

Xerardo Pereiro | **Texto de abertura: Pelos trilhos do(s) turismo(s) indígena(s)**

Maria GERALDA de Almeida e Isis Maria Cunha Lustosa | **Apresentação**

Rodrigo de Azeredo Grünwald | **Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas**

Sebastián Valverde | **Relações interétnicas, cenificações e territorialidades divergentes no Norte da Patagônia Argentina**

Isis Maria Cunha Lustosa | **O povo indígena Jenipapo-Kanindé do Ceará e o turismo**

Stephen Grant Baines | **A reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional**

Amanda Christinne Nascimento Marques e Maria GERALDA de Almeida | **Litoral Sul Paraibano: impactos do turismo em um território reivindicado pelos índios Tabajara**

Sélvia Carneiro de Lima | **O turismo no Araguaia e os Karajá de Aruanã – GO**

Rodrigo Padua Rodrigues Chaves | **A regulamentação do turismo em Terras Indígenas no Brasil**

José Antônio Souza de Deus e Ludimila de Miranda Rodrigues | **Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo**

Eguimar Felício Chaveiro e Marcela Burger Sotto-Maior | **Impactos socioambientais do turismo na vida Karajá — Aruanã (Goiás)**



# AGÁLIA

REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

Especial

**2015**

Turismo em Terras Indígenas

DIREÇÃO

**Roberto Samartim**

Universidade da Corunha  
Galabra (Universidade de Santiago Compostela, USC)  
**M. Felisa Rodríguez Prado**  
Universidade de Santiago de Compostela, Galabra

SECRETARIA TÉCNICA (Adjunta à direção)

**Cristina Martínez Tejero**

Centro de Estudos Comparatistas, UL; Galabra

CONSELHO DE REDAÇÃO

**Antón Corbacho Quintela**

Universidade Federal de Goiás; Galabra (USC)

**Carlos Pazos Justo**

Universidade do Minho; Galabra (USC)

**Carlos Velasco Souto**

Universidade da Corunha

**Graziella Moraes Dias da Silva**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Luís García Soto**

Universidade de Santiago de Compostela

**M. Adriana Sousa Carvalho**

Universidade de Cabo Verde

**M. Carmen Villarino Pardo**

Universidade de Santiago de Compostela, Galabra

**M. Teresa López Fernández**

Universidade da Corunha

**Márcio Ricardo Coelho Muniz**

Universidade Federal da Bahia

**Maria das Dores Guerreiro**

I.U. de Lisboa (CIES-ISCTE)

**Mihai Iacob**

Universitatea din Bucuresti

**Pablo Gamallo Otero**

Universidade de Santiago de Compostela

**Raquel Bello Vázquez**

Universidade Ritter dos Reis; Galabra (USC)

**Rosa Verdugo Matés**

Universidade de Santiago de Compostela

**Vanda Anastácio**

Universidade de Lisboa

**Xerardo Pereiro Pérez**

Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro

CONSELHO CIENTÍFICO

**Álvaro Iriarte Sanromán** (Universidade do Minho; Galabra, USC)

**António Firmino da Costa** (I. U. de Lisboa, CIES-ISCTE)

**Arturo Casas Vales** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Carlos Costa Assunção** (Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro)

**Carlos Quiroga** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Carlos Taibo Arias** (Universidad Autónoma de Madrid)

**Celso Álvarez Cáccamo** (Universidade da Corunha)

**Francisco Salinas Portugal** (Universidade da Corunha)

**Elias J. Torres Feijó** (Universidade de Santiago de Compostela, Galabra)

**Gilda da Conceição Santos** (Universidade Federal do Rio de Janeiro; Real Gabinete Port. de Leitura)

**Inocência Mata** (Universidade de Lisboa)

**Isabel Morán Cabanas** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José António Souto Cabo** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José Luís Rodríguez** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José-Martinho Montero Santalha** (Universidade de Vigo)

**Júlio Barreto Rocha** (Universidade Federal de Rondônia)

**Marcial Gondar Portasany** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Onésimo Teotónio de Almeida** (Brown University)

**Raul Antelo** (Universidade Federal de Santa Catarina)

**Regina Zilberman** (Universidade Federal de Rio Grande do Sul)

**Teresa Cruz e Silva** (Universidade Eduardo Mondlane)

**Teresa Sousa de Almeida** (Universidade Nova de Lisboa)

**Tobias Brandenberger** (Universität Göttingen)

**Yara Frateschi Vieira** (Universidade Estadual de Campinas)

AGÁLIA. REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

ISSN: 1130-3557

DEPÓSITO LEGAL: C-250-1985 (versão papel)

EDITA: Associação Galega da Língua (AGAL)

URL: <http://www.agalia.net>

ENDEREÇO-ELETRÓNICO: [revista@agalia.net](mailto:revista@agalia.net)

ENDEREÇO POSTAL: Rua Santa Clara nº 21

15704 Santiago de Compostela (Galiza)

PERIODICIDADE: Semestral (números em junho e dezembro)

ASSINATURA

([https://espaciosseguro.com/agalia/inscricao\\_agalia.html](https://espaciosseguro.com/agalia/inscricao_agalia.html))

Versão eletrónica (2 números/ano): 20€

Versão impressa (2 números/ano):

<i>Estado Espanhol</i>	20€ Sócios/as AGAL	30€ Não sócios/as
<i>Europa</i>	28€ Sócios/as AGAL	38€ Não sócios/as
<i>Resto do mundo</i>	31€ Sócios/as AGAL	41€ Não sócios/as

Contacto: [agalia@agal-gz.org](mailto:agalia@agal-gz.org)

Envio de originais: <http://www.agalia.net/envio.html>

Normas de Edição no fim do volume e em

<http://www.agalia.net/normas-de-edicao.html>

Indexada em:

CAPES (<http://www.capes.gov.br/>)

dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

Desenho da capa: Carlos Quiroga

Impressão: Sacauntos, cooperativa gráfica ([info@sacauntos.com](mailto:info@sacauntos.com))

Revisão de textos em inglês: Rosário Mascato Rey

## SUMÁRIO

<b>Nota da redação</b>	7
<b>Texto de abertura: Pelos trilhos do(s) turismo(s) indígena(s)</b> Xerardo Pereiro	9
<b>Apresentação</b> Maria Geralda de Almeida e Isis Maria Cunha Lustosa	35
<b>Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas</b> <i>Patasho Tourism: from Identitary Renovation to Touristic Professionalization in the Reservation</i> Rodrigo de Azeredo Grünewald	43
<b>“Veríamos a forma de aproveitar suas culturas e de fazer um produto turístico mais”: relações interétnicas, cenificações e territorialidades divergentes no Norte da Patagônia Argentina</b> <i>"We Would See the Manner of Taking Advantage of Their Cultures and Making just Another Tourism Product": Inter-ethnic Relations, Staging, and Divergent Territorialities in the Argentine North Patagonia.</i> Sebastián Valverde	59
<b>O povo indígena Jenipapo-Kanindé do Ceará e o turismo</b> <i>Jenipapo-Kanindé Indigenous People from Ceará (Brazil) and Tourism</i> Isis Maria Cunha Lustosa	93
<b>Os Tremembé da Barra do Mundaú: a reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional</b> <i>The Tremembé of "Barra do Mundaú": The Re-elaboration of an Indigenous Identity Before a Large Scale Project of International Tourism</i> Stephen Grant Baines	129

<b>Litoral Sul Paraibano: impactos do turismo em um território reivindicado pelos índios Tabajara</b>	143
<i>South Coast of Paraíba: Impacts of Tourism in a Territory Claimed by Tabajara Indians</i>	
Amanda Christinne Nascimento Marques e Maria Geralda de Almeida	
<b>O turismo no Araguaia e os Karajá de Aruanã – GO</b>	161
<i>Tourism in Araguaia and the Karajá of Aruanã-Go</i>	
Sélvia Carneiro de Lima	
<b>A regulamentação do turismo em Terras Indígenas no Brasil: a Reserva Pataxó da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu</b>	183
<i>The Regulation of Tourism in Indigenous Lands in Brazil: the Pataxó da Jaqueira Reservation and the Indigenous Park of Xingu</i>	
Rodrigo Padua Rodrigues Chaves	
<b>Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (Estado de Minas Gerais, Brasil)</b>	203
<i>Patasho Brazilian Indians' Reinvention of Cultural Identity, Ethnopolitical Role and Interactions with Tourism in Carmésia County (Minas Gerais State)</i>	
José Antônio Souza de Deus e Ludimila de Miranda Rodrigues	
<b>Impactos socioambientais do turismo na vida Karajá — Aruanã (Goiás): dádivas e sequestro de um rio</b>	225
<i>Environmental Impacts of Tourism in Karajá's Life — Aruanã (Goiás): Donations and Kidnapping of a River</i>	
Eguimar Felício Chaveiro e Marcela Burger Sotto-Maior	

## NOTA DA REDAÇÃO

Apresentam-se, neste volume especial, uma seleção dos trabalhos do Primeiro Colóquio *Turismo em Terras Indígenas*, realizado pelo Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás, em maio de 2013, em Goiânia (Goiás — Brasil).

Queremos manifestar o nosso reconhecimento às professoras Isis Maria da Cunha Lustosa e Maria Geralda de Almeida, tanto na qualidade de coordenadoras do referido colóquio internacional, por terem escolhido a *Agália* para estabelecerem a parceria que possibilitou a existência da publicação que agora se apresenta, como enquanto coeditoras deste volume especial de *Turismo em Terras Indígenas*, por terem oferecido, com todos os cuidados, a maior e melhor disponibilidade para o diálogo com a direção da *Agália* ao longo do processo.

Do mesmo modo, vai o agradecimento para Xerardo Pereiro, professor na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal) e membro do Conselho de Redação da revista, por ter assumido e desempenhado com dedicação o papel de editor do volume.

Desejamos, ainda, patentear a nossa gratidão para com os pesquisadores cujos trabalhos aparecem aqui reunidos, que com gentileza atenderam os pedidos da *Agália*, e graças a cujo esforço e dedicação temos a oportunidade de debruçarmo-nos sobre um assunto de grande atualidade e pertinência.

Cada vez são mais numerosos os territórios que passam a ser vistos como mercadorias turísticas — seja por empresas ou por governos —, com diversos efeitos que, não raramente traduzidos em consequências negativas, são encarados pelas populações locais com ações ou reações (em forma de luta, planificação ou elaboração) no sentido de resistirem, oporem-se e/ou de se tornarem agentes do seu próprio desenvolvimento turístico.

O Turismo em Terras Indígenas tem, com certeza, muito a dizer na definição de novos tipos de turismo, sustentáveis ou responsáveis, bem como na relação entre o turismo e as estratégias mundiais para superar a pobreza. Confiamos em que este volume possa contribuir positivamente para mostrar isso.

Felisa Rodríguez PRADO  
Roberto SAMARTIM

## **Texto de abertura: Pelos trilhos do(s) turismo(s) indígena(s)**

Xerardo PEREIRO

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro — UTAD (Portugal)

CO-EDITOR DE NÚMERO ESPECIAL

xperez@utad.pt

### **O turismo indígena: entre o neocolonialismo e o pós-colonialismo**

Na América Latina, e na opinião de alguns autores, as nações-estado tem um caráter incompleto e inautêntico por causa da persistência de grupos étnicos e indígenas diferenciados, em resultado do qual propõem completar ou integrar a diversidade sociocultural, pois a heterogeneidade seria pensada como um obstáculo para a construção da nação (Díaz Polanco, 1997: 4; López García e Gutiérrez Estévez, 2009). Esta chave interpretativa é importante para compreender a percepção que se tem do turismo indígena e dos indígenas desde muitas instâncias, o que dificulta o cimentar social de algumas sociedades latino-americanas. De acordo com essa ideia, isto responde a uma ideologia neocolonial que Pablo González Casanova (1987: 223-250) denominou colonialismo interno.

Neste sentido, o teórico Edward Said (1978; 2001) afirma nas suas obras como o colonialismo ocidental reforçou a sua dominação no mundo não só através de meios militares e administrativos, mas também por via de ideologias eficazes. E o filósofo Eduardo Surbirats (2005) questiona como a expansão colonial, sobretudo a desenvolvida em IberoAmérica, foi económica e política e ainda teocrática e teológica. É desde estas perspetivas, com grande impacto nos estudos pós-coloniais, que podemos entender o turismo como um instrumento ideológico dos poderes em ação e igualmente como um novo mito no qual parece que temos que acreditar sem o questionar.

Muitas teorias do turismo tentaram explicá-lo pela sua associação e parentesco com o colonialismo (cf. Cohen, 1972; Nash, 1977; Bruner, 1989; Crick, 1992) nas suas formas neocoloniais e pós-coloniais. De acordo com estas teorias, as relações de poder centro-periferia criam situações de dependên-

cia neocolonial que perpetuam ressentimentos e antagonismos de uma forma linear. No campo do turismo, os locais assumiriam os piores trabalhos enquanto o controlo do turismo internacional e os seus benefícios seriam externos, ficando em mãos de empresas estrangeiras que induzem os turistas a consumir produtos de importação.

Mas, já nos inícios da década de oitenta, Georges Van den Abbeele (1980) chamou a atenção para a circunstância de que o turismo era um imperialismo que tanto afetava os destinos turísticos quanto funcionava como um opiáceo para as massas que praticavam um turismo institucionalizado nos países desenvolvidos emissores. Isso significa não determinar o turismo como um fenómeno linear que opera numa única direção e, ao mesmo tempo, reconhecer que não tem existido um único colonialismo, de tal modo que, nos dias de hoje, é melhor denominar o que se tem classificado de situação pós-colonial como “situações pós-coloniais resultado de diferentes colonialismos”. Esta é a linha que seguem autores como Michael Hall e Hazel Tucker (2004) e na qual nos situamos ao interpretar o turismo indígena.

Já Armanda Stronza (2001) chamou criticamente a atenção sobre a hipótese de o turismo ter sido totalmente imposto pelas sociedades mais desenvolvidas numa linha de fora-dentro, colonizador-colonizado, sem ter em conta o papel mais ou menos ativo das sociedades recetoras da periferia geopolítica. Neste sentido, é importante destacar o que Carlos Maldonado (2005) conclui no seu estudo sobre 170 iniciativas de turismo comunitário em América Latina, observando que em 80% dos casos os projetos turísticos foram promovidos pelas comunidades sem ajuda inicial externa, nem de ONGDs nem de governos. Isso confirma o agenciamento e o papel ativo de muitos grupos indígenas na sua aposta por desenvolver estrategicamente o turismo como uma forma de resistência e afirmação da sua identidade cultural.

Tal como demonstra George Gmelch (2003: 36) para o caso das Caraíbas, o turismo tem sido significado e promovido pelos governos regionais e com participação das elites desses países. Conforme assinala o antropólogo andaluz Javier Hernández Ramírez (2006), o turismo é a mercantilização do global, a comercialização do particular e do lugar; mas face a isso encontramos uma diversidade de respostas e reações, pois as culturas locais não são sistemas fechados nem estáticos. O turismo homogeneiza mas também produz

singularidades (ex. invenção de tradições, recreação do passado, novos atrativos, imagens, mitos...) e resistências às forças globais.

Neste sentido, o turismo poderia ser entendido como um processo de produção cultural seletiva que cria novas formas de diversidade, como acontece com o turismo indígena. E esta sociodiversidade (Carneiro da Cunha, 2001: 458) turística é muito valiosa como património da humanidade, pois apresenta soluções diversas aos problemas de organização social e cultural dos homens. É necessário ter em atenção este, como reserva de descobrimentos, conhecimentos e soluções a problemas que podem ter as futuras gerações.

### **Trilhos teóricos do turismo indígena**

O turismo indígena não poderá ser bem entendido se não explicitarmos previamente, de forma sumária, a noção de etnicidade e de identidade indígena que manejamos. Etnicidade (cf. Cohen, 1974; Pujadas, 1993; Fabietti, 2001, Comaroff e Comaroff, 2011) pode ser pensada de três formas (Vermeulen e Govers, 2003: 9): a) como uma forma de organização social da diferença entre grupos humanos em contato (Barth, 1969; 2003); b) como uma fronteira, geralmente simbólica, entre grupos em contato e não apenas como um conteúdo cultural diferente; c) como uma adscrição ou classificação de terceiros e também como uma autoadscrição. A etnicidade é um tipo de identificação social, uma crença partilhada, uma consequência da construção da diferença entre grupos de interesse, uma ideologia da ascendência, substância ou história comum (Vermeulen e Govers, 2003: 11-12). A etnicidade também pode ser entendida como uma narrativa que se pode observar bem no campo do turismo, enquanto expressão política das identidades em construção permanente, por serem elas sempre incompletas.

A etnicidade, também a indígena, é um conceito que define a diferenciação social, ele não é algo monolítico e sim um repertório para uma consciência coletiva da semelhança cultural, uma referência para os sentimentos partilhados, sendo o seu conteúdo resultado de condições históricas concretas (Comaroff e Comaroff, 2011: 65). Por isso, torna-se necessário questionar os enfoques primordialistas e essencialistas da etnicidade que se centram na biologia partilhada, nas origens ancestrais e nas disposições inatas e coercitivas. Face a eles, propomos enfoques instrumentalistas e estratégicos que conside-

ram a etnicidade como uma reação face às ameaças de determinados interesses, uma autodeterminação e uma afirmação de pessoas que imaginam partilhar um destino cultural (Comaroff e Comaroff, 2011: 65).

Nos cenários étnicos, a palavra indígena é uma categoria cultural construída ao longo do tempo que teve a sua origem etimológica em duas palavras latinas “inde”, que significa ‘de ali’, e “gens”. que significa ‘gente’. Por isso, do ponto de vista epistemológico, indígena significa gente de ali, isto é, originários ou aborígenes. O termo indígena é polissémico e tem um forte sentido político. Os critérios para classificar o “indígena” são complexos, e alguns dos citados na literatura são os de ascendência, residência territorial, subordinação, diferença cultural e autoadscrição. Na América Latina a palavra “índio” é utilizada às vezes como sinónima de indígena, mas não poucas vezes índio é uma palavra considerada pejorativa e despectiva.

No planeta terra há uns 370 milhões de indígenas que se organizam em 5000 povos diferentes (Morales e Marías, 2007: 124; Muqbil, 2009: 1) e que pertencem a mais de 70 países (Cobo, 1987). Muitos deles foram perseguidos e marginalizados ao longo da história e hoje em dia continuam ameaçados pela expansão do sistema de desenvolvimento capitalista, já que as suas terras são desejadas por multinacionais da madeira, da minaria, do turismo e outras.

Por outro lado, instituições internacionais como a UNESCO ou a ONU reconheceram o importante papel destes grupos humanos na preservação da biodiversidade (cf. Maldonado, 2006: 2-3) e na construção de diversidades culturais (Grillot, 2012). Assim, acontece na atualidade que muitos grupos indígenas se autoafirmam em processos de emergência étnica e o uso do turismo representa um elemento mais ou menos central dessa afirmação identitária.

A 9 de agosto de 1982 criou-se na ONU um grupo de trabalho das populações indígenas. 1993 foi declarado pela ONU “Ano Internacional dos Povos Indígenas” e cada 9 de agosto celebra-se o dia internacional dos povos indígenas. Em 1994 estabeleceu-se o decénio dedicado às populações indígenas, prolongado em 2005 por mais dez anos. No ano 2002, tanto a Cimeira Mundial de Johannesburgo como a Cimeira Mundial do Ecoturismo celebrada no Quebec defenderam que o turismo pode ser uma oportunidade de

desenvolvimento para os indígenas. Data de 2007 a aprovação, pela assembleia da ONU, da “Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas”, assinada por 144 países, mas com a abstenção de 11 e o voto contrário de Austrália, Canadá, Nova Zelândia e os EUA; porém e paradoxalmente, nem sempre foram reconhecidos os direitos indígenas sobre os seus territórios e recursos.

O certo é que ainda estamos longe do exercício real dos direitos indígenas e do reconhecimento sociopolítico deles. Neste contexto, o turismo pode ser considerado uma oportunidade para o desenvolvimento ou um novo mecanismo de exploração e domínio neocolonial. Estas duas ideias aparecem bem refletidas na Declaração de Otavalo<sup>1</sup> (setembro de 2001), na Declaração de Oaxaca sobre Ecoturismo (março de 2002), na Declaração de San José sobre Turismo Rural Comunitário<sup>2</sup> (outubro de 2003), na Conferência Aberta organizada pela ITRI — *Indigenous Tourism Rights International*<sup>3</sup> (junho-julho de 2004) e na Declaração de Fortaleza<sup>4</sup> (maio de 2008) sobre turismo sustentável.

A Declaração de Oaxaca foi resultado do Fórum Internacional de Turismo Indígena e representou uma chamada de atenção aos grupos indígenas no sentido de reforçar estratégias, coordenar a cooperação internacional e regional e aumentar a participação indígena no ecoturismo. Além do mais, defendeu-se nela a ideia de que os indígenas não deviam ser vistos como objeto de desenvolvimento turístico e sim como sujeitos protagonistas dele (Zeppel, 2006: 16; Zeppel, 2007; Chernela, 2011: 38).

Em todas estas declarações e também na literatura científica, o conceito de turismo é impreciso, ambíguo e polissêmico: é uma noção relacionada com os conceitos de turismo étnico (Pitchford, 1995; Yang e Wall, 2009), etnoturismo, etnoecoturismo e turismo aborígine (Getz e Jamieson, 1997). Da nossa perspectiva, não podemos confundir, pois o turismo indígena impli-

1. Ver <http://www.redturs.org/inicio/docu/Otavalo.pdf>. Consulta 10-04-2010.

2. Ver <http://www.blogdeturismorural.com.ar/2008/08/27/declaracion-de-san-jose-sobre-el-turismo-rural-comunitario/>. Consulta 10-04-2010.

3. Ver <http://www.tourism.futures.org/content/view/1698/283>. Consulta 21-02-2011.

4. Ver [http://www.nativas.org/documentos/declaracion\\_fortaleza.pdf](http://www.nativas.org/documentos/declaracion_fortaleza.pdf). Consulta 10-04-2010.

ca explicitamente a presença de comunidades indígenas (Bresner, 2010), enquanto o turismo étnico não envolve necessariamente grupos indígenas (Yang e Wall, 2009: 559).

O turismo indígena intensificou-se a partir de 1990 (Fennel, 2008) ligado às novas tendências turísticas internacionais que procuravam um maior contato com a natureza e a diversidade cultural, e também teve origem na crença ocidental de que são os povos indígenas os preservadores dos valores humanos mais valiosos e os mais próximos de uma natureza e um meio ambiente já muito depredados no ocidente. Portanto, não é apenas um produto turístico mais e sim uma nova forma de fazer turismo. Deste modo, o turismo indígena tem uma grande importância na definição dos novos tipos de turismo (sustentáveis, responsáveis...) e na relação entre ele e as estratégias mundiais para ultrapassar a pobreza (ex. PPT — *Pro-poor tourism* — e STEP — *Sustainable Tourism Eliminating Poverty* — da OMT, 2006). Além disso, é preciso ligá-lo com os movimentos sociais indigenistas e os turismos alternativos e altermundistas<sup>5</sup>. Também não podemos deixar de considerar as diferentes construções geopolíticas do indígena em cada estado (ex. Peru, Guatemala, Panamá, México, Bolívia, Brasil, etc.) e como esses processos têm influenciado diferencialmente os desenvolvimentos dos turismos indígenas.

Enquanto subcampo de investigação, o turismo indígena iniciou-se nos anos 80 do século passado e desenvolveu-se na década seguinte (Van den Berghe, 1980; Van den Berghe e Keyes, 1984; Altman e Finlayson, 1993; Parker, 1993; Mercer, 1995; Butler e Hinch, 1996; Picard e Wood, 1997; Moscardo e Pearce, 1999; Maclaren, 1999; Zeppel, 1998; 2006; 2007: 310; Ryan e Aicken, 2005; Maldonado, 2006; Johnston, 2006; Notzke, 2006; Buultjens e Fuller, 2007; Yang e Wall, 2009; Weaver, 2010). Zeppel (1999) reuniu muita bibliografia referida à Austrália (cf. Whitford e Ruhanen, 2010) e a “Canadian Tourism Commision” (1997) para o caso canadiano. Um trabalho de Diana Kutzner *et al.* (2007) compilou 323 referências bibliográficas sobre turismo indígena e a revista *Bulletin of Latin American Research* publicou um total de 41 artigos relativos a “indigenous tourism” em toda a sua história.

---

5. Ver debates do Foro Social de Portalegre 2002 em [www.ivt-rj.net/destaques/forum/index.htm](http://www.ivt-rj.net/destaques/forum/index.htm). Consulta 10-04-2010.

Em síntese, podemos afirmar que o turismo indígena é definido, nas décadas de 1980 e 1990, pela literatura científica internacional como o conjunto de experiências de contato com culturas indígenas (Harron e Weiler, 1992), uma forma de coleção cultural (Volkman, 1990) e também como um campo de relações co-étnicas (Van den Berghe, 1980; Van den Berghe e Keyes, 1984; Van den Berghe, 1994a, 1994b) caracterizado pela atração do outro e a sua cultura, o diferente e o “exotismo étnico”, isto é, o nativo como objeto de curiosidade “turistado” e mediatizado pelos mediadores. Desde uma visão mercantil, Barry Parker (1993:400) entendeu o turismo indígena como o produto ou serviço turístico com propriedade e gestão indígena. Nessa época, a antropóloga dos EEUU Valene Smith (1996: 283 e 287) definiu-o quer como um segmento da indústria de visitas que implica diretamente a povos nativos com uma etnicidade que constitui uma atração turística, quer na qualidade de integrador de quatro elementos interrelacionados: o assentamento geográfico (habitat), as tradições etnográficas (herança cultural), os efeitos da aculturação (história) e o artesanato comercializável. Por sua vez, o britânico Richard Butler e o canadiano Tom Hinch (1996), muito favoráveis à comercialização do turismo indígena, destacam a participação dos indígenas com empresas próprias ou comercializando a sua cultura num aspeto eminentemente turístico para atender uma procura através de ofertas preparadas pelos nativos e nucleadas à volta temas indígenas.

