da vizinhança... Na véspera de São João a gente se juntava já, a gente preparava as pamonhas, pé de moleque, fazia canjica e aí convidava a vizinhança. E enfeitava o cruzeiro, aí quando dava seis horas botava o cruzeiro fora. Aí ali de noite a gente rezava o terço e o cruzeiro ficava lá. Aí quem viesse roubar o cruzeiro, no outro ano tinha festa de novo! Aí se ninguém roubasse, no outro ano era ‘merma’ coisa... Enfeitava o cruzeiro e colocava lá. Aí depois do terço... aí se juntava os vizinho ‘tudim’, aí ia se divertir, aí ia comer, toma uns vinhos, licor... até dança um forrozinho em casa ‘mermo’, ligava o sonzinho, aquele rádio de antigamente, né. Aí ligava lá e todo mundo ia dança. Era muito divertido. [...] desde a casa de meus avós, eles já tinham a tradição do cruzeiro e aí já passou pro meu pai... e assim foi. E até só não tenho hoje porque depois que meu marido separou... aí a gente se desfez do cruzeiro (E02: 63 anos; agricultora aposentada; 06/01/2016).

PESQUISADOR: Qual era diversão de vocês aqui do lugar?

E05: ((rir)) Ah, as diversões daqui eram boas, né? Antes era muito bom. É o mês Mariano, depois vinha o mês de São João. Tinha essas festas de fogueira, pessoal fazia... “Hoje vamos passar a véspera de São João na casa de fulano...” Naquele tempo eles chamavam radiola. Aí botava aquele disco. Então ligava ali e o pessoal brincava a noite inteira! Dançava... Na fogueira, comia milho assado [...] O pessoal enfeitava o cruzeiro... Ele é tipo uma cruz, só que ele tem umas espadazinha assim do lado. Aí enfeitava ele todinho, botava assim na beira da fogueira. O pessoal vem e rouba aquele cruzeiro. Quando é no outro ano aí o pessoal vem entregar aquele cruzeiro. É uma procissão com meio mundo de gente, muitos fogos! (E05: 47 anos, agricultora e artesã, 15/01/2016).

O *Cruzeiro* é um objeto em madeira, de aproximadamente 50 cm de altura, em forma de cruz de oito braços, assemelhando-se visualmente, conforme observei, à forma de uma cruz radiada⁸, que é enfeitada com papel de seda colorido a cada festejo (anualmente). Pode-se interpretar o cruzeiro como mais um emblema dos festejos juninos, assim como bandeiras e mastros, que eram colocados na frente de residências, de praças ou de igrejas para sinalizar os locais onde se desenrolavam as festas celebradas no mês de junho, dedicadas a São João, o mais proeminente dentre

⁸ Apesar dos esforços empreendidos na busca de informações em bancos de dados eletrônicos, não foram encontradas referências sobre o significado da “cruz radiada” em português, inglês, francês ou espanhol. Foram consultados vários documentos sobre arte sacra, símbolos e cultos católicos, dentre eles: Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, de 2007, da Editora Loyola; Les croix du Massif Central, de Jacques Baudoin, publicado em 2000; e Culte catholique dans ses cérémonies et ses symboles d’après l’enseignement traditionnel de l’église, de A. Durand, 1868.



os três santos já mencionados anteriormente (CHIANCA, 2013). Segundo essa autora, originalmente, bandeiras, mastros e estandartes eram um “sinal de devoção dado pelo festeiro aos seus vizinhos, indicando que naquela casa havia orações até a véspera do dia do santo – 23 de junho, quando as preces davam lugar à festa” (CHIANCA, 2013, p. 39).

Conciliando a uma só vez o sagrado e o profano, a prática de “roubar o cruzeiro”, relatada por E02, deve ser compreendida como uma “brincadeira com o santog”, que criava um compromisso entre o festeiro, dono do cruzeiro, e o “ladrão”, que tinha que devolver o “objeto sagrado” com louvores, orações e foguetões no ano seguinte, como forma de se desculpar com o Santo e com o festeiro. Assim, servia tanto para fortalecer os laços de vizinhança como para acumular prestígio, lembrando de certa forma as funções do *potlatch* estudado por Malinowski (1984 [1922]). Isso porque, de um lado envolvia as competências do festeiro de saber enfeitar da forma correta o cruzeiro e as condições de oferecer a novena e a festa a toda vizinhança, ou seja, envolvia custos; e do outro, pressupunha tanto a habilidade do “ladrão” de roubar o cruzeiro sem ser visto, ou seja, ser descoberto; como condições econômicas para no ano seguinte poder enfeitar o cruzeiro e devolvê-lo em procissão, isto é, em um cortejo que reúne os membros da comunidade entoando cânticos de louvor, rezando e soltando fogos até a casa do festeiro – o dono do cruzeiro.

Desse modo, o festeiro, a comunidade e o ladrão do cruzeiro ligavam-se pelo ciclo da dádiva, que implica em prestações e contraprestações renovadas a cada ano. No caso, a tríplice obrigação de dar-receber-retribuir traduz-se em: roubar, devolver (se desculpar), retribuir (com festa). Vale ressaltar que segundo o princípio da reciprocidade, “a prodigalidade ou a generosidade confere prestígio e fama que se tornam fontes de autoridade ou de poder, de acordo com a lógica agonística da dádiva” (SABOURIN, 1999, p. 43). Desse modo, a “brincadeira com o santo” tornava-se uma forma de competição entre os sitiantes, para estabelecer quem conseguia acumular mais prestígio, roubar com mais habilidade, gerando até mesmo desavenças.

⁹A expressão “brincadeira com o santo”, citada pelos pesquisados, também foi identificada e analisada por Lanna (1995) em sua pesquisa sobre trocas e patronagem na cidade de São Bento, no Rio Grande do Norte. Segundo o autor, a expressão designava a organização e celebração das festas de padroeiros por seus investigados.

De acordo com o levantamento feito, com exceção da Chã, em nenhum dos sítios ou comunidades próximas a prática de rezar o terço, enfeitar, colocar o cruzeiro na frente da casa e oferecer uma festa à vizinhança tem sido mantida. Durante o período de pesquisa pude ver um *cruzeiro*, que é guardado como relíquia pela proprietária, uma senhora de 84 anos de idade. Esse *cruzeiro* me foi apresentado com grande cerimônia: conduzido por uma das netas da informante e uma vizinha, numa simulação de um cortejo, vindo do interior da casa até o terreiro, onde o fotografei. Ficou claro que o objeto é conservado como um símbolo do sagrado e uma relíquia de família.



Quadro 01 – (1) Cruzeiro de Vó Ana; (2) Casa de Vó e cruzeiro, em frente ao RVM
 Fonte: Arquivo pessoal da autora (2016; 2017).

Segundo a tradição, quem fez/possui um cruzeiro deve guardá-lo até o fim da vida e só poderia deixar de expô-lo na véspera de São João se o queimasse em uma cerimônia pública, na fogueira de São João. Porém, apesar de já não ser mais usado para sinalizar a celebração anual da brincadeira com o santo, o cruzeiro que fotografei não teve esse fim, sugerindo que a obrigação de destruir o objeto também perdeu força, indicando, portanto, a mudança de valores quanto às regras morais comunitárias. De fato, os relatos mais significativos sobre tais festividades lúdico-religiosas foram ouvidos de pessoas adultas idosas, a partir de suas memórias de juventude, em um claro sinal da importância e significado de tal prática no passado e, ao mesmo tempo, da pouca importância que lhe conferem os mais jovens, no presente.

Diversas razões podem ser elencadas como pistas explicativas para a quase desaparecimento dos *cruzeiros* e o abandono dos terços de São João: enfraquecimento

dos laços de solidariedade vicinal; a redução do tamanho das famílias, diminuindo a quantidade de mão de obra disponível para preparar e realizar a festa; os custos econômicos; a elevação dos padrões e expectativas em relação às festas, sobretudo quanto à qualidade e à quantidade de alimentos, fazendo com que os sitiantes não se arrisquem, já que uma festa fracassada geraria perda de prestígio, causaria desonra perante a comunidade (CANDIDO, 2001 [1964]), ou ainda a existência e a participação dos sitiantes em outras festas na cidade/sítios no mesmo período.

Constatou-se a realização anual de uma festa comunitária de São João na Chã do Jardim, organizada pelo Grupo de Jovens a União Faz a Força (GJUFF), que é ligado à Igreja/Capela católica da Comunidade. Seus membros são responsáveis pelas atividades lúdico-religiosas comunitárias - tais como animação de missas, organização de “retiros espirituais”, novenas, quermesses, gincanas, corridas ciclísticas etc.

Entretanto, um segundo cruzeiro estava em exposição, em frente ao RVM, durante junho e julho de 2015 e 2016. Nesse caso, a iniciativa de enfeitar o cruzeiro partiu da líder da comunidade e empreendedora LB, proprietária do Restaurante Vó Maria. Em 2015, o terço foi realizado na Capela da comunidade e, em seguida, o cruzeiro foi conduzido em procissão e disposto ao lado do simulacro de fogueira, em frente à “Casa de Vó Maria”, no pátio do Restaurante, para ser visto pelos turistas/visitantes.

A Casa de Vó Maria, retratada no Quadro 01 - figura 2, é uma reprodução figurativa de um casebre camponês, que foi construída em frente ao RVM também para a realização dos festejos juninos de 2015. Tomando como inspiração o Sítio São João, a reprodução da casa foi fiel ao estilo, aos materiais empregados na construção e aos elementos decorativos usados no passado (e ainda hoje em algumas comunidades rurais). As paredes são em taipa e o teto coberto com telhas artesanais. No interior, há um oratório antigo, onde se encontra uma imagem de Nossa Senhora (representação da Mãe de Jesus, segundo a religião católica), estão dispostos nesse espaço também um rádio de pilha, um baú - sobre o qual repousa a radiola dos anos 80, e uma *mala com roupas de Vó Maria e Vô João* (esta é a narrativa contada aos turistas). Noutro canto de parede fica um pilão e noutro um pote (vazio) tapado com um prato em ágata, sobre o qual repousa um caneco de alumínio. Do lado de fora, na lateral direita da “casa”, fica pendurado um penico. Nos fundos, há uma simulação de fogão à lenha, sobre o qual repousa uma

panela de barro com uma concha artesanal. Porém, o fogo jamais foi aceso, nem a panela conteve alimentos. Contudo, o local tornou-se um sucesso de visitação e é usado pelos clientes e visitantes do Restaurante para fazer fotografias (OLIVEIRA, 2017).

Nesse contexto, pude constatar a reinvenção de uma tradição no engate com a indústria do entretenimento, lazer e turismo (FARIAS, 2001). Porém, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições (re)inventadas caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial (HOBSBAWM, 1984 [1983]), que nesse caso se expressa no simulacro de fogueira, de terreiro e de casa de um sitiante - a *Casa de V  Maria*. Representa es estas concebidas com o fim de simular e recuperar memórias afetivas do passado, para deleite dos visitantes do RVM no presente.

VILA EM FESTA OU FESTA NA VILA?

Tentando responder   questão posta desde o título, pode-se afirmar que o “*São João da Ch *”, como é designado o evento pelos locais, embora dialogue e seja concebido em consonância com os novos padrões est ticos da indústria do entretenimento e lazer, ainda pode ser interpretado como uma festa de comunidade, isto é, concebida pela comunidade, porém apresentando reinvenções e hibridizações de formato. É certo que os significados em torno da solidariedade vicinal permanecem, mobilizando toda Comunidade e sitiantes da redondeza. Trata-se também de uma ocasião de estabelecer e reforçar os laços de solidariedade, de ver e ser visto, de se diferenciar, acumular poder simbólico e prestígio dentro e fora da comunidade, havendo intercâmbios entre sitiantes, cidadinos e visitantes/turistas. Nesse sentido, encontrar um candidato ou político (em busca de votos) entre os expectadores, em ano de eleição, também não é raro, como pude observar. Presença esta que, internamente,   percebida como indicador do êxito e prestígio da festa junto a outros grupos sociais externos à Comunidade.

Pessoas residentes nas cidades próximas também frequentam a festa, sobretudo o baile, que se configura como uma oportunidade para conhecer um pretendente e iniciar um relacionamento. De certo, cada vez maior quantidade de cidadinos faz-se presente no *Arraiá da Ch *, título utilizado nos panfletos de divulgação da festa. Ainda



assim, os sitiantes são maioria e famílias inteiras comparecem para assistir à apresentação da quadrilha (a Comunidade Chã de Jardim possui um grupo de quadrilha “matuta” há mais de 15 anos) e à coroação da Rainha e do Rei do Milho, que se dão em espaço aberto ao público.

A festa é realizada, geralmente, em finais de semana, mais ou menos uma semana antes da véspera do dia dedicado ao referido santo católico - 24 de junho, tendo como cenário o núcleo da vida comunitária e ocupando todo o pátio de chão batido entre a frente da Escola e da Capela. Os barraqueiros interessados em ter um ponto de venda de lanche ou de bebidas durante a festa precisam procurar o Grupo de Jovens antes. Desse modo, observei um planejamento do espaço, com áreas específicas para cada tipo de atividade. Em 2016, as barracas foram montadas em frente à Escola, que serviu de ponto de apoio para os brincantes da quadrilha junina trocarem de roupas e se maquiarem antes da apresentação, bem como para guardar materiais usados pela organização do evento. Como no mês de junho costuma ocorrer fortes chuvas, um piso em cimento foi construído pelos membros do GJUFF (com o dinheiro arrecado em outros Arraiás) em frente à Capela, servindo de palco para apresentação da quadrilha e para o esperado desfile dos candidatos ao título de Rei e Rainha do Milho.

Todo o pátio é iluminado com “gambiarras” e extensões, decorado com bandeirolas, deixando-se uma área reserva para dispor a fogueira de São João, que é acessa na noite da festa. O concurso de Rei e Rainha do Milho acontece antes da apresentação da quadrilha, com direito a desfile de cada candidato e candidata em tapete vermelho – o mesmo usado na Capela local nos dias de casamento.



F1



F2

Quadro 02 – Cartaz do Arraiá da Chã, 2015
Fonte: Comunidade Chã de Jardim (2015).

No *Arraiá da Chã*, observa-se que as pessoas vêm para ver e para serem vistas, principalmente os jovens, que costumam engajar-se animosamente na disputa de Rei e de Rainha do Milho, seja como candidato, seja comprando, seja vendendo rifas para ajudar seus candidatos-amigos. Os eleitos são coroados e recebem brindes, doados por patrocinadores e jurados do evento. Efetivamente, colaborar para realização e ganhar o concurso traz grande prestígio dentro da Comunidade, especialmente diante do GJUFF.

Em 2016, quando participei da festa, após ter morado cerca de seis meses na Comunidade, minha proximidade com a família da liderança e meu *status* de docente me renderam o convite para ser membro do júri do concurso, condição que me propiciou uma visão privilegiada do que acontecia no palco e nos bastidores da festa, bem como elementos interpretativos para entender os papéis e as relações entre os atores. Assim, pude constatar que os candidatos a Rei e Rainha do Milho eram moças e rapazes de comunidades rurais próximas, situação que estimulava as rivalidades e a competição intercomunitária para eleger seus representantes. Em certo sentido, o concurso era também uma brincadeira (levada a sério), já que a beleza não é o principal critério para ser Rei ou Rainha do Milho, mas sim a capacidade do candidato ou candidata engajar parentes e amigos e fazê-los comprar o maior número de bilhetes de uma rifa (cujo prêmio é sorteado no dia do evento), os quais são convertidos em pontos. Ganha o concurso aquele que alcançar o maior número de pontos, somados aqueles atribuídos pelo júri e aqueles resultantes da venda dos bilhetes.

No ano de 2016, houve apenas três candidatas ao posto de Rainha do Milho. Uma das candidatas era representante do Distrito rural de Muquém (pertencente ao município de Areia), outra de um povoado pertencente ao município vizinho, Remígio, e a terceira representava a Comunidade Chã de Jardim. Durante o desfile das candidatas, eu tive meu voto (notas) diligentemente vigiado pelas crianças com as quais convivi e que se puseram por trás de mim, dizendo ao meu ouvido: “- *Dá dez pra ela... Ela é da Chã, ela é Chã.*” Não tanto em razão das notas atribuídas pelo júri (que atuou mais como “figurantes” que deviam chancelar o resultado), mas o fato é que a representante da Chã ganhou, pois havia vendido quase cem rifas a mais que a segunda colocada. O desapontamento desta última e do segundo colocado do con-



curso de Rei do Milho se expressou em lágrimas, enquanto os sitiante da Chã, que haviam vendido e comprado as rifas da sua candidata, comemoravam mais um título conquistado pela Comunidade.

Noutra perspectiva, o caráter comercial e o objetivo de lucro da festa foram perceptivelmente traduzidos em elementos como: processo de planejamento de todas as etapas e organização do espaço da festa; uso de fardamento pelo pessoal que estava trabalhando/organizando; utilização de mídias digitais na divulgação do evento; venda de comidas e bebidas nas barraquinhas; cobrança para entrar no baile realizado no salão comunitário, animado por um grupo musical de forró contratado para tal finalidade. Também observei a monetarização e cobrança para deixar o carro no estacionamento improvisado em um terreno por trás do salão da festa, ao custo de R\$ 10,00 por carro, em 2016. Desse modo, a ressignificação da festa se expressa claramente no seu processo racional de planejamento com a finalidade de arrecadar fundos, que, segundo os depoimentos, são revertidos para a gestão da Capela dedicada à Nossa Senhora das Dores, para as ações sociais realizadas pelos membros do GJUFF e para bancar suas formações, confraternizações e viagens comemorativas. Vale salientar que o Grupo de Jovens também dispôs sua própria barraca para vender comidas e coquetéis aos clientes/brincantes.

De certo, observei que os membros da comissão organizadora da festa de São João da Chã trabalham arduamente antes, durante e depois desse evento, de tal forma que a festa não configura para eles uma oportunidade de lazer. Para muitos deles é, na verdade, um momento de aprendizado e compartilhamento de experiência – uma espécie de espaço de aprendizagem e transmissão do saber-fazer, já que a cada ano os membros vão assumindo mais responsabilidades e tarefas, tornando-se de “faz-tudo” a representantes de comissão.

Vale destacar que, apesar do esforço de divisão racional do trabalho, há algumas pessoas que estão sempre na posição de decisão e outras que exercem múltiplas funções. Exemplificando, na mesma noite observei um sitiante da “comissão de estrutura” transitar entre os papéis de Rei do Milho, de vendedor na barraca de coquetéis e de electricista. Desempenhando e vivenciando em uma só noite diferentes personagens, esse trabalhador reinventa sua própria identidade e a mobiliza estrate-



gicamente, readequando sua performance a cada ato da peça de teatro que é a própria festa. E o sucesso (financeiro e de alcance) do evento é premiado com viagens e excursões dos membros da organização para casas de praia, para participar de eventos religiosos e romarias, em que eles mudam de lugar e se tornam os visitantes, os turistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As festas populares mobilizam a relação dialógica entre o ordinário e o extraordinário, sagrado e profano, conferindo sentido à vida cotidiana ao oferecer momentos de pausa e suspensão. Ao transcender os códigos dos sistemas simbólicos dos atores sociais dos quais emergiu e ser incorporada ao mercado turístico, as festas e danças populares são ressignificadas, o quê, para alguns estudiosos, ocasiona a banalização e a transformação de rituais sagrados em rituais de entretenimento, com a conseqüente perda da autenticidade (SANTANA, 2009). Outros estudiosos, ao concentrar atenção nas mudanças no espaço e nas práticas sociais, apontam para os efeitos da aculturação das comunidades locais, em razão de voltarem-se para o atendimento das expectativas dos visitantes, moldando-se aos princípios e valores do mercado.

A partir da teoria da performance, é possível interpretar o fenômeno do turismo e as mudanças nos significados e práticas culturais resultantes do desenvolvimento de tal atividade para além destas abordagens dicotômicas. Assim, em vez de colocar em polos opostos a “vila em festa” e a “festa na vila”, observei como se produz um entrelaçamento da experiência de festejar o São João pelos empreendedores do turismo na cidade de Areia e os residentes da Chã de Jardim, percebendo a agência e o engajamento desses atores na transformação de suas tradições e cultura face a um público expectador que colabora e reafirma as estratégias deles. Entretanto, tenho claro que a experiência do turismo é relacional, situacional e única, caracterizando-se por relações de interdependência entre os atores, com desdobramentos concretos e simbólicos, alcançando várias dimensões da vida social: política, econômica, social, cultural, religiosa. O que o aproxima da conceituação proposta por Marcel Mauss de *fenômeno social total*.



A abordagem em tela permite compreender que a ressignificação dos festejos juninos no Brejo paraibano ocorre graças as estratégias e ações dos empreendedores do turismo. Eles agenciam suas tradições, memórias e elementos identitários da cultura sertanejo-nordestina, reinterpretam e atribuem novos significados com o fito de conferir uma identidade própria à comunidade-destinação. Assim, a cultura adquire um caráter performativo e de recurso, que é apropriado ora como mercadoria, ora como elemento de afirmação identitária, ora como manifestação das crenças e costumes, conforme as “negociações” entre os atores.

Nesse sentido, as observações das festividades e celebrações juninas na Chã de Jardim sugerem que o abandono da “brincadeira com o santo” (roubar o cruzeiro), por exemplo, não significou necessariamente seu esquecimento. Posto que, ao invés do cruzeiro ser colado no “terreiro da casa” para ser “furtado”, visto e apreciado apenas pela própria comunidade, o objeto sagrado passou a ser exposto para o grande público como símbolo identitário da devoção católica ao santo - São João, em um ato performático que confere legitimidade a autenticidade ao RVM, reafirmando sua pertença e vínculo com o mundo rural, perante os visitantes. Sob essa perspectiva, a cultura e a memória do grupo revivem, sobrevivem e se reinventam, salvando-se do esquecimento. E a própria comunidade se recria e encontra um novo lugar no mundo.

Verifiquei, pois, a reinvenção dos festejos juninos no *Arraiá da Chã*, um evento que tem conotação tanto religiosa, como de entretenimento e de coesão grupal da comunidade. Tal qual a memória se reconstrói no presente e em função deste, as mudanças na forma de festejar São João parecem revelar um movimento contínuo de ressignificação das práticas socioculturais tradicionalmente estabelecidas, para se adequar às necessidades do presente: gerar renda e lucros, que servem para realizar outros momentos de confraternização dos membros da comunidade, por exemplo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Elder Patrick Maia. O consumo da tradição e a fruição do “inautêntico”: cultura e mercado nas festas-espetáculo do ciclo juninos no Nordeste. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 1, p. 208-244, jan./jul. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/18886/29617>> Acesso em: 20 jun. 2017.
- BARRETTO, Margarita. Os museus e a autenticidade no turismo. **Revista Itinerarium**, v. 1, 2008. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/itinerarium>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 8 ed. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- CARNEIRO, Maria José (Coord.) **Ruralidades Contemporâneas**: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2012.
- CARVALHO, Karoliny Diniz. Contribuições teóricas dos estudos de performance para a análise da dinâmica das relações entre turismo e cultura. **Turismo & Sociedade**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 164-185, out. 2011. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/328073381.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2021.
- CHIANCA, Luciana. **São João na Cidade**: ensaios e improvisos sobre a Festa Junina. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- CHAMPAGNE, P. La fête au village. **Actes de la Recherche en sciences sociales**, v. 17, n. 18, p. 73-84, 1977. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977>. Acesso em: 02 dez. 2019.
- FARIAS, Edson. *Ócio e negócio: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil*. 2001. 225f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas: 2001.
- FELIX, Andrei Oliveira Faustino. **Diagnóstico do perfil e das estratégias de coopetição do setor de hospedagem na cidade de Areia, PB**. 2019. Monografia (Bacharelado em administração) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2019. Disponível em: <<http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/12689>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- FÓRUM REGIONAL DE TURISMO SUSTENTÁVEL DO BREJO PARAIBANO - FRTSB-PB. **Estatuto Social**. Bananeiras, 2010.
- HOBBSAWM, Eric. A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1984.
- IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**: Síntese de indicadores 2012. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/pnad2012/shtm>>. Acesso em: 07 jul. 2017.
- LANNA, Marcos P. **A Dívida Divina**: troca e patronagem no Nordeste brasileiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.