Na mesma altura, mas desde uma ótica mais crítica, o antropólogo Edward Bruner (1995: 224; 2004) definiu o turismo indígena em forma de uma procura de tipismo indígena como um enmascaramento das vidas dos indígenas para parecerem mais atrativos aos olhos do visitante e assim satisfazer melhor as expectativas do turista. As culturas “tradicionais” e indígenas que os antropólogos temos descrito no passado, diz-nos Bruner (1995: 232), são agora procuradas pelos turistas, ainda que paradoxalmente essas culturas tenham mudado muito e já não sejam o que eram.

Nessa época, as classificações tipológicas do turismo realizadas por autores como Valene Smith (1996) e Peter Van den Berghe (1994a) consideravam o turismo indígena e o étnico diferentes do turismo cultural; entretanto, Greg Richards (1996) e outros situam o turismo étnico fazendo parte do turismo cultural (cf. Pereiro, 2009), numa linha na qual se situará Margarita

Barretto (2005:40) posteriormente. No turismo indígena, a etnicidade indígena reconstrói-se para os turistas (MacCannell, 1976; 1984; 1992; Grünewald, 2001a; 2001b; 2003) e para a visão e consumo mercantil da cultura indígena, transferindo as identidades e os lugares étnicos ao mercado turístico global. Isso pode conduzir à reinvenção, à preservação e à recriação de atributos étnicos, e às vezes resulta na perda de privacidade e num sentimento de invasão e ameaça. Portanto, a investigação sobre o turismo indígena obriga-nos a ver o indígena e a etnicidade como categorias maleáveis, flexíveis, dinâmicas e estratégicas, não absolutas, e sempre sujeitas negociações e renegociações permanentes.

Mais além desse debate tipológico e já na década de 2000, um trabalho coletivo coordenado por Chris Ryan e Michel Aicken (2005) realizará contributos importantes para uma reflexão sobre o turismo indígena como fator de diferenciação turística num quadro global. Nessa obra foram reunidas investigações com terreno em Oceânia, Leste asiático, Canadá e Escandinávia, havendo, portanto, ausência de casos de estudo latino-americanos e também de autores propriamente indígenas. Na introdução, Chris Ryan (2005a: 1-15) afirma que o turismo é um fator de criação de imagens estereotipadas dos povos indígenas e num dos capítulos indica-se que para os visitantes é menos importante a experiência interativa com os indígenas do que o fato de comprar arte e artesanato como demonstração de ter estado lá (Ryan e Huyton, 2005: 51 e s.). Assim, o turismo é para os indígenas uma oportunidade de desenvolvimento económico que mercantiliza a sua cultura, mas muitas vezes choca com o esforço indígena de sustentar uma cultura que está sendo mercantilizada pelo turismo (Ryan, 2005b: 69 e s.). Sendo inevitável a mercantilização da cultura, Ryan pergunta-se pelos limites éticos a esta, isto é: como não perder as tradições e gerar benefícios económicos aproveitando-se do turismo?

Face ao conjunto de trabalhos reunidos por Ryan e Aicken (2005), para os quais a posição do pesquisador pode ser a de desenhador dos produtos turísticos ou a de investigador das expectativas indígenas, dos seus modelos de mudança e gestão, encontra-se a perspetiva, bastante diferente, de Alison Johnston (2006) que no seu trabalho questiona o turismo indígena. Numa linha mais crítica, considera que este ecoturismo indígena — ao qual ela chama

de indústria do camaleão — se apresenta às classes médias ocidentais de forma benigna, como uma solução para o sentimento de perda de patrimónios culturais e naturais, quando na realidade está associado a conflitos com o meio ambiente, as multinacionais e os interesses culturais indígenas. O fato de que os indígenas tenham perdido direitos e patrimónios culturais assumindo o turismo uma política e uma prática colonial faz com que Johnston se mostre muito crítica com a mercantilização da cultura e o meio ambiente indígenas. Não considerando o turismo como algo incontornável — a diferença de Ryan e Aicken, para quem é preciso que os indígenas se adaptem ao turismo —, Johnston pergunta-se e questiona-se se o sagrado e o espiritual dos indígenas devem vender-se através do turismo.

A geógrafa canadiana Claudia Notzke (2006) publica um livro no qual analisa de uma forma comparada as ameaças e as oportunidades do turismo indígena, utilizando casos de estudo de América Latina, África, Ásia, Austrália, Canadá e até Europa. Ela passa revista à tensão política entre o sagrado e o profano e aos três pés do turismo indígena, quer dizer, o nativo, o estranho e a terra. A sua perspetiva geral é mais relativista do que a de Ryan e Aicken (2005) e mais ponderada do que a de Johnston (2006), colocando numa balança os efeitos positivos e os negativos do turismo indígena e vendo de que maneira se podem minimizar os efeitos negativos e maximizar os positivos sobre as comunidades indígenas.

Num texto recente, Anna Thompson-Carr (2013) coloca-se na linha de Ryan e Aicken, contrapondo a perspetiva de Johnston, e oferece uma leitura do turismo indígena maori na Nova Zelândia sublinhando que os maoris estão integrados na sociedade neozelandesa e controlam o seu próprio turismo desde meados da década de 1970, data na qual iniciaram uma intensa revitalização cultural através do turismo, fazendo pressão sobre o governo e conseguindo o empoderamento e a conservação e recuperação de terras. O seu turismo “ecocultural” (interpretação de valores culturais em contextos naturais) atrai um turismo internacional importante, conforme demonstra o caso da povoação de Rotorua, onde os maoris representam as famosas performances “haka”.

Hoje em dia, alguns autores estão alargando a definição de turismo indígena, às vezes sob o guarda-chuva de turismo étnico, a grupos de campone-

ses que desenvolvem turismo rural, ao turismo de raízes ou de nostalgia e ao turismo de herança cultural (Costa, 2006; Cavaco, 2009). Essa confusão entre turismo indígena, étnico e rural pode ter como consequência a quebra de fronteiras conceituais, mas na minha perspectiva nem todas as formas e os produtos do turismo étnico são classificáveis como turismo indígena. O turismo indígena é, para nós, um subtipo de turismo étnico e de turismo cultural (cf. Pereiro, 2009), diferenciado pelo grupo que é sujeito de produção e objeto de consumo: os indígenas. Além do mais, a diferenciação está no modo de fazer e desenvolver turismo (geralmente comunitário, participativo, sustentável, distributivo e ecológico), pelas motivações e experiências dos turistas (atratividade indígena e interculturalidade), pelo nicho ecológico onde se desenvolve o encontro turístico (contextos de habitat indígena) — também em urbes —, e pela sua diferenciação identitária para adaptar-se a um contexto global com o qual se relaciona (diferencial indígena).

Do meu ponto de vista, o turismo indígena obedece a mudanças na indústria turística e também nos próprios indígenas (pós-fordismo, modelos de consumo mais individualizados, afirmação da etnicidade indígena). O turismo indígena é protagonizado por um grupo de pessoas indígenas culturalmente diferenciadas que vivem e ocupam territórios antes da existência do estado-nação (Saarinen, 2013: 221). Hoje em dia, ele é mesmo praticado em contextos urbanos para onde os indígenas migraram. O turismo indígena é cada vez mais um etnonegócio (Comaroff e Comaroff, 2011: 30), isto é, um projeto de desenvolvimento turístico que nasce do interesse económico das próprias comunidades indígenas e que se organiza com o poder das suas identidades coletivas, às quais pode reforçar, contribuindo para a sua sobrevivência, reprodução e/ou adaptação. Ele representa um desafio para os indígenas, pois pode criar problemas de gestão das identidades culturais indígenas que é preciso analisar com atenção e lente crítica.

### **Novos modelos de turismo indígena**

Partindo da ideia de que o turismo não tem que desenvolver-se em todos os lugares e também de que o turismo não deve ser nem o único motor de desenvolvimento, nem um dogma incontestável como modelo de desenvolvimento ou planificação vital, o turismo indígena representa um modelo de

diversidade na concetualização do turismo e da identidade cultural indígena. O turismo indígena é, cada vez mais, parte de um movimento social que luta pelo reconhecimento da diferença indígena, do controlo da terra, do território e da paisagem. Em resumo, é um caminho face à soberania dos recursos turísticos próprios. Isso não significa que todos os projetos de turismo indígena partam dos indígenas e que todos sejam autocontrolados por eles próprios como acontece com o caso do turismo indígena guna estudado por nós (cf. Pereiro e De León, 2007; Pereiro *et al.*, 2012). O autocontrolo é sempre relativo e não absoluto (cf. Weaver, 2010) e depende de um contexto de relações de poder entre uma diversidade de agentes que participam no sistema turístico.

No geral, podemos afirmar que assistimos a uma mudança histórica na relação entre populações indígenas e turismo, passando do anti-turismo à moralização do turismo (o turismo é mau) e ao pró-turismo (o turismo é bom), até ao alter-turismo (o turismo tem coisas feias e é preciso fazer um turismo melhor) de hoje em dia. Além de um produto turístico mais no sistema de mercado turístico e as suas segmentações, o turismo indígena pode ser considerado um turismo alternativo (Lertcharoenchoke, s.d.) em processo que, de modo distinto dos modelos turísticos depredadores, promove uma forma justa de viajar, a compreensão mutua, a solidariedade e a equidade entre os participantes.

Os modelos turísticos indígenas tentam minimizar os danos do turismo sobre o meio ambiente. Trata-se de empreendimentos de pequenos etno-empresários, famílias, sociedades e comunidades que constroem um sentido de identidade comunitária e de distribuição importante da riqueza gerada. No caminho de construir sustentabilidade cultural, o turismo indígena caminha, em todo o mundo e especialmente em Abya Yala (América Latina), face a um turismo responsável (Haywood, 1988; Wight, 1993; Harrison e Husbands, 1996; Mowforth, Charlton e Munt, 2008; Goodwin, 2011; Santana, Jonay e Díaz, 2012).

Dando por bom que o sistema turístico dominante tem mudado (ex. novas tendências na procura), a visão dos indígenas também mudou nas representações pós-coloniais do sistema turístico, de aí que de “selvagens” passaram a ser representados e vistos como “bons selvagens”. Neste novo cenário e com este novo papel, muitos povos indígenas adaptam-se ao quadro lutando

por mudar a linguagem e a relação com o outro, chamando as coisas pelo seu nome desde as perspectivas indígenas (ex. casa e não “choça”, bosque e não “selva”). Face a uma tentativa histórica de muitos estados e multinacionais em construir uma mestiçagem que apagasse as diferenças indígenas ou que as reduzisse a simples manifestações folclóricas, muitos grupos indígenas têm demonstrado que a diversidade, também a turística, é um valor, um direito e uma oportunidade para viver e conviver com respeito. Neste marco, a invenção cultural do seu turismo é uma lição sobre a possibilidade de se construírem turismos responsáveis que contribuam à sustentabilidade turística no sentido que Jost Krippendorff (1994) lhe deu originariamente, isto é, como canalização dos benefícios do turismo para a conservação ambiental e cultural. Contra o velho turismo neoimperialista e também contra o turismo neoliberal (Canestrini, 2009), muitos grupos indígenas propõem um novo turismo humanitário, justo e ético, isto é, “aquel que incide en el análisis y la definición de los procesos de producción que deben garantizar una distribución equitativa y proporcional de los beneficios entre los distintos agentes participantes en esta actividad” (cf. Gomis, 2009: 8).

Face ao uso institucional impreciso, ambíguo, retórico e político do conceito de turismo sustentável, que disfarça a voragem de um crescimento constante e ilimitado a todo o custo e de qualquer forma — ainda que haja que maquilhar posteriormente —, o turismo indígena deve seguir critérios de sustentabilidade e de responsabilidade social comunitária adaptados e adequados aos seus contextos e nichos ecológicos. Muitas das propostas de turismo indígena na América Latina propõem hoje a aplicação do comércio justo às práticas turísticas para combater os desequilíbrios sociais e territoriais e para minimizar os efeitos negativos do turismo. Os poderes públicos devem conciliar os interesses privados com os comunitários do destino turístico, destacando estes últimos por cima dos anteriores.

Também, face à hipotética função terapêutica de um turismo sustentável utilizado como receita universal a servir de pretexto para encenar turisticamente por todo o planeta, o turismo indígena propõe uma posição política responsável com a natureza e com a identidade cultural coletiva. Por isso, afirmamos que, se pretende ser um modo alternativo de fazer turismo, o tu-

rismo indígena deve ter como pilar uma base comunitária que permaneça, apesar das intensas mudanças e transformações, e que se adapte aos novos tempos criando uma responsabilidade social comunitária<sup>6</sup> que valorize cada vez mais o turista e que faça a diferença num contexto de globalização e estandardização da experiência turística. A economia solidária que este turismo promove redonda, em muitos casos, em grandes benefícios para os povos indígenas e as comunidades, mas também num fortalecimento da continuidade de certos vínculos sociais comunitários.

O turismo indígena é cada vez mais um etnonegócio indígena, mas não deve ser uma simples forma de divertimento e evasão na procura do paraíso terrenal, do exótico e da aventura. Ele pode ser, antes de mais, uma experiência de contato intercultural intensa e humanamente enriquecedora que desenvolva os princípios do “bom viver” ou do “balu wala”<sup>7</sup>. Nele, é muito alargada a participação da população local e esta participação integra a política, a planificação e o ordenamento do território. Este modelo inclusivo de participação está muito longe dos modelos de planificação *top-down*, tão vulgarizados, e implica muito melhor as comunidades no controlo da sua capacidade de carga ou melhor, antropologicamente falando, na definição de limites de tolerância ao turismo e às suas mudanças.

Esta cultura turística participativa e cooperativa que muitos indígenas têm construído e reconstruído historicamente está longe de ser perfeita. Tor-na-se preciso entendê-la como um ensaio cultural que se aproxima de algumas conceitualizações internacionais do turismo responsável<sup>8</sup> como a Declaração da Cidade do Cabo de 2002 e a Declaração de Kerala de 2008.

---

6. Ver <http://www.turisol.org.br>. Consulta 07-03-2013.

7. Ver <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/elbuenvivir.html>. O “baluwala” é a teoria do bom viver da filosofia indígena guna (Panamá), que não o “melhor viver” do mito do progresso ocidental. Em termos literais “balu wala” significa “árvore do sal” e simboliza uma relação harmoniosa, respeitadora e equitativa entre a mãe terra e o ser humano. Para compreender as teorias do bom viver, veja-se Fernando Huanacuni Mamani (2010).

8. Ver <http://haroldgoodwin.info/rt.html>. Consulta 08-07-2013.

## Apresentação dos textos

A maioria dos artigos deste número especial foi construída por geógrafos e antropólogos, o que é paradigmático de uma preocupação especial por parte destas duas disciplinas. Os terrenos de investigação que inspiraram a sua obra foram a América do Sul, essencialmente Brasil e Argentina, mas isso não diminui o seu importante contributo para o avanço do conhecimento sobre os processos de construção social do turismo indígena, algo que se tem intensificado desde há algumas décadas. Agradeço muito vivamente aos autores e aos revisores pelo esforço na criação deste número especial da revista *Agália*. A continuação apresenta-se, de forma sumária, o conteúdo dos artigos, tendo como fim orientar o leitor no seu percurso por este número especial da revista.

O texto de **Rodrigo de Azeredo Grunewald** (Universidade Federal de Campina Grande — Brasil) aborda, desde uma antropologia do turismo, as arenas do etnoturismo indígena dos pataxós do Estado da Bahia, no Brasil, um caso paradigmático de reinvenção cultural por efeito do turismo. Os pataxós desenvolvem turismo desde os anos 1970, sendo hoje em dia parte do seu quotidiano e da reinvenção da sua cultura, mas não sem diversidades: há aldeias, aquelas com mais história de contato com turistas, que optaram por fortalecer a componente profissional da comercialização turística da sua cultura e outras, aquelas com menor contato diacrónico com turistas, que optam por utilizar o turismo como veículo de fortalecimento da identidade cultural indígena.

Com a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961, os pataxós foram proibidos de caçar e praticar agricultura, além de ser pressionados a produzir artesanato para o turismo (hoje o seu principal sustento), e se nessa altura os visitantes eram apenas *hippies* e turistas alternativos, nos anos 1990 começaram a receber 700 turistas por dia em aldeias como a de Coroa Vermelha, convertida num lugar mítico do “descobrimento” do Brasil. Este novo polo turístico levou consigo um processo de mercantilização cultural mas também de reinvenção da cultura indígena pataxó, conquistando terras, organizando uma associação ecoturística e promovendo uma reserva ecológica.

A posta em cena da cultura pataxó para o turismo é interpretada pelo autor não como um simulacro, e sim como um exercício de criatividade cul-

tural e fortalecimento da identidade cultural étnica com base num modelo de etnodesenvolvimento. A adaptação dos pataxós aos novos contextos globais do turismo é bem exemplificada neste texto, que nos elucida sobre o desinteresse dos turistas por alguns processos de aculturação turística e a nova oferta de outros produtos turísticos por parte dos indígenas (ex. passeios em *buggy*). Assim, a exibição cultural está-se a concretizar nas arenas turísticas de forma mais especializada e orientada a segmentos turísticos específicos (ex. “os índios do Descobrimento”, “os primeiros brasileiros”). Isto permite satisfazer melhor a expectativa dos imaginários dos turistas e preservar a sua privacidade, da qual distanciam o turismo.

A especialização profissional dos pataxós está associada a um processo de ‘nativização para turista ver’, respondendo a um processo global de formas étnicas reconstruídas face ao novo colonialismo. O autor chama a esse processo de ‘modelo de palco em arenas turísticas’, pois os indígenas entendem cada vez mais que a encenação turística da cultura é cada vez mais um trabalho e não toda a sua vida identitária e íntima, que não passa apenas pelo turismo e sim pela educação, a política e outros agenciamentos.

**Sebastián Valverde** (*Universidad de Buenos Aires* — Argentina), analisa no seu texto o efeito do turismo sobre os indígenas mapuches do Norte da Patagónia argentina. Tendo como pano de fundo uma perspetiva antropológica, interpreta os efeitos não de uma forma linear e unidirecional, porém nas suas contradições e num contexto histórico de transformação social permanente. Por um lado, o turismo gera receitas e visibilização para os indígenas mas, por outro lado, gera conflitos pelas terras e recursos. Um eixo de conflitos é a folclorização ahistórica que o *marketing* turístico dominante faz da imagem estereotipada da cultura mapuche. Face a todo um conjunto de representações estereotipadas dos indígenas, existe um quotidiano — os indígenas como sujeitos históricos e políticos — que difere muito dessa imagem. Neste interessante texto, os conflitos entre os indígenas, o Mercado e a Política são focados nas arenas turísticas como parte de uma dinâmica histórica mais alargada e são apresentadas evidências etnográficas das diferenças internas nas comunidades indígenas e das diferentes soluções dadas a alguns desses conflitos. Portanto, as relações interétnicas dos cenários turísticos contribuem, neste caso, para o reforço da endogénese indígena.

O trabalho de **Isis Maria Cunha Lustosa** (Universidade Federal de Goiás — Brasil) é sobre o turismo entre o povo jenipapo-kanindé do Ceará, a partir de uma perspectiva geográfico-cultural. Começa por nos aproximar da construção histórica da negação da existência de indígenas no Nordeste brasileiro e por mostrar a luta deles pelo reconhecimento de terras e pelos direitos civis. Isto é logo transposto para o campo do turismo, onde os conflitos entre os indígenas e grupos com interesses no turismo de massas de *resort* levaram a que os indígenas planejaram o desenvolvimento do turismo comunitário.

A população dos jenipapo-kanindé é de 304 pessoas, o que os torna — relativamente a outros povos com maior número de habitantes —, frágeis num contexto global de relações de poder. Mas o fato de serem poucos não foi suficiente para não entrarem num conflito, em 1999, contra o Aquiraz Resort. O texto da autora, ao mostrar os poderes e capitais de algum turismo internacional luso-brasileiro e as suas práticas de coação para com os indígenas, perspectiva o turismo como um cenário de luta não apenas pelo controlo dos recursos, mas também pela definição da identidade coletiva. Neste caso, o conflito contribuiu para o fortalecimento comunitário e a coesão interna — a diferença de outros casos de estudo, onde acontece o contrário — e a luta resolveu-se com a criação de um projeto de turismo comunitário na aldeia da Lagoa Encantada, sem a objeção da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e com apoio de pesquisadores da Universidade Federal do Ceará. Portanto, aqui os conflitos são colocados e aproveitados pelos indígenas para apresentar, através do turismo (ex. roteiros, visitas...), o seu papel na geodiversidade global e também para visibilizar a sua posição. A experiência turística comunitária dos jenipapo-kanindé (trilhas, museu, escola, venda de artesanato...) é vista pela autora como uma forma de reforçar a organização social da diferença indígena face ao “não índio”.

**Stephen Grant Baines**, da Universidade de Brasília (Brasil), apresenta-nos um trabalho sobre os conflitos, no cenário turístico do Ceará litoral, entre grupos indígenas e grupos transnacionais de capital turístico. A reelaboração da identidade indígena, feita através do turismo pelo grupo indígena tremembé, é interpretada aqui como uma estratégia para defender as suas terras, que são meio de produção, lugar de vivência e de identificação. Após uma relação dos autores que têm trabalhado sobre o indigenismo no Nordeste do

Brasil, compara-se este terreno com o indigenismo na Amazônia, noutras partes do Brasil e da América Latina (Abya Yala). O autor analisa a relação entre os tremembé e o turismo e a sua afirmação como indígenas enquanto reação face à instalação de um projeto transnacional de *resort* turístico.

**Amanda Christinne Nascimento Marques**, do Instituto Federal de Alagoas e também doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Sergipe, e **Maria Geralda Almeida**, da Universidade Federal de Goiás (Brasil), apresentam-nos um texto sobre os efeitos do turismo e as lutas pelo território dos indígenas tabajara do litoral sul do Paraíba, um grupo humano de umas 500 pessoas. Neste caso de estudo, a lente geográfica e etnohistórica são a sua mirada teórica e o mapeamento a sua metodologia fundamental. O seu conteúdo mostra bem a luta pela terra deste grupo indígena subordinado e a passagem da terra para território simbólico de uma identidade maleável e em tensão estrutural nos novos cenários turísticos e urbanísticos. Os efeitos ambientais do turismo, as suas consequências negativas e o alerta para o que pode vir a acontecer são essenciais neste contributo, que ilustra o que acontece quando um grupo indígena é objeto e não sujeito do desenvolvimento turístico.

**Sélvia Carneiro de Lima** (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás — Brasil), também doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Goiás, foca o processo de apropriação do turismo pelo povo indígena karajá do Vale do Araguaia, no estado brasileiro de Goiás, constituído por uns 245 indígenas. Logo de apresentar a fortaleza metodológica da pesquisa de terreno, desenvolvida entre 2008 e 2010, a autora caracteriza socio-espacialmente o grupo e reconhece como o turismo não é o único motor de mudança da vida do grupo, pois também o processo de urbanização e reterritorialização é responsável. Outra mais-valia deste artigo é a análise das políticas públicas do turismo, ex. as lideradas pela EMBRATUR, e da exotização mercantilista dos indígenas. Os karajá aproveitam a fileira do turismo para vender artesanato nas suas aldeias aos cerca de 600.000 turistas que visitam o vale, algo que representa, segundo a autora, um exercício de adaptação, resistência e comunicação do relato cultural indígena ao mundo. Para os karajá o turismo é uma arma de dois gumes: por um lado, é uma oportunidade de desenvolvimento económico, social e cultural e, por outro lado, gera conflitos pelo uso dos territórios e apresenta alguns efeitos ambientais negativos.

Outra fortaleza deste artigo é o foco de atenção ao que pensam os turistas sobre os indígenas, as imagens e estereótipos do “índio”, portanto não se centra apenas na oferta turística, oferecendo uma abordagem mais complexa e sistémica do turismo indígena. O texto fecha com uma defesa do planeamento e a autogestão como melhor forma de desenvolver o turismo indígena. A diferença do texto anterior, onde o turismo promovia efeitos muito negativos, o turismo aqui é visto mais como uma oportunidade de desenvolvimento indígena e de integração positiva no global.

**Rodrigo Padua Rodrigues Chaves**, doutorando em Antropologia Social na Universidade de Brasília, apresenta-nos uma etnografia comparada de dois projetos turísticos desenvolvidos por indígenas: o parque indígena do Xingú (indígenas kamayurá) e a reserva pataxó da Jaqueira. Defendendo a existência de um turismo indígena sustentável, o trabalho principia com uma análise das políticas brasileiras de ecoturismo indígena e depois revisa sumariamente a história da antropologia do turismo e os seus olhares, para mais tarde analisar alguns casos de estudo e propor a regulamentação da atividade turística entre os indígenas, mas sempre tendo em conta o seu envolvimento, o que, segundo o autor, não tem acontecido até ao momento no caso brasileiro.