- MAUSS, Marcel. **Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENESES, Ulpiano Bezerra. Os paradoxos da memória. In: MIRANDA, Danilo Santos (Org.). **Memória e Cultura: a importância da memória na formação cultural humana**. São Paulo: Edições SESC SP, 2007.
- OLIVEIRA, J. R. “Festa na fazendinha”: Formas de consumo simbólico-cultural e de apropriação do rural por famílias urbanas. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 1, p. 208-244, jan./jul. 2017. Disponível em: <www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/18881>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- OLIVEIRA, J. R. **“Do sítio sim, besta não!”: reciprocidade, dons e lutas simbólicas em jogo no turismo em Areia, Paraíba-Brasil**. 2018. 583 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- PARAIBA CRIATIVA. **Inventário: Vila Sítio São João**. Disponível em: <<https://www.paraibacriativa.com.br/artista/vila-sitio-sao-joao>>. Acesso em: 02 maio 2021.
- PONGRATZ, Hans. Cultural Tradition and Social Change in Agriculture. **Sociologia Ruralis**, v. 30, n. 1, p. 5-17, 1990. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9523.1990.tb00395.x>>. Acesso em: 28 mar. 2017.
- SABOURIN, Éric. Práticas de reciprocidade e economia de dádiva em comunidades rurais do Nordeste brasileiro. **Raízes**, v. 18, n. 20, p. 41-49, nov. 1999. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_26.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2017.
- SANTANA, A. **Antropologia do turismo: analogias, encontros e relações**. Tradução de Eleonora Frenkel Barretto. São Paulo: Aleph, 2009.
- SANTOS, Rafael José dos; BARRETTO, Margarita. Aculturação, Impactos Culturais, Processos de Híbridação: uma revisão conceitual dos estudos antropológicos do turismo. **Turismo em Análise**, v. 17, n. 2, p. 244-261, nov. 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rta/article/view/68353/70877>>. Acesso em: 13 fev. 2021.
- TUCUM. Rede Cearense de Turismo Comunitário. In: *II International Seminar on Sustainable Tourism* – ISST/REN, Fortaleza. 2008.
- TURNER, V. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- YÚDICE, George. **El Recurso de la Cultura: Usos de la cultura en la era global**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

Recebido em: 25/02/2021

Aceito para publicação em: 14/04/2021





**DA ETNOGRAFIA MULTISSITUADA AOS MÉTODOS MÓVEIS:
UM RELATO ETNOGRÁFICO MÓVEL DO TURISMO EM FAVELAS**

*From multi-sited ethnography to mobile methods:
a mobile ethnographic story of favela tourism*

Camila Moraes

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

E-mail: camila.moraes@unirio.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 209-237, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

Considerando os estudos do turismo como um campo profícuo para etnografias multissituadas (MARCUS, 1995), este artigo visa apresentar um relato sobre o percurso de descoberta do turismo em favelas como um campo multissituado e apresenta o percurso de uma jovem pesquisadora pelas fronteiras de expansão do turismo em favelas no contexto dos megaeventos, retração no período imediatamente posterior, chegando às fronteiras do chamado turismo virtual na pandemia do novo coronavírus em 2020. Aliada aos métodos móveis (BUSCHER et al., 2011), esta etnografia multissituada se revela como importante e apropriada forma de registro para dar conta de um objeto empírico, em constante movimento – o turismo em favelas.

PALAVRAS-CHAVE:

Estudos do turismo. Turismo em favelas. Etnografia multissituada. Métodos móveis.

ABSTRACT:

Considering tourism studies as a fruitful field for multisited ethnographies (MARCUS, 1995), this article aims to present the course of a journey into discovering of favela tourism as a multisited field. For that, it presents the journey of a young researcher across the borders of the expansion of favela tourism in the context of megaevents, retraction in the immediately following period, reaching the borders of the so-called virtual tourism in the new coronavirus pandemic in 2020. Allied to mobile methods (BUSCHER et al., 2011), this multisited ethnography reveals itself as an important and appropriate form to register an empirical object in constant movement like favela tourism.

KEYWORDS:

Tourism studies. Favela tourism. Multisited ethnography. Mobile methods.



INTRODUÇÃO - A ETNOGRAFIA MULTISSITUADA E OS MÉTODOS MÓVEIS

A etnografia multissituada foi propagada a partir dos estudos de George Marcus (1995) e ganhou maior reconhecimento no final dos anos 1990 em estudos de migração, quando o “estar lá”, tradicional expressão dos estudos etnográficos cunhada por Geertz (1988), se amplia para os pontos de partida e de chegada (WATSON, 1977 apud HANNERZ, 2003). Para Marcus, a etnografia multissituada permite observar a “circulação de significados culturais, objetos e identidades em espaço-tempo difusos” (MARCUS, 1995, p. 96, tradução minha¹). Ou seja, permite denominar de etnografia pesquisas que não “cabem” em um único lugar, mas que só fazem sentido ou aprimoram os sentidos se desenvolvidas de forma multissituada, ou seja, em movimento.

Marcus nos orienta assim sobre como produzir etnografias multissituadas e sugere os seguintes modos ou técnicas: seguir as pessoas; seguir as coisas ou objetos materiais (mercadorias, obras de arte etc.); seguir as metáforas (sinais e símbolos); seguir o enredo, história, alegorias ou narrativas; seguir a biografia; e seguir o conflito (MARCUS, 1995, p. 106-110). E aponta que o etnógrafo multissituado é um “ativista”, mas destaca que não devemos confundir com engajado ou de vanguarda, mas sim considerar que este etnógrafo, ao conduzir pesquisas em vários locais, se depara com vários tipos de compromissos “pessoais transversais e contraditórios”. Esses conflitos são, então, resolvidos “renegociando identidades em locais diferentes à medida que se aprende mais sobre uma fatia do sistema mundial” (MARCUS, 1995, p. 113, tradução minha²).

Esta etnografia, que também pode ser chamada de móvel, segue, como Marcus alerta, “trajetórias inesperadas no rastreamento de uma formação cultural através e dentro de vários locais (...) e constrói etnograficamente aspectos do próprio sistema por meio das associações e conexões que sugere entre locais (MARCUS, 1995, p. 96, tradução minha³). No entanto, é importante notar que a etnografia mul-

¹ No original: “(...) *the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space*”.

² No original: “(...) *renegotiating identities in different sites as one learns more about a slice of the world system*”.

³ No original: “(...) *trajectories in tracing a cultural formation across and within multiple sites (...) it also ethnographically constructs aspects of the system itself through the associations and connections it suggests among sites*”.



tissituada não é novidade. Como Marcus nos lembra, o próprio Malinowski, pioneiro nas pesquisas de campo antropológico, já realizava estudos multissituados em sua etnografia sobre os trobriandeses, quando ele seguia os nativos, suas trocas e rituais envolvidos no *kula*.

Assim, a etnografia multissituada se apresenta como uma importante forma de descrição e análise de movimentos ou fluxos em casos de pesquisas sobre fenômenos que se manifestam em diversos locais, mas guardando relações uns com os outros através de redes que se formam intra e interlocais. Os estudos do turismo, tornam-se assim um campo profícuo para etnografias multissituadas, isto porque envolvem, em grande medida, deslocamentos / movimentos de pessoas, objetos, lugares e imaginários.

Deste modo, trago, neste artigo⁴, um relato etnográfico multissituado sobre o turismo em favelas⁵ no Rio de Janeiro, acompanhando desde a sua expansão no contexto dos megaeventos, passando pela retração ocorrida imediatamente após os megaeventos e chegando até a reinvenção deste turismo na pandemia do novo coronavírus. A etnografia multissituada aliada aos métodos móveis (BUSCHER et al., 2011; BUSCHER; VELOSO, 2018) se revela como um importante e apropriado registro para dar conta de um objeto empírico que, como apresentarei na próxima seção, está em constante movimento e tais métodos nos auxiliam na compreensão da complexidade desses movimentos.

De acordo com Buscher et al. (2011), existem alguns métodos móveis que podem ser acionados por pesquisadores, tais como: observar e participar de atividades em movimento, acompanhar o movimento de objetos, mensagens de texto e etnografias nos campos virtuais, entre outros. Dentre as possibilidades de métodos mó-

⁴ Este artigo é resultado de reflexões iniciadas no Mestrado em Ciências Sociais sob orientação de Rosane Manhães Prado (PPCIS/UERJ), e retoma e avança na pesquisa de doutorado realizada sob orientação de Bianca Freire-Medeiros (Sociologia / USP) com estágio de pesquisa realizado sob supervisão de John Urry e Monika Buscher (CeMoRe/Lancaster University). Agradeço as contribuições das minhas orientadoras e a leitura atenta do Grupo de Pesquisa Mobilidades: Teorias, Temas e Métodos (MTTM).

⁵ Opto pela utilização do termo favela, pois este é o termo acionado pelos moradores no turismo. Para maiores informações sobre o debate favela ou comunidade ver capítulo de Patrícia Birman do livro *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, organizado por Luiz Antonio Machado da Silva e publicado pela editora Nova Fronteira em 2008. Texto cedido para divulgação no Dicionário de Favelas Marielle Franco disponível no link: <[https://wikifavelas.com.br/index.php?title=Favela_%3%A9_comunidade%3F_\(artigo\)](https://wikifavelas.com.br/index.php?title=Favela_%3%A9_comunidade%3F_(artigo))>. Acesso em: 25 fev. 2021.

veis propostos, identifico-me com o método chamado de “caminhar com”, ou seja, o método de pesquisa em que o pesquisador caminha ou “segue” os pesquisados. Em diversos momentos da pesquisa, eu fiz isso. Andava pelas favelas, conhecendo-as com um morador. No entanto, este método não retrata por completo o que foi feito, é preciso adicionar outro elemento que seria o “trabalhar com” ou “colaborando com” ou ainda “trocando com”. Pois a forma que eu encontrei de fazer pesquisa foi trabalhando com os moradores de favelas, indo às reuniões com eles, onde a entrada nestes espaços era, de certo modo, condicionada a possibilidade de contribuir ou trocar conhecimento sobre turismo. E isso era possível porque eu era conhecida e reconhecida por diversos atores como a professora ou profissional de turismo. Ou seja, minha identidade era e ainda é ativamente negociada, mantendo sempre a unidade de atuação em todas as favelas como professora.

Neste sentido, e considerando como é disperso e diversificado o turismo em favelas, busquei entender a construção de redes de turismo e seu papel no estabelecimento de ligações translocais, encontrando interconexões entre os atores e redes de turismo em favelas para entender e acompanhar como se deu o processo de expansão desse turismo no Rio. Para isso, segui o conselho de Buscher et al. (2011) e permiti-me mover e ser movida pelos diversos atores envolvidos neste turismo em favelas no Rio de Janeiro, como, por exemplo: moradores atuantes no turismo e outros pesquisadores. Assim, pude perceber como pessoas, objetos, informações e ideias se movem e são mobilizados em interação uns com outros, revelando como estes movimentos e relações moldam ordens sociais, políticas e econômicas (WITTGENSTEIN, 1953; GARFINKEL, 1967 apud BUSCHER et al. 2011, p. 7).

É importante citar que etnógrafos que estudam o Turismo, em geral, fazem observação participante como turista e/ou como profissionais de turismo (FROHLICK; HARRISON, 2008). Neste artigo, relato como me movi em campo das duas formas: ora como turista nas favelas, ora como professora / profissional de turismo nas favelas.

No grupo de observações realizadas como turista, visitei as favelas pesquisadas, fui a restaurantes e bares em favelas, me perdi para encontrar lugares, passei horas andando e observando mirantes, becos, manifestações artísticas, tirando fotos,



comprando souvenirs e experimentando os transportes locais. Todas estas atividades me ajudaram a interagir e conversar com todos os tipos de pessoas como: moradores, empresários locais, trabalhadores, turistas, policiais, entre outros. No entanto, a maior parte dos turistas em favelas ainda são estrangeiros, apesar de encontrarmos também turistas nacionais e, por isso, meus momentos de turista, após algum tempo de interação, eram convertidos ao lugar de professora / profissional do turismo, pois as pessoas me identificavam como turista até o momento em que eu abria a boca e explicava o que estava fazendo ali em português.

Com o tempo, percebi que era mais bem recebida quando me apresentava como professora de turismo do que como pesquisadora, fato que ocorria diante da intensificação de pesquisadores acadêmicos, de empresas e do Estado interessados nos novos projetos, novas políticas públicas, questões de segurança e turismo no contexto dos megaeventos. Como profissional / professora de turismo, os moradores me viam de forma mais familiar e como alguém que poderia trocar conhecimentos e não só extrair informações. Esta posição me deixava mais confortável no trabalho de campo e abria espaços para observação participante como, por exemplo, reuniões e debates sobre o turismo em favela; ora participando como professora / palestrante de turismo para os moradores; ora mediando reuniões de organizações locais com outras organizações interessadas em projetos em favelas; ou ainda escrevendo projetos com moradores. Como professora, em diversos momentos estava acompanhada dos estudantes, que também contribuía nos projetos locais falando outras línguas ou testando roteiros.

Com isso, realizei visitas, observações participantes, conversas informais e entrevistas semiestruturadas em quatorze favelas do Rio de Janeiro entre 2009 e 2016, a saber: Rocinha; Vidigal; Pavão, Pavãozinho e Cantagalo; Tabajaras e Cabritos; Babilônia e Chapéu Mangueira; Santa Marta; Complexo do Alemão; Turano e Salgueiro. É importante destacar que nestas favelas não realizei um estudo sobre a cultura e vida social, nem utilizei todos os métodos citados em todas as situações. Analisei a expansão do turismo para e nestas áreas ponderando: os atores envolvidos; as redes formadas; as relações construídas entre atores destas favelas; entre eles e atores externos como, por exemplo, agentes governamentais, turistas nacionais e estrangeiros, entre outros.





Figura 1 – Mapa das favelas turísticas pesquisadas
Fonte: Elaborado pela autora

Assim, a etnografia multissituada aliada aos métodos móveis me ajudou a cobrir diferentes cenários do turismo em favelas, que se desdobram em práticas significativas que permitem a percepção e a compreensão das conexões entre os agentes locais, apresentando as ligações multissituadas do turismo em favelas.

A DESCOBERTA DO TURISMO EM FAVELAS COMO CAMPO MULTI-SITUADO

O turismo em favelas é a expressão local de um fenômeno global: o turismo em áreas de pobreza. De acordo com Frenzel et al. (2015), o chamado *slum tourism* apresenta-se como um fenômeno do turismo de massa que ocorre em algumas áreas do sul global. Nos últimos trinta anos, a oferta desses *tours* tem aumentado, bem como o número de turistas interessados em conhecer essas áreas. Estima-se um número anual de mais de um milhão de turistas distribuídos na África do Sul e Brasil (Rio de Janeiro), que concentram 80% deste fluxo, e os outros 20% se distribuem pela Índia, Quênia, México, entre outros países do Sul Global (FRENZEL et al., 2015).

Se, genericamente, o passeio é conhecido como *slum tourism*, na África do Sul, é conhecido como *township tourism* e, no Brasil, como turismo em favelas. Em geral, envolve *tours* ou visitas guiadas com duração entre duas ou três horas, sendo 80% destes vendidos nas *townships* da África do Sul e nas favelas do Rio de Janeiro (FRENZEL et al., 2015; FREIRE-MEDEIROS, 2013). Entre 1990 e 2000, começamos a ver a expansão desse turismo para áreas de pobreza na Namíbia (FRENZEL et al., 2015) e

México (DURR, 2012). Na década de 2000, esta prática aparece em outros países do Sul Global. Em 2003, passamos a encontrar a oferta de *tours* na Argentina (FREIRE-MEDEIROS, 2009) e, no Egito, em 2005 (MEKAWY, 2012). Em 2006, em Dharavi – Índia, um inglês, inspirado pela sua visita à Rocinha, passa a operar *tours* que se popularizam entre os turistas após o filme *Slumdog Millionaire* (FREIRE-MEDEIROS, 2009, 2013; MENDES apud FRENZEL; KOENS, 2012). Em 2007, encontramos o surgimento de outro destino de pobreza no Quênia, onde pesquisas indicam que o início dos *tours* data do Fórum Social Mundial no local no mesmo ano. Atualmente, Kibera, uma área de pobreza do Quênia, é um importante destino com pelo menos cinco operadores comercializando *tours* no local (MOWFORTH; MUNT, 2009 apud FRENZEL; KOENS, 2012). Para Fenzel et al. (2015), tal expansão demonstra que o *slum tourism* está se consolidando como uma opção para desenvolvimento do turismo em diversos países do globo, e sugerem uma reflexão sobre como este tipo de turismo surge neste momento histórico e contexto social, e com que consequências tem se desenvolvido em cada local.

No Brasil, o turismo em favelas se desenvolve nos anos 1990 no Rio de Janeiro, mais especificamente na Rocinha, durante a ECO 92 (FREIRE-MEDEIROS, 2009, 2013; FRENZEL e KOENS, 2012), e, nos anos 2000, se expande para outras favelas da cidade como parte e parcela das políticas públicas (FREIRE-MEDEIROS, 2013; FRENZEL, 2016; MORAES, 2017).

O interesse do Estado no desenvolvimento do turismo em favelas aparece pela primeira vez na Providência em 2006 com planos para um museu a céu aberto (MENEZES, 2008, 2012; SILVA; LAERCIO, 2011). A segunda em 2008 no Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, quando o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) apoiou a fundação do Museu de Favela (MUF) para valorização da cultura local e para atração de turistas para esta área (MORAES, 2010, 2011; RODRIGUES, 2014; FAGERLANDE, 2015). A terceira, em 2010, foi com o lançamento do Programa Rio Top Tour no Santa Marta, após a instalação da primeira Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) (FREIRE-MEDEIROS et al., 2012; OST; FLEURY, 2013; CARVALHO, 2013; VALDUGA; MOURA, 2013; BARBOSA, 2014, 2015; MENEZES, 2015). Este programa, originalmente, seria desenvolvido em outros três grupos de favelas: Chapéu Mangueira e Babilônia; Pa-



vão, Pavãozinho e Cantagalo; e Providência, que receberam UPP entre 2009 e 2010. O Programa foi interrompido, pois não encontrou condições favoráveis à expansão. Lideranças locais apresentaram uma contraproposta no Pavão, Pavãozinho e Cantagalo que não foi aceita pela coordenação do Programa e, além disso, mudanças no governo levaram ao encerramento do projeto, que foi concluído apenas no Santa Marta (MORAES, 2011). A quarta e última vez que encontramos o turismo em favelas nas políticas públicas é novamente no PAC; na ocasião do lançamento do teleférico do Complexo do Alemão, em 2011. Pesquisadores analisaram como o teleférico impulsionou o turismo no local, bem como outras iniciativas análogas no território (SILVA; LAÉRCIO, 2011; MEES, 2015).

É neste contexto de interesse do Estado no turismo em favelas que inicio minhas pesquisas sobre o tema, mais precisamente em 2009 como professora de um projeto de extensão parceiro do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Pavão, Pavãozinho e Cantagalo.

A ENTRADA NO CAMPO MULTISSITUADO

O primeiro contato com o turismo em favelas foi através do Museu de Favela em 2009, quando participei do primeiro “Visitação Experimental” – uma visita em grupo, organizada em caráter de teste pelo Museu comunitário fundado em 2008 por lideranças locais com apoio do Projeto Social do Programa do PAC, com a proposta de se tornar “monumento turístico das favelas cariocas” (MUF, 2008 apud MORAES, 2011)

Ainda em junho de 2009, pouco depois desta visita, fui chamada para dar algumas aulas no curso do PAC sobre turismo, onde parte dos alunos compunham a primeira diretoria do MUF e alguns de seus fundadores. Durante o curso, fui conhecendo melhor os moradores e as suas expectativas com relação ao turismo na favela e, ao final do curso, permaneci em campo. Naquele momento, eu dava meus primeiros passos na pesquisa sobre a expansão das fronteiras do turismo em favelas, tomando o Museu de Favela no Pavão, Pavãozinho e Cantagalo como referencial empírico.

Com a declaração do Rio de Janeiro como cidade-sede de megaeventos



(Rio+20, Copa do Mundo e Jogos Olímpicos) entre 2009 e 2016, eu pude observar em algumas favelas a sua preparação, engajamento, crítica e participação nestes megaeventos. Acompanhei o planejamento e criação de um novo roteiro do MUF na parte alta do Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, o chamado Caminho do Alto; uma série de debates sobre gentrificação no Vidigal; o I Congresso de Turismo e Base Comunitária da Rocinha, apenas para citar alguns (MORAES, 2016).

Mas foi a partir do novo roteiro do Museu de Favela que comecei a me mover pelas favelas turísticas do Rio de Janeiro. O Museu pretendia preservar a mata remanescente no topo do morro, bem como contar para moradores e visitantes as tradições e histórias de uso do ambiente por parte da comunidade. Este caminho foi apresentado pelo MUF à empresa do PAC social que, no contexto da Rio+20, estava interessada em desenvolver projetos ecológicos e, portanto, financiou o projeto.

Para iniciar os trabalhos de elaboração do Caminho do Alto, uma das primeiras ações do MUF foi realizar uma visita à CoopBabilônia (Cooperativa de Reflorestadores da Babilônia), no Morro da Babilônia, no Leme, onde um grupo de moradores conduz um projeto de reflorestamento local e onde também desenvolveu um projeto de ecoturismo (MORAES, 2013).

“Seguindo” o MUF até à CoopBabilônia, passei do Pavão, Pavãozinho e Cantagalo para a Babilônia e Chapéu Mangueira e notei que era possível me mover seguindo ideias e projetos que se conectavam através de moradores de favelas e suas redes. Iniciei então a minha jornada em busca de projetos e ações de turismo em favelas lideradas por moradores, “descortinando”, ou seja, observando os bastidores do processo de tornar favelas turísticas ou recuperando através da história oral como se deu esse processo.

Em 2012, acompanhei as atividades relacionadas à Rio+20 realizadas na Babilônia e Chapéu Mangueira e, em 2013, o processo de criação do Parque Natural Municipal da Paisagem Carioca. No mesmo ano, dei continuidade à pesquisa de campo junto aos reflorestadores, à secretária da cooperativa, ao engenheiro florestal da CoopBabilônia, além de agentes da Secretaria de Meio Ambiente da Cidade (SMAC). Nesse período, entendi que o reflorestamento da Babilônia fazia parte de um projeto mais amplo, iniciado nos anos 1980 pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro e com



frentes de reflorestamento em grande parte das favelas do Rio. Diante disso, iniciei uma exaustiva pesquisa documental em bibliotecas e arquivos da cidade para encontrar documentos sobre esses reflorestamentos.

Nessa busca, encontrei uma preciosa série de projetos e relatórios⁶ da extinta FEEMA (Fundação Estadual de Engenharia do Meio Ambiente), hoje INEA (Instituto Estadual de Meio Ambiente) que, com financiamento da FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos), conduziu o Projeto Ecodesenvolvimento em algumas favelas do Rio de Janeiro, dentre elas, Rocinha e Vidigal, além de ações no Jacarezinho, Maciço da Tijuca e Serra da Misericórdia, todos concretizados entre o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980. Realizei então uma cuidadosa análise documental e busquei o coordenador do projeto para uma entrevista, encontrando-o somente em 2015, com a ajuda de um morador do Laboriaux – Rocinha que participou de um dos projetos da FEEMA (MORAES, 2017).

Nas pesquisas de campo na Babilônia e Chapéu Mangueira, percebia o rápido surgimento de novos bares e albergues diante das expectativas para o Copa do Mundo de 2014. E, em junho de 2013, outro evento movimentou o Rio e, por sua vez, as favelas, tratado pela prefeitura como outro evento-teste para os megaeventos – a Jornada Mundial da Juventude Católica, quando jovens peregrinos do mundo todo chegaram à cidade para uma reunião com o Papa. As congregações e igrejas da cidade organizaram-se para receber e hospedar os peregrinos e alguns deles ficaram em casas, igrejas, e escolas em favelas. No Museu de Favela, por exemplo, uma programação especial foi elaborada para receber visitas de peregrinos; um concurso de *graffitis* foi organizado em homenagem ao evento, e um beco foi destinado às intervenções artísticas para registro e memória do acontecimento.

Entre 2013 e 2014, a pesquisa expandiu-se para uma nova fronteira do turismo – o Vidigal, que se destacava como um novo destino, atraindo um fluxo inesperado de turistas e visitantes. Uma série de albergues foi aberta nesta favela, festas voltadas para as classes média e alta carioca passaram a ser organizadas e promovidas no Vidigal, e a trilha do Morro Dois Irmãos acessada pela parte alta do morro passou a

⁶ Os documentos foram encontrados no Instituto Pereira Passos e na Biblioteca Nacional, de acordo com informações publicadas no livro de Lícia do Prado Valladares e Lídia Medeiros *Pensando as Favelas do Rio de Janeiro (1906-2000): uma bibliografia analítica* (2003).



ser uma das trilhas mais procuradas da cidade. Ao longo das primeiras visitas ao local, o intenso fluxo de pessoas e investimentos no Vidigal chamava a atenção de moradores e pesquisadores atuantes na área, o que mobilizou discussões públicas que levaram à organização da série de debates *Fala Vidigal*. Organizada pelo Fórum Inter-setorial do Vidigal⁷, o Albergue da Comunidade⁸, a ONG Comunidades Catalisadoras⁹ e a Associação de Moradores, reuniu, entre março e junho de 2014, às terças-feiras à noite, na praça e anfiteatro na entrada do Vidigal, novos e antigos moradores, ONGs, Estado e empresários para debater as mudanças em curso no Vidigal. Os debates foram filmados e relatados pela equipe da ONG Comunidades Catalisadoras e os conteúdos foram disponibilizados na internet¹⁰. O evento como um todo contou com um impressionante público de fotógrafos, jornalistas, pesquisadores e moradores, que variou entre cerca de 120 e 250 pessoas a cada noite.

Os debates foram uma boa oportunidade para o trabalho de campo, estreitamento de laços com a Associação de Moradores do Vidigal, guias e empreendedores do turismo local, além de um bom momento para contato com outros pesquisadores e moradores desta favela.

Em 2015, a etnografia multissituada sobre o turismo em favelas ganha forma e corpo com o I Congresso de Turismo de Base Comunitária da Rocinha. O evento era resultado de uma parceria entre o Fórum de Turismo da Rocinha¹¹, o Programa Rio+Social¹², e o Sebrae¹³, com o objetivo de discutir o turismo em favelas, aproximar pesquisadores, profissionais do setor, empreendedores, estudantes e gestores públicos. O congresso se deu entre os dias 14 e 15 de abril de 2015 na Biblioteca Parque da Rocinha e contou com 135 participantes. Esse evento foi de suma importância para a

⁷ Reúne pessoas e organizações ligadas a trabalhos sociais e prestação de serviços nesta favela.

⁸ Reúne moradores interessados em alugar quartos ou casas para turistas.

⁹ Reúne pesquisadores e busca o empoderamento e comunicação através de um centro de estudos sobre favelas.

¹⁰ Disponível em: <<http://riononwatch.org.br/?s=fala+vidigal>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

¹¹ Uma organização local para debate sobre turismo na favela.

¹² Programa da Prefeitura do Rio de Janeiro que visa contribuir para o desenvolvimento de políticas públicas de amparo social de favelas que receberam uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP).

¹³ Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas que também atua nas áreas com UPP, auxiliando na implantação de novos negócios ou na regularização e melhoria de negócios já existentes.



visualização de fato de um o campo multissituado na rede ConTur, uma rede de guias empreendedores de locais de turismo criada pelo Sebrae.

Sobre o campo multissituado, é importante citar que após este evento descortinou-se a expansão do turismo em favelas. Em dois dias de congresso na Rocinha, tive a oportunidade de conhecer e dialogar com pessoas de diversas favelas do Rio. A partir de então, descobri um novo mundo do turismo em favelas, e passei a seguir essas conexões, em especial a Rede ConTur, com o objetivo de entender suas origens e suas relações.

A partir dos contatos no I Congresso de Turismo da Rocinha, em especial através do vice-presidente do ConTur, estreitei relações com a rede e voltei para o lugar que ocupava com o Museu de Favela, um lugar de troca, no qual gosto de fazer pesquisa. Passei a participar das reuniões do ConTur e a colaborar com eles na elaboração de suas atas. Do ConTur fiz visitas à Rocinha, Tabajaras e Cabritos, Turano, Sagueiro e realizei entrevistas com membros da rede para entender a origem dessas iniciativas e a atuação no ConTur. Nesses momentos, pude ver e entender os bastidores da expansão do turismo em favelas no Rio de Janeiro e as redes que foram construídas para colocar novas favelas no mapa turístico. Deixei as principais favelas turísticas do Rio de Janeiro e conheci algumas *off the beaten track*, as favelas fora dos principais circuitos turísticos; entre elas, algumas na zona norte e zona oeste.

Durante este período, a etnografia multissituada era conduzida com apoio das redes sociais, mas não exclusivamente. Acompanhava grupos de moradores em favelas, era amiga nas redes sociais de diversos guias e empreendedores das favelas e acompanhava suas postagens que muitas vezes davam pistas de como estava o fluxo de turistas nas favelas. Pelas redes sociais também me informava sobre eventos e atividades para participar e encontrar moradores, guias, turistas, agente públicos etc. No entanto, não tratava esta pesquisa como etnografia virtual ou digital (KOZINETTS, 2014), mas sim, como mais um “local” de pesquisa, dentre os outros locais da pesquisa multissituada. Ou seja, do mesmo modo que seguia um morador de uma favela para a outra, indo junto para uma reunião, eu também “seguia” esse morador nas redes sociais, em uma lógica de extensão da vida social para uma vida também digital, mas não exclusivamente. No entanto, o que era apenas uma parte pequena da pesquisa de campo, virou uma parte importante, como explicarei a seguir.



A DESCOBERTA DE UM CAMPO VIRTUAL NO CAMPO MULTISSITUADO DO TURISMO EM FAVELAS

As possibilidades analíticas oferecidas pelo paradigma das novas mobilidades (SHELLER e URRY, 2006, 2016) orientaram a continuidade da pesquisa no afastamento físico do campo entre 2015 e 2016 quando da realização de estágio de pesquisa na Inglaterra, justamente no Centro de Pesquisas para Mobilidades (CeMoRe / Lancaster – Reino Unido).

Neste período fui desafiada a continuar a pesquisa mesmo sem poder seguir fisicamente meus interlocutores nas favelas. E conforme apontado por Buscher e Velloso:

Mol e Mesman (1996, p. 422-423) já chamavam a atenção para os “riscos de se ‘fetichizar’ a ideia de movimento presumindo, como único recurso metodológico, a necessidade de o pesquisador seguir, fisicamente, seu objeto de pesquisa por onde quer que ele passe: afinal, o que deveria o pesquisador fazer caso esse acompanhamento constante se mostrasse inviável? Paralisar a pesquisa?” (2018, p. 134).

Assim, fiz uso das redes sociais para manter a interação, considerando que todos os meus interlocutores nas favelas estavam utilizando-as ativamente. O que Elliott e Urry (2010) apontavam como uma característica das “vidas móveis” na sociedade contemporânea, onde os encontros face a face e mobilidades físicas ou dos corpos se entrelaçam com mobilidades virtuais e encontros mediados por redes sociais ou outras plataformas de interação / comunicação. Nosso cotidiano já é permeado por novas tecnologias de comunicação e informação como dispositivos móveis do tipo smartphones e infraestruturas de comunicação como as redes 4G, 5G e internet wi-fi que nos possibilitam manter contato enquanto nos movemos ou quando estamos parados, mas distantes fisicamente.

Nesse período de distanciamento físico, participei de congressos internacionais e reencontrei pesquisadores com quem tive algum contato em campo e conheci novos, que também pesquisavam as favelas do Rio de Janeiro, mas que não havia encontrado em campo. Foi um período em que aprendi a lidar com o distanciamento e entender este lugar como profícuo para reflexões e análises e, de certo modo, aprendi sobre a pesquisa virtual e distante com estes pesquisadores. E foi deste lu-



gar que descobri uma favela ou favelas visitáveis virtualmente, neste sentido, segui a metáfora da favela turística no campo virtual e encontrei, às vésperas dos Jogos Olímpicos Rio 2016, uma então recém-lançada plataforma do Google *Além do Mapa*¹⁴ (*Beyond the Map*), com a promessa de levar o turista digital para “as comunidades do Rio de Janeiro, lar de mais de 1,4 milhão de pessoas”.

Ao acessar a página, o primeiro roteiro que vemos é um passeio de mototáxi pelo Morro São Carlos. Passando por ruas estreitas, ouvimos os barulhos da favela, as músicas, o cachorro latindo; passamos raspando em paredes de casas e em vias à beira de encostas de onde se pode ver a favela no horizonte. Durante este percurso, o visitante digital pode clicar no centro do vídeo, onde aparece 360° para girar a câmera e visualizar o que está na margem.

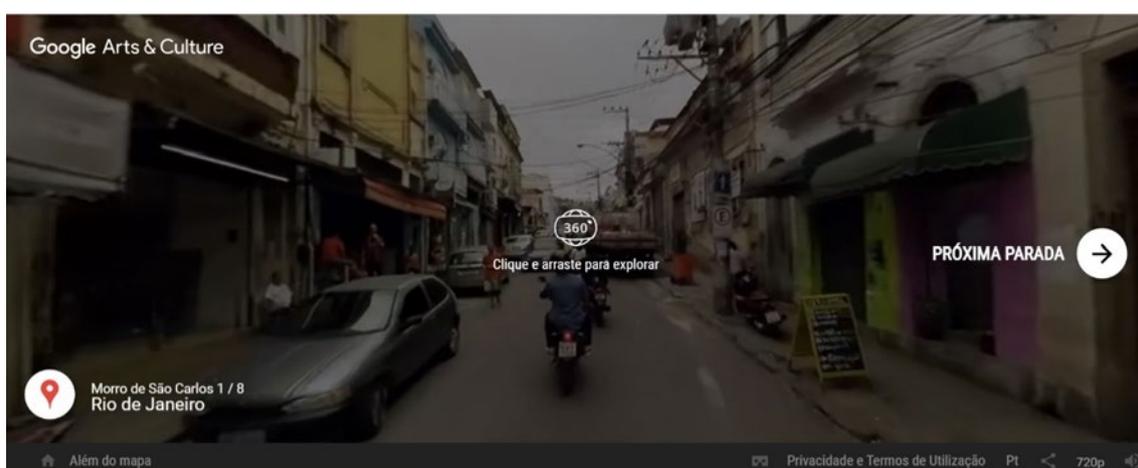


Figura 2 – Imagem do início do tour virtual da Plataforma Rio Beyond the Map
Fonte: Google Arts & Culture – Projeto Beyond the Map

Ao chegarmos à parte alta da favela, descemos da moto e fomos recebidos por nosso guia, Jonathan Haagensen, ator e modelo brasileiro, nascido e criado no Vidigal, famoso pela sua atuação no filme *Cidade de Deus* (2002), que é parte fundamental do quebra-cabeça sobre o turismo em favelas e da teoria sobre a *travelling favela* (FREIRE-MEDEIROS, 2013).

Jonathan nos apresenta brevemente a favela do São Carlos, localizada no Centro do Rio de Janeiro, e explica que essa, como outras favelas, abriga pessoas com

¹⁴ Disponível em: <<https://beyondthemap.withgoogle.com/pt-br/>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

história de vida interessantes que teremos a oportunidade de conhecer. Ele nos dá as primeiras opções: a história de Paloma, jovem da Maré, ou Luís, jovem do Complexo do Alemão. No canto esquerdo da tela, temos ainda um símbolo que indica que há uma foto para visualizarmos e, ao clicarmos no ícone, abre-se uma foto da Providência e de seus primeiros barracos e um áudio nos fala sobre ser essa “a primeira favela da cidade”.

Optei por seguir o tour sobre Luís e o vídeo nos leva para o Complexo do Alemão, que identificamos rapidamente pelas imagens das gôndolas do teleférico. Lá, conhecemos a história de um jovem que começa a dançar por causa de um jogo de vídeo game, despertando seu desejo por ser bailarino. No vídeo, Luís e sua mãe falam de sua história e dos preconceitos que o menino sofreu. Assistimos ainda a falas de professores de balé da favela e do Teatro Municipal, enquanto vemos Luiz na Kombi e, depois, no ônibus, indo até a sua primeira visita ao Teatro. Lá, encontramos novamente nosso guia, que nos encaminha para a história da Paloma e explica que, a qualquer momento, podemos clicar no ícone do *Google Maps*, no canto inferior esquerdo da tela, e escolhermos para onde queremos ir. Ao fundo, temos ainda três ícones com imagens do Teatro Municipal com áudios explicativos.

Do Teatro, o vídeo nos leva para a Maré e, enquanto sobrevoamos a favela, Paloma começa a falar sobre como as favelas são um “ponto em branco no mapa – correio não entra, correspondência não entra, é como se nós não existíssemos”. A jovem nos fala sobre um episódio de violência, quando uma bala entrou em sua casa durante um tiroteio. “Pra dar a volta por cima, eu sabia que eu tinha que fazer alguma coisa. Então, quando eu tinha uns 6 anos, eu fiquei fascinada de eu programar e o computador me dizer *hello*, então se eu podia fazer isso, eu podia mudar o mundo”. Com acesso restrito ao computador, a jovem narra brevemente como chegou ao curso de Ciência da Computação, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Ao final de sua fala, nosso guia nos apresenta outras duas propostas de tour, um na Rocinha e outro no Vidigal.

Seguimos para a Rocinha para conhecer a história de Ricardo, que era baloeiro do tráfico, era quem soltava balões em comemorações, um trabalho que Ricardo resalta como “muito tenso”; por isso, decidiu mudar de vida, começou a surfar e



montou uma escola de surf para as crianças do morro. O professor diz que, hoje, trabalha com pessoas que vêm de todo lugar e, nas imagens, vemos cadeirantes tendo aulas de surf com ele, entramos no mar com o professor até chegarmos a uma pedra onde encontramos nosso guia, que nos convida para o Vidigal. Ao fundo, vemos três ícones de imagens: uma de Iemanjá, importante elemento das religiões afrodescendentes, conhecida como a “a rainha do mar”; outra que fala do futebol, com uma foto de gol na praia; e a última, uma foto do Morro Dois Irmãos que nos convida para a visita ao Vidigal.

Segui, então, para o Vidigal, onde o guia logo diz: “Esse é o meu lugar!”. Ele explica como esta favela é uma das “comunidades com maior efervescência cultural” e nos leva para um *tour* musical. A primeira parada é nas Morenas de Sol, um grupo de mulheres percussionistas que toca para nós na laje do que, aparentemente, é uma das novas construções do Vidigal, que poderia ser um restaurante ou um albergue; de lá, seguimos para a segunda parada musical, o hip hop, em uma casa mais simples, no tijolo, aparentemente em construção; ao fundo, vemos que estamos na parte alta do morro, com o mar ao fundo. No local, vemos nosso guia conversar com alguns jovens, que nos falam sobre o grupo teatral Nós do Morro e tocam uma música para o viajante virtual. Ficamos um tempo ouvindo o hip hop e encerramos o *tour* por esta favela em uma laje, onde Jonathan nos explica o papel fundamental dos moradores no “desenvolvimento das comunidades” e nos convida a voltar para o São Carlos, para encerrar o *tour* virtual.

No São Carlos, encontramos Zé Junior, fundador do grupo cultural AfroReggae, que nos explica o projeto “tá no mapa”, uma parceria do AfroReggae e do Google para mapear favelas. Zé Junior explica que, até então, as favelas eram representadas no mapa por uma mancha cinza, “como se nada existisse”. Assim, o projeto:

(...) vem tirando as favelas da invisibilidade, jogando luz, e o Google entendeu que esse era um projeto de inclusão, mais do que digital, social, e, a partir daí, buscamos mapear o máximo de favelas possíveis, mas com um foco maior do que só inclusão, mas também de mostrar os negócios. A gente consegue hoje trazer visibilidade e de algum modo fazer com que as pessoas sejam incluídas na cidade como um todo (trecho de fala de Zé Junior transcrita do vídeo na plataforma beyond the map).

Essa fala de Zé Junior mostra como novas demandas por inclusão social sur-



gem nas favelas a todo momento ou, por outro lado, como novas formas de exclusão social são produzidas constantemente. Em um mundo cada vez mais móvel, os moradores das favelas demandam por inclusão digital que, no caso da plataforma, se expressa na inclusão da favela nos mapas virtuais, o que fizeram, a título de ilustração, em uma rua do São Carlos, onde encontramos nosso guia para encerrar o *tour*. Jonathan nos conta sobre a inclusão da rua onde “estamos” no *Google Maps*, mais especificamente na ferramenta de visualização de ruas, e nos convida a transitar por ela. No caminho, temos mais alguns pequenos vídeos que apresentam negócios locais e artistas de rua.

Para alguns, a plataforma foi vista como estratégia para impulsionar o turismo nas favelas durante os Jogos Olímpicos e Paralímpicos, um fluxo para o qual moradores vinham se preparando com expectativa de um público maior que o da Copa do Mundo de Futebol da FIFA em 2014. Para outros, a plataforma já estaria desmobilizando turistas de irem até as favelas, já que as notícias sobre a crise no Governo do Estado do Rio de Janeiro, atrasos de salário e problemas das UPPs já circulavam nos noticiários internacionais.

O interessante aqui é notar que a plataforma sintetizou de certo modo as favelas turísticas como campo multissituado, na medida em que, pela plataforma, é possível seguir um mesmo guia de uma favela para a outra apresentando como as favelas do Rio, de alguma forma, estão conectadas umas às outras e a um público de turistas nacionais e internacionais.

A RETRAÇÃO DO CAMPO MULTISSITUADO DO TURISMO EM FAVELAS E O RETORNO AO CAMPO MULTISSITUADO VIRTUAL NO CONTEXTO DA PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS

Às vésperas dos Jogos Olímpicos, voltei para o Rio de Janeiro, reencontrei os guias, empreendedores, moradores e lideranças com os quais mantive contato virtualmente. Era agosto de 2016 e a cidade estava pronta, na medida do possível, para receber os Jogos Olímpicos e Paralímpicos. Nas favelas, as guias e os guias prontos para receberem os turistas. Esperava-se mais turistas do que na Copa de Futebol da FIFA de 2014, quando algumas favelas se viram lotadas. Mas esses turistas não vie-



ram, ou não vieram tantos como o esperado.

Passados os Jogos, este turismo entrou em queda, e deixou até de existir em algumas favelas. Guias mudaram de profissão e, em outubro de 2017, sucessivos eventos colaboraram para a piora e quase interrupção total do turismo em favelas. No início do mês, foi noticiada a retirada das favelas do mapa turístico oficial da cidade (ZARUR; LIMA, 2017). O que, na época, foi justificado pela Prefeitura do Rio de Janeiro como uma reimpressão de mapa desatualizado, diante de limitações orçamentárias, revelou-se como uma mudança da nova Prefeitura, recém-empossada, em relação às favelas e as políticas públicas nessas áreas. E, na manhã de 23 de outubro de 2017, uma turista espanhola foi morta durante uma operação policial na favela da Rocinha (MENDONÇA, 2017).

Dalí em diante, as favelas viveram momentos difíceis em relação ao turismo, em especial, a Rocinha, paradigmática favela turística. Neste período, acompanhei como foram as visitas às favelas, mas do mesmo modo que o fluxo de turistas para as favelas havia reduzido, também o fluxo de pesquisadores e as idas à campo. No entanto, o contato ainda era mantido pelas redes sociais, em eventos e outras atividades das quais participava em favelas ou com os moradores de favelas em outros espaços, como eventos acadêmicos, por exemplo.

Entre 2018 e 2019, o fluxo de turistas oscilou bastante, com altas temporadas e novo aumento na procura e frequência de turistas em favelas, mas em 2020, veio a pandemia do novo coronavírus e se instaurou uma nova crise.

Diante da pandemia do novo coronavírus, e motivada por uma chamada de um edital internacional para mitigação de impactos da pandemia, retomei os contatos com os moradores das favelas envolvidos no turismo. Desta vez, motivada por outra interpretação dos métodos móveis como instrumentos para uma “sociologia pública” voltada para a mudança social e de como estes avançam para uma melhor compreensão sobre as mobilidades em seus aspectos sociais, políticos, epistemológicos e emocionais (BUSCHER; VELOSO, 2018).

Buscher e Veloso (2018) sugerem a ampliação da ideia do “estar lá” (ou “estar junto”) para “novas formas de articulação do que é móvel e da própria mobilidade dentro de um encontro de pesquisa verdadeiramente colaborativo (BROWN; SPIN-



NEY, 2009, p. 130 apud BUSCHER e VELOSO, 2018, p. 137). Ainda segundo as autoras, “devemos e podemos pesquisar as diferentes mobilidades que nos atraem a atenção, desafiando nossa compreensão”. E, para isso, elas agruparam alguns exemplos de tipos de movimento e mobilidades que nortearam a pesquisa neste momento da pandemia. As autoras, assim como Marcus (1995), sugerem algumas formas de se mover com os objetos e/ou sujeitos de pesquisa: (1) mover-se e tornar-se, (2) mover-se e o movimento, (3) mover-se e comover-se e (4) mover-se por impulso.

No primeiro caso, mover-se e tornar-se, as autoras dialogam com a ideia do seguir as pessoas, as coisas e as metáforas de Marcus, mas destacam que este seguir pode fazer uso de tecnologias, pois nem sempre o pesquisador poderá seguir fisicamente, mas poderá seguir virtualmente com auxílio de câmeras e smartphones. No segundo tipo, mover-se o movimento, as autoras abordam como os movimentos devem vir para o centro da análise e podem ser investigados de diversas formas, desde uma investigação multiescalar dos movimentos até pesquisas com enfoques mais epistemológicos e ontológicos. No terceiro caso, mover-se e comover-se, as autoras exploram as pesquisas que lidam com as emoções provocadas pelos diversos movimentos como objeto de pesquisa e como o pesquisador também está sujeito a se comover. Por fim, as autoras chamam a atenção para as pesquisas que se movem por impulso, as pesquisas de intervenção.

Em todos os casos, as autoras buscam demonstrar como o ato de se mover, como método e metodologia, de forma figurada ou literal, “pode ajudar a enfrentar as imobilidades (forçadas, reais ou imaginadas) por meio de novas possibilidades analíticas e políticas” (BUSCHER; VELOSO, 2018).

Neste sentido, em contexto de distanciamento social, iniciei, em parceria com pesquisadores baseados na Inglaterra e com guias / moradores de favelas engajados no turismo, um estudo de avaliação de impactos da pandemia no turismo em favelas e nas vidas desses moradores, mas também um projeto voltado para a criação de alternativas para esse momento em que o turismo, que chamo aqui de “face a face” ou “presencial”, não era possível ou seguro.

Considerando todos esses anos de pesquisa e construção de uma rede de confiança com os moradores de favelas atuantes no turismo, iniciamos o projeto com



entrevistas virtuais. Estas entrevistas foram realizadas individualmente, ou seja, um guia / morador por vez reunido com a equipe do projeto e um tradutor que fazia uma tradução consecutiva, deste modo, o guia / morador falava em português e fazia uma pausa para a tradução logo em seguida do que havia sido dito. O interessante deste método de tradução é que todas e todos os envolvidos ouvem o que é dito em português e em inglês. Para as entrevistas, utilizamos as plataformas *Google Meets* e *Zoom*, de acordo com a disponibilidade e preferência dos guias / moradores.

Foram realizadas sete entrevistas com guias / moradores da Rocinha, Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, Babilônia e Chapéu Mangueira, Santa Marta e Providência. Ao longo das entrevistas, identificamos a necessidade de uma alternativa de turismo para os guias / moradores e o turismo virtual apareceu como uma possibilidade. Alguns já haviam sido procurados para oferecerem tours virtuais em uma plataforma recentemente criada “Turismo Virtual no Brasil”, uma plataforma vitrine onde guias poderiam oferecer seus guiamentos virtuais. Mas nosso grupo de guias / moradores queria fazer algo com interação e andando pela favela, uma ideia de um tour transmitido ao vivo.

Comecei então a pesquisar o que existia de turismo virtual no Brasil na Plataforma mencionada pelos guias e no *Airbnb* que lançou também uma área chamada de “experiências virtuais”.

Nestas plataformas, não estavam disponíveis aquelas tradicionais visitas virtuais a museus ou galerias de arte onde o visitante virtual ouve áudios e lê textos enquanto anda virtualmente por uma galeria através de cliques com seu *mouse*. Os guiamentos pareciam com as chamadas *lives* que se popularizaram na pandemia. Eventos virtuais realizados via plataformas como o *Zoom* ou transmitidas para as redes sociais e / ou canais do *Youtube*. Os guiamentos virtuais lembram palestras, onde o guia monta uma apresentação em um software tipo *powepoint*, *canva*, *prezi* ou similar com fotos, algum texto ou até vídeos. Outros guiamentos virtuais lembram um jogo de vídeo game, há quem os classifique como tour do tipo *gamer*, onde o guia acessa as tradicionais plataformas de visitas virtuais a museus e galerias, mas compartilha sua tela com o público e o guia ao longo de uma visita virtual.