**José Antônio Souza de Deus**, da Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil) e **Ludimila de Miranda Rodrigues**, mestre em Geografia pela mesma universidade, contribuem para este número com um texto muito sugestivo que apresenta um enfoque interdisciplinar entre a geografia e a antropologia. Os autores, com uma aparelhagem teórica de criação brasileira, começam por chamar a atenção sobre casos nos quais o turismo indígena tem reforçado as relações comunitárias, a reivindicação de terras e a resistência face ao mercado turístico depredador (e, nalguns casos, tem sido desenvolvido mesmo à revelia da FUNAI). Mais logo, os autores centram-se numa análise da emergência étnica dos pataxós da Carmésia (Minas Gerais) e no uso que fazem do turismo como estratégia de desenvolvimento identitária (ex. a festa das águas), junto com outras estratégias de contestação e reivindicação dos seus direitos. Sem nunca perder um quadro comparativo nacional e internacional, posicionam-se na linha de Grunewald de que o turismo indígena pode significar uma revitalização cultural, se for planeado e orientado com o protagonismo dos indígenas.

**Eguimar Felício Chaveiro** da Universidade Federal de Goiás (Brasil) e **Marcela Burger Sotto-Maior**, graduanda em Geografia na mesma UFG, apresentam-nos como o turismo no Rio Araguaia, às margens da cidade de Aruanã, no estado de Goiás, cria transformações na vida do povo karajá, autointitulado o “povo do rio”. Desde uma análise geográfico-territorial, estes autores focam a sua mirada sobre os agentes sociais que intervêm nos cenários turísticos e as diferentes formas de apropriação da natureza por parte deles. No seu texto a (re)significação turística do rio constitui um jogo de dominó, com efeitos ponderadamente positivos e negativos desde a visão nativa e também dos investigadores.

## Bibliografia

- ALTMAN, Jon Charles e FINLAYSON, Julie. “Aborigines, Tourism and Sustainable Development”. *The Journal of Tourism Studies*. 4 — 1 (1993): 38-50.
- BARRETTO, Margarita. “Turismo étnico e tradiciones inventadas”. SANTANA TALAVERA, Agustín e PRATS CANALS, Llorenç (coords.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas e modelos de aplicación*. Sevilla: FAAEE — Fundación El Monte, 2005. 39-56.
- BARTH, Frederick. *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Allen and Unwin, 1969.
- BARTH, Frederick. Temáticas permanente e emergentes na análise da etnicidade”. VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora (orgs.). *Antropologia da Etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”*. Lisboa: Fim de Século, 2003 (or. 1994). 19-44.
- BRESNER, Katie. “Othering, power relations and indigenous tourism: experiences in Australia’s Northern territory”. *PlatForum*, vol. 11 (2010): 10-26.
- BRUNER, Edward M. “Of Cannibals, Tourists and Ethnographers”. *Cultural Anthropology*, 4 — 4 (1989): 438-445.
- BRUNER, Edward M. “The Ethnographer/Tourist in Indonesia”. LANFANT, Marie-Françoise; ALLCOCK, John B. e BRUNER, Edward M. (eds.). *International Tourism. Identity and Change*. London: Sage, 1995. 224-241.

- BRUNER, Edward M. "The Maasai and the Lion King. Authenticity, Nationalism and Globalization in African Tourism". BOHN GMELCH, Sharon (dir.). *Tourists and Tourism. A Reader*. Long Grove — Illinois: Waveland Press, 2004. 127-156.
- BUTLER, Richard; HINCH, Tom. "Introduction". Butler, Richard e Hinch, Tom (eds.). *Tourism and Indigenous Peoples*. London: Thompson, 1996. 1-14.
- BUULTJENS, Jeremy e FULLER, Don (eds.). *Striving for Sustainability: Case Studies in Indigenous Tourism*. Lismore — Australia: Southern Cross University Press., 2007
- CANADIAN TOURISM COMMISSION (ed.). *Aboriginal Tourism: A Bibliography. Tourism Reference and Documentation Centre*. 1997. Disponível em [www.canadatourism.com](http://www.canadatourism.com) (Consultado 07-04-2010).
- CANESTRINI, Duccio. *No disparen contra el turista. Un análisis del turismo como colonización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2009.
- CAVACO, Carminda. "Turismo Étnico. Um nicho de mercado temático?". SIMÕES, José Manuel e CARDOSO Ferreira, Carlos (eds.). *Turismos de nicho. Motivações, produtos, territórios*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 2009. 233-261.
- CHERNELA, Janet M. "Barrier Natural and Unnatural: Islamiento as a Central Metaphor in Kuna Ecotourism". *Bulletin of Latin American Research*. 30-1 (2011): 35-49.
- COBO, José M. *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones autóctonas*. Ginebra: ONU, 1987.
- COHEN, Abner. "Introduction: The Lesson of Ethnicity". COHEN, Abner (ed.). *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974. IX-XXIV.
- COHEN, Erick. "Authenticity and Commoditisation in Tourism". *Annals of Tourism Research*. 15 (1988): 371-386.
- COHEN, Erick. "Toward a Sociology of International Tourism". *Social Research*. 39-1 (1972): 164-182.
- COMAROFF, John e COMAROFF, Jean. *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz Editores, 2011 (or. 2009).
- COSTA, Francisco Lima. "Turismo étnico, cidades e identidades: o projecto 'Sabura — África, aqui tão perto!'. Uma viragem cognitiva na apreciação da diferença". *Revista Turismo & Desenvolvimento*. 5 (2006): 95-112.

- CRICK, Malcolm. “Representaciones del turismo internacional em las ciencias sociales: sol, sexo, paisajes, ahorros e servilismos”. JURDAO ARRONES, Francisco (comp.). *Los mitos del turismo*. Madrid: Endymion, 1992. 320-403.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “El futuro de la cuestión indígena”. LEÓN-PORTILLA, Miguel (coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones em la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 445-459.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. *Indigenous Peoples in Latin America. The Quest for Self-Determination*. Boulder (Colorado): Westview Press., 1997.
- FABIETTI, Ugo. *L'identità étnica*. Roma: Carocci, 2001.
- FENNEL, David A. “Ecotourism and the Myth of Indigenous Stewardship”. *Journal of Sustainable Tourism*. 16-2 (2008): 129-149.
- GETZ, Done e JAMIESON, W. “Rural Tourism in Canada: Issues, Opportunities and Entrepreneurship in Aboriginal Tourism in Alberta”. PAGE, Stephen J. e GETZ, Don (eds.). *The Business of Rural Tourism: International Perspectives*. Toronto: International Thompson Business Press, 1997. 93-107.
- GMELCH, George. *Behind the Smile. The Working Lives of Caribbean Tourism*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- GOMIS, Joan Miquel. Turismo justo, globalización y TIC. Barcelona: Editorial UOC, 2009.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1987.
- GOODWIN, Harold. *Taking Responsibility for Tourism*. Woodeaton, Oxford: Goodfellow Publishers, 2011.
- GRILLOT, Thomas. “América. Despiertan las identidades”. DENIS, Jean-Pierre e NOUCHI, Franck (eds.). *El Atlas de las Minorías*. Madrid: UNED — Le Monde Diplomatique en español, 2012. 102-113.
- GRÜNEWALD, Rodrigo “Turismo e o ‘resgate’ da cultura Pataxó”. BANDUCCI, Junior e BARRETTO, Margarita (orgs.): *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001a. 127-148.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. *Os índios do descobrimento. Tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001b.

- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Turismo e etnicidade". *Horizontes antropológicos*. 20 (2003): 141-159.
- HALL, Michel Colin e HAZEL, Tucker (eds.). *Tourism and Postcolonialism. Contested Discourses, Identities and Representations*. London: Routledge, 2004.
- HARRON, Sylvia e WEILER, Betty. "Review. Ethnic Tourism". WEILER, Betty e HALL, Chris M. (eds.). *Special Interest Tourism*. London: Bellhaven, 1992. 83-92.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, Javier. "Producción de singularidades y mercado global. El estudio antropológico del turismo". *Boletín Antropológico*. 66 (2006): 21-50.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias e experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas — CAOÍ, 2010.
- JOHNSTON, Alison M. *Is the Sacred for Sale? Tourism and Indigenous Peoples*. London: Earthscan, 2006.
- KRIPPENDORF, Jost. *The Holiday Makers. Understanding the Impact of Leisure and Travel*. London: Butterworth — Heinemann, 1994 (or. 1984).
- KUTZNER, Diana; MAHER, Patrick T.; WRIGHT, Pamela. *Aboriginal Tourism: A Research Bibliography*. Prince George (Canadá): University of Northern British Columbia: Outdoor and Tourism Management Programme — Publication Series 2007, 02. Disponível em [http://www.unbc.ca/assets/ortm/research/report\\_2007\\_02\\_aboriginal\\_tourism\\_bibliography.pdf](http://www.unbc.ca/assets/ortm/research/report_2007_02_aboriginal_tourism_bibliography.pdf) (Consulta 7-04-2010).
- LERTCHAROENCHOKE, Narueporn. "Alternative Tourism" s.d. Disponível em [http://www.journal.au.edu/abac\\_journal/may99/article.4.html](http://www.journal.au.edu/abac_journal/may99/article.4.html) (Consulta 11-04-2012).
- LÓPEZ GARCÍA, Julián e GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (eds.). *América indígena ante el siglo XXI*. Madrid: Fundación Carolina — Siglo XXI, 2009.
- MACCANNELL, Donald. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken, 1976.
- MACCANNELL, Donald. "Reconstructed Ethnicity Tourism and Cultural Identity in Third World Communities". *Annals of Tourism Research*. 11-3 (1984): 375-391.

- MACCANNELL, Donald. *Empty Meeting Grounds*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.
- MALDONADO, Carlos. *Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina (Redturs)*. Jornadas de Formación: Turismo Responsable. Valencia, 4 de noviembre de 2005. <http://www.turismoresponsable.net/pdf/Redturs.ppt#1> (Consulta 07-07-2006).
- MALDONADO, Carlos. *Turismo e comunidades indígenas: Impactos, pautas para autoevaluación e códigos de conducta. Documento de trabajo número 79*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo (OIT), 2006.
- MCLAREN, Deborah.Ramer. "The History of Indigenous Peoples and Tourism". *Cultural Survival Quarterly*, vol. 23-2 (1999): 25-30.
- MERCER, David. "Native People and Tourism: Conflict and Compromise". THEOBALD, William F. (ed.). *Global Tourism — the Next Decada*. Oxford: Butterworth-Heinemann, 1995. 124-145.
- MORALES, Guillermo e MARÍAS, Daniel. "Turismo em comunidades indígenas". *Revista Ábaco*, 2ª época, nº 54 (2007): 123-133.
- MOSCARDO, Gianna e PEARCE, Philip L. "Interpretación del turismo étnico". *Annals of Tourism Research* en Español. 1 (1999): 147-166.
- MOSCARDO, Gianna e PEARCE, Philip L. "Understanding Ethnic Tourists". *Annals of Tourism Research*. 26-2 (1999): 416-434.
- MOWFORTH, Martin; CHARLTON, Clive e MUNT, Iana. *Tourism and Responsibility: Perspectives from Latin American and the Caribbean*. London: Routledge, 2008.
- MUQBIL, Imtiaz. *Turismo indígena: Mucho más que otro mercado más*. Berlín: ITB, 2009. Disponível em [www.itb-berlin.com/Media\\_Centre/Publications](http://www.itb-berlin.com/Media_Centre/Publications) (Consulta 28-02-2011).
- NASH, Dennison. "Tourism as a Form of Imperialism". SMITH, Valene (ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977. 33-47.
- NOTZKE, Claudia. *The Stranger, the Native and the Land: Perspectives on Indigenous Tourism*. Concord, Ontario: CaptusPress, 2006.
- OMT — ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (ed.). *Reducción de la pobreza por medio del turismo. Una compilación de buenas prácticas*. Madrid: OMT, 2006.

- PARKER, Barry. "Developing Aboriginal Tourism — Opportunities and Threats". em *Tourism Management*. 14-5 (1993): 400-404.
- PEREIRO, Xerardo. *Turismo cultural. Uma visão antropológica*. La Laguna: PASOS, 2009 ([www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)).
- PEREIRO, Xerardo e DE LEÓN, Cebaldo. *Los impactos del turismo em Guna Yala. Turismo e cultura entre los Guna de Panamá*. Madrid: Ramón Areces, 2007.
- PEREIRO, Xerardo; MARTÍNEZ, Mónica; VENTOCILLA, Jorge; DE LEÓN, Cebaldo e DEL VALLE, Yadixa. *Los turistas kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*. Mallorca: Universidad de las Islas Baleares, 2012.
- PICARD, Michel e WOOD, Robert E. (eds.). *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*. Hawaii: University of Hawai Press, 1997.
- PITCHFORMD, Susan R. "Ethnic Tourism and Nationalism in Wales". *Annals of Tourism Research* 22 (1995): 35-52.
- PUJADAS, Joan Josep. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema, 1993.
- RICHARDS, Greg. "Introduction: Culture and Tourism in Europe". RICHARDS, G. (ed.). *Cultural Tourism in Europe*. Oxon: CAB International, 1996. 3-17.
- RYAN, Chris (2005a) "Introduction. Tourist-Host Nexus. Research Considerations". RYAN, Chris e AICKEN, Michel (eds.). *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Oxford: Elsevier, 2005a. 1-15.
- RYAN, Chris. "Who Manages Indigenous Cultural Tourism Product — Aspiration and Legitimation". em RYAN, Chris e AICKEN, Michel (eds.). *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Oxford: Elsevier, 2005b. 69-74.
- RYAN, Chris e AICKEN, Michel (eds.). (2005). *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Oxford: Elsevier, 2005.
- RYAN, Chris e HUYTON, Jeremy. "Balanda Tourists and Aboriginal People". RYAN, Chris e AICKEN, Michel (eds.). *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Oxford: Elsevier, 2005. 51-68.
- SAARINEN, Jarkko. "Indigenous Tourism and the Challenge of Sustainability". SMITH, Melanie e RICHARDS, Greg (eds.). *The Routledge Handbook of Cultural Tourism*. London: Routledge, 2013. 220-226.

- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama., 2001 (or. 1993).
- SANTANA, Agustín, JONAY, Alberto e DÍAZ, Pablo (ed.). *Responsabilidad y Turismo en Iberoamérica*. La Laguna: Pasos, 2012 (e-book em [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)).
- SMITH, Valene L. “Indigenous Tourism: the Four Hs”. Butler, Richard.; Hinch, Tom (eds.). *Tourism and Indigenous Peoples*. London: Thomson, 1996. 283-307.
- STRONZA, Armanda. “Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives”. *Annual Review of Anthropology*. 30 (2001): 261-283.
- SUBIRATS, Eduardo. *Viaje al fin del paraíso*. Madrid: Ediciones Losada, 2005 (or. 2004).
- THOMSON-CARR, Anna. “Māori Tourism. A Case Study of Managing Indigenous Cultural Values”. SMITH, Melanie e RICHARDS, Greg (eds.). *The Routledge Handbook of Cultural Tourism*. London: Routledge, 2013. 227-235.
- VAN DEN ABBEELE, Georges. “Sightseers: The Tourist as Theorist”. *Diacritics* n.º 10 (1980): 3-14.
- VAN DEN BERGHE, Pierre “Tourism as Ethnic Relations: a Case Study of Cuzco, Peru”. *Ethnic and Racial Studies*. 3-4 (1980): 375-391.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristobal — México*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1994a.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. “Marketing Mayas: Ethnic Tourism Promotion in Mexico”. *Annals of Tourism Research*. 22-3 (1994b): 568-588.
- VAN DEN BERGHE, Pierre e KEYES, Charles F. “Introduction. Tourism and Re-created Ethnicity”. *Annals of Tourism Research*. 11 (1984): 343-352.
- VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora (org.). *Antropologia da etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003 (or. 1994).
- VOLKMAN, Toby A. “Visions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze”. *American Ethnologist*. 17-1 (1990): 91-110.
- WEAVER, David. “Indigenous Tourism Stages and their Implications for Sustainability”. *Journal of Sustainable Tourism*. 18-1 (2010): 43-60.

- WHITFORD, Michelle M. e RUHANEN, Lisa M. "Australian Indigenous Tourism Policy: Practical and Sustainable Policies?". *Journal of Sustainable Tourism*. 18-4 (2010): 475-496.
- YANG, Li e WALL, Geoffrey. "Ethnic Tourism: A Framework and an Application". *Tourism Management*. 30-4 (2009): 559-570.
- ZEPEL, Heather. "Report. Indigenous Cultural Tourism: 1997. Fulbright Symposium". *Tourism Management*. 19-1 (1998): 103-106.
- ZEPEL, Heather. *Aboriginal Tourism in Australia: A Research Bibliography Update*. Cooperative Research Centre for Sustainable Tourism. Work in progress — Report Series. 1999. Disponível em [http://www.crctourism.com.au/WMS/Upload/Resources/bookshop/Update\\_AboriginalTourism.PDF](http://www.crctourism.com.au/WMS/Upload/Resources/bookshop/Update_AboriginalTourism.PDF) (Consulta 07-04-2010).
- ZEPEL, Heather. *Indigenous Ecotourism. Sustainable Development and Management*. Wallingford: CABI, 2006.
- ZEPEL, Heather. "Indigenous Ecotourism: Conservation and Resources Rights". HIGHAM, James (ed.). *Critical Issues in Ecotourism. Understanding a Complex Tourism Phenomenon*. Oxford: Elsevier, 2007. 308-348.

## Apresentação

Maria Geralda de ALMEIDA

COEDITORA | PERIÓDICO AGÁLIA | 1º CTurTI

Coordenadora Interna do 1º CTurTI — UFG | IESA | Laboter | PROEC  
mgdealmeida@gmail.com

Isis Maria Cunha LUSTOSA

COEDITORA | PERIÓDICO AGÁLIA | 1º CTurTI

Coordenadora Externa do 1º CTurTI — UFG | IESA | Laboter | PROEC  
isismclustosa@gmail.com

O Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA) é uma unidade de ensino da Universidade Federal de Goiás (UFG), em Goiânia, no estado de Goiás, Brasil. Esta unidade promove a autonomia administrativa e acadêmica dos cursos de graduação e pós-graduação em Geografia com as atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão.

A partir de 1998, com a efetivação da geógrafa Maria Geralda de Almeida no quadro docente do IESA, o turismo, se tornou área de interesse para o instituto, tendo-se criado o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Turismo e Cultura (NEPTC). O Grupo de Estudo formado no NEPTC estimulou outros docentes do IESA para os debates, as pesquisas e as publicações sobre o turismo, especialmente a respeito dos impactos provocados nos patrimônios naturais/culturais e nos territórios das comunidades locais e/ou povos e comunidades tradicionais receptoras dos turistas.

Em 2008 as pesquisas sobre o turismo completaram uma década no IESA. Naquele momento assistimos à criação do Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter), constituído de grandes áreas do conhecimento geográfico: cultura, geopolítica, agrária, meio ambiente, epistemologia da geografia, geopoética e geotecnologias. Sendo o território a categoria de referência das análises acadêmicas no Laboter, ampliam-se as pesquisas acerca das dinâmicas territoriais do mundo contemporâneo.

Na primeira década do século XXI, entre 2003 a 2008, os territórios indígenas tornam-se objetos de pesquisas no IESA, estas vinculadas à Geogra-

fia e/ou Antropologia, resultando em três dissertações de Mestrado, um projeto de extensão e uma tese de Doutorado. Duas dissertações discutem o povo Karajá em Goiás (Motta, 2005; Lima, 2010), com breve enfoque ao turismo. A outra trata os povos Ava-Canoeiros, também em Goiás (Silva, 2010), embora sem focalizar o turismo. No projeto de extensão sobre os Karajá e os Ava-Canoeiros (Chaveiro, Lima e Silva, 2009-2010), o turismo é suscitado. Na tese de Doutorado de Lustosa (2012), o turismo é amplamente discutido, quer focado nos povos Tremembé de São José e Buriti e nos Jenipapo-Kanindé do Ceará, quer através da identificação de outros trabalhos na Geografia que abordam a atividade turística em Terras Indígenas do Brasil como a Reserva Indígena de Dourados, no Mato Grosso do Sul (Lageano de Jesus, 2004; Moretti e Cabreira, 2000-2005; Nunes, 2006), os Krahô no Tocantins (Oliveira, 2006) ou os povos indígenas da Região do Alto Rio Negro no Amazonas (Faria, 2007); apresenta, ainda, produções da Antropologia brasileira sobre o turismo — povo Pataxó do extremo Sul da Bahia (Grünewald, 1999 e 2001), Kaingang na Terra Indígena Iraí no Rio Grande do Sul (Lac, 2005) e Reserva Pataxó da Jaqueira (Castro, 2008) — e ressalta o indigenismo empresarial discutido por Baines (1993 e 1996), além de algumas produções da Geografia Humana e Antropologia referentes ao turismo em territórios indígenas em outros países.

Em abril de 2012, alguns pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais reunidos no Laboter/IESA/UFG, tornaram-se cientes do panorama acadêmico explanado sobre o turismo em Terras Indígenas e resolveram organizar um evento a respeito do turismo, dos territórios identitários e dos conflitos interétnicos, com evidência às situações das Terras Indígenas de povos que assumem o turismo comunitário e/ou repudiam o turismo maciço (economista, global ou empresarial). A Comissão Organizadora, constituída de professores e doutorandos, formalizou o projeto do *1º CTurTI — 1º Colóquio de Turismo em Terras Indígenas* na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (PRO-EC) da UFG, sob coordenação das professoras Maria GERALDA de Almeida e Isis Maria Cunha Lustosa. Após um ano de trabalho coletivo, entre abril de 2012 e 2013, incluindo-se o apoio do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do IESA e do Projeto Casadinho UFG/Universidade Federal de Tocantins (UFT) — Campus Porto Nacional, reuniram-se aprendizados teó-

ricos, vivenciais e técnicos e concretizou-se o 1º CTurTI em 5 e 6 de maio de 2013, com as participações nas mesas-redondas de lideranças indígenas, acadêmicos e técnicos do governo e de organizações não governamentais (ONGs) para os debates nos eixos temáticos definidos.

A parceria efetivada pela Comissão Organizadora para promover o Colóquio envolveu professores e/ou pesquisadores do Laboter/IESA/UFG — Dra. Maria Geralda de Almeida, Dr. Eguimar Felício Chaveiro, Dra. Isis Maria Cunha Lustosa, Dra. Fabrizia Gioppo Nunes e as Doutorandas Lara Cristine Gomes Ferreira e Maísa França Teixeira —, do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI) do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB) — Dr. Stephen Grant Baines —, do Laboratório de Pesquisas em Geografia Agrária e Agricultura Familiar do Instituto de Geociências (IGC) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) — Dr. José Antônio Souza de Deus — e do Núcleo de Estudos Urbanos, Regionais e Agrários (NURBA) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), no Campus Porto Nacional — Dra. Marciléia Oliveira Bispo. Também agregou universidades do exterior, representadas pelos professores Dr. Sebastián Valverde da *Universidad de Buenos Aires* (UBA — Argentina), Dra. Lilia Zizumbo Villarreal da *Universidad Autónoma del Estado de México* (UAEM — México) e Ms. Alexis Carabalí Angola da *Universidad de La Guajira* (UNIGUAJIRA — Colômbia), colaboradores nas amplitudes das discussões latino-americanas no evento.

Para compor a Comissão Científica do 1º CTurTI, além dos professores das universidades públicas brasileiras e doutorandas anteriormente citados, contou-se com a colaboração do Prof. Dr. Edvaldo Cesar Moretti da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD) e da Profa. Ms. Lorraine Gomes da Silva da Universidade Estadual de Goiás (UEG) — Unidade Quirenópolis. Obtivemos, ainda, a cooperação dos professores Dr. Elias Nazareno da UFG, para a coordenação de uma mesa-redonda, e Dr. Ismar Borges de Lima da Universidade Estadual de Roraima (UERR), enquanto membro externo avaliador da sessão “Ensaio fotográficos”, bem como o apoio do Instituto Terramar, representado por Rosa Maria Martins Pereira, Coordenadora de Relações Institucionais da ONG.

O 1º CTurTI, com a participação de professores, pesquisadores, doutorandos, mestrands e graduandos, gerou 33 trabalhos inscritos. O Colóquio

permitiu a expansão dos contextos referentes ao “Turismo em Terras Indígenas” durante as apresentações nas mesas-redondas, nas exposições de painéis e nos ensaios fotográficos. Durante o evento somaram-se 79 participantes, além dos alunos do Projeto Casadinho — parceria entre a UFG/UFT (duas das quatro universidades realizadoras do 1º CTurTI) —, tendo a presença pela UFT/NURBA dos professores Dr. Elizeu Ribeiro Lira e Dr. Roberto de Souza Santos: o primeiro, membro da Comissão Organizadora do I CTurTI e coordenador do NURBA, e o segundo, coordenador geral do mencionado projeto (em que ambos compuseram a equipe). Foram representadas 30 instituições (12 universidades federais somado o Núcleo Takinahaky de Formação Superior de Professores Indígenas da UFG, 3 universidades do exterior, 3 universidades estaduais, 2 institutos federais, 2 ONGs, 6 órgãos do governo brasileiro, 1 entidade de cooperação internacional e 1 conselho internacional de pesquisa) e a Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (Ceará — Brasil). O Colóquio perante o tema central definido proporcionou discussões sobre as questões fundiárias, os reconhecimentos oficiais das Terras Indígenas por meio do Decreto N° 1.775/8/1/1996 vigente no Brasil e as situações em outros países (Colômbia, Argentina e México), bem como as políticas indigenistas perante os tratados internacionais.