Fizemos junto com o grupo de guias / moradores duas visitas virtuais e conver-



sas com guias profissionais que estavam trabalhando com turismo virtual. Nessas atividades, reunimos todo o grupo de guias / moradores e os pesquisadores do projeto. Ao final de cada atividade, havia um momento para perguntas.

Aconselhada por um dos guias / moradores criei um grupo de *whatsapp* para facilitar a comunicação entre todo o grupo e marcar as atividades coletivas. Entre as atividades coletivas mantinha um contato constante com todos os guias seja pelo grupo de *whatsapp*, mensagens individuais, ou ainda pelas suas redes sociais acompanhando suas postagens e *lives*. Isto porque alguns dos guias / moradores são também militantes ou lideranças locais ou atuam em projetos culturais como museus comunitários e, por isso, participaram ativamente de uma série de atividades durante a pandemia e os momentos de maior distanciamento social. Acompanhei quando pegaram covid, quando fizeram campanhas para projetos que estavam arrecadando cesta básica e produtos de higiene, além de recursos para sanitização das favelas.

Ao longo deste percurso, conheci novos guias / moradores com os quais construí relações de confiança, quase que por extensão das redes de confiança já estabelecidas anteriormente com outros guias / moradores, mesmo só tendo os encontrado virtualmente e nunca pessoalmente / presencialmente.

Neste período, compartilhamos experiências de turismo virtual, chamadas de editais, problemas de saúde, *lives* e outras atividades. Além disso, montamos juntos tours virtuais para cada guia / morador ou organização das favelas citadas. Todos os encontros foram totalmente virtuais e toda a preparação para as atividades era virtual, seja pela plataforma de reunião on-line, seja por troca de mensagens ou ligações de telefone. Desde então, praticamente não tive um dia sem contato virtual com algum guia / morador de favela.

Todo este trabalho culminou com a realização de seis *tours* virtuais, um por semana, entre outubro e dezembro de 2020. O primeiro *Live Tour* Virtual organizado pelo projeto foi com dois moradores da Rocinha, Erik Martins, guia profissional de turismo, e Antônio Carlos Firmino, liderança comunitária, produtor cultural e diretor do Museu Sankofa, um museu fundado por moradores da Rocinha para contar a história desta favela. Neste primeiro *tour*, nossos guias nos levaram pela Estrada da Gávea, que corta a favela da Rocinha, utilizando o *Google Maps* e a sua ferramenta de visua-



lização da rua pelo aplicativo de mapas; para complementar nossos guias utilizaram também o site do Museu, com fotos e mapas históricos, para nos contar a história desta que é comercializada turisticamente como a maior favela da América Latina. Neste *live tour* virtual de uma hora de duração contamos com tradução simultânea e uma audiência de mais de cinquenta pessoas entre estrangeiros e brasileiros, que no final interagiram com perguntas para os guias. A este se seguiram os demais *live tours*, sempre com a tradução simultânea para o público internacional.

Na semana seguinte, “viajamos” para um *live tour* virtual pela Providência, para o qual nosso guia, Cosme, filmou todo seu tour com a ajuda de outro morador. Cada ponto de parada e cada fala de Cosme ao longo do percurso foram registrados e compilados em um vídeo de cerca de 30 minutos. No *live tour*, assistimos a este vídeo com a mediação, ao vivo, do próprio Cosme que explicava e apresentava os principais pontos da Providência com o suporte visual do vídeo gravado.

No terceiro *live tour*, viajamos virtualmente para o Santa Marta, em uma visita virtual ao vivo mediada por sete guias de turismo, cada um de um ponto da favela. Seguindo o mesmo caminho que eles fazem nos roteiros regulares, nossos guias Salete, Mario, Marco, Elias, Mandundu, Verônica e Barbosa, cada um com seu celular, se apresentou e falou sobre o local onde estava na favela. Nos apresentaram o stand na entrada onde recebem os turistas, uma das escadas de acesso e o plano inclinado que nos leva à parte alta da favela e suas estações, além da associação de moradores e a famosa laje do Michael Jackson. Toda a idealização de transmissão de um tour neste formato foi pensada por eles, que elaboraram a proposta de uma transmissão ao vivo, inspirada no jornalismo, com cada correspondente, no caso do tour, cada guia em ponto da favela e ao vivo.

Do Santa Marta viajamos para o Chapéu Mangueira com Dinei Medina e AMAS-TUR, que reúne moradores que foram formados pelas associações de moradores da Babilônia e Chapéu Mangueira para atuarem como condutores nessas favelas. Nosso guia e condutores nos levaram, de forma bem similar ao grupo do Santa Marta, para os principais pontos da trilha acessada por essas favelas. Nos apresentaram o projeto de reflorestamento que há no local, a casa de pau a pique que fica no acesso à trilha, os mirantes e um dos painéis solares do projeto Revolusolar, programa que atua na



formação de moradores e instalação de painéis solares nessas favelas. Esse tour foi complementado pelo seguinte com André Constantini que nos levou por um tour pela Babilônia, descendo a favela e contando as histórias que não são contadas para os turistas em geral, o tour de André foi marcado pelo seu ativismo e debate antirracista, além de tessitura de uma crítica ao tratamento dado pelo Estado às favelas.

Por fim, a série de *live tours* virtuais foi encerrada com o Museu de Favela, onde começo minha trajetória como pesquisadora, é onde também encerro esta etnografia multissituada aliada aos métodos móveis. Volto a trabalhar com as mesmas pessoas que me formam pesquisadora e professora num tour virtual que apresenta a história do Museu e algumas das Casas-Telas, criadas pelo MUF para ilustrar as memórias dessas favelas e apresentar para os turistas.

Essa série de *Live Tours* Virtuais alcançou nas redes sociais aproximadamente 500 pessoas, entre brasileiros e estrangeiros, e reforça, junto com a plataforma *Beyond the map* do Google, como o turismo em favelas é um campo multissituado que, para ser estudados em sua complexidade, demanda dos pesquisadores que se coloquem em movimento e sigam os fluxos e redes que movem este turismo em favelas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, trouxe um relato etnográfico multissituado sobre o turismo em favelas no Rio de Janeiro, acompanhando sua expansão no contexto dos megaeven- tos e posterior retração e reinvenção no contexto da pandemia do novo coronavírus. Vimos que a etnografia multissituada aliada aos métodos móveis (BUSCHER et al., 2011) se revelou como um importante e apropriado registro para dar conta de um objeto empírico – as favelas turísticas – em constante movimento. Isto porque, considerando todas as formas com as quais um pesquisador pode se “mover com” seus sujeitos de pesquisa, considero importante destacar como “trabalhar com” / “trocar com” / “colaborar com”, possibilitam pesquisas duradoras e possíveis ainda em contexto de crise, uma vez que constroem profundas relações de confiança.

Ao longo desses anos de trabalho de campo, encontrei um caminho para pes-



quisa e, de certo modo, o fiz com muita ajuda e colaboração de moradores de favelas. Mas também não posso isolar a vida de pesquisadora da vida de professora, até porque me formei professora ensinando na favela, em uma sala de aula improvisada em uma Base de Inserção Social do PAC. Foi lá que dei minhas primeiras aulas. Depois que ingressei na Universidade, continuei lecionando na favela levando os estudantes universitários para realizarem atividades junto aos moradores dessas áreas em salas de aula na favela. É por isso que minha figura em campo é uma mistura de profissional de turismo com professora e pesquisadora, mas prevalece a identidade da professora na favela, o que sempre me abriu portas em campo.

Foi na figura da professora que os guias / moradores de favelas confiaram a manutenção de um contato virtual, bem como entrevistas mediadas por meios digitais e ainda a participação em um projeto totalmente on-line. Encontraram espaço nas suas agendas de luta e sobrevivência, numa tentativa de manter essas favelas e suas vozes circulando em um formato alternativo de *tour* – o *tour virtual* –, ou melhor um *live tour virtual*. Uma proposta diferente do que estava disponível nas principais plataformas virtuais.

Este *live tour virtual* é uma mistura de *live* com *tour virtual*, e se configura em uma proposta de transmissão de um *tour* ao vivo e guiado pelas favelas, neste caso, sem turistas presenciais, apenas com turistas virtuais. A cada *live tour virtual*, que contava com uma audiência internacional, mas também nacional e de outros guias das favelas, o *live tour* seguinte era aprimorado, em um processo de ensino e aprendizagem.

Por fim, ao longo deste percurso, e conforme indicado ao longo deste trabalho, esta pesquisa se deu fundamentalmente com os promotores locais do turismo, ou seja, aqueles moradores diretamente engajados na atividade turística em suas favelas, um resultado esperado em etnografias multissituadas, conforme apontado por Appadurai (1996). Para o autor, os grupos sociais focados em etnografias multissituadas tendem a ser os mais móveis e os que mais contribuem para combinar o campo em diferentes lugares em um campo coerente, transformando também seus locais em “translocalidades”. Deste modo, são os promotores locais do turismo que permitem a visualização e a elaboração das favelas turísticas como translocalidades,



conectadas através de redes e fluxos específicos.

A pesquisa é móvel, mas os sujeitos de pesquisa, os moradores de favelas engajados no turismo fundamentalmente também o são. Se movem pelo território mediando / conduzindo / guiando turistas e visitantes. Se movem entre favelas e pela cidade em reuniões e articulações sobre turismo e outras pautas. No contexto da pandemia, fizeram parte do grupo de pessoas que se moveu para que outros pudessem ficar em casa. Se moveram fisicamente em campanhas de arrecadação de alimentos e produtos de higiene, se moveram para trabalho, reuniões, atividades e atos e se moveram também virtualmente nas chamadas lives, e também em outros meios de comunicação como jornais nacionais e internacionais, além dos tours virtuais.



REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARBOSA, Gabriel Ferreira. A Favela Santa Marta e seus guias de turismo: identidade, mobilização e conflito. **Revista Iberoamericana de Turismo**, Penedo, v. 5, p. 169-179, 2015. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/1684>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

BARBOSA, Gabriel Ferreira. “Favela Modelo de quê?”: O Processo de “Reencantamento” da Santa Marta através do Mercado de Turismo. **Revista Ensaios, Niterói**, v. 7, p. 111-130, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/ensaios/article/view/37165>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

BÜSCHER, Monika; URRY, John; WITCHGER, Katian. **Mobile Methods**. London: Routledge, 2010.

BÜSCHER, Monika; VELOSO, Luciana. Métodos Móveis. **Tempo Social**, v. 30, n. 2, p. 133-151, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142258>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

CARVALHO, Fernanda Caixeta. O Turismo Comunitário na Favela Santa Marta: perspectivas sobre o Programa Rio Top Tour no contexto eufórico do Rio de Janeiro pacificado. In: ENANPUR, 15, 2013, Recife, PE. **Anais eletrônicos...** Recife, 2013. Disponível em: <<http://anais.anpur.org.br/index.php/anaisenanpur/article/view/235>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

DÜRR, Evelyn. Encounters over garbage: Tourists and lifestyle migrants in Mexico. **Tourism Geographies**, v. 14, n. 2, p. 339-355, 2012. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14616688.2012.633217>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

ELLIOTT, Antony; URRY, John. **Mobile Lives**. London: Routledge, 2010

FAGERLANDE, Sergio Moraes Rego. Mobilidade e turismo em favelas cariocas. **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 346-361, 2015. Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1223>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca. **Gringo na Laje**: produção, circulação e consumo da favela turística. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca. **Touring Poverty**. New York: Routledge. 2013.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; VILAROUCA, Marcio Grijó; MENEZES, Palloma. Gringos no Santa Marta: quem são, o que pensam e como avaliam a experiência turística na favela. In: SANTOS, Angela Penalva; MARAFON, Glaucio; SANT’ANNA, Maria Josefi-na Gabriel (Org.). **Rio de Janeiro**: Um território em mutação. Rio de Janeiro: Gramma Livraria e Editora, 2012, p. 183-205.

FRENZEL, Fabian. **Slumming it**. London: Zed Books, 2016.

FRENZEL, Fabian et al. Slum Tourism: State of the Art. **Tourism Review International**. Themed Issue Slum Tourism - Part 1. v.18, n. 4, p. 237-252. 2015.



- FRENZEL, Fabian; KOENS, Ko. Special Issue: Global Perspectives on Slum Tourism. **Tourism Geographies**, v. 14, n. 2, 2012. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/toc/rtxg20/14/2>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- FROHLICK, Susan; HARRISON, Julia. Engaging ethnography in tourist research: An introduction. **Tourist Studies**, v. 8, n. 1, p. 5-18, abr. 2008. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1468797608094926>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- GEERTZ, Clifford. **Works and Lives**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
- HANNERZ, Ulf. Being there... and there... and there! **Ethnography**, v. 4, n. 2, p. 201-216, 2003. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14661381030042003>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- KOZINETS, Robert. V. **Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014.
- MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995. Disponível em: <<https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- MEES, Luiz Alexandre Lellis. Espaços turísticos construídos no Complexo do Alemão por roteiros comerciais. **Revista Iberoamericana de Turismo**, Penedo, v. 5, p. 43-53, 2015. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/1672>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- MEKAWY, Moustafa. Responsible slum tourism: Egyptian experience. **Annals of Tourism Research**, v. 39, n. 4, p. 2092-2113, 2012. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0160738312001065>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- MENDONÇA, Alba Valéria. Morte de turista espanhola na Rocinha afeta turismo em outras favelas do Rio. **G1**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/morte-de-turista-espanhola-na-rocinha-afeta-turismo-em-outras-favelas-do-rio.ghhtml>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- MENEZES, Palloma. **Interseções entre novos sentidos de patrimônio, turismo e políticas públicas: um estudo de caso sobre o museu a céu aberto do Morro da Providência**. 2008. 140f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ, Rio de Janeiro.
- MENEZES, Palloma. Será que estaremos aqui quando as Olimpíadas chegarem? Novas oportunidades e preocupações pós-UPP na “favela modelo”. **Trama: indústria criativa em revista**, Rio de Janeiro, v. 1, n.1. p. 42-58, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.estacio.br/index.php/trama/article/viewArticle/1708>>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- MENEZES, Palloma. Um museu que a favela esqueceu? Reflexões sobre o processo de patrimonialização e turistificação do Morro da Providência. In: RAMOS, Silvana (Org.). **Planejamento de Roteiros Turísticos**. Porto Alegre: Zouk Editora e Distribuidora, 2012, p. 85-110
- MORAES, Camila Maria dos Santos. **Favelas ecológicas: passado, presente e futuro da favela turística**. 2017. 263f. Tese. (Doutorado em História, Política e Bens Culturais) - FGV - Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

MORAES, Camila Maria dos Santos. Turismo em favelas: notas etnográficas sobre um debate em curso. **Plural**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 65-93, dec. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2016.125110>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MORAES, Camila Maria dos Santos. A invenção da favela ecológica: um olhar sobre turismo e meio ambiente no Morro Babilônia. **Estudos de Sociologia**, v. 18, p. 459-474, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/6464>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MORAES, Camila Maria dos Santos. **Museu de Favela: pensando turismo e patrimônio no Pavão, Pavãozinho e Cantagalo**. 2011. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MORAES, Camila Maria dos Santos. Caminhos do Pavão, Pavãozinho e Cantagalo. **Revista Intratextos**, v. 1, p. 32-46, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/intratextos.2010.407>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

OST, Sabrina; FLEURY, Sonia. O mercado sobe o morro: a cidadania desce? Efeitos socioeconômicos da pacificação no Santa Marta. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 56, p. 635-671, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0011-52582013000300006>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

RODRIGUES, Fernanda da Silva Figueira. Observação Participante no Museu de Favela: Reflexões sobre o Turismo em um Museu de Território. **Caderno de Estudos e Pesquisas do Turismo**, Curitiba, v. 3, p. 30-52, 2014.

SILVA, Helga Santos; LAÉRCIO, Mariana Oliveira. Turismo em Favelas: a contribuição do poder público em Nova Brasília e no Morro da Providência. **Cadernos de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo**, v. 11, p. 100-117, 2012.

VALDUGA, Manoela Carrilo; MOURA, Reginaldo Lima. A segurança como elemento da hospitalidade: a presença das Unidades de Polícia Pacificadora como elemento facilitador do desenvolvimento do turismo nas favelas do Rio de Janeiro (RJ). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 630-647, ago/out. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/ecoturismo/article/view/6229>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

VALLADARES, Lícia do Prado; MEDEIROS, Lídia. **Pensando as Favelas do Rio de Janeiro (1906-2000): uma bibliografia analítica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. **Environment and Planning A**, v. 8, n. 2, p. 207-226, 2006.

SHELLER, Mimi; URRY, John. Mobilizing the new mobilities paradigm. **Applied Mobilities**, v.1, n. 1, p. 10-25, 2016.

ZARUR, Camila; LIMA, Ludmila. Folheto da Riotur distribuído a turistas tira favelas da geografia da cidade. **O Globo**, Rio de Janeiro, 11 set. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/folheto-da-riotur-distribuido-turistas-tira-favelas-da-geografia-da-cidade-21806418>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

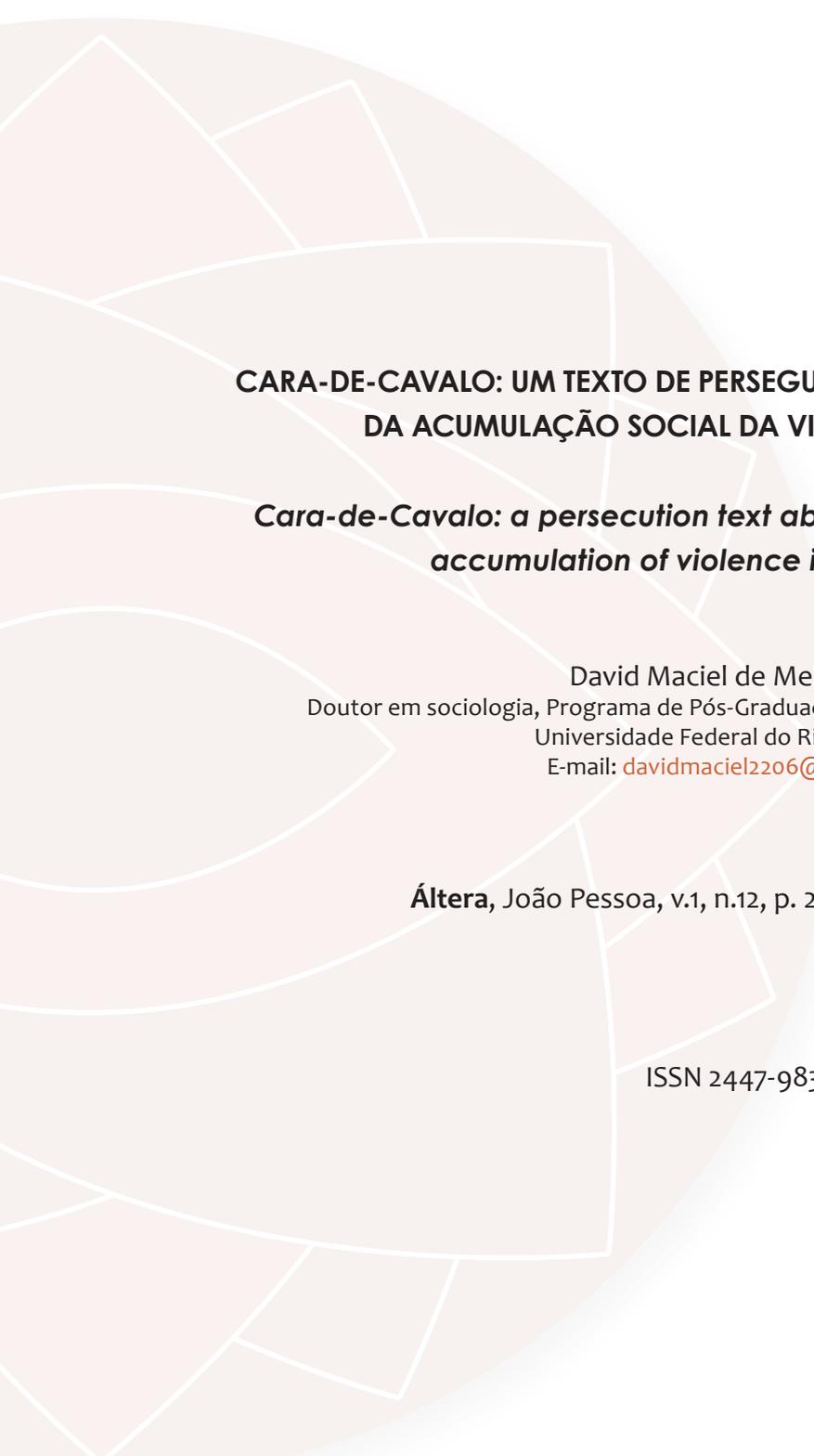
Recebido em: 28/02/2021

Aceito para publicação em: 08/07/2021





ESPAÇO ABERTO



**CARA-DE-CAVALO: UM TEXTO DE PERSEGUIÇÃO SOBRE UM PERSONAGEM
DA ACUMULAÇÃO SOCIAL DA VIOLÊNCIA FLUMINENSE**

*Cara-de-Cavalo: a persecution text about a character in the social
accumulation of violence in Rio de Janeiro*

David Maciel de Mello Neto
Doutor em sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia,
Universidade Federal do Rio de Janeiro
E-mail: davidmaciel2206@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 239-265, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

RESUMO:

O presente trabalho constitui um experimento de análise sobre a violência urbana fluminense, inspirada em Lévi-Strauss, mas com referência na Teoria Mimética de René Girard. A primeira parte apresenta a teoria girardiana a partir do contraste com o estruturalismo lévi-straussiano. Na segunda parte, elaboramos como a teoria mimética, metodologicamente auxiliada pelo estruturalismo, pode ser aplicada à versão escolhida acerca da morte de “Cara-de-Cavalo”. A terceira parte constitui a aplicação do método, dividido em três eixos: sintagmático, paradigmático e referencial. Na quarta e última parte, exploramos as afinidades desta interpretação com o contexto mais amplo da acumulação social da violência no Rio de Janeiro.

PALAVRAS-CHAVE:

Violência urbana. Mitos. Mimese. Girard. Lévi-Strauss.

ABSTRACT:

The present work is an experiment of analysis on the urban violence of Rio de Janeiro. It is inspired by Lévi-Strauss, but with reference to René Girard’s Mimetic Theory. The first part presents the Girardian theory by a contrast with the structuralism of Lévi-Strauss. In the second part, we elaborate how the mimetic theory, methodologically aided by structuralism, can be applied to the chosen version about the death of “Cara de Cavalo”. The third part constitutes the application of the method, divided into three axes: syntagmatic, paradigmatic and referential. In the fourth and final part, we explore the affinities of this interpretation with the broader context of the social accumulation of violence in Rio de Janeiro.

KEYWORDS:

Urban violence. Myths. Mimesis. Girard. Lévi-Strauss.



INTRODUÇÃO

Manoel Moreira, vulgo Cara-de-Cavalo, morreu em 04 de outubro de 1964, fuzilado por policiais em uma casa de pescadores em Cabo Frio, região dos lagos, no Rio de Janeiro, com mais de 52 tiros.

Ao ler esta brevíssima descrição, o leitor talvez não ache que esse evento tenha algo de diferente das outras milhares de execuções sumárias que pontuam a história da violência urbana no Rio de Janeiro. A morte de Cara-de-Cavalo, contudo, por muito tempo foi – e ainda é – algo lembrado na crônica e na memória coletiva policial. Chegou, inclusive, a transcender o espaço deste pequeno mundo do crime e castigo para adentrar o campo artístico, representado nas obras “Bólide 33 – caixa 18: homenagem a Cara-de-Cavalo” e a bandeira-poema “Seja Marginal, Seja Herói”, ambas de Hélio Oiticica. Mais recentemente, o “bandido” ganhou até uma peça de teatro, escrita por Pedro Kososki (2015).

Como tudo que é muito lembrado e atualizado, as versões sobre a perseguição e morte de Manoel Moreira são muitas. O documentarista Guilherme Planel, em um curta documental realizado por volta do começo dos anos 2000, contabilizou ao menos oito narrativas diferentes. Todas concordam que Manoel Moreira estava presente em um tiroteio que resultou na morte de um policial; que, em resposta ao evento, a polícia o perseguiu; que os policiais acabaram por matá-lo. Mas o papel que desempenhou na morte do policial, como se deu a perseguição, como ele foi morto e por que foi morto, são pontos de grande divergência.

Malgrado a forte presença na memória coletiva da violência urbana fluminense, a morte de Cara-da-Cavalo é algo que ainda não recebeu a devida atenção, seja na sociologia, seja na antropologia. Ou até mesmo nos estudos históricos e na teoria da arte. As duas primeiras tendem a adotar um enfoque mais sincrônico. Estudam prioritariamente objetos do tempo presente. Os poucos trabalhos que empregam uma abordagem diacrônica (MELLO NETO, 2014; MISSE, 1999) tratam o evento *en passant*, como um rápido episódio em uma trama muito mais longa. No campo da história, as pesquisas tendem a chegar, no máximo, até a República Velha. Poucos adentram na segunda metade do século XX. A teoria e a história da arte lembram da persegui-

ção e morte de Cara-de-Cavalo ao analisar as obras nas quais ela foi representada. São trabalhos que buscam compreender como a poética artística condensa tensões e fraturas da sociedade brasileira em um objeto representacional (AGUILLAR, 2009; RUFINONI, 2014; SCHØLLHAMMER, 2001). Não adentram, todavia, na análise das narrativas oriundas do senso comum que, apesar de muito mais prosaicas e mutáveis que aquelas eternizadas nas obras de arte, ajudaram a cultivar a memória deste assassinato.

O presente trabalho aproveita esta lacuna para realizar um experimento. O objetivo é, a partir da análise de uma narrativa sobre um micro acontecimento, retirar interpretações mais amplas sobre esta espiral de violência que se arrasta no Brasil desde a metade do século XX. Para isto, tentaremos analisar uma das múltiplas versões sobre a morte de Cara-de-Cavalo: inspirados no método de Claude Lévi-Strauss, principalmente o apresentado em *As Estruturas dos Mitos* (LÉVI-STRAUSS, 1985a), mas tendo como principal referencial não o estruturalismo, mas a Teoria Mimética, de René Girard (GIRARD, 1990, 2008, 2009). A primeira parte apresenta a teoria girardiana a partir do contraste com o estruturalismo lévi-straussiano, usando como base um objeto sobre o qual ambos se debruçam: os mitos. Na segunda parte, elaboramos como a teoria mimética metodologicamente auxiliada pelo estruturalismo pode ser aplicada à versão escolhida acerca da morte de “Cara-de-Cavalo”. A terceira parte constitui a aplicação do método, dividido em três eixos: sintagmático, paradigmático e referencial. Na quarta e última parte, exploramos as afinidades desta interpretação com o contexto mais amplo da acumulação social da violência no Rio de Janeiro.

MITOS EM LÉVI-STRAUSS X MITOS EM RENÉ GIRARD: A TEORIA MIMÉTICA POR CONTRASTE

Para Claude Lévi-Strauss, os mitos são expressões do pensamento selvagem (LÉVI-STRAUSS, 1985a, 1985b, 1989, 1993a, 1993c, 1993b, 2006, 2011), um dos modos de operação da mente humana. Essa maneira de pensar funciona por correlação e oposição de perceptos: categorias que estão a meio caminho entre a percepção e o conceito. É uma ciência do concreto que retira do exterior os elementos com os quais irá realizar suas abstrações: sons, cheiros, gostos, texturas, cores, plantas, animais,



comportamentos etc. De pretensão totalizante, organiza, por meio deles, o mundo a sua volta. Dá-lhe sentido em todos os seus aspectos, mesmo que mínimo em alguns casos, pois algum significado é melhor do que nenhum. Os mitos que o pensamento selvagem produz são ricos em metáforas e analogias. Expressam relações do tipo “é como se...”, “é como quando...”. Funcionam, portanto, como operadores lógicos.

A temática mitológica, geralmente, diz respeito aos tempos primordiais: à origem do mundo, dos seres e das coisas, das espécies, dos alimentos, dos costumes; da passagem da natureza para a cultura, do reino do contínuo para o descontínuo. A narração é inverossímil: pessoas se transformam em animais que voltam a ser pessoas que viram astros celestes; um filho vira um pássaro que defeca nas costas do pai e os excrementos se transformam num grande jatobá; um homem tem o seu traseiro devorado por urubus, sobrevive, fica “sem fundos”, fabrica um traseiro de inhame e assim resolve o seu problema anal-digestório. Os acontecimentos são impossíveis de terem tido lugar. Pertencem, portanto, ao reino do imaginário. Por este e outros motivos, os mitos não servem para nada, não justificam coisa alguma. Em Lévi-Strauss, os mitos não se referem a nenhuma experiência real, apenas a eles mesmos.

Para o pai do estruturalismo antropológico, essas narrativas mirabolantes sobre a origem de tudo constituem um sistema fechado. Ou seja, estão interconectados entre si. Possuem múltiplas camadas, atravessadas por feixes de relações que costuram um mito com outros mitos nas suas mais variadas versões. Um mito sobre o desaninhador de pássaros sobrepõe-se parcialmente com um mito sobre a origem do fogo, que puxa um mito sobre a origem da chuva, que invoca outro sobre a origem da caça, que traz mais um, sobre a origem do fumo, que chama um terceiro sobre o surgimento das estrelas, que volta ao desaninhador de pássaros. Não necessariamente nessa ordem e com essas temáticas.

Além de serem fechados entre si, o fechamento também se dá para o real. Apesar de utilizarem de elementos do real – os perceptos – para pensar, os mitos não estão abertos para incorporar eventos do cotidiano em suas narrativas ou algum acontecimento extraordinário. São fechados ao devir, à história. Neles, ela não entra. São, portanto, vedados à mudança. Isto não quer dizer que eles sejam iguais, pois um mesmo mito tem diversas versões. Contudo, em Lévi-Strauss, ele se diversifica mais



no espaço que no tempo. Muda de uma população para outra, de uma língua para outra. Termos presentes aqui estão ausentes ali, correlacionados lá de uma maneira, acolá de outra. Mas a diferença não se deve às experiências diferentes, situações que um povo tenha vivenciado e o outro não. Deve-se, antes, aos elementos que encontram ao redor para brincar os elementos do mundo em uma estrutura organizada. Por exemplo, espécies de animais e plantas particulares de cada área geográfica. Salvo tais especificidades, todos os mitos expressariam, no fundo, as mesmas operações básicas do espírito humano.

Deixemos, agora, Lévi-Strauss de lado e passemos para René Girard. Neste autor, ao contrário daquele, os mitos não são fechados para o real. Em Girard (1976, 1977, 1986, 1990, 2008, 2009), a relação entre a narrativa e o referente é presente, mas, tal como aquele, os mitos também dizem respeito aos tempos primordiais. Contudo, falam de uma experiência real, que realmente aconteceu, apesar de representada de maneira fantástica. Tal acontecimento é o que Girard chama de crise mimética - e sua resolução pelo mecanismo do bode expiatório: algo comum a todos os povos, uma constante de condição humana, diferentemente modalizada em cada lugar e época. O fundamento deste universal seria a natureza mimética do desejo humano.

Para Girard, o desejo não é uma relação direta entre sujeito desejante e objeto desejado. Entre eles há um *tertium quid*, chamado de modelo, que sugere ao sujeito o objeto de seu desejo. Em suma, alguém deseja algo porque percebe que um outro prestigioso o deseja. O objeto, na verdade, é um subterfúgio para se emular a natureza divina do modelo, para se tentar ser igual a ele.

Essa relação entre um sujeito e seu modelo, chamada de mediação, tem dois tipos: externa e interna. Na primeira, as esferas de possibilidade de um e outro não se tocam. O modelo está muito distante do sujeito, é um ser imaginário. Seus desejos - que são os mesmos, pois o de um é sugerido pelo outro - nunca chegam a entrar em conflito. No segundo tipo, a proximidade é maior. As esferas de possibilidade se tocam. O modelo se torna um ser real, uma pessoa de carne e osso. Os conflitos, agora, são possíveis. Por mais que o sujeito tente ser o seu modelo, este parece sempre se deslocar para mais longe. A imitação é prazerosa, mas ao mesmo tempo frustrante.



Surge o duplo vínculo (*double bind*¹) entre o sujeito e seu modelo. Relação de amor e ódio, em que o primeiro quer ser e ao mesmo tempo não quer ser igual ao segundo. No paroxismo, as esferas de possibilidade sobrepõem-se totalmente. O triângulo sujeito-modelo-objeto, que caracteriza a mediação interna, ao se replicar por toda a sociedade, instaura uma crise mimética. O sistema de categorias que ordena as relações cotidianas colapsa e a indiferenciação se torna plena. O objeto já pouco importa. O que antes começara como uma emulação onde o sujeito almejava adquirir algo que o outro possuía (mimese de apropriação) se transforma em puro conflito agonista (mimese de antagonismo). Todos se tornam inimigos uns dos outros. Até que, para solucionar o estado de violência generalizada, a fúria coletiva se canaliza para alguém que se destaca na multidão. Esse alvo em específico passa a ser visto como o culpado por toda a discórdia. Há, então, uma polarização entre coletividade x vítima. Uma primeira diferenciação se (re)introduz. A coletividade imola a vítima. O assassinio expurga o ódio intestino – manda-o para fora, na figura desse bode expiatório assassinado. O sistema de categorias se restabelece. A vítima, antes maléfica porque vista responsável pela crise, é divinizada em ser benévolo por causa de seu efeito restaurador. Se Lévi-Strauss fala, em um de seus trabalhos, sobre a eficácia simbólica de certos mitos, que oferecem uma estrutura para uma performance, podemos dizer que esse primeiro sacrifício contém uma eficácia catártica, onde uma experiência coletiva, primeiro de indiferenciação, depois de diferenciação, cria uma estrutura - algo semelhante ao que aconteceria na efervescência coletiva durkheimiana (DURKHEIM, 1996).

Para Girard, essa experiência indiferenciante-diferenciante é a fonte de todas as instituições humanas: rituais, mitos, religião, linguagem etc. Os mitos seriam as narrativas que a rememoram. Não pertenceriam ao reino do imaginário, do inverossímil, mas do real. Representam algo que aconteceu, ainda que de maneira por deveras oblíqua. O que ocorre é uma transfiguração mitopoética que mescla elementos do possível com o impossível na representação de um ato de violência coletiva primordial.

Duas seriam as causas de tal refração. Primeiro, os mitos são contados do ponto de vista dos perseguidores, não dos perseguidos. Entre perseguidores há uma comunidade de fé que acredita piamente na culpa da vítima. Em segundo, os

¹ O termo, incorporado por Girard, vem dos trabalhos de Gregory Bateson (2000).



perseguidores partilham da vivência do sacrifício e sua eficácia catártica. Para eles, o bode expiatório foi uma solução satisfatória que se apresentou num momento de crise cujo desenvolvimento é marcado por uma ambiguidade crescente. A paradoxalidade da narrativa mítica traz as marcas desta experiência confusa e das perspectivas cambiantes que se colocam sobre ela – uma experiência que é, ao mesmo tempo, desestruturante e (re)estruturante da ordem social.

Se os mitos são a representação refratada de um evento primordial de violência coletiva, os rituais são a reencenação transfigurada deste mesmo evento, segundo Girard². Conforme se desenvolvem, operam a substituição sacrificial da vítima. Não é necessariamente um ser humano igual ou o mais semelhante possível àquela primeira vítima primordial que precisa ser (re)sacrificado. Um animal, objeto ou mesmo uma planta podem exercer a sua função. Mesmo assim, o mecanismo mantém sua eficácia catártica. Contudo, não necessita que toda uma crise de indiferenciação ocorra para que ele tenha lugar. Agora, pode atuar também preventivamente, evitando que situações potencialmente conflitivas se desenvolvam em violência generalizada³.

ESBOÇO DO MÉTODO

Para começarmos a delinear como analisaremos a narrativa da morte de Cara-de-Cavalo, e qual delas escolheremos, responderemos a uma pergunta que, talvez, tenha sido suscitada pela exposição anterior: seria um mito a história da perseguição e morte de Manoel Moreira?

Não, ela não é um mito. Em primeiro lugar, a narrativa, nas suas mais diversas versões, não tem a pretensão totalizante da mitologia. Restringe-se a um momento específico. Em segundo lugar, não pertence ao reino do imaginário. Os eventos não são impossíveis de terem tido lugar. Os acontecimentos não são todos inverossímeis.

² Para Lévi-Strauss, os ritos seriam práticas anti-estruturais, por isso anti-intelectuais, que tentam restaurar um fluxo contínuo de experiência impossível de ser recuperado após o surgimento da linguagem.

³ Uma outra função dos rituais, a qual aqui não desenvolveremos, seria a de canalizar a potência ao mesmo tempo destruidora e criativa da memória do evento de violência coletiva para a efetivação de acontecimentos no mundo social. Por exemplo, nos ritos de passagem.



Muito pelo contrário, eles realmente aconteceram. Manoel Moreira, o Cara-de-Cavalo foi, de fato, morto por policiais - isto todas as versões e documentos atestam. Contudo, como ele foi morto, quem mais participou de sua morte e como os fatos se desenrolaram até ele ser assassinado, é outra história. Estas e outras questões são os pontos de divergência entre as variantes da narrativa.

Mas há um gênero narrativo, que Girard identifica em pontos posteriores de sua obra (2008), ao qual a história de Cara-de-Cavalo parece se adequar. Trata-se dos textos de perseguição. Assim como os mitos, eles são relatos de violência coletiva contados da perspectiva dos perseguidores. Portanto, sujeito às distorções características. Contudo, à diferença dos mitos, nos textos de perseguição, as categorias sociais de onde provém os bodes expiatórios continuam a ser vistas como poluidoras. Mesmo depois de todo o ritual de imolação. Nos textos de perseguição, não ocorre a transfiguração do bode expiatório, de sagrado maléfico para sagrado benéfico, que se dá nos mitos. A vítima continua profana. Não só isso. Ao contrário do que ocorre nos rituais, nas práticas associadas aos textos de perseguição não ocorre a substituição sacrificial da vítima. Ela não pode mais ser trocada por um animal, objeto ou mesmo uma planta. O sacrifício não atua mais preventivamente, não consegue impedir o desdobramento dos conflitos. Mesmo quando estes se desenvolvem, não conseguem ser aplacados pelo assassinio coletivo. A crise continua a aumentar e, com ela, toda a violência coletiva de uma multidão que se joga contra a categoria social da vítima como um todo, numa agressividade cada vez maior⁴. Tais características fazem com que os textos de perseguição sejam, para Girard, indícios de uma sociedade em que o mecanismo do bode expiatório perdeu a sua eficácia enquanto mecanismo de controle social. Tenderiam a ocorrer, geralmente, depois de algum evento revelador que, depois de pôr às claras a arbitrariedade que há na escolha e perseguição da vítima, põe a ruir toda a maquinaria do mecanismo do bode expiatório.

Dentre as oito versões coletadas por Planel (2000) sobre a morte de Manoel Moreira, escolhemos uma, contada por um jornalista policial, recentemente falecido, mas que conseguimos entrevistar ainda em vida, ao qual chamaremos de Vargas.

⁴ Os inúmeros pogroms de judeus na Idade Média e outras perseguições de minorias são exemplos paradigmáticos.

Escolhemos esta dentre as demais porque a consideramos a mais rica para a análise: ela não só é contada por alguém que participou ativamente da perseguição a Cara-de-Cavalo, estando presente quando de seu assassinato, como também é a versão com maior variedade temática dentre as disponíveis.

Para a análise, começamos normalizando as sequências de ação narradas em sentenças mais simples. Em seguida, inspirados pelo método de Lévi-Strauss exposto em *A estrutura dos mitos* (1985a), distribuímos-las num eixo horizontal sintagmático e num eixo vertical paradigmático. O primeiro eixo mostra os encadeamentos diacrônicos: como as partes se sucedem umas às outras para formar a narrativa. Para facilitar a exposição, ela será quebrada em partes menores, as quais chamarei de episódios. O segundo eixo corresponde aos temas estruturantes: matrizes relacionais de onde provêm os eventos narrados. Os paradigmas se repetem, total ou parcialmente, no decorrer da cadeia sintagmática. Entretanto, como a Teoria Mimética trata também da relação entre texto e referente, algo deixado de lado pelo estruturalismo levi-straussiano, aos dois eixos citados acrescentamos um terceiro, ao qual chamaremos de eixo de referência. Neste, buscamos compreender como os estereótipos característicos de um texto de perseguição se encontram na narrativa sobre a morte de Cara-de-Cavalo.

ANÁLISE DE UMA VERSÃO SOBRE A MORTE DE MANOEL MOREIRA, O “CARA-DE-CAVALO”

Eixo sintagmático

- **Episódio 1. Morte de Le Cocq**

Manoel Moreira, vulgo Cara-de-Cavalo, era um bandidozinho medíocre, um “pé-de-chinelo”, até que, um dia, decide assaltar o ponto de jogo do bicho de Nando, bicheiro na Favela do Esqueleto, na Tijuca. Por encontrar facilidade, passa a voltar toda semana. De uma ação contingente, o assalto vira uma relação rotineira. Transforma-se em extorsão.

Cansado das ameaças e do prejuízo, Nando decide chamar o detive Milton Le Cocq de Oliveira, conhecido como “Gringo”, para se livrar de Cara-de-Cavalo. Em tro-



ca, pagaria a Le Cocq uma comissão.

Milton Le Cocq de Oliveira era um dos policiais mais idolatrados na polícia carioca de então. Era visto como grande policial, que atuava em grupo, voltado para o confronto e avesso à imprensa. Vinha da Polícia Especial. Contudo, diferia dos tipos que compunham essa força policial. A grande maioria era de halterofilistas. Le Cocq era alto e magro. Tinha uma equipe que sempre o acompanhava, formada pelos policiais Cartola, Jacaré e Hélio Vígio. Este último não era policial, mas um guarda do Cais do Porto. Outros policiais, de fora da equipe, mas seguidores de Le Cocq, não concordavam com o privilégio dado ao estrangeiro.

Certo dia, após ser extorquido, Nando ativa Le Cocq. Ele e seu grupo vão atrás de Cara-de-Cavalo. Os policiais iam em um fusca. Cartola dirigia, Le Cocq ia no banco de carona, com Hélio Vígio e Jacaré atrás. Avistam o bandido próximo ao Hospital Pedro Ernesto, na Tijuca. Le Cocq pede para Cartola encostar o carro. Cara-de-Cavalo avista os policiais e saca sua arma. Os policiais, antes de saírem do carro, sacam as suas e começa um tiroteio. Le Cocq morre com um tiro acidental nas costas. Pela posição de entrada, no flanco esquerdo, a bala teria sido disparada por Hélio Vígio. “Cara-de-Cavalo” foge.

Contudo, Cartola, Jacaré e Hélio Vígio decidem culpar Cara-de-Cavalo pela morte de seu líder. Um legista do Instituto Médico Legal falsifica o laudo da morte de Le Cocq. O documento fundamenta a acusação: o tiro teria sido disparado por Cara-de-Cavalo. Os policiais, então, começam a “caçar” o bandido para matá-lo.

Vargas, jornalista, descobre que o laudo seria uma farsa, mas sem poder fundamentar sua acusação, decide procurar Cara-de-Cavalo para entrevistá-lo, com o intuito de que ele revelasse que não teria sido ele o autor do disparo que matou Le Cocq, e sim um dos próprios policiais.

De bandidinho pé-de-chinelo, Cara-de-Cavalo vira o “inimigo público nº1”, a pessoa mais procurada no Rio de Janeiro.

- **Episódio 2. Morte de Perpétuo de Freitas**

Um dia, Vargas é contactado por um informante, que lhe diz que Cara-de-Cavalo estaria escondido na favela do Esqueleto. O jornalista e outros companheiros



seguem para o local. Dividem-se para procurar melhor. Cada um toma uma entrada. Vargas segue pela linha do trem. Em determinado ponto, topa com o detetive Perpétuo de Freitas, sentado em um bar e acompanhado de seus jornalistas de confiança.

Perpétuo, assim como Le Cocq, também era idolatrado na polícia. Mas Perpétuo seria uma imagem em tudo oposta à do “Gringo”. Atuava sozinho, agia por meio de informantes e evitava o confronto. Diziam que prendia sem dar tiro e teria “corpo fechado”. Constantemente dava entrevistas à imprensa. Tinha os seus jornalistas prediletos. Com eles, inclusive, participava de um programa de rádio.

Perpétuo se irrita ao ver Vargas. O detetive diz que estava ali para prender Cara-de-Cavalo, que estava pronto para se entregar. O policial diz que não queria a presença de mais ninguém além dele e de seus jornalistas. Em seguida, expulsa Vargas do local.

Logo após Vargas sair, chegam Jorge Galante e um companheiro. Os dois também são policiais. Pertencem à Invernada de Olaria, conhecida na época como uma das delegacias mais violentas da cidade. Perpétuo se exaspera com a presença dos novos policiais. Eles dizem que também estavam ali para prender Cara-de-Cavalo. Perpétuo tenta expulsá-los. Começa uma discussão. Perpétuo esbofeteia Galante, que tomba. Perpétuo saca sua arma e mira em Galante. Do chão, este também saca a sua e acerta um tiro na barriga de Perpétuo, que morre. Galante e o companheiro fogem do local.

Cara-de-Cavalo não se entrega. Foge mais uma vez.

- **Episódio 3. Busca por Cara-de-Cavalo em Duque de Caxias**

Um dia, Armando de Belo França, conhecido de Vargas, liga para o jornalista e o informa de que Cara-de-Cavalo estaria escondido em Duque de Caxias. Armando de Belo França era vereador e bicheiro caxiense. A presença de um bandido procurado como Cara-de-Cavalo em seu território “azarava” os seus negócios no jogo do bicho, uma atividade proibida por lei, mas tolerada socialmente. Atraía muita atenção da polícia.

Para confirmar a informação, Vargas vai até Duque de Caxias. Contudo, tem medo de se aproximar sozinho do bandido. Teme alguma reação violenta da parte dele. Aproveita, então, a ocasião de uma procissão que passaria em frente ao local onde Cara-de-Cavalo estaria escondido. Seria costume as pessoas saírem à rua para



ver o cortejo. Nesse momento, poderia avistar Cara-de-Cavalo.

Vargas, então, se disfarça de fiel. É um dos que carrega o carro do santo. Ao passar em frente ao local onde o bandido estaria escondido, reconhece-o parado na porta da casa. Cara-de-Cavalo, por sua vez, não identifica o jornalista no meio da multidão.

O jornalista volta ao Rio. Ainda com receio de abordar sozinho o bandido, chama um policial amigo seu, Jaime de Lima. Pessoa de confiança, saberia que ele não estava disposto a matar Cara-de-Cavalo. Os dois voltam para Duque de Caxias, mas a informação sobre o esconderijo de Cara-de-Cavalo vaza. Ao chegarem ao local, encontram Hélio Vígio, Jacaré e Maneco. Hélio Vígio e Jacaré integravam a equipe do falecido Le Cocq, sendo que o primeiro, cabe lembrar, seria o real responsável pela morte do policial.

Instaura-se um clima de desconfiança. Hélio quer saber onde, exatamente, o bandido estaria escondido. Vargas se nega a dizer. Hélio diz que estava ali para fazer uma diligência de que fora incumbido: prender Cara-de-Cavalo. Não iria matá-lo.

Quando Hélio descobre a casa exata⁵, corre até ela e joga uma granada no telhado, que desaba. Ninguém se fere, pois não havia ninguém na casa. Cara-de-Cavalo já havia fugido.

Vargas reporta todos os detalhes do acontecimento no jornal. Inclusive o engodo de Hélio e seus companheiros.

- **Episódio 4. Busca por Cara-de-Cavalo em Juiz de Fora**

Na época, o jornalista Vargas tinha uma namorada na Polícia Feminina. Dentre outras funções, esta instituição administrava o envio e recebimento de correspondências na favela. Como resultado, sabia onde cada um de seus moradores morava. A namorada de Vargas trabalhava nesse serviço e na mesma favela em que moraria a mãe de Cara-de-Cavalo.

Um dia, ela diz a Vargas que a mãe do bandido, que nunca recebia cartas, acabara de receber uma de Juiz de Fora. A namorada entrega a carta a Vargas que a abre e lê a mensagem. Era Cara-de-Cavalo, que escrevia para contar que estava na casa do

⁵ Aqui o narrador não explicita exatamente quem confessa onde seria o esconderijo, se ele mesmo ou o policial que o acompanhava.



primo em Juiz de Fora, no bairro Macadame.

Com medo de abordar o bandido sozinho, Vargas, mais uma vez, pede ajuda a policiais de confiança. Dessa vez, acompanha-o o delegado Jacob Biscaia, conhecido do editor no jornal onde Vargas trabalhava. Com o delegado, por sua vez, vão seus policiais de confiança.