Os trabalhos e vivências aprovados como comunicações orais foram apresentados em 5 mesas-redondas, alocados nos seguintes eixos temáticos: 1) *Turismo, identidades e relações interétnicas em Terras Indígenas*; 2) *Experiências de turismo em Terras Indígenas no Brasil e na América Latina: entre acordos e conflitos*; 3) *O turismo e os processos de regularização de Terras Indígenas*; 4) *O turismo em Terras Indígenas: a contribuição da Geografia, da Antropologia e da História nas pesquisas* e 5) *As redes de turismo comunitário na contramão do turismo maciço: a inclusão de povos e comunidades tradicionais*. Para avaliar as apresentações contou-se com professores da Geografia e da Antropologia, convidados como membros-externos: Dr. Rodrigo de Azeredo Grünwald da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Dr. Sebastián Valverde da *Universidad de Buenos Aires* (UBA), Dr. José Antônio Souza de Deus da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Dra. Lília Zizumbo Villarreal da *Universidad Autónoma del Estado de México* (UAEM) e Ms. Sélvia Carneiro de Lima do Instituto Federal de Goiás (IFG)/Inhumas. Os referidos

professores foram grandes colaboradores tanto nas observações prévias para os debates como nos desfechos dos trabalhos.

Dentre as mesas-redondas, determinou-se uma singular para exibir as vivências de indígenas e de técnicos do governo/ONG frente ao turismo e os processos de regularização de Terras Indígenas. O citado espaço foi compartilhado pela liderança indígena da Aldeia São José, Adriana Carneiro de Castro, Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (Itapipoca — Ceará — Brasil), expositora do *turismo nas comunidades indígenas*. Também, por Rosa Maria Martins Pereira, exibindo a *Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum)*. E, mais, dois representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), técnicos da Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento/Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) — Ivan Abreu Stibich e Maurício Fiorito de Almeida. O primeiro deles expos a *Regulamentação do Turismo em Terra Indígena até 2015 — Meta no Plano Plurianual (PPA) da FUNAI*.

É legado do 1º CTurTI consolidar-se uma rede latino-americana (ainda informal) de pesquisadores da Geografia e da Antropologia, alguns favoráveis ao fortalecimento de intercâmbios de lideranças indígenas, acadêmicos e técnicos para discussões do Turismo em Terras Indígenas. Finalizou-se o evento com a elaboração e aprovação da Carta de Goiânia (Declaração do 1º CTurTI) para prosseguimento do Colóquio, de modo interativo, com as universidades e demais instituições afins e, sobretudo, com os povos indígenas, assegurando-se o fortalecimento dos debates. A assembleia aprovou a continuidade das discussões em edições futuras, afirmando que os objetivos almejados no evento — isto é, 1. *Debater sobre o turismo e as relações interétnicas em Terras Indígenas*; 2. *Analisar a intervenção do turismo na regularização das Terras Indígenas*; 3. *Promover o intercâmbio de saberes entre (lideranças, pesquisadores e técnicos) do Brasil e/ou do exterior para o debate do Turismo em Terras Indígenas*; 4. *Estimular a constituição de parcerias acadêmicas e institucionais no âmbito da atividade turística em Terras Indígenas*; 5. *Difundir as vivências, as pesquisas e as políticas públicas na esfera do turismo em Terras Indígenas, desde que associadas a uma responsabilidade social com as comunidades/povos indígenas*; 6. *Conhecer novas pesquisas a respeito do turismo em Terras Indígenas com a intenção de gerar coletânea para difusão* — foram correspondidos a partir dos

compromissos da Comissão Organizadora/Científica, dos conferencistas, dos apresentadores, dos ouvintes e dos apoiadores.

Desde a construção do 1º CTurTI avaliou-se a importância de gerar uma publicação para difundir os trabalhos apresentados nas mesas-redondas. Optou-se pela difusão em um periódico, se possível, de âmbito internacional e relevante avaliação. A coincidência do diálogo entre uma das coordenadoras do 1º CTurTI, Isis Maria Cunha Lustosa, e o diretor de *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, Roberto Samartim, abriu a possibilidade para concretizar a ideia, pois parte das investigações expostas no evento enquadraram-se nas Ciências Sociais e Humanas, áreas contempladas pela revista. Sem objeções da Comissão Organizadora, formalizou-se esta parceria.

Tornou-se oportuna a sugestão da direção da *Agália* de publicar um volume monográfico especial. Este sob a coordenação geral do Dr. Xerardo Pereiro, professor da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) — Portugal, que, na qualidade de Membro do Conselho de Redação de *Agália* e especialista no assunto em foco, foi indicado como *editor* do periódico. As coordenadoras do 1º CTurTI participaram na condição de *coeditoras* convidadas na mesma obra.

A partir dos acordos firmados com a direção da *Agália*, como coeditoras, ponderamos a totalidade dos trabalhos apresentados no 1º CTurTI, considerando a importância/qualidade dos temas naqueles mais coesos com o foco e em que os autores seguiram as normas definidas no Colóquio. Os citados artigos foram submetidos para as avaliações por pares, coordenadas pelo editor, e, finalmente, o resultado — com os ajustes solicitados pelos pareceristas nos prazos estabelecidos — foi organizado à volta de três eixos temáticos prioritários: *Turismo, identidades e relações interétnicas em Terras Indígenas*; *Experiências de turismo em Terras Indígenas no Brasil e na América Latina: entre acordos e conflitos* e *Turismo em Terras Indígenas: a contribuição da Geografia, da Antropologia e da História nas pesquisas*.

Agradecemos ao diretor da revista *Agália*, Dr. Roberto Samartim, pela confiabilidade em realizarmos esta significativa parceria científica, na qual a indicação do Prof. Dr. Xerardo Pereiro, como conhecedor do assunto focalizado, se tornou fundamental para os resultados esperados. Também agradecemos aos autores congratulados na publicação e, mais uma vez, a todos/as que

contribuíram para o 1º CTurTI se tornar o evento desejado e, mais, interativo, com o periódico concluído comprovando o esforço dos envolvidos com as temáticas discutidas e, agora, publicadas.

Atenciosamente.

Maria Geralda de Almeida  
Isis Maria Cunha Lustosa

## **Bibliografia**

- BAINES, Stephen G. *O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial*. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.
- BAINES, Stephen G. *A Resistência Waimiri-Atroari frente ao 'indigenismo de resistência'*. Brasília: Universidade de Brasília, 1996.
- CASTRO, Maria Soledad Maroca de. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício; LIMA, Sélvia Caneiro de; SILVA, Lorrane Gomes da. *Gestão da Biodiversidade dos Povos do Cerrado: Os Karajá e os Avá-Canoeiro no contexto do Noroeste e do Norte Goianos*. Subprojeto de Pesquisa. Goiânia: IRD-BIOTEK — Universidade Federal de Goiás, 2009-2010.
- FARIA, Ivani Ferreira de. *Ecoturismo Indígena, Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo: princípios para a autonomia*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — Universidade de São Paulo, 2007.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro — Museu Nacional, 1999.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.
- LAGEANO DE JESUS, Djanires. *A transformação da Reserva Indígena de Dourados-MS em território turístico: valorização sócio-econômica e cultural*. Dissertação de Mestrado. Aquidauana: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2004.

- LAC, Flávia. *O turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2005.
- LIMA, Sélvia Carneiro de. *A permanência do estranho: os Karajá, os Tori e as disputas territoriais do cerrado goiano*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Tese de Doutorado. Goiânia: Instituto de Estudos Sócio-Ambientais — Universidade Federal de Goiás, 2012.
- MORETTI, Edvaldo Cesar; CABREIRA, Adriano Cosma. *Atividade turística e desenvolvimento regional: as transformações na produção e consumo do território sul-matogrossense*. Projeto de Pesquisa. Campo Grande: Laboratório de Estudos Territoriais — Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2000-2005.
- NUNES, Roberta Garcia Anffe. *O turismo como prática social em território indígena: uma análise comparativa entre a Reserva Indígena de Dourados-MS e a aldeia Puiwa Poho em Feliz Natal-MT*. Dissertação de Mestrado. Campo Grande: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2006.
- OLIVEIRA, Vanderlei Mendes de. *Turismo, Território e Modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — Universidade de São Paulo, 2006.
- SILVA, Lorrane Gomes da. *Avá-Canoeiro: conflitos territoriais no cerrado do norte goiano — a resistência dos bravos*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Instituto de Estudos Sócio-Ambientais — Universidade Federal de Goiás, 2010.

## **Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas**

Rodrigo de Azeredo Grünewald  
Universidade Federal de Campina Grande

### **Resumo**

Ao examinar o turismo entre os Pataxó, no litoral do Extremo Sul do estado da Bahia, o objetivo desta comunicação é verificar que padrão particular de turismo tem prevalecido para este caso, bem como suas implicações socioculturais. Este trabalho enfatiza uma forma de turismo com um modelo consolidado a partir de uma lógica de etnodesenvolvimento que tomou lugar ao prover parte da população indígena em exame com sustentabilidade. Baseada em dados etnográficos, a comunicação pretende retomar a perspectiva do *palco* (MacCannell, 1973) e reelaborá-la de uma forma positiva, focalizando as dinâmicas sociais indígenas que, de forma legítima, recriam sua cultura de referência para exibição naquilo que chamamos de *arenas do etnoturismo* (Grünewald, 2003).

**Palavras chave:** Turismo étnico — Etnodesenvolvimento — Indianidade — Performance — Pataxó.

### **Patasho Tourism: from Identity Renovation to Touristic Professionalization in the Reservation**

### **Abstract**

By examining tourism among the Patasho, in the Southernmost coast of the state of Bahia, our aim is to verify which particular tourism pattern has prevailed in this case, and its socio-cultural implications. This paper emphasizes a form of tourism with a model consolidated from an ethno-developmental logic that succeeded in providing ensured sustainability for a part of the population under consideration. Based on ethnographic data, we intend to resume the *stage* perspective (MacCannell, 1973) and to re-elaborate it in a positive way, focusing on the indigenous social dynamics that legitimately recreate their reference culture for exhibition on what we call *ethno-tourism arenas* (Grünewald, 2003).

**Key words:** Ethnic Tourism — Ethno-development — Indigeneity — Performance — Patasho.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas". PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 43-57.

## Introdução

Nos anos 1970, a região litorânea do extremo sul do estado da Bahia (mais particularmente os municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália) começa a se preparar para se transformar num importante polo turístico do país. Os indígenas Pataxó que habitavam uma extensa área no limite sul de Porto Seguro são informados desse planejamento e logo se preparam também para interagir com o fluxo turístico a partir do aprendizado de artesanato para comercialização. Desde então esses indígenas se relacionam com turistas, tornando esta atividade parte constitutiva do seu cotidiano econômico e sociocultural bem como referência importante para a renovação de sua indianaidade.

Na virada para o século XXI, os Pataxó iniciam um trabalho de resgate cultural ainda mais bem elaborado do que aquele que vinha em curso. Partem, nesse novo contexto, para a constituição de “reservas” visando tanto o seu fortalecimento cultural quanto o receptivo profissional de turistas, tendo em vista, inclusive, o desinteresse dos visitantes pelo que era visto durante a visitação em suas aldeias.

O objetivo deste artigo é refletir como a construção da identidade étnica Pataxó esteve aliada ao estabelecimento do turismo na região, entre as décadas de 1970 e 1990, e de como o desinteresse do turismo pela cultura indígena, por um lado, e a criação de reservas, por outro, contribuíram para se conduzir as atividades turísticas por novos caminhos, longe inclusive do íntimo cotidiano indígena. De fato, observamos recentemente que, desde fins da década de 1990, a construção consciente da identidade indígena não está mais fortemente acoplada ao turismo, embora este seja ainda um forte aliado ao sustentar as reservas economicamente e porque nelas é feito um intenso trabalho na cultura e na história. Percebemos, por fim, que se os indígenas de aldeias com um longo histórico de relação com turistas estão se profissionalizando e desvinculando sua etnicidade do turismo, outras aldeias com recente histórico de interação com visitantes têm nesta atividade uma forte alavanca para a construção e fortalecimento de sua identidade étnica.

Com base em dezenove anos de coleta de dados através de etnografias sistemáticas, bem como de visitas esporádicas — porém com participação efetiva nas atividades cotidianas de amigos Pataxó —, este artigo se empenha

em focalizar arenas turísticas (Grünewald, 2003) que se mostram interessantes enquanto espaços sociais criados por demanda de uma pós-modernidade que motiva os nativos a reconstruírem sua etnicidade (MacCannell 1992a) e renovarem sua cultura de referência.

Ao tratar de identidades assim constituídas, Graburn (1976) aponta para a possibilidade de as percebemos em constante mudança face aos contextos de interação dos grupos sociais no cenário mundial. E é justamente ao abordar a mudança cultural que o tema do chamado turismo étnico (Van den Berghe e Keyes, 1984; MacCannell, 1992b; Grünewald, 2001; 2002; 2003) entra em cena, ao se privilegiar uma análise da dinâmica na qual grupos indígenas se renovam objetivando experiências turísticas. Trata-se aqui não mais de etnicidades acionadas contra o imperialismo colonial, mas de “novas etnicidades” (Hall, 1991a; 1991b) que, sem negar essa primeira forma de alinhamento, emergem de forma fragmentária, com segmentações internas e, em muitos casos, não conseguindo operar como totalidades.

Se, entretanto, num determinado momento as arenas turísticas Pataxó foram palco privilegiado da promoção de uma restauração ou recriação de atributos étnicos — mesmo enquanto mercadorias —, hoje percebemos que os índios estão cada vez mais se especializando profissionalmente na performance de uma indianidade construída-para-turista em arenas públicas situadas longe de sua intimidade doméstica (Beard-Moose, 2009) e longe de outras arenas não-turísticas nas quais a etnicidade vem a ser revigorada com teor mais político e não mercantil.

Para lidar com essas arenas mais especializadas, é vital a noção de que se trata, enfim, de espaços sociais para a performance do turismo. Nesse sentido, foi importante recuperar a ideia de “autenticidade encenada” de MacCannell (1973) e tentar avançar um exemplo do processo concreto da importância da criação, entre os Pataxó, de lugares específicos para a encenação comercial da indianidade.

### **Os Pataxó: quarenta anos de turismo étnico**

Pataxó é um grupo falante do português que, expropriado de suas terras durante momentos de expansão da sociedade brasileira — ou, muito marcadamente, pela situação da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em

1961 —, passou por diásporas e teve, depois, que reconquistar seus territórios. Ainda hoje esse povo luta por terras na região e já está de posse de cerca de quinze aldeias espalhadas pelos municípios de Santa Cruz Cabralia, Porto Seguro, Prado e Monte Pascoal. Embora praticamente todas as suas aldeias estejam direta ou indiretamente envolvidas com atividades geradas pelo turismo na região, duas delas, Barra Velha e Coroa Vermelha, têm — ou tiveram em algum momento — suas economias movidas, sobretudo, pelo turismo realizado dentro dos seus limites. É sobre estas que vale uma atenção especial.

Barra Velha é tida como a “aldeia-mãe” Pataxó. Trata-se do aldeamento original de índios das etnias Pataxó, Maxacali, Botocudo, Tupiniquim e Camacá em 1861. A reunião destes índios promoveu a composição étnica do atual povo Pataxó. Proibidos de caçar, coletar e ter agricultura devido à criação do citado Parque Nacional, os Pataxó viveram momentos de extrema carência de meios para sua subsistência. Com a criação de um polo turístico na cidade de Porto Seguro no início da década de 1970, os índios foram informados que a venda de artesanato poderia se transformar numa importante alternativa econômica para eles; de fato, suas atividades agrícolas e pesqueiras eram em pequena escala e apenas para o difícil sustento das famílias. Foram, então, ensinados a fazer colares e depois diversificaram sua produção artesanal de modo que constituíram uma importante tradição em peças de madeira, sementes e palha que é hoje a principal fonte monetária para o grupo.

Barra Velha começou a ser visitada por mochileiros muito esporádicos ainda no final dos anos 70, a partir da vila de pescadores de Caraíva, que ainda no século XXI permanece um lugar com ruas de areia, sem movimentação de carros ou motos e sem calçamento, mas conta com pousadas para receber principalmente jovens casais atrás de relaxamento. Para chegar a Caraíva é necessário atravessar o rio homônimo de canoa e é ao sul desta vila, numa caminhada de 6 km, que se localiza a Terra Indígena Pataxó de Barra Velha, com cerca de 3000 habitantes e estendendo-se do Oceano Atlântico ao Monte Pascoal no sentido Leste-Oeste. Não havendo planejamento de turismo para Barra Velha, a maioria dos visitantes que ia ao lugar não era previamente informada da presença indígena ali. Visitando a aldeia, entretanto, as pessoas podiam ver, até a virada para o século XXI, os índios confeccionando artesa-

nato na frente de suas casas. Aqueles que não iam até lá podiam comprar esse artesanato em Caraíva, através de intermediários. Esta interação com os turistas foi sempre vista pelos indígenas como importante para eles, na medida em que forneceu um modo de terem acesso a bens básicos como roupas ou mesmo alimentos ou remédios. Muitas vezes, inclusive, as peças artesanais não eram vendidas, mas trocadas por roupas, óculos escuros, biscoitos e outros bens que os turistas tinham à mão.

Se o artesanato Pataxó para comercialização começou a ser confeccionado no início dos anos 70, isso foi devido ao fato de o governo federal estar na época facilitando o acesso à região. Em 1973 foram inauguradas importantes estradas, que permitiram a chegada de carros a Porto Seguro e também, mais a norte, ao município de Santa Cruz Cabralia, onde se situa a localidade de Coroa Vermelha, na qual se inauguraram, juntamente, os marcos históricos do Descobrimento e da Primeira Missa celebrada no Brasil. Assim, desde novembro de 1972, famílias indígenas iniciaram um processo de mudança de Barra Velha para Coroa Vermelha, onde se estabeleceram visando inclusive o desenvolvimento de atividade comercial junto ao turismo que se anunciava. A localidade foi sendo povoada por indígenas e não-indígenas durante os anos 70 e 80, seguindo o ritmo imposto pelo crescente turismo direcionado a Porto Seguro, o qual teve seu grande boom no início dos anos 80 (Grünewald, 2001). Trata-se de um turismo recreativo e histórico: recreativo pelas belíssimas praias e pela curtição de uma baianidade expressa nos ritmos musicais e danças sensuais; histórico pela visitação aos vários prédios coloniais e ao sítio do Descobrimento. Vale notar que, apesar da contínua presença Pataxó na região, nunca houve interesse (ideológico inclusive) de promovê-los como atração turística: sempre figuraram como uma atração casual nos passeios dos turistas.

Assim, se até meados dos anos 1970 a região era visitada quase que exclusivamente por hippies, durante os anos seguintes houve uma concentração de investimentos no turismo de forma que, em 1996, Porto Seguro contava com uma população de 65.000 indivíduos<sup>1</sup> e era a sétima cidade mais visitada

---

1. A população de Porto Seguro era, segundo contagem da população pelo IBGE em 1996, de 64.957 indivíduos (<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/contagem/bacont96.shtml>).

de todo o país, tendo recebido 600.000 turistas. Neste verão, a média diária de pessoas visitando Coroa Vermelha chegava a 700, sendo a grande maioria de brasileiros<sup>2</sup>.

A aldeia de Coroa Vermelha se desenvolveu como um polo turístico. Sua demografia costumava variar muito entre inverno e verão, quando a população dobrava pela chegada de parentes dos índios vindos de outras aldeias para fazer algum dinheiro seguindo a sazonalidade turística. Os indígenas viviam aí quase exclusivamente do artesanato vendido a turistas charter ou de massa que chegavam geralmente em ônibus de excursão (mas também de carro) como parte de passeio histórico ao lugar do Descobrimento do Brasil ou também como tour recreativo na belíssima praia, bem provida de várias barracas que funcionavam como bares e restaurantes. Nesta aldeia, alguns índios ainda mantêm uma forma rústica de artesanato com produtos exclusivos da mata, mas a grande produção de gamelas domina o comércio indígena desde fins dos anos 80, quando começaram a ser feitas não mais com lixas de folhas, mas com máquinas elétricas. No verão de 1998, os índios calculavam uma comercialização de cerca de 35.000 gamelas em Coroa Vermelha e arredores, pois os Pataxó também vendem esse artesanato na beira das estradas, em feiras hippies e como ambulantes em praias movimentadas. Por fim, embora esta seja uma aldeia indígena, muitos pontos de venda de artesanato foram arrendados para comerciantes não-indígenas que oferecem uma enorme diversidade de souvenirs e outros elementos artesanais ou não. Os índios assumiram também o comércio mais amplo e vendem, além de suas peças, muitos itens que não pertencem à sua “tradição”, provocando nos turistas a nítida sensação de pobreza, malandragem e aculturação.

Apesar dessa aparência comercial mista, uma renovação cultural correu de maneira muito mais ampla do que simplesmente para comercialização de peças para turistas, fortalecendo a etnicidade Pataxó no local. De fato, nos passos do artesanato, outras tradições foram atualizadas pelos Pataxó, tais como nomes indígenas, língua, danças e música, pintura corporal e xamanismo.

---

2. Dados orais fornecidos pela diretora regional da maior operadora de turismo na região em fins dos anos 1990, a SOLETUR.

Essa produção cultural foi muito importante para os Pataxó dessa aldeia que, pelo fato de se constituírem como uma aldeia urbana e comercial, relegavam à aldeia-mãe de Barra Velha a referência a uma vida indígena típica. Em Coroa Vermelha, eles dividiam os espaços sociais com a sociedade brasileira, eram discriminados e muitos de seus jovens evitavam se afirmar como índios nas escolas e nos empregos, desvalorizando seu pertencimento étnico. Mesmo com a reurbanização da aldeia para as comemorações dos 500 anos de Brasil, em 2000, quando passaram a ter seus espaços separados dos não-índios, a localidade de Coroa Vermelha continuou como um lugar de comércio indígena e com muitos problemas interétnicos e com venda de diferentes tipos de produtos concorrentes com os tipicamente indígenas e com arrendamento de lojas comerciais, entre outras ações que não contribuíram em nada para um turismo étnico e muito menos para a sustentabilidade do povo Pataxó, pois, naquela localidade, os indígenas se mantêm sob o sistema capitalista.

Mas, se por mais de vinte anos os Pataxó de Coroa Vermelha limitaram-se a ser atrativos em pontos de venda de artesanato no passeio histórico ao marco do Descobrimento e da Primeira Missa, com o crescimento desta aldeia sua população precisou de terra para agricultura e de madeira para o artesanato. Assim, ocuparam duas faixas de floresta próxima à praia: uma que se destina à agricultura e outra que seria para preservação ambiental e renovação de seus recursos naturais.

Em abril de 1998, a Terra Indígena da Coroa Vermelha foi demarcada em duas glebas: Praia (contendo área do Descobrimento, residências e comércio indígena) e Mata (contendo as duas florestas ocupadas), sendo que a segunda parcela de floresta, ocupada em 1997, foi preparada para o desenvolvimento do que os Pataxó chamaram de “ecoturismo”. Criaram a Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR) e fundaram a Reserva Ecológica da Jaqueira no ano de 1999, com o objetivo explicitado de “vivenciar e demonstrar a beleza da nossa cultura e preservar o meio ambiente”, a qual está aberta para visitação de turistas, estudantes e pesquisadores com acompanhamento de guias Pataxó da ASPECTUR.

L   o visitante entra a p   por um portão com instruções sobre a visita  o e depois pode ver o rio sagrado e caminhar por uma estreita trilha na mata até o centro da Jaqueira, onde estão as cabanas turísticas, incluindo um

museu indígena (quadros e artefatos) e a cabana de comercialização de artesanato. Há também cabanas de moradia e outra usada para rituais sagrados em um lugar mais reservado. A visita começa com uma palestra sobre a Jaqueira e a história Pataxó e, durante caminhada em outras trilhas na mata, os turistas escutam palestras sobre árvores, replantio, plantas medicinais ou armadilhas de caça. Há um campo para jogos intertribais, como futebol, corrida de toras e luta corporal. Existe uma escola para o ensino da nova língua (Patxohã) e ainda outras construções para o ensino infantil regular. Uma cabana fica em exposição para mostrar como era uma típica moradia indígena na floresta. Os visitantes vão ainda para outra cabana para provar peixe e chá tradicionais e, por fim, chegam à cabana de rituais públicos, onde podem compartilhar alegremente das danças indígenas. Há ainda momentos xamânicos (como sessão com uma rezadeira) e diversão com arco e flecha. Durante a visitação o discurso indígena se remete à busca, entre os mais velhos, por tradições há muito esquecidas. Finalmente, eles mostram aos turistas o símbolo da Jaqueira: o tronco caído de uma jaqueira aparentemente morta, do qual quatro novas jaqueiras cresceram representando a revitalização indígena depois da colonização.

Vejo a dinâmica turística realizada na Jaqueira não como a apresentação de um simulacro, pois sua autenticidade cultural se processa no próprio âmbito criativo da renovação das tradições (Grünewald, 2003). Ainda, o desenvolvimento turístico sustentável pode muito bem se basear nesta criatividade, quando o patrimônio cultural indígena é renovado, revigorado e sua identidade fortalecida de forma a configurar um nítido quadro de etnodesenvolvimento (Stavenhagen, 1985; Souza Lima & Barroso-Hoffman, 2002; Grünewald, 2004) face ao fenômeno específico do turismo. A Jaqueira é agora a arena dos Pataxó de Coroa Vermelha onde novas tradições, construídas através de intenso trabalho de “resgate da cultura” indígena, estão sendo exibidas para turistas através de um projeto de ecoturismo (ou etnoturismo), o qual se compõe por um sistema de ideias e ações para orientar o desenvolvimento sustentável de parcela da comunidade indígena.