Chegam a Juiz de Fora de madrugada. Não sabiam onde era a delegacia local para se apresentarem, nem exatamente onde ficava o endereço da carta. Como não havia ninguém na rua a quem pudessem pedir informação, decidem dormir nos veículos.

Nas primeiras horas do amanhecer, alguém passa pelo local, vê os carros com homens armados e pensa que se trata de uma tentativa de assalto a banco. O transeunte chama a polícia. Vargas e seus companheiros acordam cercados por policiais militares, circundados por uma multidão que, aos gritos, os chamava de “ladrão”.

Entre os policiais militares, Vargas reconhece um com quem servira nos tempos de quartel. Conversam, o jornalista lhe explica por que estão ali. O policial militar os leva até a Delegacia Local. Lá, o delegado lhes informa onde fica o endereço que procuram. Diz também que se trata de uma mercearia, cujo dono se chama Carioca.

Ao chegarem à mercearia, Vargas e os policiais encontram um homem no balcão. Perguntam-lhe se ele é Carioca e se ele é o primo de Cara-de-Cavalo. O homem responde afirmativamente a ambas as perguntas. Por fim, perguntam onde está o bandido. Carioca aponta para os fundos da casa.

Lá chegando, encontram Cara-de-Cavalo deitado. O delegado Jacob Biscaia dá voz de prisão ao bandido. Depois, vai tomar café da manhã na frente da mercearia com os outros policiais. Deixa Vargas vigiando o preso.

Cara-de-Cavalo saca então uma arma que trazia escondida. Rende Vargas, pula o basculante e foge. Vargas avisa os policiais. Ele e o jornalista correm atrás do bandido, mas ele consegue pular num caminhão de minérios que passava no momento. Mais uma vez, Cara-de-Cavalo se evade.

Na estrada de volta para o Rio, mais uma vez, deparam-se com Hélio Vígio, Cartola e Jacaré, que haviam montado uma barreira na estrada. Rendem Vargas e os outros policiais para sequestrarem Cara-de-Cavalo. Ao ver que eles não tinham o bandido, liberam-nos.



No dia seguinte, Vargas denuncia o fato nos jornais.

- **Episódio 5. Morte de Cara-de-Cavalo**

Cara-de-Cavalo tinha uma amante chamada Maria Helena, prostituta na Central do Brasil. Certo dia, um “papa-defunto”⁶ que trabalhava no Hospital do Méier, amigo de Vargas, liga para o repórter. Informa-lhe que Maria Helena estivera no hospital para se tratar de um machucado. Ela dizia que ia embora para a casa de parentes em Cabo Frio. O seu pai, por sua vez, morava na favela do Jacarezinho. O papa-defunto dá o endereço do local.

Vargas, mais uma vez, chama o policial Jaime de Lima para o acompanhar. Os dois chegam na casa do pai de Maria Helena durante a madrugada. Apresentam-se como médicos. Dizem ao senhor que sua filha estava em estado grave no hospital, e que ele teria de ir lá.

Depois de saírem, Vargas diz a verdade. Sua filha não estava em estado grave, mas tinha ido para Cabo Frio na companhia de Cara-de-Cavalo. O pai de Maria Helena diz que a casa não fica em Cabo Frio, mas em Búzios. Dá-lhes o endereço do local. Mas sem saber como chegar, o jornalista e o policial insistem em que o senhor os leve até lá. Garantem-lhe que ele iria e voltaria vivo. E que nada aconteceria a sua filha.

Vargas e Jaime de Lima, então, vão até a casa de um outro delegado de confiança, Sérgio Rodrigues. Explicam-lhe a situação e lhe perguntam se ele não poderia os acompanhar até o local. Sérgio responde que ele era delegado no Estado do Rio. Cara-de-Cavalo seria assunto dos policiais da Guanabara, portanto, não seria de sua alçada. Vargas propõe que ele leve então seus homens de confiança e alguém da Guanabara para justificar o serviço. Sérgio Rodrigues concorda e chama seus policiais. Marcam um ponto onde todos deveriam se encontrar para seguirem juntos.

Mas a informação vaza. Ao chegarem ao ponto de encontro, deparam-se também com Hélio Vígio, Jacaré e Cartola, da equipe de Le Cocq, bem como Maneco, que acompanhara os outros três em Duque de Caxias. Todos seguem para Búzios.

Chegando de madrugada ao esconderijo - uma casa simples, solitária no meio da restinga, os policiais, 15 ao todo, e os jornalistas, em número de cinco, traçam uma

⁶ Gíria para agente funerário.



estratégia e se dividem em grupos. Contudo, todos se encontram mais à frente. Ninguém avança. Começam a conversar.

Até que, da casa, uma luz acende. Alguém grita “quero ver vocês me matarem, seus filhas da puta!”, enquanto atira na direção do grupo. Jacaré corre de banda em direção à casa. No caminho, tomba num tronco de bananeira. Os policiais pensam que ele fora atingido por um tiro e avançam atirando. Cara-de-Cavalo morre fuzilado.

Depois de terminado o tiroteio, o delegado Sérgio Rodrigues aproxima-se de Vargas, que se encontrava afastado. Pergunta se o jornalista estava armado. Este responde que não. Entrega-lhe então, uma arma.

Em seguida, chega Hélio Vígio e diz ao delegado que o “serviço” estava encerrado. Agora era matar todas as testemunhas: Maria Helena e os parentes, que se agacharam e não foram atingidos pelos tiros, bem como o pai da moça e os jornalistas. Sérgio Rodrigues discorda, outros policiais também. Tem início uma argumentação. Perguntam quem vai “banciar” a morte de tanta gente, com cinco jornalistas entre eles. Vargas e Hélio Vígio discutem; este acusando Vargas de sempre estar contra ele. O jornalista redargui e diz que nunca foi contra ninguém, mas a favor da verdade. Responde ainda que, se o matasse, teria que, depois, responder pelo que fez.

Decide-se por não matar mais ninguém. Todos vão embora. Vargas não consegue entrevistar Cara-de-Cavalo e revelar que não fora ele que matara Le Cocq.

Eixo paradigmático

Da narrativa pode-se retirar seis paradigmas temáticos: proteção, perseguição, encontro, resolução do encontro, embuste, acusação.

1) Proteção

Aqui entram todas as ações relacionadas à segurança. Primeiro, Cara-de-cavalo passa a extorquir Nando, o bicheiro. Ora, a extorsão nada mais é que uma venda de proteção contra si mesmo. Ela é imposta pela força. Uma vez que outros extorsionários podem ameaçar ou vir a ameaçar a fonte de renda de quem extorque, este acaba, eventualmente, protegendo o extorquido de outros chantagistas. Acaba se desenvolvendo uma “parceria forçada” entre ambos. Um passa a depender do outro.



Mas, na história de Cara-de-Cavalo, não foi o caso de se desenvolver uma parceria. Para se livrar do incômodo, Nando decide estipular um acordo com o detetive Le Cocq. Em troca de uma recompensa em dinheiro, o policial livrar-se-ia do bandido. Aqui, a proteção não é imposta, mas comprada quase que livremente, como num mercado. A relação é mais horizontal.

É do encontro entre a proteção comprada para se livrar da proteção imposta que se desencadeia toda a trama.

Posteriormente, a proteção volta a aparecer nos episódios 3, 4 e 5. Toda a vez que o jornalista tenta se aproximar de Cara-de-Cavalo, chama um policial amigo para lhe acompanhar, pois teme a reação do bandido. Nem imposta nem comprada, mas demandada, aqui ela não é mediada por uma relação monetária, mas por mera amizade ou reciprocidade de interesses. Neste caso, a proteção funciona como condição prévia para que se possa encontrar o bandido cara-a-cara e com segurança. É um mecanismo que permite a aproximação de um tipo de perseguidor, o jornalista, com o perseguido, Cara-de-Cavalo. Sobre isto, falaremos mais tarde.

No episódio 3, em particular, a proteção aparece em uma modalidade mais indireta. A presença de Cara-de-Cavalo no território do bicheiro Armando de Belo França atrai muita atenção da polícia. Atrapalha os negócios do jogo do bicho, atividade ilegal. Apesar de não haver extorsão, as batidas nos pontos se tornam frequentes. Os jogadores deixam de apostar, o lucro diminui. Assim como Nando, Armando tem de se livrar da presença incômoda de Cara-de-Cavalo. Mas ao invés de entregá-lo para os perseguidores policiais, prefere delatá-lo para os perseguidores jornalistas. Reativa a perseguição a Cara-de-Cavalo, que é obrigado a fugir para fora dos domínios de Armando. O bicheiro, assim, assegura o bom funcionamento de seus negócios. Protege-se indiretamente de um elemento desordenador.

2) Perseguição

É o leitmotiv da trama. Contudo, para ocorrer, ela tem de ser ativada. É posta para funcionar pela primeira vez quando Nando dá um alvo para Le Cocq: Cara-de-Cavalo. Quando este foge e não se sabe mais o seu paradeiro, a perseguição cessa. Começaria, então, uma fase de procura não explicitada pelo narrador. Ela apenas é



reativada quando algum informante dá ao jornalista o paradeiro de Cara-de-Cavalo.

3 e 4) Encontro e Resolução do Encontro

Ambos os paradigmas podem ser aqui expostos em conjunto. A perseguição a Cara-de-Cavalo desencadeia um movimento de aproximação entre perseguidores, que são o jornalista, de um lado, e os policiais, de outro, e destes com o perseguido, Cara-de-Cavalo. O encontro entre eles é solucionado de quatro maneiras: tiroteio, prisão, fuga e morte. No primeiro episódio, o encontro entre Cara-de-Cavalo e Le Cocq desencadeia um tiroteio – do qual o narrador não esclarece quem dá o primeiro tiro. Le Cocq morre. No segundo, Perpétuo, o perseguidor que queria prender Cara-de-Cavalo, tromba com outros perseguidores do bandido – Jorge Galante e seu companheiro – cujas intenções não são claras. A julgar pela fama violenta da Invernada de Olaria, a qual Galante pertencia, talvez quisessem matá-lo. Do encontro entre Galante e Perpétuo também ocorre um tiroteio. Perpétuo Morre. Cara-de-Cavalo foge. No terceiro, o encontro entre os perseguidores que queriam matar o bandido (Hélio Vígio e sua turma) e os perseguidores que queriam prender o bandido (Jaime e seus policiais), o que queria entrevistá-lo (Vargas) acaba por facilitar a fuga do bandido. No quarto, há mais um encontro do mesmo tipo e uma nova fuga. No quinto e derradeiro, o mesmo padrão se repete, mas com um novo desfecho: Cara-de-Cavalo é assassinado.

5) Embuste

Por embuste, refiro-me ao ato de enganar ou ser enganado por outrem. Ou mesmo um engano não-intencional. O embuste é o principal operador de toda a narrativa. Em primeiro lugar, ele é usado como mecanismo de ocultação, quando o jornalista falsifica o laudo de morte para fundamentar a versão dos policiais. Em seguida, ele é o mecanismo de mediação que aproxima os perseguidores do perseguido. O jornalista recorre a múltiplas artimanhas para que possam chegar perto de Cara-de-Cavalo. Primeiro, disfarça-se de fiel. Vê o bandido sem ser visto por ele. Aqui, o embuste funciona também como proteção. Em seguida, desvia e abre a carta endereçada à mãe de Cara-de-Cavalo, descobrindo, assim, onde ele se encontrava. Por último, diz ser



médico ao pai de Maria Helena, amante do bandido, para adquirir a confiança do senhor e fazer com que ele o acompanhasse.

Mediação, ocultamento e proteção, portanto, são as operações do embuste.

6) Acusação

É de dois tipos. Na primeira, os policiais acusam Cara-de-Cavalo da morte de Le Cocq, sendo que não fora ele o assassino. Aqui ela assume a forma clássica do bode expiatório. A segunda é, na verdade, uma meta-acusação. Os jornalistas acusam os policiais de que a acusação destes seria falsa. Possui a intenção reveladora de trazer à tona a versão da vítima sobre sua própria perseguição. O intento, contudo, não se concretiza. Ela é morta sem que possa falar. Prevalece a versão dos perseguidores.

Esta acusação reveladora, todavia, se expressa pontualmente no final do terceiro e quarto episódio, quando Vargas diz que reportara no jornal todas as arbitrariedades de Hélio Vígio. Contudo, a ênfase neste aspecto é pouca. O narrador não discorre sobre as consequências desta acusação, nem entra em detalhes de como ela foi feita. O seu efeito, no entanto, aparece no último episódio, após o fuzilamento de Cara-de-Cavalo. Hélio Vígio acusa o jornalista de estar sempre contra a polícia. Este diz que não, que estava do lado da verdade. A troca de acusações não desbanca em mais violência por causa da intervenção de outros policiais, contrários à intenção de Hélio Vígio de matar todas as outras testemunhas.

Eixo de referenciação: texto de Perseguição

Segundo Girard, quatro estereótipos definem um texto de perseguição: 1) indiferenciação; 2) acusação de transgressões indiferenciantes; 3) signos de liminaridade na identificação dos acusados; 4) a perseguição coletiva exercida contra estes (GIRARD, 1986).

O primeiro estereótipo, a crise de indiferenciação anterior, é operada pelo paradigma da proteção. Encontra-se, principalmente, no primeiro episódio, e é mediado pelo jogo do bicho. Por um lado, temos um integrante do universo do “mundo do crime”, Cara-de-Cavalo, que extorque outro nativo do mesmo “mundo do crime” – o contraventor “Nando”. Do outro, temos o policial Le Cocq e sua turma de poli-



ciais: atores que se colocam fora e até contra esse universo moral do “mundo do crime”. Seriam o que se poderia chamar de “agentes da Lei”. Todavia, quando aceitam oferecer proteção ao bicheiro, ao invés de cumprir o imperativo profissional de reprimir a contravenção, os policiais aproximam duas categorias que deveriam permanecer separadas. O agente normalizador vira o transgressor da própria normalização. A correlação “policial:lei:bandido:crime” vira uma equivalência “policial:bandido:crime”. Borram-se, portanto, as fronteiras entre os três, instaurando a indiferenciação.

O conflito decorrente resulta na morte do policial Milton Le Cocq. O policial, enquanto agente do Estado, desempenha a função precípua desta entidade: traçar fronteiras. A atividade consiste em estabelecer regras e garantir que elas serão respeitadas. Tem por referência a Lei, que pode ser vista como um código moral escrito de operação binária, que distingue as condutas proibidas e, por exclusão, as permitidas. Separa o legal do ilegal. Em suma, traça um sistema de categorias reguladoras das ações cotidianas. Reforçá-las quando são transgredidas seria a função dos policiais.

Ao ter suspostamente matado um notório “policial”, profissional que aplica regras e traça fronteiras, o “bandido” Manoel Moreira teria colocado em xeque a própria autoridade estatal. Tal acusação, todavia, acaba amplificada nas páginas dos jornais que noticiam o evento e acompanham o seu desenrolar até seu desfecho. Aqui ela ganha ares coletivos que transcendem a interação acusador-acusado. Agora, fala-se para toda uma plateia que, ávida, passa a acompanhar o desenrolar do evento. De um “bandido pé de chinelo” e desconhecido, “Cara-de-Cavalo” vira o “inimigo público nº 1”. Na acusação de Manoel Moreira como responsável pelo assassinato de um respeitado demarcador de fronteiras, amplificada no alto falante nas páginas da imprensa aparece o segundo estereótipo: acusações de transgressão indiferenciantes – uma consequência da crise de indiferenciação que lhe precede.

O desenrolar do evento, por sua vez, leva a outros problemas de indiferenciação, que replicam o primeiro e o segundo estereótipos. Segundo Vargas, a “verdade” é que Le Cocq teria morrido por um disparo não-intencional efetuado por Hélio Vígio, que ocupava o banco atrás do policial. Suspeita-se que os policiais, por não aceitarem esta hipótese, teriam adulterado o laudo de necropsia. Desta maneira, escamoteiam



uma morte não-intencional de “policia” por “policia” em um assassinato intencional de “policia” por “bandido”, tentando restaurar a diferença entre as duas categorias. Mas depois, na busca por Cara-de-Cavalo, vem a morte de Perpétuo de Freitas. O detetive era tão ou até mais idolatrado que Le Cocq na polícia carioca. Sua morte, contudo, não é modificada por um embuste. O ato é intencional e o assassino, Jorge Galante, é também policial. Na morte de Perpétuo, a indiferenciação e o conflito voltam para o seio da polícia.

O terceiro estereótipo, os signos de liminaridade na identificação do acusado, aparece quando a identificação do culpado não segue os procedimentos institucionais da justiça criminal. Não se busca identificar a materialidade, autoria e nexos causal entre os dois, como preconiza o Direito. Muito pelo contrário, os policiais tentam, a todo o momento, escamotear a busca pela verdade. Seja na adulteração do laudo cadavérico, que atestaria que Le Cocq morreria por um disparo efetuado por um policial que ocupava o banco de trás, seja nas buscas para assassinar o bandido e silenciá-lo antes que ele pudesse falar, a culpa acaba por recair em Cara-de-Cavalo porque, além de estar presente no tiroteio que resultou na morte de Le Cocq, possuía características de um “marginal”.

Aqui cabe uma digressão, na qual devemos recorrer a elementos extratextuais para melhor compreendermos a narrativa – tal como o fazia Lévi-Strauss, ao recorrer às etnografias para melhor compreender os mitos. Como mostra Misse (1999), na década de 1960, estava em curso a substituição do tipo social do “malandro” pelo “marginal”. Tipos sociais são conceito da sociologia simmeliana (SIMMEL, 2015). Descrevem representações coletivas de certas posições no interior de uma estrutura de relações. É um conceito relacional, pois dependem do ponto de vista de uma posição sobre a outra. O “malandro” e o “marginal”, no caso, seriam ambos engendrados no domínio da perspectiva normalizadora, ou seja, do ponto de vista daqueles que estão fora das relações que denominamos rotineiramente de “mundo do crime”. O “malandro”, engendrado na primeira metade do século XX, agia individualmente. Teria predileção por armas brancas como a navalha e como principal tipo de crime pequenos golpes, como o conto do vigário ou o golpe do suadouro. Era um estelionatário. O “marginal”, que emerge a partir da década de 1950 e acompanha as



transformações sociais em curso, abandonara a navalha pela arma de fogo. Agora, era especializado em roubos, geralmente cometidos em quadrilha. Do “malandro” para o “marginal”, aumenta a carga simbólica de negatividade moral plena, de uma ameaça que os enquadrados nesta categoria apresentam para a continuidade das expectativas cotidianas.

Com exceção da atuação em grupo, Cara-de-Cavalo bem se enquadrava no tipo social do “marginal”. Por ser enquadrado nesta categoria, Cara-de-Cavalo passa a ser visto como um portador de insegurança ontológica. Não só para as vidas individuais, como até para a estabilidade da ordem social. Trazia consigo, portanto, os signos poluidores típicos das categorias sociais tornadas bodes expiatórios. E é por eles que ele é acusado, segundo a versão em questão, e não porque tenha realmente matado Le Cocq.

Identificado o suposto responsável pela crise, parte-se para a perseguição coletiva contra a vítima. Basicamente, toda a narrativa, depois do episódio 1, apresenta traços deste quarto e último estereótipo, mas em duas modalidades distintas. De acordo com Girard, há dois tipos principais de perseguição: a perseguição coletiva, quando a multidão se atira com toda a sua fúria contra o bode expiatório; e a perseguição com ressonâncias coletivas, que se dá sob forma institucional, mas com ecos da acusação pública por trás. Exemplos do primeiro tipo são os linchamentos. Do segundo, as perseguições do tipo “caça às bruxas”. Nestas, há todo um conjunto de procedimentos rituais para demonstrar que a vítima se trata de uma “bruxa”. Os procedimentos serviriam como uma espécie de filtro, necessário para testar a validade da acusação. Contudo, dado o seu caráter amplificado e coletivo, passa-se por cima das normas rituais. O acusado, invariavelmente, termina como uma “bruxa”, mesmo que não tenha praticado “bruxaria” alguma.

Dois grupos de personagens encarnam essas duas modalidades de perseguição. A coletiva, quem efetua são os policiais membros da equipe de Le Cocq, que procuram por Cara-de-Cavalo não para prendê-lo, como deveriam fazer, mas para matá-lo e, assim, vingar a morte do líder. Para isto, pegam carona na perseguição com ressonância coletiva. São os policiais Perpétuo de Freitas, Jaime de Lima, Jacob Biscaia e Sérgio Rodrigues que efetuem este segundo tipo de perseguição. Tentam



respeitar o mínimo do devido processo legal e prender Cara-de-Cavalo, sem matá-lo, ainda que não se preocupem em investigar sua real culpabilidade.

Todavia, há um terceiro tipo de perseguição na história da morte de Cara-de-Cavalo que Vargas nos conta, um tipo que Girard não trata na sua teoria sobre o gênero dos textos de perseguição. Trata-se daquela efetuada pelo próprio jornalista que, desconfiado de que o “bandido” não fora o responsável, tenta encontrá-lo seguidas vezes não para lhe prender e tampouco lhe matar, mas para lhe dar voz, fazer com que falasse e contasse a sua própria versão: não a de Cara-de-Cavalo, mas a de Manoel Moreira. Esse objetivo aproxima o personagem de Vargas do paracleto, espécie de advogado da vítima, que tenta mostrar a injustiça de sua perseguição. O paracleto, contudo, seria característico não dos textos de perseguição, mas de um outro gênero textual na teoria girardiana: os evangelhos, textos que buscam colocar às claras as arbitrariedades do mecanismo do bode expiatório.

Na narrativa de Vargas sobre a morte de Cara-de-Cavalo, portanto, encontramos todos os estereótipos dos textos de perseguição, com indicadores tanto da modalidade coletiva como daquela com ressonância coletiva, acompanhados de um terceiro tipo de perseguição, que traz laivos de textos do gênero evangelho. Nesta única versão, a morte de Cara-de-Cavalo é representada como o conflito entre diferentes perspectivas que tentam se afirmar sobre a vítima e realizar sobre ela sua definição.

CONCLUSÃO: AFINIDADES ENTRE O TEXTO E O MUNDO FORA DELE

Uma vez que a teoria girardiana supõe a ligação do texto com o seu referente, ou seja, de um mundo que existe fora da maneira como é narrado, gostaríamos de traçar algumas afinidades eletivas entre a narrativa analisada e o processo mais amplo de acumulação social da violência na qual se insere a perseguição e morte de Manoel Moreira, o Cara-de-Cavalo.

Se, de acordo com Girard, os textos de perseguição são característicos de sociedades em que o mecanismo do bode expiatório perdera a sua eficácia de controle social, seria de se esperar o aumento da violência no Rio de Janeiro. Mais pessoas sendo mortas injustamente, apenas porque são enquadradas em algum tipo social



da violência urbana: “malandro”, “marginal” ou “vagabundo”. Deveras, podemos dizer, com toda a segurança, que foi isto que aconteceu. Pouco depois da vingança do assassinato de Le Cocq, os policiais de seu antigo grupo fundam a Scuderie Le Cocq, em homenagem ao seu antigo líder. A associação, que chegou a contar com filiados em todo o Brasil, possuía como brasão uma caveira com tíbias cruzadas e as iniciais “E.M”. O símbolo não tardou a ser associado ao “Esquadrão da Morte”, por mais que os membros da Scuderie tentassem afirmar o contrário. Entre 1967 e 1985, a Scuderie Le Cocq foi um dos principais referentes da categoria de “Esquadrão da Morte” – algo que, na acumulação social da violência no Rio de Janeiro, passou a estar associada com um “crime do esquadrão da morte”: uma tática ritual de efetivar a matabilidade de tipos sociais sob sujeição criminal, conforme analisado por Mello Neto (2017). Em 1971, os jornais creditavam mais de 800 mortes ao suposto “Esquadrão da Morte” (JORNAL DO BRASIL, 1971). A título de comparação, o relatório final da Comissão Nacional da Verdade identificou cerca de 434 mortes provocadas pela repressão política da Ditadura Militar (BRASIL, 2014). Mais recentemente, depois dos anos 2000, a mesma função passou a ser desempenhada pelos autos de resistência: um excludente de ilicitude, presente no código penal, muitas vezes agenciados por policiais para escamotear execuções sumárias em mortes por confronto (MISSE et al., 2013).