Mais de dez anos depois de criada a Jaqueira, nos salta à vista seu sucesso devido ao desenvolvimento, ali, de uma ética de sustentabilidade com relação à natureza e à cultura Pataxó.

O vigor do trabalho de turismo étnico ali realizado é tão expressivo que notamos também sua recente difusão para outras aldeias Pataxó. De fato, a Jaqueira recebeu índios de outras aldeias para aprenderem a gerir o turismo naqueles moldes e assim foi para Imbiriba e Aldeia Velha, que antes eram aldeias agrícolas e que agora contam com uma performance turística da indianidade. Ainda mais importante é o fato de a própria aldeia-mãe de Barra Velha ter mudado bastante sua relação com o turismo nos últimos 10 anos. Antes os visitantes iam a pé, a partir da vila de Caraíva, conhecer a vida na aldeia, onde os Pataxó confeccionavam e vendiam seu artesanato. Atualmente, os turistas que visitam Caraíva não mais se interessam em ver uma “aldeia de índios aculturados” e, por isso, percebendo a mudança de orientação no turismo na área, os indígenas abandonaram quase por completo a confecção e venda de artesanato a visitantes e fizeram uma associação (ABIPA — BV) que hoje conta com vinte e seis buggys, utilizados para promover passeios recreativos dos turistas entre as vilas de Caraíva e de Corumbau, roteiro litorâneo que incide sobre a terra Pataxó controlada pelos indígenas, mas que muitos turistas nem se dão conta de tratar-se de índios. Os indígenas têm se transformado inclusive em empreendedores de diversas ordens, como um antigo cacique vendedor de artesanato que agora tem um camping para pessoas de cidades vizinhas, pois há agora uma estrada que vai do Monte Pascoal a Barra Velha sem passar por Caraíva.

Afora isso, em Porto do Boi, uma localidade da Terra Indígena de Barra Velha, um índio que aprendeu na Jaqueira o modelo performático do turismo indígena implantou com seus familiares uma arena similar para receptivo dos visitantes de Caraíva: somente aí a cultura indígena tem sido exposta comercialmente, além de em Nova Coroa, aldeia que se constrói junto à Coroa Vermelha urbana, no contexto do turismo de massa, e onde se faz também uma performance para turistas. Houve outro projeto de fazer uma arena do tipo na localidade Muriã, por onde os buggys passam pela praia em Barra Velha, mas não foi levado adiante.

Essas cinco novas arenas turísticas Pataxó replicam o modelo da Jaqueira em tudo o que podem: aprendizado de uma língua em construção, nomes indígenas, danças e música, pintura corporal, adornos, explicações sobre meio ambiente e cultura indígena. Há inclusive um projeto de interligar todas essas arenas num roteiro (pacote) turístico da cultura Pataxó.

### **Turismo étnico e o novo padrão de indianidade encenada Pataxó**

Em minha tese de Doutorado, concluída no final dos anos 1990, estabeleci um paralelo do turismo realizado entre os Pataxó do Brasil e os Ainu do Japão (Grünewald, 2001): se os Pataxó precisavam exibir uma cultura distintiva para se mostrar como índios no cenário brasileiro, os Ainu, a fim de se afirmarem como um povo legítimo mas descontínuo com relação aos demais habitantes do território japonês, criaram uma arena turística para exibir seus modos de vida tradicionais; mas ambos encontravam na produção artesanal um meio de “ênfatizar o conteúdo distintivo de sua cultura para turistas” (Sjöberg, 1993: 187), o que se tornou processo central na reconstrução consciente de suas identidades.

Com os desenvolvimentos recentes no turismo Pataxó — e para além da comercialização de artesanato —, a exibição de elementos culturais para turistas está se tornando cada vez mais especializada. O turismo étnico tem se desenvolvido em arenas específicas, onde os Pataxó se apresentam como “os primeiros brasileiros” ou os “Índios do Descobrimento” (Grünewald, 2001; 2002; 2010). O movimento de recriar e exibir tradições que satisfaçam o imaginário do turista sobre indianidade pode ser encontrado em outros lugares do mundo. Os Cherokees da Carolina do Norte (EUA), por exemplo, no caminho contrário aos Ainu, exibem uma indianidade feita-para-turista em arenas públicas e mantém seu modo de vida longe do olhar dos turistas (Beard-Moose, 2009). Sob tal perspectiva, os Pataxó na atualidade parecem se distanciar dos Ainu e se aproximar mais dos Cherokees em termos de sua especialização profissional, tendo em vista que cada vez mais têm procurado manter as atividades turísticas longe de sua intimidade e mais direcionadas às arenas sociais onde eles desempenham e encenam uma indianidade própria ao turismo étnico.

Isso nos faz retomar as considerações de MacCannell (1992a) acerca da ideia de “etnicidade reconstruída”, usada em referência às várias identidades étnicas que emergiram em oposição ao colonialismo, mas sendo “apenas um trampolim conceitual para um fenômeno mais complexo” (MacCannell, 1992a: 158). Segundo este autor,

a difusão global da Cultura Branca, colonização interna e as instituições do moderno turismo de massa estão produzindo novas e mais formas étnicas altamente determinísticas que aquelas produzidas durante a primeira fase colonial. O foco está num tipo de etnicidade-para-turismo no qual culturas exóticas figuram como atrações chave [...] os esforços aqui não é com os resultados frequentemente bizarros dos esforços dos turistas para ‘fazer-se-nativo’. Antes, é com os esforços dos nativos para satisfazer a demanda turística, ou para ‘fazer-se-nativo-para-turistas’ (MacCannell, 1992a: 158-159).

Essas novas formas de etnicidade clamam por uma reorientação metodológica, na medida em que o turismo, diferente das interações típicas do colonialismo clássico, promove restauração, preservação e recriação de atributos étnicos. Assim sendo, uma “eticidade reconstruída” emerge em resposta às pressões exercidas pela “Cultura Branca”, resultando na preservação de elementos étnicos que agora têm efeitos de persuasão ou de entretenimento para um “outro genérico”. Embora ainda dependente de estratégias anteriores de identidade étnica, as formas étnicas reconstruídas estão aparecendo como respostas mais ou menos automáticas em todos os grupos indígenas que entram para a rede global de transações comerciais. Deste modo, mais que simplesmente servir como armas retóricas, os elementos culturais podem ser (re)significados como mercadorias, isto é, como uma forma de expressão simbólica com uma função ou “valor de troca num sistema maior” (MacCannell, 1992a: 168).

A noção de espaços sociais para a performance do turismo é vital em tal contexto. O próprio MacCannell, ao elaborar a ideia de “autenticidade encenada” (1973) e se basear no esquema analítico dramatúrgico de Goffman (1959) acerca das interações sociais entre atores sociais e suas plateias, percebeu muito bem a importância de lugares específicos para a encenação da indianidade. Sem querer retomar a discussão acerca de autenticidade cultural — um dos pontos fracos de MacCannell —, podemos salientar que a atenção sobre os espaços sociais do turismo nas aldeias se apoia não apenas com este autor, mas também com base em trabalhos da antropologia processualista bri-

tânica dos anos 1960 para construir a noção de arenas turísticas<sup>3</sup> — ou arenas do turismo étnico (Grünewald, 2003) —, nas quais a cultura (e natureza) indígena é preparada e exibida profissionalmente a visitantes<sup>4</sup>.

No caso da Reserva da Jaqueira, percebemos que é o lugar da Terra Indígena de Coroa Vermelha onde uma nova configuração cultural de tradições construídas a partir de um intenso trabalho de “resgate cultural” está sendo exibida a turistas através de um projeto de desenvolvimento sustentável. Contudo, deve-se notar que se até a década de 1990 os indígenas eram unânimes ao reconhecerem um padrão Pataxó — em termos, por exemplo, de pintura corporal ou adornos —, hoje em dia, os indígenas mais antigos que primeiramente iniciaram a modelagem da cultura para exibição a turistas desconsideram os elementos culturais agora apresentados como sendo inerentes aos Pataxó. Eles sustentam que um padrão tem sido descontinuado e que, com o objetivo de tornar cada vez mais atraente aos turistas a sua indianidade, os Pataxó que desempenham a “representação da cultura” sobre tais palcos estão eventualmente produzindo uma “fantasia”.

## Conclusão

Não coube, neste artigo, esmiuçar a ideia de autenticidade e sua negociação dentro e fora das cercas Pataxó, mas foi importante reforçar o vigor de um padrão que parece se fixar entre esses indígenas e o que chamamos de modelo palco. Ao substituir o foco sobre a autenticidade para a encenação da indianidade, debruçamo-nos mais sobre agência e menos sobre ideia.

Ao destacar esse padrão de encenação da indianidade, salientamos que esse modelo palco encontrado na arena turística da Jaqueira é de grande sucesso e tem se difundido para outras aldeias, sendo o único de sucesso e o que prevalece em termos da promoção do turismo étnico gerenciado pelos próprios índios. Esse modelo, devemos ressaltar, não é um construto abstrato do

---

3. Destacamos aí a *arena turística* como o espaço social onde ocorrem interações geradas pela atividade turística.

4. Assiste-se recentemente a seminários (workshops) de Ecoturismo sendo ministrados aos Pataxó por parte de um indígena da Amazônia. Não assisti, mas soube que os elementos de cultura são novamente pensados em termos de seu *resgate* também a partir dessas atividades recentes.

pesquisador para fins analíticos, mas uma forma de desenvolvimento turístico configurada na prática pelos próprios atores sociais e observada empiricamente. Enfim, tal modelo está se difundindo e se fixando como um padrão performático do turismo étnico Pataxó em arenas preparadas especificamente para tal atividade profissional. Acredito que a antropologia da performance pode ainda vir a contribuir para a análise desse modelo, pois, como no palco do teatro, deve ser enfatizada a criatividade dos atores indígenas envolvidos. Não temos registros acadêmicos minimamente suficientes para envidar esforços no sentido de uma averiguação da sua recorrência entre outras populações indígenas brasileiras de modo a podermos sugerir uma maior generalização do padrão. Muito menos seria nossa intenção propor a sua replicação como um modelo apropriado para o desenvolvimento do turismo sustentável entre outros povos indígenas.

De qualquer forma, fica a conclusão de que, seja lá em que região for onde se desenvolvam atividades turísticas em terras indígenas, não se deve perder de vista o planejamento de algum padrão de turismo indígena autossustentável. O turismo indígena deve se compor a partir de um modelo consciente, que envolve planejamento do que se quer exibir ao turista e, então, envolve seleção e até invenção cultural. A cultura, a história e o meio ambiente — principalmente no caso do ecoturismo — devem, portanto, ser necessariamente refletidos, manipulados e ainda negociados (não especificamente no sentido econômico, mas em variadas perspectivas e tanto internamente quanto com relação aos agentes externos) a fim de se levar a efeito o turismo em terras indígenas.

Entre os Pataxó, com a maturidade de quarenta anos de turismo e com a profissionalização das “reservas”<sup>5</sup>, cada vez mais se tem a consciência de que a encenação da cultura aos turistas é um “trabalho” e que sua identidade étnica se constrói prioritariamente em outras arenas — espaços sociais onde o fio condutor das interações sociais não é o turístico —, tais como o setor da Educação (escolas indígenas) ou da Política (políticas públicas, lutas territoriais etc). Inclusive, a cultura exibida aos turistas não é, muitas vezes, considerada como Pataxó, mas simplesmente indígena (ou “de índio”), que é o que o turista quer ver genericamente.

---

5. Reservas é como alguns Pataxó chamam às arenas turísticas que seguiram o modelo da Jaqueira.

## Bibliografia

- BEARD-MOOSE, C. *Public Indians, Private Cherokees: Tourism and Tradition on Tribal Ground*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2009.
- GOFFMAN, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Doubleday, 1959.
- GRABURN, N. "Introduction: The Arts of the Fourth World". *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley — London: University of California Press, 1976. 1-32.
- GRÜNEWALD, R. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GRÜNEWALD, R. "Tourism and Cultural Revival". *Annals of Tourism Research*. 29:4 (2002): 1004-1021.
- GRÜNEWALD, R. "Turismo e Etnicidade". *Horizontes Antropológicos*. 20 (2003): 141-159.
- GRÜNEWALD, R. "Etnodesenvolvimento indígena no nordeste (e leste): aspectos gerais e específicos". *Anthropológicas*. 14 (2004): 47-71.
- GRÜNEWALD, R. "Os Pataxós e a construção social dos Índios do Descobrimento". *Tradições e modernidades*. Org. D. REIS, H. MATOS, J. P. OLIVEIRA, L. E. SOUZA MORAES e M. RIDENTI. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 77-91.
- HALL, S. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". *Culture, Globalization and the World-System*. Org. A. KING. New York: Macmillan, 1991a. 19-39.
- HALL, S. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". *Culture, Globalization and the World-System*. Org. A. KING. New York: Macmillan, 1991b. 41-68.
- MACCANNELL, D. "Staged Authenticity". *American Journal of Sociology*. 79 (1973): 589-603.
- MACCANNELL, D. "Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities". *Empty Meeting Grounds*. London: Routledge, 1992a. 158-171.
- MACCANNELL, D. "The Locke Case". *Empty Meeting Grounds*. London: Routledge, 1992b. 172-180.

- SJÖBERG, K. *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur: Harwood Academic Publishers, 1993.
- SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMAN, M. “Questões para uma Política Indigenista: Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Uma Apresentação”. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. 7-28.
- STAVENHAGEN, R. “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. *Anuário Antropológico*. 84 (1985): 11-44.
- VAN DEN BERGHE, P. L. & KEYES, C. “Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity”. *Annals of Tourism Research*. 11:3 (1984): 343-352.

### **Nota curricular**

Rodrigo de Azeredo GRÜNEWALD. Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, é professor da Universidade Federal de Campina Grande.

### **Contacto**

grunewald.ufcg@gmail.com



## **“Veríamos a forma de aproveitar suas culturas e de fazer um produto turístico mais”: relações interétnicas, cenificações e territorialidades divergentes no Norte da Patagônia Argentina\***

Sebastián Valverde

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

### **Resumo**

No presente artigo, propomo-nos analisar, a partir da perspectiva da Antropologia Social, as transformações socioeconômicas e identitárias geradas pelo desenvolvimento da atividade turística no povoado indígena Mapuche na região do denominado “corredor dos lagos” das Províncias (Estados) de Neuquén e Rio Negro — na zona Norte da Patagônia Argentina. Atenderemos às reconfigurações socioeconômicas e culturais que as comunidades originárias experimentam, devido à transcendência que esta fonte de recursos econômicos adquiriu nos últimos anos. Propomos abordar a complexidade e multidimensionalidade do fenômeno, superando as leituras simplistas ou unidirecionais que somente concebem “efeitos” e/ou “impactos”, buscando contemplar o conjunto das transformações nas relações sociais. Especialmente, vamos centrar-nos na paradoxal visibilidade que se realiza do “Mapuche” no contexto turístico, por parte de diferentes agentes estatais e privados, e, ao mesmo tempo, no modo em que dita presença é apropriada e redefinida pelos integrantes das organizações e comunidades indígenas.

**Palavras chave:** Atividade turística — Povo indígena Mapuche — Transformações produtivas — Visibilidade.

### **“We Would See the Manner of Taking Advantage of Their Cultures and Making just Another Tourism Product”: Inter-ethnic Relations, Staging, and Divergent Territorialities in the Argentine North Patagonia.**

### **Abstract**

We aim to analyze, from the Social Anthropology perspective, the socio-economic and identity transformations created by the development of the tourism activity in the Mapuche indigenous people from the region known as the “lake corridor” of the Provinces of Neuquén and Rio Negro, in the Argentine North Patagonia. We will address the socio-economic and cultural settings that the native communities experience given the importance obtained by this source of income in the last years. We seek to deal with the complexity and multidimensionality of the phenomenon, overcoming the simplistic or unidirectional readings that only conceive “effects” and/or “impact”, in search of the set of transformations in social relations. We will focus, in particular, on the paradoxical visibility of what “Mapuche” is in the tourism context driven by the different state and private agents, and, at the same time, the way in which this presence is portrayed and redefined by the members of indigenous organizations and communities.

**Key words:** Tourism Activity — Mapuche Indigenous People — Productive Transformations — Visibility.

---

\* Este trabalho enquadra-se no projeto UBACyT, programação 2012-2015: *Etnicidades, movimientos y comunidades indígenas en contextos de promoción de emprendimientos productivos: una perspectiva comparativa entre los pueblos indígenas Mapuche, Chané y Qom*. Faculdade de Filosofia e Letras — Universidad de Buenos Aires (UBA), sob a direção do Doutor Sebastián Valverde.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

VALVERDE, Sebastián. “Veríamos a forma de aproveitar suas culturas e de fazer um produto turístico mais: relações interétnicas, cenificações e territorialidades divergentes no Norte da Patagônia Argentina”. PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 59-91.

*El paisaje, compuesto por montañas imponentes, majestuosos lagos y mágicos bosques milenarios, se ve enriquecido con encantadores mitos y leyendas, que le brindan una mística especial. Pero existe otro componente que dota a la región de una riqueza sin igual: la presencia de sus primitivos pobladores, forjadores indiscutibles de gran parte de su historia, su cultura e identidad.*

NEUQUÉN TUR, 2014.

O prefeito municipal de Villa la Angostura, localizada ao sul da Província de Neuquén, fez referência, em uma entrevista de 2006 publicada por um meio jornalístico *online*, à expansão turística e aos crescentes conflitos com Paichil Antriao, a comunidade Mapuche<sup>1</sup> local. Villa la Angostura é uma cidade de grandes belezas naturais que cresceu aceleradamente nos últimos anos<sup>2</sup> e, tendo-se tornado um destino para turistas de alto poder aquisitivo, passou a ser um lugar onde os negócios imobiliários movem milhões de dólares. Em 2006, o conflito indígena acrescentava-se ao compasso da expansão desta

---

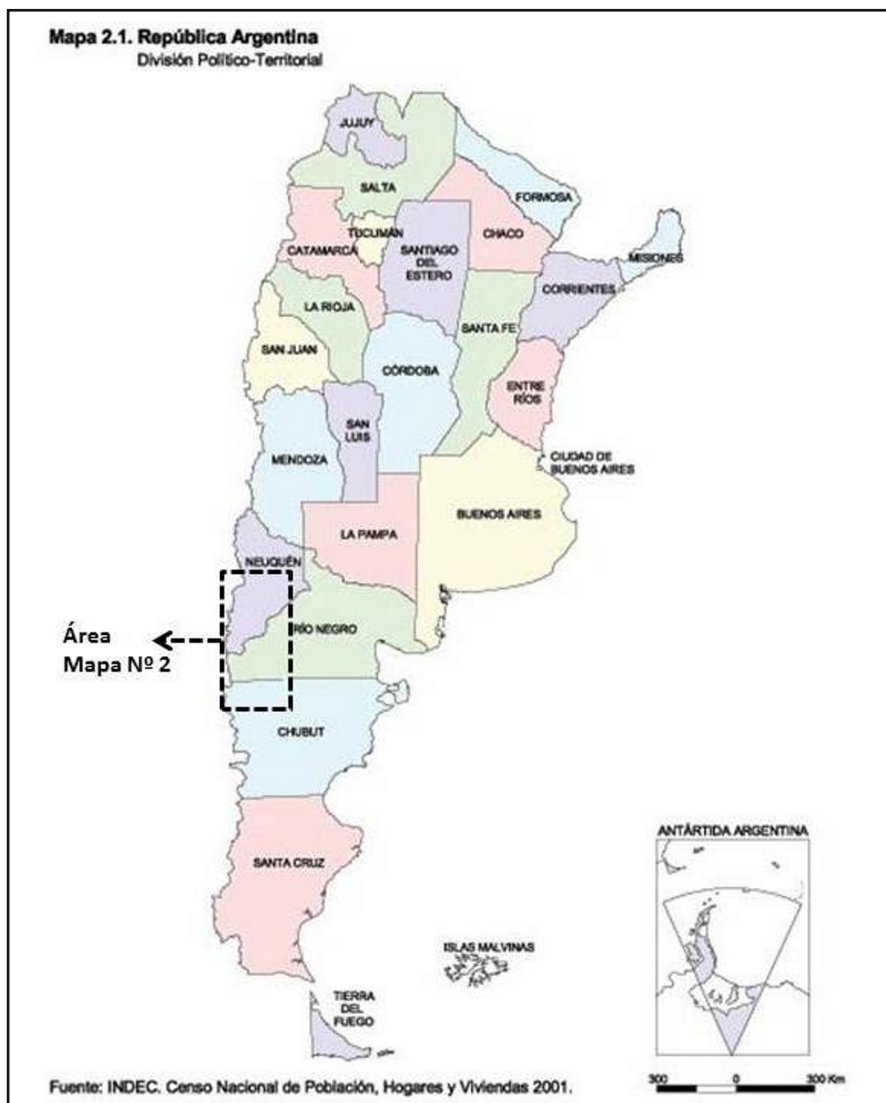
1. “Mapu” significa em mapudungún (sua língua originária) “terra” e “che” expressa “gente”. Assim “Mapuche” quer dizer “Gente da terra”. Este povo indígena, que está assentado no sul do Chile e da Argentina (na área norte da Patagônia), sobreviveu aos ataques genocidas e etnocidas realizados em ambos lados da cordilheira dos Andes no final do século XIX (Radovich e Balazote, 2009). No país transandino, estão assentados na Oitava, Nona e Décima Região e (como resultado das migrações) na região Metropolitana, somando 900.000 integrantes, dos quais 250.000 habitam no campo e o restante nas cidades (Bengoa, 2007). Na Argentina, residem nas Províncias de Chubut, Rio Negro, Neuquén, La Pampa e Buenos Aires (Radovich e Balazote, 2009) e, somando mais de 200.000 membros — de acordo com o último censo de população do ano de 2010 (INDEC, 2012) —, são o povo originário mais numeroso do país (seguido pelos grupos Qom-Toba, Guaraní, Diaguita e Kolla).

2. Em 1991, Villa la Angostura possuía 3.056 moradores e dez anos mais tarde contava com 7.325 habitantes, tendo-se registrado no último censo, do ano 2010, um total de 11.087 habitantes, em números provisórios, de acordo com o jornal *La Mañana del Neuquén* de 29/12/2010.

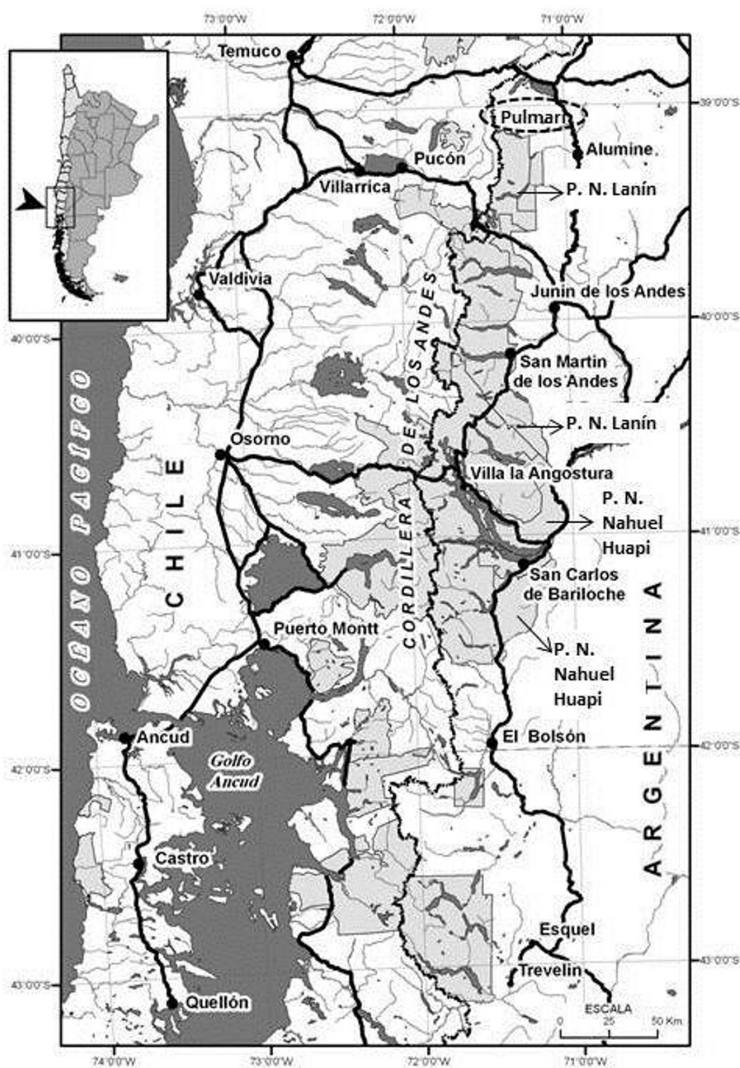
fonte de renda, conforme mostra o seguinte fragmento da citada entrevista (Astrada, 2007; sublinhado nosso):

Entrevistador: — ¿En la zona del conflicto se está afectando al turismo?

Entrevistado: — No tanto, pero lo afecta. Ahora, si ese lugar realmente le corresponde a los pueblos originarios, bueno, se puede hacer un trabajo interesante desde el punto de vista cultural y desde el punto de vista económico. Nosotros habíamos abierto a reconvertir la actividad productiva. Primero, nuestro producto madre es el turismo. Acá venir a encontrar petróleo, u otro... Me parece que el turismo ahora es el Norte. Entonces, si hay un lugar donde realmente a estos pueblos originarios les corresponde, veríamos la forma de tratar de aprovechar sus culturas, que se asienten realmente sus culturas y que a partir de allí podamos hacer un producto turístico más de lo que es ese producto básico que es Villa La Angostura y Patagonia. ¿Por qué no? Como hacen en el norte. Yo he estado en Misiones, en las Cataratas de Iguazú, y vos tenés pueblos originarios que venden sus artesanías, que te cuentan la historia de su pueblo — lo bueno y lo malo de su historia, como lo tenemos también nosotros. Y bueno, te pasás 3 horas... Hasta podés armar un video, podés hasta vender la historia de los colonizadores...



Mapa Nº 1. Mapa da República Argentina  
Fonte: INDEC, 2001.



**Mapa Nº 2.** Mapa do corredor dos lagos da Norpatagônia Argentina

**Fonte:** Cartógrafo Eduardo R. Garcia. Elaborado sobre dados pertencentes à Direção de Cadastro da Província de Neuquén. Laboratório de Informação Geográfica Florestal — Coordenação de Políticas Florestais — Ministério de Ordenamento Territorial — Província de Neuquén.

[Nota: As áreas correspondentes a Parques Nacionais estão marcadas em sombreado cinza].

## 1. Apresentação

Nas últimas décadas, o turismo desenvolveu-se como uma atividade econômica de grande importância no âmbito mundial. A Argentina não fugiu desta tendência global e esta fonte de renda incrementou-se consideravelmente após a desvalorização da moeda nacional (peso argentino), acontecida no ano de 2002. Deste modo, na região do “corredor dos lagos” da zona norte da Patagônia<sup>3</sup>, o turismo constitui um aspecto central nas dinâmicas regionais e locais, repercutindo de diversas formas nas populações Mapuche — sejam comunidades, povoadores dispersos ou povoadores urbanos —, como no conjunto dos restantes setores sociais.

Conforme será analisado detalhadamente, podemos advertir como os efeitos mais destacáveis da exploração turística em populações e comunidades Mapuche são extremamente contraditórios e, ao mesmo tempo, paradoxais. Por um lado, constituem uma crescente fonte de renda para a população originária através de diferentes alternativas, em forma de trabalho assalariado em diferentes serviços (geralmente nas posições de menor qualificação), de desenvolvimento de diversas prestações administradas pelas próprias comunidades ou de elaboração de variados produtos para este mercado. Porém, as consequências para as comunidades indígenas envolvidas não terminam ali, pois neste contexto regional no qual os investimentos turísticos modificam radicalmente múltiplos aspectos, vêm-se produzindo crescentes conflitos, especialmente pelos âmbitos territoriais nos quais se assentam estas populações; em direta relação com isto, outra tendência que afeta as populações Mapuche no contexto de exploração turística é a visibilidade que as mesmas adquirem dentro do marketing turístico (promovido por setores estatais e não estatais), se bem que majoritariamente dita “cenificação” seja realizada de forma folclorizada e a-histórica (não histórica, desconsiderando os processos socioculturais

---

3. A Patagônia constitui a parte mais austral da América do Sul. Compreende os territórios do sul do Chile e da Argentina. Na Argentina, abrange um setor da Província de Buenos Aires, junto com La Pampa, Neuquén, Rio Negro, Chubut, Santa Cruz e Tierra del Fuego. As quatro primeiras Províncias correspondem à área norte da Patagônia (denominada “Norpatagônia”), onde se localiza a área que abordamos neste. Por sua parte, a seção sul está composta pelas três últimas Províncias (Ver Mapa Nº 1).

e suas transformações ao longo do tempo) e também ocultando outros setores populares — desocupados, movimentos sociais, etc. — e ignorando aspectos controversos da relação com os povos originários.

No presente artigo, propomo-nos analisar, a partir da perspectiva da Antropologia Social, as transformações socioeconômicas e identitárias geradas pelo desenvolvimento da atividade turística em populações Mapuche na região do denominado “Corredor dos lagos” das Províncias de Neuquén e Rio Negro. Atenderemos às reconfigurações socioeconômicas e culturais que as comunidades originárias experimentam, dada a transcendência que esta fonte de renda adquiriu nos últimos anos. É nosso propósito atender à complexidade e multidimensionalidade do fenômeno, superando as leituras simplistas ou unidirecionais (que são a característica geral de alguns trabalhos da disciplina do turismo em geral ou do turismo cultural) que somente concebem “efeitos” e/ou “impactos”, no lugar de analisar as transformações no conjunto das relações sociais. Como objetivo complementar, propomo-nos abordar a paradoxal visibilidade que se realiza do “Mapuche” no contexto turístico por parte de diferentes agentes estatais e privados, e, ao mesmo tempo, o modo no qual dita presença é apropriada e redefinida pelos integrantes das organizações e comunidades indígenas.

Os antecedentes deste trabalho encontram-se na pesquisa de doutorado que efetuamos no período 2003-2006 e nas abordagens posteriores, referidas aos conflitos territoriais vinculados a esta atividade econômica, assim como aos processos de reatualização e/ou revitalização identitária indígena. Aqui utilizamos o método etnográfico baseado na observação participante e na realização de entrevistas abertas e semiestruturadas, tanto para integrantes das comunidades Mapuche quanto para diversos setores envolvidos (membros de organismos governamentais e não governamentais, advogados, professores das comunidades, funcionários, integrantes de organizações sociais, etc.). Do mesmo modo, recompilamos fontes de informação secundária em diversos organismos (Municípios, Secretaria de Turismo, Parques Nacionais, bibliotecas, etc.). O trabalho de campo, combinado com a coleta de diversas fontes secundárias, foi realizado em múltiplas instâncias entre os anos 2004 e 2013.

Definimos como áreas de análise, o denominado “Corredor dos lagos” das Províncias de Neuquén e Rio Negro, que se destacam por contar com

presença indígena Mapuche e —devido às belezas naturais— com uma relevante atividade turística. Consideramos as localidades de Aluminé, Junín de los Andes, San Martín de los Andes e Villa la Angostura (na província de Neuquén) e Bariloche (na vizinha Província de Rio Negro), junto com suas áreas de influência. Importa referir que nas três primeiras se localiza o Parque Nacional Lanín, na margem da Cordilheira, e que o Parque Nacional Nahuel Huapi compreende um setor do Departamento Los Lagos (que corresponde a Villa la Angostura) e uma seção do Departamento Bariloche (ver Mapa Nº2).

Cabe assinalar que uma pesquisa antropológica como a que aqui é incluída se vincula ao mundo social extremamente complexo que se indaga — e reconstrói —, através do trabalho etnográfico, com as diferentes elaborações teóricas. Trata-se, seguindo Guber (1991: 63), de “articular el mundo de los actores con el plano teórico” a fim de evitar os reducionismos em um ou outro sentido, como advertiu esta autora há mais de duas décadas, destacando os riscos de cair no “teoricismo” ou nos “empirismos”. Ao mesmo tempo, no trabalho etnográfico, dado que [...] *es el investigador quien lleva a cabo todo el proceso, no es posible escindir la tarea de reflexión teórica de la obtención de información*” (Guber, 1991: 79). O processo de pesquisa, portanto, constitui um todo integrado de caráter “flexible, creativo y heterodoxo”, nessa constante e paralela inter-relação dialética “entre la observación y la elaboración, la obtención de información y el análisis de los datos” (Guber, 1991: 80).

## **2. O povo Mapuche na região norte da Patagônia argentina e as transformações nos últimos anos**

O povo indígena Mapuche conseguiu, a partir da restauração democrática de 1983 e particularmente nos últimos anos, uma destacada presença social e uma capacidade de gerar transformações na sociedade em seu conjunto. Suas organizações etnicistas foram das primeiras do país e vêm gerado profundas mudanças sociais, políticas e culturais na região do Norte da Patagônia onde — do mesmo modo que no sul do Chile — se encontra instalado. Isto explica as crescentes mobilizações e reivindicações que realizam por seus territórios, sua identidade étnica, sua cultura e o direito à autodeterminação como povo

(Valverde, 2013)<sup>4</sup>. Estas dinâmicas extremamente complexas e inovadoras vêm contribuindo para reverter a tendência histórica à negação e à ação de as tornar invisíveis por parte do Estado e dos setores hegemônicos para com as populações indígenas<sup>5</sup>.

Estes processos de crescente autorreconhecimento, emergência étnica (Bartolomé, 2010; Oliveira, 1999) e afirmação destes povos como sujeitos de direito, veem-se refletidos nos números dos censos que, progressivamente, vão aperceber-se desta presença indígena na Argentina e, particularmente, na região da qual nos ocupamos<sup>6</sup>.

Como resultado desta consolidação dos processos organizativos indígenas, vêm-se incrementando os litígios com investidores privados e alguns níveis do Estado, numa tendência que é plenamente coincidente com a situação de pequenos produtores rurais ao longo do país (Tamagno, 2012): a partir da

---

4. Entre elas podem citar-se a de conformação de novas comunidades sobre a base de relações pré-existentes (como na região do Parque Nacional Nahuel Huapi), a atribuição de “canônes” ao serem reconhecidos seus direitos ancestrais sobre os territórios onde se realizam empreendimentos turísticos (é o caso, recente, dos Vera, em virtude da concessão do centro de esportes de inverno “Cerro Chapelco”, no Departamento Lácar) e ainda conflitos ou litígios como os das comunidades do Departamento Huiliches com proprietários rurais privados ou o da comunidade Paichil Antriao citado no início deste trabalho.

5. Diferentemente de outros países da América Latina, no período de formação do Estado Nação Argentino houve predomínio de uma ideologia positivista — especialmente em sua vertente inglesa — que prevaleceu tanto na política quanto na ciência. Esta corrente de pensamento moldou no imaginário coletivo o mito de uma nação de enraizamento europeu, negando toda presença indígena. Como reza um velho ditado, à diferença dos peruanos, que descendem dos incas, e dos mexicanos, que procedem dos astecas, “*los argentinos vienen de los barcos*” (Ramos, 2011).

6. De acordo com os dados do último Censo Nacional de População, Lares e Residências do ano de 2010 (INDEC, 2012), o número de lares com uma ou mais pessoas que se reconhecem como pertencentes ou descendentes de um povo indígena é de 3%. Cabe assinalar, que estes valores podem ser ainda maiores, precisamente pelos preconceitos ainda presentes que em muitos casos ainda levam a subestimar sua presença. Em qualquer caso, o povo Mapuche, com 205.009 integrantes, é o grupo originário mais numeroso, seguido do povo Qom (Toba) (126.967), Guaraní (105.907), Diaguita (67.410), Kolla (65.066), Quechua (55.493) e Wichí (50.419). 70% da população originária da Argentina concentra-se nestes sete povos referidos, enquanto mais de 30 etnias diferentes atomizam 30% (INDEC, 2012).

expansão de diversas atividades econômicas — ou as “fronteiras produtivas” — produz-se a consequente valorização dos territórios ocupados pelos povoadores rurais, sejam ou não indígenas. A isto é preciso somar, ainda, que, já há algumas décadas, a região “dos lagos” vem se consolidando como centro turístico e de serviços: o atrativo das paisagens de bosques, montanhas e bacias lacustres tem promovido o desenvolvimento crescente, nos centros urbanos de referência, dos serviços terciários e das atividades político-administrativas, de tal modo que o volume populacional da área cresceu muito acima das médias provinciais e nacionais<sup>7</sup>.

A desvalorização da moeda local (o peso argentino), que ocorreu no ano de 2002<sup>8</sup>, aprofundou essas tendências, pois o fim do regime de paridade peso-dólar trouxe consigo profundas mudanças nos aspectos socioeconômicos, políticos e culturais regionais, que afetaram de diferentes maneiras as populações indígenas — do mesmo modo que os restantes segmentos da sociedade — e particularmente os territórios em que estas se assentam. Isto porque, com a crescente valorização territorial, se acelerou a venda e estrangeirização de terras, bem como a conversão de atividades agrícolas-pecuárias a turísticas, imobiliárias, florestais, etc. Na área em estudo, a expansão do turismo como fonte de renda não apenas implicou um grande incremento na quantidade de visitantes<sup>9</sup> e de novos proprietários, mas também uma modificação qualitativa da demanda, com novos perfis sócio-econômicos e de consumo que tendem a gerar um maior “prestígio” e “hierarquia” do lugar, mudanças que se observam em diversos indicadores.

---

7. As mudanças de variação populacional entre 1991 e 2010 permitem dimensionar o fenômeno: enquanto a Província de Neuquén cresceu 41,8%, passando de 388.833 a 551.226 habitantes, nos quatro Departamentos do “corredor dos lagos” aqui considerados (Aluminé, Huiliches, Lácar e Los Lagos) o crescimento foi quase o dobro que no total provincial: 80,5%. No mesmo período, a Província de Rio Negro cresceu 26% e o departamento cordilheirano de Bariloche aumentou 41,1% (INDEC, 2001 e 2012).

8. O sistema denominado de “convertibilidade” da moeda, baseado na equivalência de um peso argentino com um dólar americano vigorou entre 1991 e 2001, tendo sido anulado, em um contexto de uma severa crise econômica, política e social, com a finalidade de incentivar a produção local.

9. Isto pode ser observado com a quantidade de pernites registrados em estabelecimentos habilitados da Província de Neuquén durante a temporada de verão (janeiro e fevereiro) entre os

Para os integrantes do povo indígena Mapuche, os problemas derivados da valorização territorial têm sido agravados diante da falta ou demora na regularização destes âmbitos, prevista nas legislações vigentes<sup>10</sup>. De fato, na Patagônia os “povoadores” costumam ser “ocupantes fiscais” de terras que permanecem em mãos do Estado Nacional ou Provincial ou são beneficiários de “Permisos Precario de Ocupación y Pastaje”<sup>11</sup> (à frente, PPOP) ou “ocupantes de fato”. Isto cria situações de grande insegurança jurídica e de fortes conflitos quando os territórios onde residem, dos quais dependem para sua subsistência e que estão estreitamente ligados à sua identidade e à história do grupo, são afetados. Apesar dos avanços jurídicos nos últimos anos, continua prevalecendo uma situação de grande precariedade em matéria de posse territorial e os avanços na “regularização dominial” e no reconhecimento da denominada “propriedade comunitária” foram muito lentos.

Outro processo em curso é constituído pela crescente participação do povo Mapuche na atividade turística, já seja a partir da prestação de diversos serviços (trilhas, cavalgadas, etc.), da venda de diferentes produtos (doces, frutas, cogumelos, artesanatos, produção florestal, coleta de lenha, etc.), o desenvolvimento de alguns empreendimentos com certa infraestrutura (campings, áreas de acampamento, balneários em costas de lagos e rios, etc.), assim como o emprego em diversos trabalhos assalariados (serviço doméstico, limpeza de casas e estabelecimentos turísticos, construção, manutenção de jardins, etc.).

---

anos de 2004 e 2014: experimentou um crescimento de 55,4%, passando de 534.433 a 830.587 em 2014. Também é significativo o número de estabelecimentos habilitados e o de leitos: os 758 estabelecimentos de 2014 representam 96% mais que há uma década e os 27.163 leitos um incremento de 58% (Ministério de Desenvolvimento Territorial — Governo da Província de Neuquén, 2014).

10. A Lei Nacional Nº 26.160/2006 de “Emergência e Regularização da Propriedade Comunitária Indígena” prevê um programa de relevamento territorial de comunidades indígenas para registrar sua ocupação territorial e estabelece a emergência em matéria de posse e propriedade de terras e a suspensão dos despejos, até que se concretizem ditos estudos.

11. Trata-se de Autorizações Precárias de Ocupação e Pastagem. Quando foram conformados os Parques Nacionais Nahuel Huapi (1934) e Lanín (1937), reconheceram-se os títulos de propriedade para os habitantes do parque, mas para os indígenas e imigrantes chilenos (povoadores de menores recursos econômicos) foram entregues PPOP, que não os protegiam de eventuais expulsões e implicavam múltiplas restrições para suas atividades produtivas (García e Valverde, 2007).



**Imagem Nº 1.** Salão destinado a difundir a cultura Mapuche e para a venda de diferentes produtos na comunidade Mapuche Wiritray. Departamento Bariloche — Província de Río Negro.

**Fonte:** fotografia do autor, 2006.



**Imagem Nº 2.** Placa de promoção de atividades turísticas e de venda de produtos caseiros e artesanatos no local “Quila Quina”, comunidade Mapuche Curruhinca.

Departamento Lácar — Província de Neuquén.

**Fonte:** fotografia do autor, 2006.



**Imagem Nº 3.** Placa de anúncio da comunidade Mapuche Atreico.  
Departamento Huiliches — Província de Neuquén.  
**Fonte:** fotografia do autor, 2005.

Em direta relação com este último aspecto, outra mudança a destacar está associada às diversas políticas públicas instrumentadas tendo como destinatários os povos indígenas. Com o retorno da democracia e, especialmente, após 1992 com a comemoração dos “500 anos”<sup>12</sup>, a “questão indígena” cobrou um papel destacado na agenda pública na Argentina, junto à defesa dos direitos

---

12. A comemoração dos 500 anos do denominado “Descobrimento da América” implicou uma oportunidade em toda a América Latina para que os diferentes povos pudessem se organizar, formulando suas demandas diante do conjunto da sociedade, e para mostrar a continuidade entre os povos pré-hispânicos e os atuais. Paradoxalmente, em muitos contextos da região, os “contrafestejos” ocuparam um lugar mais significativo que os “festejos” oficiais (organizados pelos Estados e instituições hispânicas), constituindo-se em um marco que possibilitou visibilizar as demandas indígenas e repudiar o processo de colonização (Bengoa, 2007).

humanos, conforme provam as inovações na jurisprudência<sup>13</sup>. Assim, nos últimos anos, têm sido aprovadas diferentes legislações de impacto, como a Lei de bosques ou a de Emergência e Regularização da Propriedade Comunitária Indígena, que comportam grandes transformações nos territórios e nas demandas dos povos originários. Também vêm sendo aplicadas políticas públicas e planos de desenvolvimento na região — para os âmbitos rurais, em geral, e para as populações Mapuche, em particular —, por parte de diferentes organismos públicos e privados<sup>14</sup>, que com frequência contemplam a promoção do “patrimônio cultural” e o “turismo cultural” como forma de gerar recursos para as unidades domésticas.

### 3. “Cenificação” dos Mapuche no contexto turístico

Uma tendência que comporta a expansão turística que aqui analisaremos é a “visibilidade” ou “cenificação” dos povos indígenas produzida nestes contextos. A atividade turística, ao se basear na promoção de belezas regionais (naturais e culturais), favorece estes processos, apesar de que os indígenas são apresentados de forma “a-histórica” e “folclorizada”, muitas vezes como “remanescentes” ou “reliquias” do passado ou como parte da natureza (e não da sociedade), recriando o mito do “bom selvagem”. Isto evidencia como, apesar dos avanços em matéria de reconhecimento jurídico e social, uma visão extremamente essencializante dos povos originários continua muito enraizada em diversos setores da sociedade.

Os diferentes trabalhos que abordam o fenômeno turístico em relação aos povos indígenas, que problematizaram sobre os efeitos nas minorias culturais, destacaram reiteradamente este processo (Comaroff e Comaroff, 2011; Rossel, 1988; Grünwald, 2003; Pereiro Pérez, 2009). A partir de uma postura crítica a esta atividade econômica e seus efeitos, Rossel (1988: 5) destaca: “Lo otro, es decir todo lo que escapa a nuestro mundo urbano e industrial, es

13. Neste árduo processo, cabe destacar a Reforma Constitucional do ano de 1994, com a incorporação do artigo 75, inciso 17, que implica o reconhecimento da pré-existência étnica e cultural dos povos indígenas. A Lei Nº 24.071 do ano de 1992 foi um ponto de inflexão, ratificando o Convênio Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes” do ano de 1989, considerado um referente no âmbito internacional para as políticas públicas.

14. Cabe destacar, entre outras, a *Asignación Universal por Hijo* (AUH) ou Bolsa Universal por Filhos, os diversos subsídios a cooperativas e o monotributo (imposto unificado) social agropecuário.

recuperado por la publicidad en forma caricaturesca”. Em outra passagem de seu trabalho, este autor precisa, em relação a estes processos de cenificação (Rossel, 1988: 5):

Como las vacaciones representan frecuentemente una parte importante del budget, el turista quiere ‘aprovechar bien su dinero’: quiere hacer una experiencia interesante, extrañarse. Se le va a proporcionar eso que el espera, se le va a crear un decorado, realizar una puesta en escena: verá “indígenas”.

A esta mesma tendência referiram-se Comaroff e Comaroff (2011: 51) ao destacar que “los intercambios culturales — en buena medida los que se producen en el ámbito del turismo — brindan ‘momentos mágicos’, pequeñas epifanías en las que, cruzando en efímeros encuentros las fronteras de la diferencia, vendedores y compradores por igual se sienten ‘tocados por lo real’”. Ali, é onde reside precisamente a dialética aberta na qual os sujeitos humanos e os objetos culturais são produzidos, reproduzem-se e se refazem mutuamente a partir da lógica do mercado (Comaroff e Comaroff, 2011).

Nesta linha de análise, para poder compreender mais cabalmente a imagem dos Mapuches que é promovida na Norpatagônia, é imprescindível destacar o perfil desta região que está na moda nos últimos anos com a denominada “globalização” e com a progressiva importância da atividade turística. De fato, este território é representado e reinventado como um dos últimos lugares do planeta ainda “por descobrir”, como uma grande região “sem poluição”, “virgem”, afastada da contaminação industrial, composta por montanhas, neve, lagos, glaciares, bosques naturais e estepes imensas (Impemba, 2003). Parte dessa promoção, particularmente, enfatiza nesse âmbito presumidamente “selvagem” e a existência de populações originárias colabora para lhe oferecer esse necessário toque “exótico”. Isto se evidencia eloquentemente na epígrafe com a qual iniciamos este artigo, pertencente a um texto do organismo de turismo da Província de Neuquén, onde ao aspecto “imponente” das paisagens é acrescentado “*otro componente*” que dá à região “una riqueza sin igual” como são os “*primitivos pobladores*” (ver citação completa no início deste trabalho). Estas construções elaboradas a partir do marketing tu-

rístico tradicional são montagens cênicas dos povos indígenas ligadas ao pressuposto de que “las minorías culturales representan un estado de la humanidad anterior a aquel del Occidente industrial y entonces más cerca de los orígenes del hombre y sobre todo de la naturaleza que nosotros” (Rossel, 1988: 20).

Como Impemba observou (2013) em um sugestivo trabalho, a imagem do Mapuche neste contexto turístico da região de Norpatagônia (especificamente para San Martín de los Andes onde realiza sua pesquisa), constitui uma “imagem construída” que implica uma “apropriação turística da cultura” e até dos próprios povoadores originários. Isto explica a difusão de uma imagem estereotipada, supostamente harmônica — definitivamente a-histórica — que oculta outros aspectos de sua própria realidade. A segunda citação que anexamos no início deste trabalho, constitui uma mostra representativa desta tendência. Nela, o funcionário de Villa la Angostura asseverava que:

[...] si ese lugar [por la zona en que están efectuando la reivindicación territorial] realmente le corresponde a los pueblos originarios [...] veríamos la forma de tratar de aprovechar sus culturas, que se asienten realmente sus culturas y que a partir de allí podamos hacer un producto turístico más” (Indymedia Argentina — Pueblos Originarios, 2007).

Pois bem, tal como afirma Impemba (2013: 152), esta suposta “pureza” é requisito para a inclusão dos povos indígenas no mercado turístico imposto e arquitetado a partir dos setores hegemônicos. Em palavras deste autor:

Entre las condiciones que le son requeridas al poblador mapuche para poder ingresar al campo turístico, para comenzar a ser admitido solo en su periferia, es la adaptación a las formas que impone el mercado desde una lógica capitalista, y que necesita de ese otro, en este caso el poblador mapuche y su cultura se mantenga puro e incontaminado, representante de la cultura de sus ancestros, en un situación ahistórica como pueblo con una mitología capaz de atrapar la atención del turista, conviviendo en el ambiente puro del entorno sanmartinense [en relación a San Martín de los Andes], y no por el contrario como exponente de situaciones de marginalidad, pobreza, conflictividad y exclusión.

Nesta linha de análise, e retomando a citação do funcionário de Villa la Angostura, cabe perguntar-se: a que se refere o mesmo quando fala de “que se assentem realmente suas culturas”? Entendemos que se refere a que os povos indígenas demonstrem para fora uma imagem de “pureza”, que não é a que evidenciam na atualidade — especialmente no contexto de conflito.

Assim também observamos como, uma vez que as reivindicações étnicas conseguem certo grau de presença, se busca sua incorporação — ou conversão — como “produto turístico”<sup>15</sup> a partir dos setores hegemônicos, o que implica certa adaptação à ordem vigente. Trata-se de uma inclusão em forma subordinada, porque de antemão é definido um determinado lugar para os povos indígenas, numa tendência que se repete em diferentes lugares do mundo e que Comaroff e Comaroff (2011: 45) caracterizam de “indústria de la identidad”.