Todavia, no desenrolar desta tragédia social, também houve momentos em que se buscou mostrar a arbitrariedade deste mecanismo já ineficaz. Na segunda metade da década de 1980 e começo dos anos 1990, por exemplo, diversos movimentos sociais envolvidos com a chamada “questão do menor” buscaram denunciar a violência dos chamados “grupos de extermínio” – uma mutação do que antes recebia o nome de “Esquadrão da Morte” (MELLO NETO, 2014). Depois da comoção causada pelas chacinas da Candelária e Vigário Geral, somadas à pressão que os movimentos causaram, a justiça criminal, instada a funcionar, acabou processando e punindo os acusados, que antes gozavam de larga impunidade. Concomitantemente, o Congresso reviu a tipificação do homicídio e incluiu, no parágrafo I da lei 8.930, de 1994, o homicídio, quando praticado em atividade típica de grupo de extermínio, ainda que por um só agente, como um novo qualificante (BRASIL, 1994). Estes e outros eventos



de denúncia que acabaram por encontrar ampla reverberação, ainda que poucos, evidenciam também a presença da função reveladora, tal como a tentada por Vargas na história sobre Cara-de-Cavalo, que visa a criticar e substituir o mecanismo do bode expiatório.

Perseguir para matar, perseguir para prender, perseguir para revelar. Até hoje, a história de Manoel Moreira, o Cara-de-Cavalo, continua a se repetir. Em 04 de outubro de 1964, ganharam aqueles que queriam matar. No entanto, tal como argumentou Marshall Shallins (2008), o pensamento coletivo é uma obra em perpétua execução, sempre inacabada. O imaginário está aberto à incorporação do real. Ainda que essa absorção não seja direta e opere por uma lógica própria, múltiplas narrativas disputam a definição dos eventos. Na medida em que o imaginário tem reciprocidade com o real, a consolidação de novas histórias sobre um mesmo evento repetido à exaustão – tal como o assassinato de pessoas por policiais – possuem o potencial de alterar essa própria realidade. Novas versões sobre as mortes de outros Caras-de-Cavalo ainda podem ser escritas.



REFERÊNCIAS

- AGUILLAR, Gonzalo. La ley del bandido, la ley del arte. Bólido Caixa 18, Poema Caixa 2: Homenagem à Cara-de-Cavalo, de Hélio Oiticica. **Revista Iberoamericana**, v. 75, n. 227, p. 539-550, jun. 2009.
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. 5. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**: relatório. Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014.
- BRASIL. **Lei nº 8.930, de 06 de setembro de 1994**. Brasília: Brasil, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ERRAMOS**. Produção e direção de: Guilherme Planel. Rio de Janeiro: Guilherme Planel Filmes, 2000. Arquivo no formato mp4. Aproximadamente 30 minutos.
- GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René. **Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- GIRARD, René. Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory. **Contemporary Literature**, v. 17, n. 3, p. 404-429, 1976.
- GIRARD, René. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: E realizações, 2009.
- GIRARD, René. **The scapegoat**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- GIRARD, René. Violence and Representation in the Mythical Text. **MLN**, v. 92, n. 5, p. 922-944, 1977.
- ESQUADRÃO da Morte faz 800 mortos e age na impunidade. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 07 jun. 1971. 1º Caderno, p. 26. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pagfis=33546> Acesso em: 28 abr. 2021.
- KOSOVSKI, Pedro. **Cara-de-Cavalo**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Estrutura dos Mitos. In.: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985a. p. 237-267.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Gesta de Asdwal. In.: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a. p. 152-160.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Como Morrem os Mitos. In.: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993c. p. 261-277.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1985b.



LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Homem Nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MELLO NETO, David Maciel. “Esquadrão da morte”: Uma outra categoria da acumulação social da violência no Rio de Janeiro. **Dilemas** - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 10, n. 1, p. 132-162, 27 fev. 2017.

MELLO NETO, David Maciel De. **“Esquadrão da Morte”**: genealogia de uma categoria da violência urbana no Rio de Janeiro (1957-1980). 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado em sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MISSE, Michel. **Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro**. 1999. 520 f. Tese (Doutorado em sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MISSE, Michel et al. **Quando a polícia mata**: homicídios por “autos de resistência” no Rio de Janeiro (2001-2011). Rio de Janeiro: Booklink, 2013. .978-85-7729-138-0.

RUFINONI, Priscila. Mito e violência: “‘Cara-de-Cavalo’, morto com 52 tiros em Cabo Frio”, 4 de outubro de 1964. **Vis** - Revistado Programa de Pós-Graduação em Arte da UnB, v. 13, n. 1, jun. 2014.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SCHØLLHAMMER, Karl Erik. From the Malandro (Rogue) to the Traficante (Drug Trafficker) - two constellations of violence in Brazilian culture. **Diálogos Latinoamericanos**, v. 4, p. 37-46, 2001.

SIMMEL, Georg. **Georg Simmel on individuality and social forms**: selected writings. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Recebido em: 02/05/2020

Aceito para publicação em: 12/06/2021





ENSAIOS VISUAIS



**RITMOS E MOVIMENTOS:
ETNOGRAFIA E DIÁRIO GRÁFICO NUMA FEIRA-LIVRE PARAIBANA**

***Rhythms and movements:
ethnography and graphic diary at a free market in Paraíba***

João Vítor Velame

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). Pesquisador do Grupo de Pesquisa AVAEDOC (Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários).

E-mail: joavictorvelame@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 267-272, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

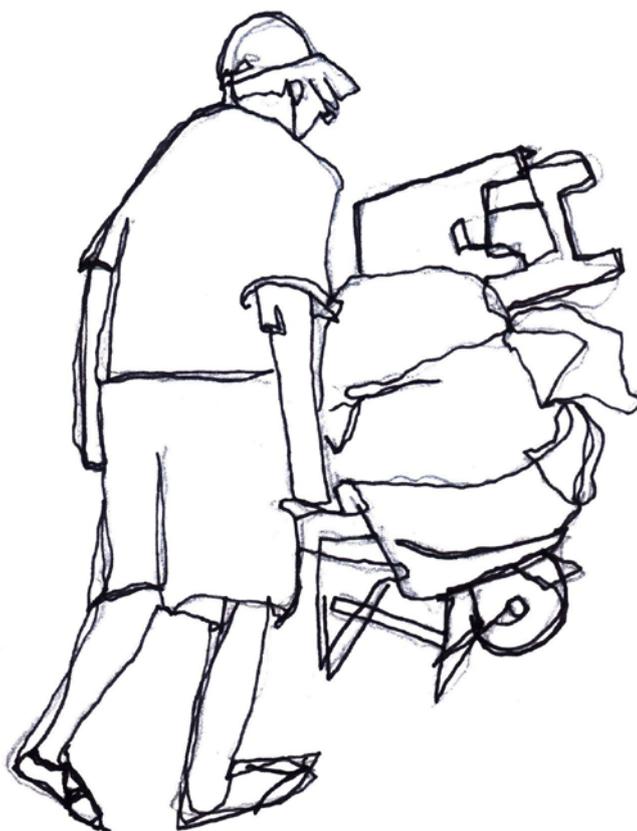


Imagem 1 - O carrinho de mão que serve para carregar os produtos do vendedor de verduras
Autoria: João Vítor Velame, 2019

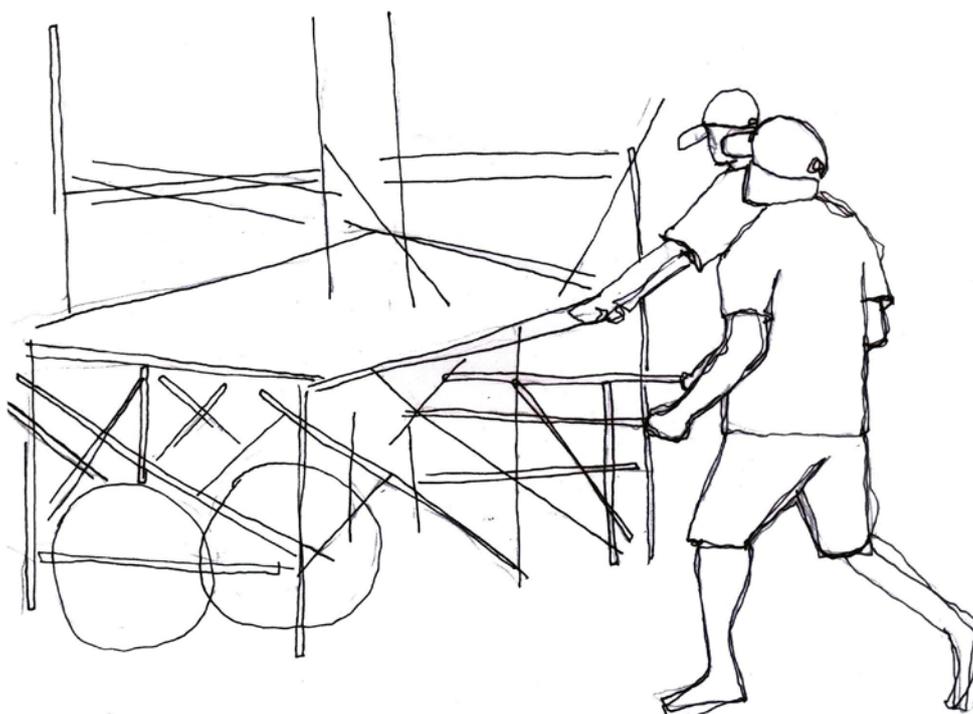


Imagem 2 - As mesas sendo carregadas e empilhadas umas sobre as outras
Autoria: João Vítor Velame, 2019

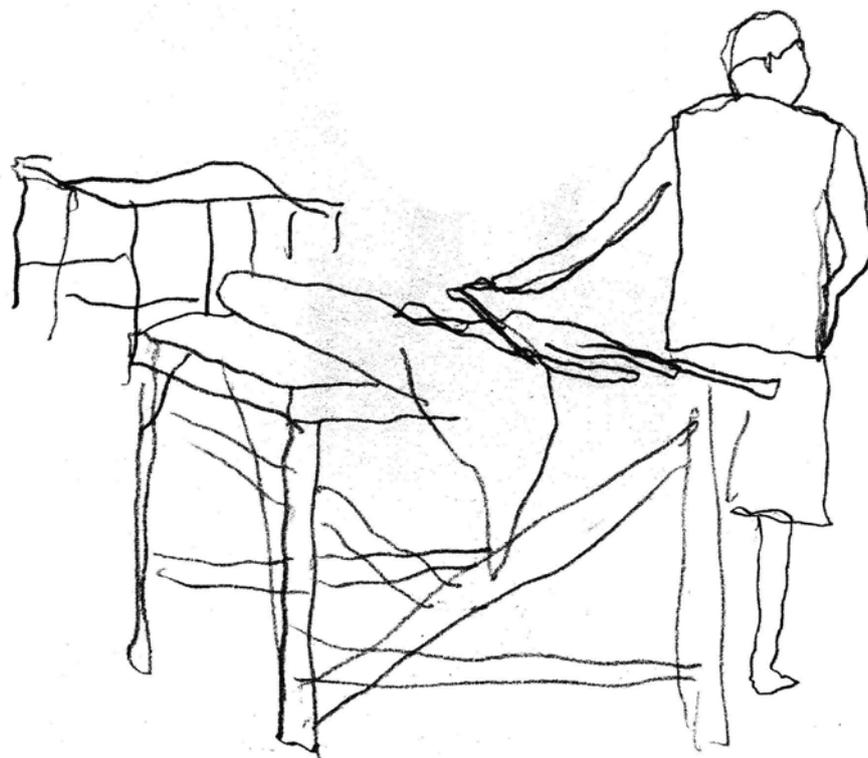


Imagem 3 - O levantamento de lonas das barracas
Autoria: João Vítor Velame, 2019



Imagem 4 - O senhor que descascava alho sozinho e depois vê aparecer um grupo de amigos para ajudá-lo
Autoria: João Vítor Velame, 2019

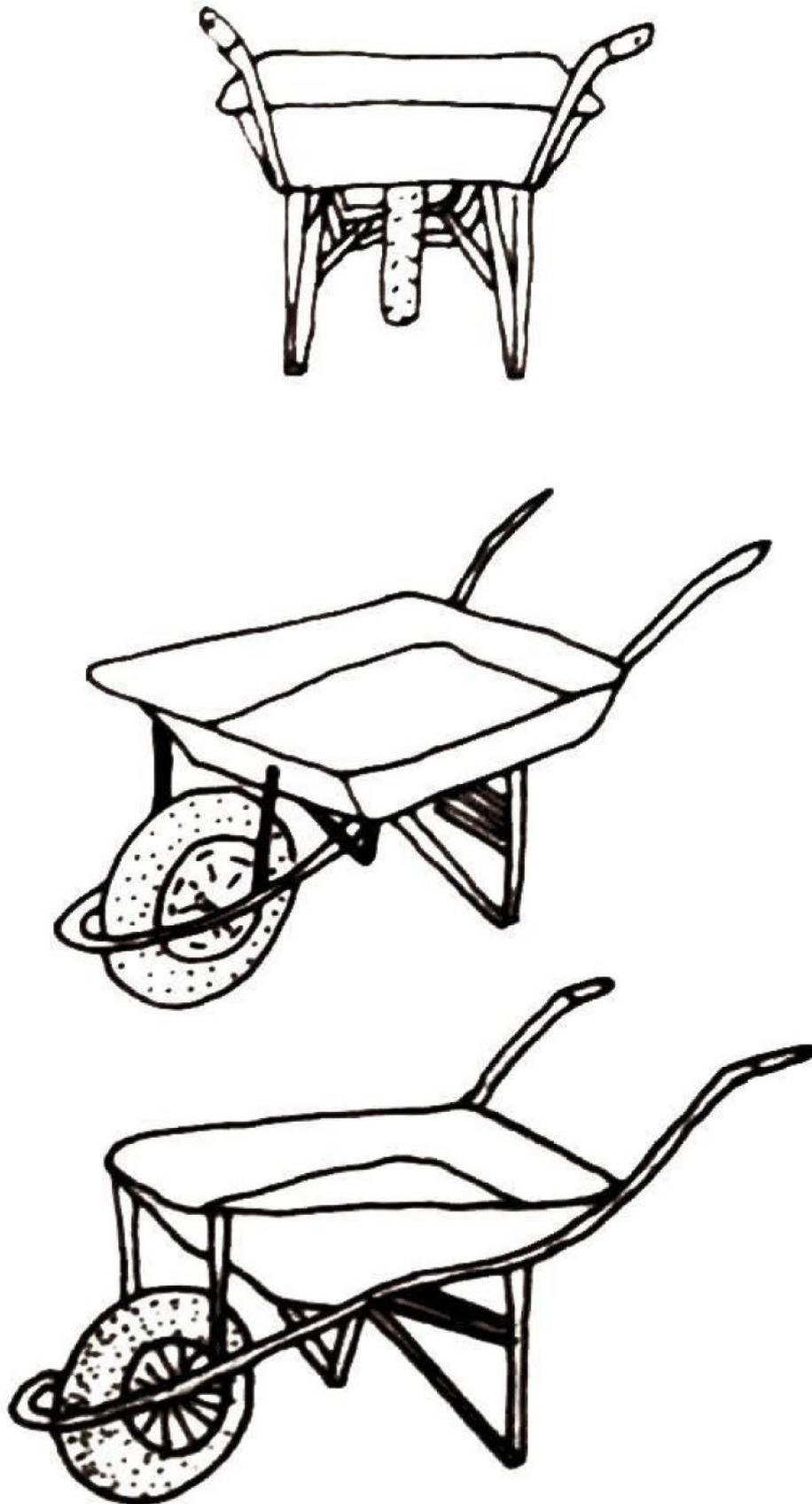


Imagem 5 - Carrinhos de mão
Autoria: João Vítor Velame, 2019

Como pensar a vida em movimento (INGOLD, 2012) pela prática observação participante? Acompanho as atividades de *feirantes* e *fretistas* há cerca de três anos, ao longo dos quais procurei experimentar o uso do *diário gráfico* (AZEVEDO, 2016). Entre uma tarde de sexta-feira e a virada da madrugada para o sábado quando a feira começa a ser montada, comecei a produzir uma série de desenhos que buscam representar, de forma gráfica, os movimentos e ritmos de diferentes atores sociais que realizam trocas e interações no mercado público. Os desenhos permitem identificar técnicas, métodos, objetos e coisas observadas durante a experiência etnográfica: o carrinho de mão que serve para carregar os produtos do vendedor de verduras (1), as mesas sendo carregadas empilhadas umas sobre as outras (2), o levantamento de lonas das barracas (3), o senhor que descascava alho sozinho e depois vê aparecer um grupo de amigos para ajudá-lo (4), carrinhos de mão (5), os *bancos* de madeira, tabuleiros de ferro, baldes de alho que servem como um banco, os carrinhos de mão feitos da mesma madeira que os bancos (mesas) e as “gambiarras” (corda, linguinha, rodas antigas de bicicletas) que os compõem, etc. Os desenhos, aos poucos, foram também percebidos pelas pessoas da feira e através delas desenvolvi diferentes abordagens, as quais me permitiram trilhar os caminhos do cotidiano pelos traços desenhados destes ritmos vividos, pulsações que passam a vibrar como memória coletiva e social. A pesquisa foi realizada no mercado público do município de Rio Tinto, localizado no litoral norte da Paraíba, e deu origem ao TCC “Experiências Artísticas e Encontros com Alteridades: Um estudo etnográfico dos ritmos e movimentos (a vida) no ambiente de um mercado público Paraibano” (2020). Os desenhos aqui apresentados possuem a dimensão original de 125x215mm; caneta nanquim em folha gramatura 90; realizados em 2019.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Aina Guimarães. Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia. *Áltera Revista de Antropologia*, v. 2, n. 2, p. 101-119, ago. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/34737/17602>>. Acesso em: 28 dez 2019.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

VELAME, João Vítor. **Experiências artísticas e encontros com alteridades**: Um estudo etnográfico dos ritmos e movimentos (a vida) no ambiente de um mercado público Paraibano. 2020. 32 f. TCC (Graduação) – Bacharelado de Antropologia, Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/19672?mode=full>>. Acesso em: 20 set. 2021.

Recebido em: 01/03/2021

Publicado em: 10/06/2021





**“ACABOU NOSSO SOSSEGO!”:
IMPACTOS DA CONSTRUÇÃO DA FERROVIA TRANSNORDESTINA NO PIAUÍ**

***“Our peace is over!”: the impacts of the construction of the
transnordestina railway in the State of Piauí, Brazil***

George Michael Alves de Lima
Mestre em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco
E-mail: georgemichael.alves@gmail.com

Laudirléa Silva dos Reis
Mestre em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
E-mail: leareis1977@gmail.com

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 273-281, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837



Imagem 1 - Horta na casa do Sr. Edvaldo, liderança quilombola da comunidade de Barro Vermelho - PI
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 2 - Crianças no intervalo da aula, escola municipal na comunidade de Barro Vermelho - PI
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 3 - Criança jogam futebol na comunidade de Contente – PI
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 4 - Casa na comunidade de Contente – PI
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 5 - Cemitério da comunidade de Barro Vermelho – PI
Fonte: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 6 - Associação de mulheres, comunidade do Laranjo -PI
Fonte: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 7 - Associação Quilombola, comunidade do Laranjo – PI
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 8 - Moradora da comunidade de Contente – PI, observa um trecho das obras a 300 metros de sua casa
Autoria: George Michael Alves de Lima, 2013



Imagem 9 - As cercas são derrubadas pelos tratores, comunidade de Chapada da Ferramenta – PI
Autoria: Laudirléa Silva dos Reis, 2014



Imagem 10 - Bloqueio de acesso entre as comunidades, Garapa – PI
Autoria: Laudirléa Silva dos Reis, 2014



Imagem 11 - Bloqueio de estradas na comunidade de Contente – PI.
Autoria: Laudirléa Silva dos Reis, 2014



Imagem 12 - Bloqueio de vias de acesso, comunidade de Barro Vermelho – PI.
Autoria: Laudirléa Silva dos Reis, 2014



Imagem 13 - Trechos da construção da ferrovia entre às comunidades de Barro Vermelho e Contente – PI.
Autoria: Laudirléa Silva dos Reis, 2014

Em 2013 e 2014, estivemos no sertão do Piauí integrando a equipe de pesquisadores que tinha a tarefa de verificar os impactos socioeconômicos que a construção da Ferrovia Transnordestina causava nas comunidades quilombolas de Barro Vermelho, Contente, Caetitu, Garapa e Chapada da Ferramenta. Foi nessa ocasião que produzimos o ensaio visual aqui apresentado.

Preocupados com as consequências da obra e o futuro funcionamento da linha férrea, os quilombolas expunham como o “progresso” estava interferindo em suas vidas: casas com estruturas comprometidas devido às explosões da obra; bloqueio de vias de acesso às áreas de plantio, comunidades vizinhas, locais de pastagem de animais e cacimbas importantes para animais e moradores; dificuldade na prática do extrativismo; a produção do mel também fora prejudicada e alguns apiários precisaram ser afastados de áreas próximas de explosões; além da dificuldade na locomoção para outras localidades, escolas, compras e vendas de produtos.

Inicialmente, alguns quilombolas viam com “bons olhos” o empreendimento, pois acreditavam que a linha férrea traria benefícios, como o transporte de pessoas. Pensavam que as estações pudessem contribuir com o desenvolvimento das comunidades, gerando emprego e renda. No entanto, o projeto inicial previa apenas o transporte de carga, de escoamento da produção agrícola daquela região do Brasil para ligar o Porto de Pécem (CE) ao Porto de Suape (PE), além do cerrado do Piauí, no município de Eliseu Martins.

O termo de compromisso entre a Fundação Cultural Palmares e a Transnordestina Logística S/A, assinado à época da construção da ferrovia no ano de 2012, com contrapartidas que minimizassem os impactos ambientais, sociais e culturais não foi cumprido. Através de ação civil pública, movida pelo Ministério Público Federal, a obra foi suspensa por alguns anos, sendo retomada em 2019.

Este ensaio apresenta imagens da vida nessas comunidades e a devastação trazida pela ferrovia.





RESENHAS

RESENHA
**DIÁLOGOS ENTRE A ANTROPOLOGIA E O TURISMO:
REFLEXÕES TEÓRICAS E ETNOGRÁFICAS NO BRASIL E NA FRANÇA**

Review
*Dialogues between Anthropology and Tourism:
theoretical and ethnographic reflections in Brazil and France*

RAMIRO, Patrícia Alves (org). Antropologia e Turismo: coletânea franco-brasileira. João Pessoa: Editora UFPB, 2009. 153 p.

Marina Prado
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba
E-mail: slowhostel18@gmail.com

Denise M. P. Kamada
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba
E-mail: denise.kamada@yahoo.com.br

Áltera, João Pessoa, v.1, n.12, p. 283-295, jan./jun. 2021

ISSN 2447-9837

Antropologia e turismo: coletânea franco-brasileira traz importantes reflexões em seus sete artigos reunidos e organizados pela Dra. Patrícia Ramiro¹. A coletânea brinda-nos com a tradução de artigos importantes para a atualização das discussões, por meio de pluriperspectivas, realizadas em parcerias entre antropólogos franceses e brasileiros. Nas obras iniciais, temos acesso a artigos voltados para discussões teóricas sobre o turismo, sob o ponto de vista antropológico, onde é evidente a dificuldade da área em se configurar como um subcampo da antropologia. Tal dificuldade reside em uma visão reducionista da relevância e do alcance do turismo como campo de conhecimento e espaço privilegiado para investigação das ciências humanas e sociais, resultando em frágeis bases epistemológicas e metodológicas para sua pesquisa. Posteriormente, é interessante notar, no conjunto de incursões etnográficas apresentadas, a maneira como em casos distintos, seja no Brasil, na França ou na Malásia, o turismo tem criado um conjunto de transformações semelhantes, onde elementos como identidade, tradição e autenticidade passam a ser mobilizados em diferentes práticas turísticas.