#### **4. A heterogênea visibilidade dos Mapuche no marketing turístico: processos histórico-sociais divergentes**

A “cenificação” dos Mapuche a partir do marketing turístico é extremamente heterogênea, segundo uma multiplicidade de fatores diferenciados e inter-relacionados, entre os quais se encontram as características que a oferta turística toma em cada localidade e a configuração que as populações Mapuche adquirem, em cada caso, em base aos processos histórico-sociais regionais e locais. De acordo à perspectiva que consideramos para a análise das identidades étnicas, as relações interétnicas associadas ao processo de formação e consolidação do Estado-Nação assumem centralidade (Trinchero, 2000). Isto explica por-

---

15. Desde a década de 1990, os tipos de turismo vêm se diversificando, originando “novos produtos” e se adaptando a novos “nichos” do mercado turístico. Dentro destas alternativas, o denominado “turismo cultural” implica um novo tipo para que o turista possa escolher, dentro das opções mais tradicionais de sol, praia, montanha, etc. Esta mudança também está associada “com a passagem de um modelo de turismo ‘fordista’ a ‘pós-fordista’” (Pereiro Pérez, 2009:127), de tal modo que o modelo “pós-fordista” surge da crise de homogeneização e padronização dos destinos turísticos, buscando diferenciar a oferta e criar produtos para os segmentos específicos de visitantes. É, neste contexto, conforme Pereiro Pérez (2009) onde podemos compreender a valorização de patrimônio cultural, as festividades e a valorização do “ecológico”, por certos atributos muito presentes para esta região da Norpatagônia.

que nos cinco Departamentos analisados das províncias de Neuquén e Rio Negro advertimos situações muito diferentes, ao mesmo tempo que condiciona a forma na qual as populações originárias acedem e se apropriam da atividade turística em cada contexto.

As comunidades próximas a Aluminé e a Junín de los Andes foram das primeiras reconhecidas na Província de Neuquén, na década de 60, e atualmente possuem grande importância em termos demográficos e de impacto na sociedade. Em Junín de los Andes, o seu produto por excelência é o turismo religioso. Esta população está situada em uma área de transição entre o bosque e a estepe e não conta com costa de lago, pelo qual os atrativos naturais são menores em relação às restantes cidades do corredor dos lagos. Por isso, como parte de uma estratégia de marketing, as “fortalezas” que possui e as “oportunidades de diferenciação” com relação aos outros centros turísticos próximos ao corredor dos lagos foram estudados, o que explica esta potencialidade e desenvolvimento das diversas opções centradas em aspectos culturais.

A alternativa de implementar o denominado “turismo religioso” surge a partir da história local inicial (de fato, fundada no ano de 1883, é a localidade mais antiga da Província de Neuquén) e a partir da beatificação de Laura Vicuña (que viveu entre os anos 1891 e 1904), que foi aluna do Colégio Maria Auxiliadora desta localidade (Subsecretaria de Turismo — Província de Neuquén, 2007: 6). Esta é uma das figuras religiosas muito veneradas no local, junto a Ceferino Namuncurá (que viveu entre os anos 1886 e 1905) que era de origem Mapuche mas, desde muito jovem, dedicou-se a propagar a religião católica.

Em Junín de los Andes, os indígenas são apresentados no contexto do turismo religioso que está sendo promovido como opção turística da localidade. O site oficial de turismo da Província afirma, em relação à história da localidade que, após a denominada “Conquista del Desierto”, “[...] concluidas las luchas con los Mapuche y con la instalación de colegios salesianos, finalmente se conforma como población permanente; Mapuches y blancos lograron la convivencia de culturas totalmente diferentes” (Subsecretaría de Turismo — Junin de los Andes, 2014).

Dentro das imagens religiosas difundidas nos últimos anos, foram incorporados diversos elementos da cultura Mapuche, conforme se observa na

igreja local e também no denominado “Via Christi”, um parque temático religioso que representa — através de diferentes “estações” — momentos destacados da vida de Jesus Cristo, onde as figuras religiosas incluem algumas temáticas Mapuches. Em uma das “estações” (a número 10), que leva por título “Jesús lava los pies a sus amigos”, aparece uma povoadora mapuche do local, que aceitou ser representada na escultura. Tal como podia ser lido no website da Subsecretaria de Turismo<sup>16</sup>: “Con esta idea de la unión de las culturas propusimos como modelo a la abuela Rosa Cañicul<sup>17</sup> del pueblo mapuche de Pullán Pullán, en costa El Malleo”.



**Imagem Nº 4.** “Neuquén: Semana Santa em Junín de los Andes”.  
Fonte: Sentí Argentina, 2014.

16. Esta informação estava ainda disponível na secção de Turismo Religioso do Website da Subsecretaria de Turismo em 17 de fevereiro de 2014 (<http://www.neuquentur.gob.ar/es/turismo-religioso/1312/estaciones-del-via-christi#Uno>) mas, infelizmente, já não se encontra acessível.

17. Cabe destacar que Rosa Cañicul faleceu no final do ano 2013.

Isto implica uma “visibilidade do indígena” a partir do marketing oficial e de sua “valorização” como produto turístico ou como parte do “patrimônio local”. Ceni-ficação que, certamente, assume características extremamente complexas. Por um lado, pode ser vista como uma forma de “apropriação” da cultura indígena, e por sua vez — como assinalamos em outras oportunidades (García e Valverde, 2006; Valverde, 2006) — a forma que adquire esta cenificação no âmbito local para contornar as *múltiplas contradições*, assim como o papel subordinado que os povos indígenas desempenham nestes contextos (García e Valverde, 2006). Porém, por sua vez, implica uma visibilidade e legitimação no âmbito local dos Mapuche que lhes possibilita posicionar suas demandas. De fato, esta cenificação não se dá em outras localidades muito próximas, onde a tendência é, pelo contrário, à negação.

Em San Martín de los Andes, a imagem do Mapuche que é oferecida para o turismo é muito diferente. Apresentado como “um elemento mais” da natureza, encaixa perfeitamente com a construção — à medida que o fluxo de determinado perfil de visitantes foi afiançando-se — da localidade como “aldeia ecológica”, afastada do turismo de massa de outros âmbitos competidores próximos, como a cidade de San Carlos de Bariloche, o centro urbano mais importante da cordilheira da Patagônia. Mas esta conformação identitária local remete-se a diversas tradições europeias, conforme evidenciam a realização dos “concursos de lenhadores” e os festejos do denominado “natal branco” (Balazote, 2006), embora no segundo caso sejam reforçadas algumas das características claramente associadas à localidade: a natureza, o centro invernal e a infraestrutura para um turismo de alto poder aquisitivo. Os Mapuche ficam inseridos nesta visão pretensamente harmônica da “aldeia” com reminiscências “alpinas”, conforme provam diversas promoções turísticas da localidade são prova disto:

A 10 Km. de San Martín de los Andes, yendo por la ruta que nos lleva Quila Quina, puede que nos topemos, a un costado de la ruta, con un carro apuntalado por bueyes. Sobre él, quizás un hombre con rasgos indios: callado, algo serio, tiernamente observador, puede que nos esté invitando a adentrarnos en el bosque en su compañía... Así este paraíso se ofrecerá a los que, como los Curruhuinca, sean capaces de apreciar la belleza inalterable de este bosque casi encantado y tan a mano (Revista “La Región” citada em Impemba, 2003: 32).

Desde já, esta imagem da natureza “prístina e harmônica” — da qual os indígenas fazem parte — oculta a modificação social de dita paisagem, levando a omitir no relato histórico as atividades econômicas florestais, agrícolas, pecuárias, etc.)<sup>18</sup>, que seriam incompatíveis com a imagem de natureza “virgem” que se deseja promover turisticamente. Por outro lado, como afirmou Soper (1996 *apud* Comas d’Argemir, 1998: 122), o cenário natural “[...] es producto de relaciones de clase, de género y raciales: no es nada neutro ni nada ‘natural’”.

Em Villa la Angostura as comunidades Mapuche locais, que se encontram em uma situação extremamente conflituosa com proprietários privados, ainda não contam com o correspondente reconhecimento institucional do estado municipal e provincial (mas sim com o do Estado Nacional através do Instituto Nacional de Assuntos Indígenas ou da Administração de Parques Nacionales). Isto é explicável, dada a menor incidência que o estado provincial neuquino teve nesta região, em conjunção a maior incidência de atores privados locais e Parques Nacionales — com sua marca europeizante e aristocratizante dos anos 30 e 40 —, o que contribuiu para um menor reconhecimento da diversidade, se o comparamos com outras regiões do mesmo “corredor dos Lagos”, como os Departamentos neuquinos antes assinalados (García e Valverde, 2007).

Isto faz com que os Mapuche não sejam “visibilizados” no contexto local e o “turismo em comunidades Mapuche”<sup>19</sup> não se encontre contemplado

---

18. A localidade de San Martín de los Andes e sua área de influência, até a década de 1970 teve um destacado desenvolvimento da atividade florestal, ligado à presença da paisagem de bosques e da possibilidade de exportar esta produção para o Chile através do próprio Lago Lacar (que desemboca no Oceano Pacífico). Esta produção foi declinando junto com o desenvolvimento da atividade turística.

19. Dentro das diferentes alternativas turísticas que a Província oferece — que no Website oficial podem ser lidas na página intitulada “O que fazer” (<http://neuquentur.gob.ar/pt-br/o-que-fazer/>; acesso em 18/02/2014) - são apresentados diferentes “produtos”, cuja potencialidade adquirem a mesma relevância que qualquer mercadoria vendável para o mercado. Entre eles, são reconhecidos, além de “turismo em comunidades Mapuche” e “artesanatos tradicionais” (desenvolvida majoritariamente pelas comunidades) outras modalidades como “pesca esportiva”, “caça esportiva”, “acampamento”, “Neve — esqui”, “Congressos e convenções”, “Observação de aves”, “Dinossauros”, “festas religiosas”, “Mountain Bike”, “Gastronomia regional”, “Rafting, caiaque”, etc.

como oferta, como uma das diferentes opções. Porém, já o vimos, a partir do testemunho do prefeito local, como —no caso de que finalmente a justiça valide as reivindicações realizadas pelos Mapuche — o resultado pareceria ir no mesmo sentido das localidades vizinhas: sua conversão em “produto turístico”.

Por outro lado, na margem sul do Parque Nacional Nahuel Huapi — Departamento “Bariloche” de Río Negro — a importância da Cidade de San Carlos de Bariloche confere certas especificidades à questão indígena local. Do mesmo modo que no Departamento vizinho “Los Lagos”, do Parque Nahuel Huapi, predominou uma ausência de reconhecimento e uma invisibilização das comunidades indígenas, acrescidas de um progressivo despovoamento do meio rural circundante à cidade, produto, precisamente, das políticas desta agência. Isto explica que não exista (diferentemente dos Departamentos vizinhos da Província de Neuquén) comunidades Mapuche de certa relevância demográfica próximas à cidade. Não obstante, em Bariloche reconhece-se desde políticas públicas — pelo menos “formalmente” — para a população originária, se bem tal visibilidade é extremamente fragmentada. A presença indígena nesta cidade —como asseguramos em outra oportunidade — “pendula entre la contradicción y la omisión” (Valverde, 2010: 75). De fato, em meados da década passada, quando visitamos a Secretaria de turismo local, um funcionário assinalou-nos — em uma resposta que parece dada deliberadamente para este trabalho comparativo -: “... aqui, em Río Negro, não existem muitos Mapuches, existem mais em Neuquén, mais pela zona de Aluminé... É preferível ir lá que assim você vai ver algo mais ‘puro’ mais ‘autêntico’”. Nos últimos anos, alguma informação sobre as comunidades Mapuche locais é brindada, porém a visibilidade a partir das instâncias oficiais das atividades turísticas desenvolvidas pelas próprias comunidades —e até da existência das mesmas — continua sendo escassa.

## **5. Atrás do decorado... ou do decorado à realidade cotidiana das relações interétnicas**

Por outro lado, existe outra forma de visibilidade que o povo Mapuche foi adquirindo na região, a partir das diferentes reivindicações e conflitos que vêm protagonizando com diversos agentes —privados e estatais — pelo acesso e o controle dos recursos. A partir da expansão da atividade turística, deu-

se uma maior presença e mobilização indígena, a partir da valorização dos territórios e do avanço de diversos empreendimentos sobre estas áreas onde se assentam e/ou reclamam estas populações. Isto levou a variados protestos, reafirmações nos territórios, despejos como resultado de demandas judiciais de particulares — com consequentes protestos, litígios ainda pendentes, etc. — e ao mesmo tempo, dinâmicas de territorialização, reterritorialização ou “viagens de volta”, como caracterizou há uns anos Oliveira (1999). Não nos deteremos em detalhe nestes litígios, já que excede os objetivos do presente trabalho e o abordamos detalhadamente em outras oportunidades, assim como o fizeram outros autores. No entanto, assinalaremos as repercussões públicas que os indígenas vêm conseguindo com estas mobilizações e a forma em que se reapropriam e redefinem sua inserção na atividade turística.

Um exemplo paradigmático destes litígios, — ao que já fizemos referência — é o que a comunidade Paichil Antriao, assentada no Município de Villa La Angostura vem protagonizando. A partir da expansão turística e imobiliária<sup>20</sup> e do acelerado aumento da população, vem dando-se uma crescente pressão sobre os territórios, o que gerou um agudo conflito entre diversos agentes privados e o município local, com os integrantes desta comunidade. As terras que tradicionalmente ocupa a mesma, encontram-se escrituradas em nome de particulares que, mesmo que nunca tenham tido sua posse, as reclamam como próprias. No Cerro Belvedere (área periurbana da localidade), foram produzidos múltiplos episódios de violência, despejos de algumas famílias — a partir da denúncia aos indígenas através de diferentes figuras do Código Penal, tais como “usurpação”, “ameaças”, etc. — Isto levou que os Paichil Antriao reúnam um número muito elevado dos integrantes de comunidades Mapuche da Província de Neuquén processados em diversas causas judiciais.

---

20. Os dados de “autorizações para construções novas e ampliações” segundo município, resultam ser eloquentes desta tendência. Assim, Villa la Angostura, com tão somente 2% da população provincial no ano de 2012 (último dado disponível) foi a segunda localidade da província (depois de Neuquén capital com 43,55% da população provincial) em quantidade de autorizações para construções novas e ampliações — com 255 autorizações, o que representa 16,1% do total provincial — (Direção Provincial de Estatística e Censos da Província de Neuquén, 2012). A média dos anos 2008 a 2012 dá conta deste mesmo posicionamento, isto é, é a se-

Outro exemplo é a zona sul do Parque Nacional Nahuel Huapi, na Província de Rio Negro, que não contava com comunidades Mapuche oficialmente reconhecidas até há poucos anos. Porém, no final da década de 1990, as famílias que conformam a comunidade “Wiritray”<sup>21</sup>, iniciaram as tramitações para obter sua identidade jurídica ante o *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas* (INAI), convertendo-se assim na primeira comunidade Mapuche formalizada em jurisdição do Parque Nacional Nahuel Huapi.

Um dos “disparadores” foi que o concessionário do camping agreste (localizado na cabeceira norte do Lago Mascardi, de grande valor paisagístico) avançava cada vez mais sobre o território ancestral da comunidade, com os riscos que isto implicava. Diante de um novo chamado de licitação, estas famílias indígenas solicitaram à *Administración de Parques Nacionales* (APN) a suspensão de dita ação administrativa, apresentando ao mesmo tempo um projeto de manejo da área de acampamento agreste por parte da própria comunidade (com autodeterminação e administração de seus próprios recursos). De acordo com o crescente reconhecimento social e jurídico para com os povos originários, a APN cedeu a este pedido<sup>22</sup> e já há algo mais de 10 anos, a comunidade “Wiritray” vem organizando e administrando a área de acampamento. Com esta mudança substancial, o desenvolvimento de diferentes atividades turísticas em seu território ancestral foi intensificado, o que redundou em uma “territorialização” destas famílias<sup>23</sup>.

---

gunda cidade da província concentrando quase 20% das autorizações de todo o território neuquino (Direção Provincial de Estatística e Censos da Província do Neuquén, 2012).

21. A comunidade “Wiritray” está conformada pelas famílias Inaleff, Treuque e Rauque. Moram há mais de um século no Parque Nacional Nahuel Huapi, em Rio Negro, a aproximadamente 25 km. a sul da Cidade de San Carlos de Bariloche (ver Mapa 2), na margem norte do Lago Mascardi.

22. As terras de Parques Nacionais — ao serem propriedade do Estado Nacional e serem uma área protegida — não podem ser vendidas; exceto através de uma lei do Congresso Nacional (situação extremamente excepcional).

23. Desta maneira, a comunidade iniciou a construção de um centro destinado a difundir a cosmovisão Mapuche, preservar a biodiversidade e promover o turismo sustentável (Jornal *Río Negro*, 17/01/2002). Seus integrantes trabalharam na construção de um salão (de 180 metros quadrados) na orla do lago, empreendimento que contou com o apoio da Secretaria de Turismo da Nação, que outorgou recursos econômicos para a construção de fogões e sanitários. Também contou com o apoio de Parques Nacionais, que contribuiu, além do apoio institucional, com materiais para as obras (ver imagem Nº 1).

Outros litígios representativos foram protagonizados pelas comunidades Curruhuinca e Vera, que residem nas proximidades do centro de esportes de inverno Cerro Chapelco (em San Martín de los Andes) e vêm mantendo múltiplas disputas com o concessionário — com a intervenção dos diferentes níveis estatais — pelo controle territorial e pelos benefícios desta apreciada área turística. Durante o inverno do ano de 2002, no momento de maior auge do turismo, os povoadores da paragem Payla Menuko da comunidade Curruhuinca cortaram o acesso à colina. O motivo deste protesto residiu no fato de que os córregos que baixavam do centro de esqui, produto dos esgotos dos banheiros, chegavam contaminados à dita área da comunidade. Os antecedentes sobre contaminação das águas nesta área tinham longa data<sup>24</sup>. Os Mapuches concentraram-se em horas da manhã, quando o trânsito de turistas para o Cerro Chapelco é mais intenso, impedindo a entrada ao mesmo. A partir da realização do piquete, milhares de esquiadores e turistas estiveram impedidos de entrar no centro de lazer invernal. A partir deste protesto, conformou-se um grupo integrado pelos diversos setores envolvidos —incluindo os Mapuche — que tomou as provas correspondentes dos resíduos dos esgotos e a juíza decretou o fechamento do complexo, com o qual imediatamente o piquete foi suspenso (*Jornal Página 12*, 29/08/2002). Ao se comprovar a contaminação que os banheiros produziam, o descumprimento das medidas de saneamento, assim como a contaminação que os afluentes geravam ficaram evidentes. A decisão da juíza causou grande surpresa, pois o fechamento no momento de maior turismo não era a resolução para o conflito que podia se esperar, ficando a empresa concessionária “Nieves de Chapelco S.A.” no centro das críticas diante da falta de previsão e de cumprimento com os acordos (Balazote, 2006; Valverde, 2006).

---

24. No ano de 1999, havia sido assinado um convênio pelo qual a empresa concessionária do cerro se comprometia a realizar as reformas no sistema de esgotos, porém nada mudou. No ano de 2001, os indígenas haviam ocupado o Conselho Deliberativo da cidade para conseguir distribuição de água mineral e pela resolução deste problema. Em meados do ano de 2002, a juíza de faltas tinha disposto o fechamento das instalações, baseada nas inspeções realizadas pelo organismo de controle municipal. O mesmo foi levantado no mês de junho, mas em caráter provisório, sujeito ao cumprimento das obras de saneamento (Balazote, 2006).

Em relação a estes litígios que acontecem, a partir dos diferentes testemunhos recolhidos observamos o contraste entre como o marketing turístico hegemônico “se utiliza” dos indígenas e a participação à qual estes aspiram. As aspirações de uns e de outros resultam ser extremamente divergentes e conflituosas. De fato, a partir de diversas expressões, observamos que o fato de que os indígenas realizem produções e ofereçam serviços para o mercado turístico não somente constitui para muitas famílias Mapuche uma fonte de renda, senão que, além disso, possibilitou reverter a imagem a-histórica de sua cultura sustentada pelo marketing turístico tradicional. Neste sentido, um integrante da comunidade Curruhuinca assegurava-nos como as mobilizações realizadas modificaram a estigmatização promovida a partir do marketing tradicional:

[...] nosotros en San Martín siempre fuimos, con la gente vinculada al turismo en San Martín nosotros hasta hace poco años éramos parte de la postal, nada más que eso. O sea, nos vendían como parte de la postal. Que hoy eso está cambiando, y no es gracias a que ellos se han dado cuenta, sino gracias a la presión que hacemos nosotros

Por isto, parte das disputas referem-se a ser “mostrados”, em contraposição a “se mostrar a si mesmos” sendo os diretos beneficiários, tal como nos expressava integrante de uma comunidade:

A nosotros nos interesa sí, que se pueda hacer un turismo, pero que podamos manejar, administrar los recursos, y difundir lo que realmente quiera difundir. Se venden cosas como que son mapuches. Y los mapuches seguimos allá en el piedrero<sup>25</sup> esperando a ver cuando se acuerdan y cuándo nos reconocen

## 6. Considerações finais

A partir do trajeto realizado nestas páginas, observamos o caráter extremamente complexo, paradoxal, contraditório e mutante que acarreta esta ativi-

---

25. Em relação aos lugares com “pedras”, referem-se a lugares com certo grau de deterioração que não possuem as melhores condições.

dade em comunidades indígenas Mapuche na zona turística do denominado “Corredor dos Lagos” da Norpatagônia. Por isto, é necessário considerar esta marca ininteligível e, ao mesmo tempo, multidimensional deste fenômeno, diferenciando-nos das leituras que o reduzem a impactos “positivos” ou “negativos” ou a uma relação “anfitriões e convidados”.

Neste sentido, a abordagem dos processos históricos de conformação dos destinos turísticos e da inserção dos povos indígenas no mercado e na relação com diversos setores sociais (estatais e privados) adquire grande relevância. De fato, como analisamos ao longo destas páginas, observamos como a “mercantilización de la identidad” (Comaroff e Comaroff, 2011) — com a consequente cenificação e “valorização” dos “Mapuches” distancia-se de ser homogênea. Pelo contrário, como observamos neste percurso, em poucos quilômetros de distância entre um centro turístico e outro, os Mapuche passam de seres visibilizados como parte da natureza supostamente “prístina” e “virgem” — a modo do “bom selvagem” —, a cenificados como parte do “turismo religioso” e, finalmente, em outros contextos, a não serem apresentados por serem negados desde as instâncias estatais. Daí que a apresentação dos indígenas como uma das opções do “turismo cultural” (Pereiro Pérez, 2009) seja muito diversa e inclusive em alguns contextos (como o que vimos de Villa la Angostura) ainda não se dê — diante da falta de reconhecimento por parte dos organismos estatais locais.

Estas diferenças locais e as historizações que lhes são próprias resultam centrais como um aspecto metodológico que devemos considerar, em prol de desnaturalizar as relações que atualmente são estabelecidas entre o povo Mapuche e os diferentes setores da sociedade não indígena. Ao mesmo tempo, isto resulta ser de grande importância para compreender a maneira na qual foi cimentado “um determinado lugar” para os povos indígenas.

Neste sentido, devemos considerar, tal como observou Grünewald (2003: 147) que, à diferença das diversas formas de colonialismo clássico, “o turismo promove a restauração, preservação e recriação de atributos étnicos”, pelo que constituem “etnias reconstruídas”. São necessárias, portanto, complexas estratégias metodológicas para se aperceber desta inter-relação entre a cenificação (ou a negação) dos povos indígenas e a capacidade deles de se apropriarem, modificarem e aproveitarem as oportunidades que cada contexto apresenta.

A minúcia da experiência etnográfica possibilita se aperceber de ditas relações (Comas d'Argemir, 1998), em complementariedade com outras fontes de informação para visualizar os processos contextuais (a nível nacional, regional e local).

Em direta relação com este último, uma abordagem de tipo comparativo como o que utilizamos, centrado em uma etnografia “multisituada”, isto é, a partir de “una práctica etnográfica deslocalizada” ou baseada em “una multiplicidad de unidades de observación y participación” parece-nos apropriado (Roca i Girona, 2010: 266). Esta metodologia possibilitou superar uma leitura reduzida a apenas uma região, e, ao mesmo tempo, propiciou estabelecer certas regularidades, sem por isto perder de vista as especificidades de cada âmbito regional.

Um efeito que desejamos fazer referência à atividade turística tem a ver com os *múltiplos conflitos* entre os povos originários e outros setores envolvidos pelo manejo e acesso aos recursos. Estes litígios, de alguma maneira, são “a contrapartida” ou a “face oculta” da visibilidade que formulávamos como problemática central deste trabalho. Parte do caráter paradoxal desta fonte de renda é que — desde já sem se propor —, a visibilidade, mesmo que seja a partir de uma cenificação essencializante e folclorizada, brinda o marco para sua constituição como “*sujetos sociales y políticos*” (Iturralde, 1991), tal como se vem produzindo com os povos originários em toda a América Latina. Nesta linha, em relação ao marketing turístico do povo Mapuche nesta região, Impemba (2013: 196) assinalou de modo acertado:

[...] contradictoriamente, al ser mostradas en el escenario turístico, las comunidades mapuche tienen la oportunidad de ser reconocidas en ámbitos en los cuales antes se las ocultaba. Esto les permitió en cierta medida reforzar los procesos reivindicatorios y posibilitó su exposición pública como sujetos sociales.

Acreditamos, porém, que isto vai muito além de considerar os diversos conflitos como meros “efeitos”. Por isso consideramos — como uma dinâmica a seguir aprofundando em futuras contribuições — que uma das consequências fundamentais da atividade turística constitui o *reforçamento* da *identidade étnica* e de suas reivindicações políticas, isto é, a *etnicidade*.