Já no primeiro capítulo, “Olhares antropológicos sobre o turismo: discussões preliminares”, Ramiro provoca o leitor a refletir sobre qual o lugar do turismo na antropologia, criando um fecundo diálogo entre as obras ali publicadas. Para além de pontuar algumas das razões pelas quais este ainda não se consolidou como subcampo na área, a autora chama a nossa atenção sobre as armadilhas ideológicas, políticas e sociais, dissimuladas pela auréola das dádivas da promessa do desenvolvimento econômico atribuído à atividade turística, que acabam mercantilizando e “transformando culturas historicamente marginalizadas em atrativos turísticos” (RAMIRO, 2019, p. 9). Afinal, a criação de patrimônios turísticos está a serviço de quais sujeitos e interesses? Ao selecionarem o que exibir ao turista, estariam os anfitriões encenando sua própria cultura? Ou estariam inventando uma espécie de

¹ 3 Foi professora no curso de Turismo da Universidade Estadual Paulista (UNESP), onde coordenou projetos sobre o turismo comunitário em assentamentos de reforma agrária. Atualmente, é professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), tendo realizado seu pós-doutorado em Turismo e Agricultura Familiar na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), na França. Desenvolve pesquisas sobre as temáticas de classes populares rurais e urbanas, capitalismo agrário no Brasil e novas ruralidades.



espelho por onde desejam ser enxergados, refletindo uma autoimagem e/ou história, positiva para si e para os seus?

Mais do que respostas, a leitura desencadeia múltiplos questionamentos – eis a potência das reflexões compartilhadas por Ramiro, que incitam seus leitores para além de suas fronteiras, na busca e construção de outras perspectivas possíveis para contribuir sob as premissas da prática antropológica, na disputa por esse campo do conhecimento, tão elementar nos dias de hoje.

No capítulo seguinte, “Turismo e Antropologia: um tango da alteridade”, os antropólogos Saskia Cousin e Thomas Apchain traçam um percurso entre reflexões e referências ao longo da história das pesquisas antropológicas sobre o turismo, retomando os primeiros estudos datados dos anos de 1960, com algumas publicações isoladas, até o fenômeno mais recente do que nomeiam de “etnologização do turismo” (COUSIN; APCHAIN, 2019, p. 14). Em resumo, o termo se refere à tendência do turismo em criar, com base em ideias como representação e identidade, um valor simbólico para mercantilizar elementos culturais.

Nos estudos iniciais analisados, os autores destacam que motivações pessoais aproximaram pesquisadores com menor destaque acadêmico do fenômeno do turismo, “objeto marginal e não teorizado” (COUSIN; APCHAIN, 2019, p. 16), por isso encontramos nesse período análises tão positivas e favoráveis à atividade turística. A partir de 1970, com a globalização cada vez mais presente, as discussões sobre o fenômeno do “turismo de massa” começam a tomar forma, mas é nos anos 1990, em um contexto acadêmico predominantemente anglófono, que ganham um maior destaque.

Com menor visibilidade, os estudos franceses desde a década de 1980 centram-se em debates sobre doutrinas políticas, sobretudo de instituições que detêm o controle das tomadas de decisões dos rumos do turismo, caracterizando-se por um período de maior preocupação com a denúncia do que a construção de bases epistemológicas e metodológicas para a pesquisa na área. Contudo, como apontam Cousin e Apchain, tais denúncias não consideram o contexto pós-colonial, questão fundamental naquele período e crítica fundamental nos dias atuais.

Segundo os autores, a rejeição entre os etnólogos para com o turismo pode estar muito mais relacionada às semelhanças encontradas nas pesquisas etnográficas



do que nas diferenças, atraindo deste modo, ainda mais a atenção dos turistas, fazendo com que o mercado turístico se aproprie das pesquisas e conceitos da antropologia, para transformar em conteúdo publicitário dos destinos as comunidades culturais a serem visitadas. É uma forma de prospectar aqueles clientes ditos cultos, descolados, abastados. Constitui-se assim um turismo e um turista que Saskia Cousin e Thomas Apchain (2019, p. 19) classificam como o “duplo destruidor ou parte maldita do etnólogo”.

Com maestria, os pesquisadores decorrem as escolas antropológicas desde a herança evolucionista até a predominância do paradigma estruturalista na antropologia francesa e a base estruturo-funcionalista, no universo anglófono – argumentando criticamente as diferenças que por ora criam armadilhas epistemológicas, para a análise do fenômeno do turismo que choca-se em sua confluência de diálogos, diante da antropologia centrada nas invariantes culturais e a realidade das transformações sociais.

Destacamos o tópico A “*etnologização*” do turismo, onde os autores aprofundam o debate sobre como os conceitos e reflexões da antropologia são apropriados pelo turismo. Têm destaque os usos em slogans, matérias publicitárias, entre outras enunciações frequentes no mercado do turismo cultural e culto, porém não antes de serem esvaziados de seu valor heurístico. Tal apropriação gera conflitos teóricos e práticos, incluindo os de categorias éticas eêmicas que extrapolam em sentido e significado os termos, elucidados no texto pela noção de autenticidade e etnia.

No último tópico do artigo, “A alteridade, paradigma central da antropologia e do turismo”, é realizada uma derradeira incursão na pele do leitor, onde Cousin e Apchain (2019, p. 29) questionam “o que é o turismo senão a produção e o consumo de ‘bens de alteridade’”? Referenciando pesquisadoras e pesquisadores que se dedicam a analisar a construção da percepção dos sujeitos, de si mesmos e dos outros, os autores ressaltam ser o estranhamento uma condição para a pesquisa antropológica em campo. Com uma postura mais construtivista, a antropologia não se preocupa em definir, *a priori* ou *a posteriori*, o que é o turismo, mas estuda o valor e sentido atribuído pelas pessoas a esse termo. O papel que ele desempenha em cada

sociedade se traduz em “um indicador das relações à identidade e à alteridade de cada um de nós” (COUSIN; APCHAIN, 2019, p. 31), bem como nas maneiras pelas quais foram construídas tais fronteiras e, finalmente, o jogo social que o turismo desperta.

Na conclusão, os autores superam as rasas análises anteriores sobre o turismo como fenômeno, frente à eloquência das etnografias das circulações turísticas, das redes e comunidades virtuais, de acordo com referências contemporâneas de hospitalidade, tais como AirBnb, TripAdvisor, Couchsurfing e outras. Entendendo os desafios metodológicos, porém igualmente legítimos para a incorporação do turismo pela antropologia, os autores confabulam sobre as possibilidades que ele suscita, a exemplo de uma “economia da alteridade” (COUSIN; APCHAIN, 2019, p. 35).

O referido artigo é, portanto, uma leitura envolvente que, de forma precisa, se propõe a revelar as camadas das problemáticas entre antropologia e turismo, expondo as feridas na medida que tenciona as evidências das “relações de poder e de dominação, mas também de resistências e apropriações” (COUSIN; APCHAIN, 2019, p. 18) que circundam a rejeição e os afetos pelo tema. Com relevantes referenciais teóricos e evidenciando o contexto francês, o artigo faz-nos pensar sobre as semelhanças e dificuldades da consolidação dos estudos do turismo também no Brasil.

Bertrand Réau e Frank Poupeau seguem com as críticas e reflexões sobre o turismo na antropologia, tensionando as percepções entre o valor simbólico, comercial e epistemológico, no artigo “O encantamento do mundo turístico”, traduzido do francês e originalmente publicado no ano de 2007, na *Actes de la recherche en sciences sociales* - conceituada revista iniciada por Pierre Bourdieu em 1975.

Os autores fazem uma análise dos campos das pesquisas sobre a atividade turística e observam que as instituições públicas e privadas concentram seus estudos e ações em métricas quantitativas, advindas da forte influência da geografia, tais como medir fluxos migratórios para classificar as “estações turísticas”, contabilizar a quantidade de turistas para avaliar suas despesas, entre outras. Essa prática reduz a amplitude e intensidade das atuações diante das pluriperspectivas de análise do turismo, bem como os atores sociais inseridos nessa dinâmica: de um lado, o turista que se reduz a um mero “ator econômico” e, por outro, o anfitrião percebido como

um simples reproduzidor de imaginários encantados.

Os autores sugerem que a pouca legitimidade do objeto turismo no meio acadêmico francês e a escassez de verbas para pesquisas resultam na busca pelos benefícios e retornos simbólicos fora da academia. Em uma relação quase de interdependência, os métodos inspirados no setor privado alimentam a administração pública do turismo, tanto quanto o mundo profissional do turismo tem alimentado as bases educacionais da disciplina, resultando em um contexto maniqueísta e precário.

Alertam para o fato de o argumento do desenvolvimento econômico estar a serviço de sutis e diversos interesses políticos, como a valorização de certo patrimônio a critério exclusivo de determinadas categorias sociais entendidas como superiores, criando assim símbolos e heróis que são convenientes para o controle e manutenção do poder das classes dominantes. Há, deste modo, um paradoxo que se fez intrínseco nas práticas turísticas e reside em negar, para a sua melhor adesão e funcionamento, seu caráter mercantil imediato de um lado, ao mesmo tempo que exalta a “relação encantada com o mundo social” (REÁU; POMPEAU, 2019, p. 47). Finalmente, o turismo produz uma relação encantada com o mundo, a partir de uma lógica de mercado, criando uma relação paradoxal com os aspectos econômicos do turismo: enquanto procura-se valorizar o mercado turístico, ao mesmo tempo, há uma ocultação do caráter mercantil, que se apresenta de maneira implícita na atividade. Contribuindo de maneira aprofundada nas reflexões sobre a relação entre os aspectos materiais e simbólicos presentes na oferta de produtos turísticos, os autores demonstram que tal paradoxo auxilia na valorização simbólica de serviços e bens turísticos por se tratar da apropriação de imagens e representações, mais do que dos elementos materiais em si.

Depois de trazer ao debate acadêmico nacional essas importantes reflexões de cunho mais teórico, o leitor encontra o Brasil do Seridó do Rio Grande do Norte. O gosto marca saberes de uma memória social apresentados no artigo “Sabor, tradição e turismo: o caso das comidas típicas do Seridó (Brasil)”, redigido pela antropóloga Julie A. Cavignac. Com muita sensibilidade, a autora compartilha registros fotográficos, orais e escritos, onde receitas e ingredientes “tradicionais” são remasterizados e reapropriados pela elite, saindo das mesas dos sertanejos de



camadas sociais subalternizadas para comporem elaborados menus em restaurantes sofisticados. A economia local que se apoiava em redes de sociabilidade moderniza-se para dar lugar a um patrimônio roubado que, nas armadilhas do monopólio do capital, desestabiliza todo um sistema nutricional daquelas populações, resultando em versões atualizadas de nutricídio.

O artigo possibilita importantes reflexões sobre as razões e o quanto a busca pela legitimação de uma localização identitária, materializada na patrimonização alimentar, é capaz de reproduzir padrões de comportamentos herdados da colonização, usurpando, uma vez mais, as camadas inferiores dos direitos de participar e usufruir de qualquer tipo de vantagem ou benefício, inclusive financeiro, que esse processo pode proporcionar. Faz dos restaurantes no litoral turístico do nordeste brasileiro, museus de uma imagem romantizada pela mídia, de um sertão arcaico, onde os conflitos que azedam uma dura história de desigualdades sociais, conflitos territoriais e racismo são estratégica e voluntariamente apagados. Afinal, a escassa paçoca (carne seca com farinha de mandioca) na cuia, era a única alternativa diante dos restos dos alimentos que a casa grande não considerava dignos para seu próprio consumo. Quais são, portanto, as bocas que ainda amargam os sabores dessas dolorosas fraturas sociais capazes de refletir no prato, a vulnerabilidade de uma identidade constituída sob a dominação colonial que se faz ainda vigente?

No artigo “O valor do lugar: o turismo e a valorização simbólica da cachaça do brejo paraibano”, Patrícia Ramiro e Marie-France Parpet observam um movimento de ressignificação simbólica do brejo paraibano, ancorado no desenvolvimento do turismo e na valorização da cachaça. Partindo de uma análise histórica, demonstram que a região do brejo, tradicionalmente produtora de cana-de-açúcar, viu-se fortemente impactada pelo declínio da indústria canavieira e vivenciou, a partir da década de 1990, um período de forte crise econômica e social, ocasionada pela falência da Usina Santa Maria. Devido a uma necessidade de remodelação do espaço social, os diversos agentes passam a se engajar em novas práticas, caso, por exemplo, de antigos trabalhadores rurais que, após intenso processo de luta pela terra, se convertem em trabalhadores assentados. No entanto, as autoras se concentram em membros da elite agrária local: alguns senhores de engenho que, vivenciando



o declínio das lavouras açucareiras, se reconverteram em produtores de cachaça artesanal. Em alguns casos, houve a incorporação de atividades para fins turísticos, como visitas guiadas e oferta de serviços de hospedagem e restaurantes.

Utilizando como recursos metodológicos a observação direta e a realização de entrevistas, as autoras demonstram que a atuação como produtor de cachaça não é vivenciada uniformemente e nem pela totalidade dos senhores de engenho do brejo paraibano. Isto porque o processo de reconversão depende de um conjunto de disposições sociais e diversos capitais – políticos, econômicos e simbólicos – que facilitam ou dificultam a adaptação dos agentes neste ramo produtivo.

No plano simbólico, há um trabalho intenso na construção de um discurso pautado na valorização da cachaça produzida *artesanamente*, em oposição à bebida do tipo industrial. Diferente desta, a artesanal possui atributos ancorados na tradição e qualidade, em parte, em decorrência da decantação em alambiques de cobre. Portando um *status superior*, para a bebida é atribuído um conjunto de significados também na esfera do consumo, onde são introduzidos elementos discursivos e estratégias de marketing para atingir a parcela de consumidores que se identificam como *degustadores*, cuja imagem de consumidores exigentes e moderados reforça o processo de distinção entre as classes sociais dessa bebida de origem escrava.

Mais do que isso, é sensível que o processo de valorização da cachaça artesanal esteja atrelado a uma estratégia de valorização regional, onde o turismo se converte em uma ferramenta elementar para a produção e distribuição de imagens e representações, tanto da cachaça como do universo rural. Dessa maneira, é sobretudo no plano político que se localiza um processo de articulação mais decisivo, pois o desfecho do processo de reconversão depende, em grande parte, da capacidade dos senhores de engenho em se inserirem em um conjunto de políticas públicas voltadas para o turismo. No caso do brejo, o desenvolvimento turístico foi principalmente impulsionado pelas políticas públicas propostas pelo Plano Nacional do Turismo 2003-2007 e o Programa de Regionalização do Turismo.

É notável que tais políticas de promoção do turismo não são um território neutro. Ao contrário, se apresentam como um campo de disputa, onde são importantes não apenas os recursos econômicos, mas principalmente as disposições



adquiridas na esfera política, ao mesmo tempo em que se verifica que esta elite não se configura como um grupo homogêneo e coeso.

A partir da atuação destes agentes, o brejo foi atravessado por políticas de regionalização do turismo, o que facilitou o planejamento e execução de eventos e roteiros turísticos, a exemplo do roteiro “Caminhos do Frio”. O objetivo é apresentar, além do “engenho turístico” e a cachaça artesanal, atrativos culturais e naturais da região, como patrimônios culturais, museus e trilhas. Neste ponto, é evidente que a intenção turística daquele território passa a ser construída por imagens que relacionam a cachaça com representações artísticas, culturais e arquitetônicas.

O texto nos leva a refletir sobre temas sensíveis ao campo da antropologia, quando identificamos os usos contemporâneos de elementos como representação, tradição, identidade e a maneira como estes passam a compor uma narrativa, construída ordenadamente, para finalidades turísticas. Ainda, podemos pensar na maneira como se apresenta o processo de valorização da cachaça de alambique, como um constante esforço em metamorfosear as representações atreladas à bebida. Se determinadas cachaças são mais bem vistas que outras, a cachaça do brejo paraibano tem se apresentado com um forte componente simbólico de distinção social. Tal questão é notável quando o termo rota da cachaça foi recusado, sendo substituída pela nomenclatura de rota dos engenhos, pois conforme notaram as autoras, a própria palavra cachaça neste tipo de turismo passa a ser evitada, pois “vem tentar associar, dessa maneira, a bebida ao consumo de classes mais abastadas” (RAMIRO; PARPET, 2019, p. 93).

Em "A valorização pelo turismo: um relato etnográfico da venda direta do queijo AOC Saint-Nectaire", Mayra Lafoz Bertussi apresenta o resultado de uma etnografia realizada na França sobre o processo de valorização advindo das *appellations d'origine contrôlée* (AOC), selos de certificados de origem concedidos a determinados alimentos. Conforme demonstra a autora, esta certificação se ancora nos conceitos da autenticidade e tradicionalidade e tem no turismo um dos principais meios de valorização. No caso estudado, o *locus* da pesquisa é a *ferme*² a Montanha, produtora do queijo AOC Saint-Nectaire. É importante notar que, embora a propriedade ofereça

² Termo francês específico para designar uma propriedade rural familiar.



o queijo do tipo industrial, é na imagem do queijo *fermier*, produzido artesanalmente, que se concentram os esforços para empreender estratégias de valorização.

Na primeira parte do artigo, a autora identifica o papel dos selos de certificação de origem AOC. Eles se baseiam sobretudo na ideia de *terroir*, um termo que pretende certificar as especificidades geográficas, sociais e históricas de produtos agroalimentares. Produtos *terroir* são, em suma, produtos exclusivos de determinada região, de modo que o selo de origem se converte em uma “institucionalização de um modelo de qualidade” (BERTUSSI, 2019, p. 103). Isto porque produtos desta categoria carregam consigo forte conotação simbólica: são superiores por serem autênticos e tradicionais.

No entanto, no caso do queijo AOC Saint-Nectaire, é utilizada outra estratégia de valorização simbólica: o turismo. Empreendendo uma descrição detalhada sobre a experiência na propriedade Montanha, a autora demonstra como – por meio de uma estrutura turística sólida, visitas guiadas, emprego da venda direta do queijo e construção de narrativas e ilustrações específicas – a imagem do produto passa a ser legitimada, de modo que “o enriquecimento das coisas se dá pelo enaltecimento do universo onde tais produtos são concebidos e transitam, como também pelas personalidades que se associam a tais objetos” (BERTUSSI, 2019, p. 112). De fato, como bem ilustra o artigo, a propriedade se converteu em um verdadeiro “complexo turístico *fermier*”, como forma de sustentar o status do seu produto por meio da constante difusão imagens – tais como vacas, pastos e mãos – reforçando sempre o aspecto rústico e manual da produção. Nesta questão, é explícito que a imagem do queijo posta em evidência é sempre o do tipo artesanal, em detrimento do tipo industrial.

Como nos faz refletir a autora, no caso do queijo Saint-Nectaire, o aspecto ordinário e mercadológico do produto é posto em segundo plano, pois o que sobressai é uma construção planejada e eficaz do imaginário atrelado ao produto. É por meio desta construção que se atribui um valor, que se evidencia a qualidade daquela produção. O turismo desempenha um papel importante neste caso por ser justamente o meio de difusão das imagens e representações, que vão sustentar o prestígio e legitimidade em um constante processo de valorização.



No exemplar trabalho etnográfico "'Nous" et les "autres": ethnographie d'un parc à thème ethnique en Malaise (Sabah)", Bertrand Réau contempla-nos com contribuições fundamentais para a compreensão do turismo em perspectivas de análises que transcendem a visão maniqueísta e comprometem-se com as questões culturais mais latentes, identificadas a partir da pesquisa de campo realizada no parque étnico Sabah, na Malásia.

O autor apresenta detalhes da metodologia que percorre desde a observação em campo, questionários e filmagens, assim como compartilha as dificuldades e burocracias migratórias que lhe acometeram durante a realização da pesquisa. Conduzido pela curiosidade antropológica, investiga os estranhamentos gerados a partir do encontro entre turistas e autóctones, procurando entender as motivações e interesses desse turismo que fideliza o consumidor por meio da alteridade, da inautenticidade construída e legitimada como patrimônio histórico, tradicional, imaterial. Em tentativas performáticas um tanto quanto apelativas na encenação de identidades representadas em Sabah como homogêneas, observa a transfiguração de disputas históricas e romantização das desigualdades sociais, sob a exaltação de discursos globalizantes. Tantas peculiaridades não parecem exclusivas ao parque étnico pesquisado por Réau, por isso seu estudo serve de base para ampliação do debate sobre os conceitos de autenticidade, superficialidade, patrimônio, etnicidade, nacionalidade, performance, entre outros tão presentes na antropologia, *remasterizados* e capitalizados pelo turismo ao redor do mundo.

Considerando a abrangência do debate, o autor correlaciona brevemente aos parques temáticos, tais como os conhecidos parques da *Disney World*, dizendo tratar-se da representação da "quinta essência dos valores superficiais" (RÉAU, 2019, p. 123) da cultura norte-americana. Réau faz ainda um curioso paralelo entre as distintas percepções e formas de lidar com a valorização e preservação do passado em culturas ocidentalizadas e as orientais, citando as culturas japonesa e chinesa. Estas não entendem como relevante a permanência de prédios antigos a serem conservados, uma vez que consideram que o passado está guardado nos registros escritos, por esta razão se veem menos atingidos pelas noções de autenticidade e superficialidade, em face às diversas e tão legítimas concepções de imitação, cópia e releitura.



Em uma perturbadora análise onde podemos refletir sobre nossas próprias práticas, o autor problematiza o exotismo, historicidade, etnicidade e propósitos, expostos em Vilas Culturais e Parques Étnicos. Estes se convertem em espécies de “museus vivos”, onde em vitrines encenam modos de vida, costumes e tradições de populações específicas de tempo remotos, tais como vilas medievais na França ou de minorias étnicas contemporâneas. Turistas se engajam diante do apelo do entretenimento ou pela suposta atividade educativa, visitando-os para conhecerem mais de determinada comunidade cultural. Contudo o autor nos leva ao constante questionamento sobre os valores éticos e étnicos de tais práticas.

O autor nos aproxima do cotidiano dos parques étnicos, exemplificando que os atores contratados nem sempre possuem vínculos biológicos ou sociais com a etnia a qual representam. É como se um japonês representasse um holandês que pode, por sua vez, representar um chinês e este um membro de uma tribo africana, por exemplo. Pontua que a diferença, em contraste com os parques da Disney que propõem personagens oníricos, é que essas vilas étnicas colocam em cena pessoas representando outras, populações existentes ou que existiram. Há, portanto, uma linha tênue do que pode ser lido como homenagem e o que se reproduz como uma disputa xenófoba ou até mesmo configura-se como racismo – revelando que a depender do local de origem e classe social do turista que visita o espaço, o discurso do guia muda e muda também a ênfase da encenação.

Pelo autor foram analisadas três nacionalidades dos principais grupos de turistas de Sabah, onde ele constata que, para os chineses, a visita faz parte do programa escolar, sendo uma ferramenta importante da propaganda nacionalista do governo chinês. Portanto, institucionalmente, há uma tentativa de assegurar certa superioridade cultural que os agentes governamentais promovem. Para os malaios, um *slogan* especial “a diversidade na unidade”, difundido pela mídia e nas escolas como uma convivência harmoniosa entre as comunidades multiétnicas que habitam a região, o que de fato não contempla a realidade do país, mas interessa à manutenção do poder pelo governo local. Para os australianos, último perfil de turista analisado, há uma busca pela autenticidade da experiência proposta, anunciada como “ver, saborear e sentir a essência de Sabah” (RÉAU, 2019, p. 144). O turismo



converteu-se em um apelo que está no paradoxo entre o valor simbólico e material, defendendo que “cada dólar que você gasta, ajuda a população local a preservar a cultura e as tradições de seus ancestrais” (RÉAU, 2019, p. 144) Na busca pelo exótico, os australianos decepcionam-se com o que encontram dentro dos muros de Sabah, julgando artificial tudo que lá presenciaram, preferindo partir para uma visita autônoma pelas vilas em si, *en vrai* - ou seja, “de verdade”, em francês.

Assim, o sétimo e derradeiro artigo publicado na primeira edição da coletânea reúne em sua etnografia as principais questões trabalhadas nos textos anteriores, elucidando de forma prática os dilemas do turismo e, diante disso, evidenciando a urgência da inclusão desta área de estudo no campo da antropologia.

Enfim, a leitura desta coletânea gera incômodos e deixa o convite para refletirmos sobre os desafios e ensejos políticos do mercado turístico dentro de um cenário de globalização cultural. Qual é a real motivação em conhecer outros modos de vida, inclusive ditos arcaicos para o nosso moderno cotidiano, reproduzidos em vitrines? Quem se favorece dessa espetacularização das culturas? Quais são as consequências sociais e políticas disso? O quanto e como o mercado turístico estimula a produção da “etnologização” do olhar? Estas são questões potentes o suficiente para renovar as percepções analíticas do turismo pela antropologia. Importante apontar que durante a pandemia, a autora autorizou a disponibilização da obra para *download* no site da Editora UFPB, em formato PDF, sem nenhum custo, contribuindo para a disseminação e democratização do acesso à informação, pesquisa e conhecimento. Link para download: <<http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/view/585/602/3107-1>>. Acesso em: 08 ago. 2021.