Pois bem: Como é associado o reforçamento da identidade étnica com os conflitos? De que modo se vinculam processos de longa data — como os de reetnização — com as respostas “imediatas” brindadas pelas populações locais frente a estas transformações estruturais? Bartolomé (2004: 90-91) proporciona-nos algumas respostas, ao afirmar que o “incremento en la confrontación interétnica es uno de los principales factores que actualizan la identidad étnica”, porque esta última constrói-se — como toda identidade social — “por el contraste con otras identidades posibles” e porque as imposições dos “outros” que “agreden a un nosotros construido por la colectividad étnica diferenciada” afirmam a identidade e contribuem para fazer eclodir a etnicidade “como autoafirmación colectiva”. Como afirmou acertadamente Grünewald (2003: 148) “O turista quer ver ‘nativos intactos’, mas sua própria presença mudaria os nativos ao torná-los menos exóticos e ‘tradicionais’”. Definitivamente, devemos considerar como a atividade turística é um dos fatores que contribui, em um complexo interjogo de variáveis e fatores, a sua crescente presença e às mobilizações que protagonizam.

Finalmente, e a modo de síntese geral, entendemos que as transformações dos últimos anos resultantes desta fonte de renda *acentuam a presença do povo Mapuche* e a obtenção de direitos a partir das disputas que realizam pelo acesso aos recursos, assim como o reforçamento da identidade e as mobilizações etno-políticas — a Etnicidade —, com sua consequente visibilidade pública. Nesta dinâmica, as contradições que a atividade turística implica para os Mapuche jogam um papel fundamental: por um lado, desde os setores hegemônicos, não se contempla sua participação neste mercado, e, às vezes, sua categoria mesma de “indígenas” é desconhecida ou, no melhor dos casos, são aceitos em um lugar marginal, numa clara tendência de “mercantilização da identidade”. De acordo com este lugar que lhes é outorgado, são apresentados como um “adorno” dentro da imagem de cada destino turístico que se deseja promover, completamente afastados do lugar de “sujeitos sociais” que precisamente conseguiram nas últimas décadas — através de suas comunidades e organizações. Porém, ao mesmo tempo, este particular contexto brinda o quadro para sua constituição como sujeitos sociais e políticos, na medida em que lhes possibilita (e, em muitos casos, obriga-os) a disputar seu posicionamento em termos políticos, econômicos e simbólicos. Esta relação entre a vi-

sibilidade que o cenário turístico formula e sua capacidade de transformação e de aproveitamento dos interstícios deste contexto é um aspecto chave para continuar sendo indagado na pesquisa antropológica, assim como um elemento a aprofundar na metodologia que utilizamos.

## Bibliografia

- ASTRADA, Javier. “Veríamos la forma de aprovechar sus culturas y hacer un producto turístico más”, *Indymedia Argentina — Pueblos Originarios* — 03/01/2007 (entrevista). Disponibilizado em: <http://www.argentina.indymedia.org/news/2007/01/479365.php>. Data de acesso: 14/02/2014.
- BALAZOTE, Alejandro. “Winkas y mapuches: producción cultural e oferta turística en una aldea de montaña en Norpatagonia, Argentina”. *Ilha. Revista de Antropologia*, vol. 8, nº 1, 2 (2006): 117-136.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina”. *RUNA XXXI*, 1 (2010): 9-29.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria. Un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina”. *Perfiles Latinoamericanos*, 24 (2004): 85-105.
- BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John L. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores, 2011.
- COMAS D’ARGEMIR, Dolores. *Antropología Económica*. Barcelona: Ariel, 1998.
- GARCÍA, Analía e VALVERDE, Sebastián. “Un pueblo, un producto. Análisis de la actividad turística como política de Estado e inserción das poblaciones mapuches en este contexto. El caso de la Provincia de Neuquén”. *V Jornadas de Investigación en Antropología Social — Seção Antropologia Social*, Faculdade de Filosofia e Letras, UBA. Buenos Aires: 2, 3 e 4 de Agosto de 2006.
- GARCÍA, Analía e VALVERDE, Sebastián. “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura-Neuquén-Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*. 25 (2007): 111-132.

- GRÜNEWALD, Rodrigo. “Turismo e Etnicidade”. *Horizontes Antropológicos*. 9 (2003): 141-159.
- GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de Campo*. Buenos Aires: Editorial Legasa, 1991.
- IMPEMBA, Marcelo. *La representación de la cultura mapuche en el discurso de los guías de turismo de San Martín de los Andes*. Tese de Mestrado, Universidad Nacional del Comahue, 2003.
- IMPEMBA, Marcelo. *¿Los otros Invisibles? La cultura mapuche en el expansionismo turístico de San Martín de los Andes*. Córdoba: Ferreyra Editor, 2013.
- INDEC. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N° 2*. Buenos Aires — Argentina, 2012. Disponibilizado em <http://www.indec.gob.ar>. Data de consulta 17/02/2014.
- INDEC. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*. Buenos Aires — Argentina, 2001. Disponibilizado em <http://www.indec.gov.ar/>. Data de consulta 17/02/2014.
- ITURRALDE, Diego. “Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos”. *Revista Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 39 (1991): 27-40.
- NEUQUÉN TUR: “Corredor de los Lagos”, 2014. Disponibilizado em <http://www.neuquentur.gob.ar/es/corredor-de-los-lagos/>. Data de acesso: 14/02/2014.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Entrando e saindo da ‘mistura’ os índios nos censos nacionais” em OLIVEIRA, João Pacheco de (Comp.) *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. 124-151.
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo. *Turismo Cultural. Uma visão antropológica*. Tenerife: El Sauzal — Associação Canária de Antropologia — PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 2009.
- RAMOS, Alcida Rita. “Indigenismo, un orientalismo Americano”. *I Encontro de Antropólogos Brasileiros e Mexicanos*. México: 7 a 9 de Setembro de 2011.
- ROCA I GIRONA, J. “Las etnografías de orientación temática” em PUJADAS I MUÑOZ, Joan; COMAS D’ARGEMIR, Dolors e ROCA I GIRONA, Jordi (comps.) *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC, 2010. 255-270.

- ROSSEL, Pierre. (Ed.) *Turismo: la producción de lo exótico*. Copenhague: IWGA (Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas), 1988.
- SENTÍ ARGENTINA. Portal de Noticias de turismo y cultura. “Neuquén: Semana Santa en Junín de los Andes”, 27/03/2014, disponibilizado em <http://sentiargentina.com/neuquen-semana-santa-en-junin-de-los-andes/> Data de acesso: 21/09/2015.
- SUBSECRETARÍA DE TURISMO — PROVINCIA DE NEUQUÉN. *Guía para inversores Junín de los Andes*, 2007.
- SUBSECRETARÍA DE TURISMO — PROVINCIA DE NEUQUÉN, 2014. Disponibilizado em <http://www.neuquentur.gob.ar/> Data de acesso: 18/02/2014.
- SUBSECRETARÍA DE TURISMO — JUNÍN DE LOS ANDES, 2014. Em <http://www.neuquentur.gob.ar/es/junin-de-los-andes>. Data de acesso: 17/02/2014.
- TAMAGNO, Liliana. “Modelo agrícola. Pueblos indígenas y pequeños productores” em CARRASCO, Andrés, SÁNCHEZ, Norma e TAMAGNO, Liliana (comp.) *Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata — Asociación de Universidades del Grupo Montevideo, 2012. 68-119.
- TRINCHERO, Héctor Hugo. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras da nación. El chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- VALVERDE, Sebastián. *Las condiciones de existencia y las prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas das provincias de Neuquén y Río Negro*. Tese de doutorado. Buenos Aires: Faculdade de Filosofia e Letras da *Universidad de Buenos Aires*, 2006.
- VALVERDE, Sebastián. “Demandas territoriales del pueblo mapuche en área Parques Nacionales”, em *avá — Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaría de Investigación. Programa de Posgrado en Antropología Social. Nº 17, 2010: 69-83.
- VALVERDE, Sebastián. “De la invisibilidad a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina”. *Anuário Antropológico* (2013): 139-166.

### **Fontes jornalísticas**

Jornal *La Mañana del Neuquén*, 29 de dezembro de 2010.

Jornal *Página 12*, 29 de Agosto de 2002.

Jornal *Río Negro*, 17 de Janeiro de 2002.

### **Nota curricular**

Sebastián VALVERDE. Doutor em Ciências Antropológicas, é pesquisador do CONICET (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*) e está ligado ao *Instituto de Ciencias Antropológicas* da Faculdade de Filosofia e Letras da *Universidad de Buenos Aires* (Argentina).

### **Contacto**

sebavalverde@yahoo.com.ar.



## O povo indígena Jenipapo-Kanindé do Ceará e o turismo

Isis Maria Cunha Lustosa  
Universidade Federal de Goiás (Brasil)

### Resumo

Áreas costeiras do Nordeste brasileiro são arenas de impactos do turismo maciço. Da injunção dos atores sociais contra-hegemônicos emergem projetos de turismo comunitário abrangendo povos indígenas com terras afetadas pelo turismo maciço no estado do Ceará. Na Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada, Aquiraz, o povo Jenipapo-Kanindé impediu a construção do *Aquiraz Resort* e implantou um projeto de turismo comunitário. Os assuntos deste trabalho emanam da tese de Doutorado em que se defende que o turismo é um vetor da identidade étnica frente às transformações territoriais, com levantamentos bibliográficos, documentais, iconográficos, cartográficos e investigação empírica na citada Terra Indígena.

**Palavras chave:** Turismo maciço — Turismo comunitário — Povos indígenas.

### Jenipapo-Kanindé Indigenous People from Ceará (Brazil) and Tourism

### Abstract

Coastal areas of the Northeast of Brazil are arenas affected by the impacts of large-scale tourism. Projects of community tourism emerge from the initiative of contra-hegemonic social actors, incorporating indigenous peoples whose lands have been affected by large-scale tourism in Ceará state. At Aldeia Lagoa Encantada Indigenous Land, in the municipality of Aquiraz, the Jenipapo-Kanindé Indigenous people stopped *Aquiraz Resort* from being constructed, and implanted a community tourism project. The themes of this paper come from my PhD thesis — with bibliographical, documentary, iconographical, cartographic surveys and empirical studies about this Indigenous Land — in which it is argued that tourism can be a vector of ethnic identity in the face of territorial transformations.

**Key words:** Large-scale Tourism — Community Tourism — Indigenous Peoples.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. “O povo indígena Jenipapo-Kanindé do Ceará e o Turismo”. PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 93-127.

## 1. Introdução

O *site* do Instituto Socioambiental (ISA) revela, segundo o Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os mais de 240 povos indígenas distintos do Brasil<sup>1</sup>. Estes somam 896.917 pessoas, aproximadamente 0,47% da população brasileira, estimada até 1 de julho de 2013 em 201.032.714 habitantes<sup>2</sup>. No mesmo recenseamento constam 208.691 pessoas autodeclaradas indígenas no Nordeste, estando 19.336 no estado do Ceará. O Censo de 2010 apresenta 693 Terras Indígenas (TIs) no país, das quais 1,58% se distribuem pelas regiões Nordeste, Sudeste e Sul, bem como no estado do Mato Grosso do Sul.

Embora, relativamente ao Ceará, no Censo IBGE 2010 apareçam 19.336 indígenas, o Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena (SIASI)<sup>3</sup> da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) — Distrito Sanitário Especial Indígena Ceará revela esta população indígena com 22.536 pessoas (Palitot, 2009). A pesquisa de Andrade e Carvalho (2011) apresenta 22.216 indígenas no mesmo estado. As discrepâncias numéricas sucedem, pois “a quantidade desses povos no Ceará varia de acordo com a agência produtora de informação” (Aires, 2009: 45). Reitera-se o dado demográfico apresentado por Palitot na referência de Lima (2009: 234, grifo nosso):

No Ceará, a projeção dos grupos indígenas acontece a partir da década de 1980. Através da organização social e da mobilização política, segmentos da população cearense passaram a se afirmar como grupos étnicos indígenas. Esse processo de mobilização resultou na composição atual de uma população de **22.536** (FUNASA, 2008) distribuída nas etnias Anacé (Caucaia e São Gonçalo do Amarante), Gavião (Monseñhor Tabosa), Jenipapo-Kanindé (Aquiraz), Kanindé (Aratuba e Canindé), Kalabaça (Crateús e Poranga), Kariri (Crateús), Pitaguary

1. <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>>. Acesso em 23 de maio de 2014.

2. Conforme a Resolução nº 10 de 28/08/2013, publicada no *Diário Oficial da União* nº 197 de 29/08/2013.

3. Cadastro encerrado em 23/06/2008 e gerado em 28/07/2008 (Palitot, 2009).

(Maracanaú e Pacatuba), Potiguara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente e Tamboril), Tabajara (Crateús, Quiterianópolis, Monsenhor Tabosa e Poranga), Tapeba (Caucaia), Tremembé (Acarauá, Itapipoca e Itarema), Tubiba-Tapuia (Monsenhor Tabosa) e Tupinambá (Crateús).

Independente das estatísticas para a população indígena do Ceará, os governantes parceiros dos grandes projetos de desenvolvimento públicos/privados, os posseiros (ainda habitantes de terrenos no interior de TIs) e os grupos empresariais, principalmente os investidores em áreas litorâneas, mostram-se adversos à visibilidade étnica cearense e ao Movimento Indígena, vetor na construção contemporânea da demografia indígena no estado. Para Lima (2009: 235), “na visibilidade desses grupos indígenas merece destaque a ação mediadora das agências indigenistas” e, no caso cearense, ressalta-se que

A rede de apoio ao movimento indígena é extensa [...]. Ela é composta por inúmeras entidades, dentre as quais estão: Associação Missão Tremembé (AMIT), Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH), Pastoral Raízes Indígenas, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ADELCO [Associação para Desenvolvimento Local Co-Produzido], ADER [Association pour Développement Économique Régional], Visão Mundial, universidades, simpatizantes de um modo geral, entre outras (Aires, 2009: 46).

Na teia de entidades apoiadoras do Movimento Indígena do Ceará consta, no âmbito regional, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e, na veemência nacional, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Segundo a investigadora das *Estratégias sociais no Movimento Indígena*, relativo a esta situação no estado cearense cabe enfatizar-se que:

O Movimento Indígena no Ceará pode ser visto hoje como um dos mais autônomos no diálogo com agências governamentais e não governamentais. Vivendo em meio a uma efervescência de novos grupos

étnicos que surgem no Sertão e Litoral do estado, esses povos construíram uma rede de diálogo intensa entre os povos e vêm ganhando espaço no cenário da política indigenista nacional, através de lideranças que têm uma opinião crítica (Oliveira, K., 2010: 156-157).

A mencionada autora ainda salienta a atuação da Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Ceará (AMICE) e da Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará (COPICE). Também destaca que “lideranças têm buscado se organizar através de associações locais e estaduais, estabelecendo uma rede forte de contato entre os povos, através [...] de instâncias decisórias como a Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará” (Oliveira, K., 2010: 160). Na oportunidade de mencionar estas entidades, ressalta-se a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, proponente do projeto de turismo comunitário do citado povo, experiência retomada à frente.

O interesse em discutir sobre o povo Jenipapo-Kanindé e o turismo comunitário gerido e ofertado na sua aldeia advém da minha tese de Doutorado, elaborada de 2008 a 2012, por meio de estudo comparado entre povos indígenas situados na Zona Costeira do Ceará. Nos casos pesquisados, os Tremembé da Barra do Mundaú e os Jenipapo-Kanindé, os dois povos enfrentam o árduo processo de reconhecimento oficial de seus territórios tradicionais pelo governo brasileiro e, ao mesmo tempo, deparam-se com o advento do turismo em suas TIs. Os passos metodológicos do estudo guiaram-se especialmente pela pesquisa qualitativa. Aplicaram-se as pesquisas bibliográfica, documental e de campo incluindo-se as coletas de dados por meio da observação e das entrevistas com os atores sociais indígenas e não indígenas. Durante os trabalhos de campo seguiu-se, conforme Ramos (1990), o padrão de fazer pesquisa no Brasil: visitas de curta duração ao longo de vários anos — uma pesquisa diacrônica que permite examinar o processo em que a situação se desdobra, como nos fragmentos a seguir.

## **2. Povo Jenipapo-Kanindé, Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada e turismo**

Antes de discorrer sobre o povo Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena (TI) Aldeia Lagoa Encantada, que também aciona uma identidade indígena no contexto atual de reconhecimento de direitos indígenas por parte do Estado

brasileiro, recorda-se que “no transcurso do século XIX, os índios do Ceará não só existiam e lutavam por suas terras, como marcavam fortemente suas práticas e tradições” (Silva, 2011: 341). Cabe também rememorar que, de acordo com Carlos Valle (2011: 461), “o Ceará inaugurou uma política agressiva diante das terras dos aldeamentos de índios, logo após a Lei de Terras e antes mesmo de sua regulamentação completa”. Outra pesquisadora corrobora:

Foi no Nordeste e especialmente no Ceará que se inaugurou, em meados do século XIX, a extinção indígena no papel. Declarava-se — ao arrepio dos fatos — a inexistência de índios, para melhor se apoderar das suas terras. E ainda hoje, grupos indígenas, como entre outros, os Tremembé e os Tapeba [incluem-se os Jenipapo-Kanindé e outros povos] lutam para terem suas terras e sua identidade reconhecida pela Justiça (Carneiro da Cunha, 1994: 7).

Portanto, atualmente, não há mais como negar o que esteve ocultado por longos períodos. Deste modo, quanto aos povos indígenas localizados na região Nordeste do Brasil “em diversas publicações e em documentos históricos (referentes ao passado ou à atualidade), encontram-se muitos dados [...] sobre essas populações” (Oliveira Filho, 2011: 656). Delas fazem parte os Payaku (Payacus, Paiacús ou Paiacu) ou Jenipapo-Kanindé.

No artigo “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico” consta “o quadro das aldeias existentes no Nordeste do Brasil no período que vai de 1749 a 1760 e, cujo número, bastante significativo [...] dos ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS NO NORDESTE SÉCULO XVIII” (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992: 444-445, versais no original). Os autores na mesma obra, dentre os aldeamentos destacados, apresentam na capitania do Ceará a aldeia Payacus, localizada na Vila/Área de Referência (**Aquiraz**), Invocação (Nossa Senhora de Conceição), Missionário (Jesuíta), Nação (**Payaku**) e, também a aldeia Palma, situada na Vila/Área de Referência (**Aquiraz**), Invocação (Nossa Senhora de Conceição), Missionário (Clérigo) e Nação (**Kanindé, Jenipapo**).

No *site* do do ISA conforme revela Porto Alegre (1998), Payaku indica uma vasta etnia que no século XVI ocupava totalmente a faixa sublitorânea correspondente hoje aos estados do Rio Grande do Norte e do Ceará e acrescenta

Até o século XVIII, os Payaku habitavam os rios Açu, Apodi, Jaguaribe, Banabuiú e Choró. Por sua vez, os Jenipapo e Kanindé, semelhantes aos Tarairiú em língua e cultura, tal como os Payaku, viviam nas várzeas do Apodi, Jaguaribe e Choró. Como outros povos não-Tupi, eles ficaram conhecidos pela denominação genérica de “tapuias do Nordeste”. Fontes históricas registram que, no Ceará, os primeiros contatos dos portugueses com estes povos ocorreram entre 1603 e 1608. Arredios e resistentes à colonização, eles sofreram violências, foram escravizados e perderam progressivamente suas terras. Rebelaram-se seguidamente até serem submetidos e quase totalmente dizimados, no decorrer da chamada “Guerra dos Bárbaros”, entre 1680 e 1730. Em 1707, os Payaku foram aldeados por missionários jesuítas no rio Choró, em Aquirás, próximo de onde vivem hoje. Em 1764 a Aldeia dos Paiaús passou a chamar-se Monte-Mor-o-Velho, nome que perdurou até 1890. Na sede da aldeia criou-se a vila de Guarani (1890-1943), hoje município de Pacajus. Os Jenipapo e os Canindé foram aldeados entre 1731 e 1739 no rio Banabuiú, reunidos na Aldeia da Palma e depois em Monte-Mor-o-Novo-d’América (1764-1858), atual município de Baturité (Porto Alegre, 1998, s/p).

A esse respeito, em outra obra, Porto Alegre (1994) destaca autores que discutiram a história indígena, como Antonio Bezerra de Menezes, o qual investigou documentos do século XVI e de que ressalta duas obras válidas de mencionar com relação aos Paiaçu:

‘Algumas origens do Ceará’ (t.15, 1901, 153-288 e t. 16: 134-159, 1902). Trata-se de trabalho cuidadoso e bem documentado de crítica histórica, baseado em documentos, quase todos inéditos [...] de interesse para a história indígena. Destacam-se [...] relativos ao período de 1699 a 1715 [...] alguns documentos sobre os índios Canindé [...]. Em outro contexto de interesse, embora curto, ‘Os Caboclos de Montemor’, (t. 30:279-302, 1916), o autor faz um relato sobre os **Paiaçu**, e a disputa pelas terras da aldeia de Monte-Mor-o-Velho. Descreve a perseguição movida pela Igreja para obter o patrimônio

das terras dos índios, onde se localizava a capela de Nossa Senhora da Conceição. Conclui pelo absoluto direito dos **Paiaçu** ao terreno referido e transcreve documentos comprobatórios (Porto Alegre, 1994: 25, grifos nossos).

No relato anterior vê-se que “O motivo de todos os conflitos era a posse e também a propriedade da terra das aldeias indígenas” (Valle, S., 2011: 296). No momento, acontece diferente com o povo Jenipapo-Kanindé — alcunhado Cabeludos da Encantada? Essa também será uma das discussões ao longo do artigo, pois o turismo é um dos vetores da identidade étnica indígena frente às transformações territoriais. Antes de tecer esta abordagem, antecipam-se alguns elementos quantitativos referentes ao povo indígena em questão e a sua TI Aldeia Lagoa Encantada.

Os dados demográficos relativos ao povo Jenipapo-Kanindé apresentam 304 pessoas (FUNAI, 2011). Comparando-os com os dados resultantes do primeiro trabalho de campo, realizado em janeiro de 2009 na Aldeia Lagoa Encantada, a Cacique Pequena<sup>4</sup> revelou, em entrevista, que nessa TI, “reconhecida em 2004 pelo Governo Federal, [...] são 96 famílias, 84 delas cadastradas [pela FUNASA] e 16 aguardando cadastramento, um total de mais ou menos 400 e poucas pessoas”. A população citada pela liderança indígena aproxima-se dos dados demográficos apresentados pelo CIMI (2011), de 390 indígenas na TI com extensão de 1.731 hectares. Segundo consta no *site* do ISA, o povo Jenipapo-Kanindé dispõe de “títulos individuais dos terrenos onde vivem, mas a terra é compartilhada coletivamente” (Porto Alegre, 1998: s/p).

A economia nesta TI baseia-se na agricultura, pesca e coleta, somada a renda resultante do artesanato. Em 2005 foi acrescido o turismo comunitário na citada aldeia, atividade ainda vigente. A partir de abril de 2014, a ADELCO divulga a inserção dos Jenipapo-Kanindé no projeto “Etnodesenvolvi-

---

4. Durante os trabalhos de campo em 2009 e 2010 esta liderança encontrava-se como Cacique da aldeia. A sua gestão (1995-2010) nesta função durou 15 anos. No trabalho de campo realizado em dezembro de 2010 a Cacique Erê (filha da Cacique Pequena) havia passado a ocupar a função.

mento de comunidades indígenas do Ceará [...] para que [...] o povo Jenipapo-Kanindé [...] fortaleça a prática de uma produção solidária e sustentável, que garanta a perspectiva de melhoria de renda”<sup>5</sup>.

Conforme o processo de demarcação da referida TI, fundamentado no Decreto 1.775 de 8/1/1996<sup>6</sup>, a primeira fase — Estudo de Identificação — foi iniciada por um Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1997. Embora a morosidade do processo jurídico, a Aldeia Lagoa Encantada tornou-se TI declarada em 22 de fevereiro de 2010 (Portaria DOU — 24.02.2011). Anteriormente havia sido ‘Identificada’ conforme “o Despacho nº 82 de 17.08.04 (DOU — 18.08.04)” (CIMI, 2011: 23). A Ficha da Terra Indígena, emitida em 2006 por meio da Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI, detalha a referida situação jurídica da TI em questão com os seus documentos, as datas dos despachos e as portarias. Entre as fases do Decreto em que a TI consta como ‘identificada’ e, posteriormente, resulta ‘declarada’ levaram-se sete anos. Para Lustosa (2012), apesar de TI oficialmente declarada<sup>7</sup>, houve contestação de grupo empresarial local, decidido a evitar a conclusão do processo de demarcação da TI, como noticiado:

O advogado da Pecém Agroindustrial, Davi Carvalho de Sousa, questiona a existência de terras indígenas. “A Portaria n.º 184, de 24 de fevereiro de 2011, que teria demarcado essa região geográfica como sendo de propriedade do grupo indígena Jenipapo-Kanindé está suspensa desde o dia 30 de junho de 2011, por determinação do Superior Tribunal de Justiça (STJ)”<sup>8</sup>.

---

5. “Jenipapo-Kanindés participam de oficina de Economia Solidária em Aquiraz”. <<http://www.adelco.org.br/noticias/ultimas-noticias/jenipapo-kanindes-participam-de-oficina-de-economia-solidaria-em-aquiraz>> Acesso em 15 de junho de 2014.

6. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm)> Acesso em 22 de agosto de 2010.

7. Em 23/02/2011 conforme a Portaria 184/DOU/24/2/2011. <<http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/4066>> Acesso em 5 de março de 2011.

8. “Liminar proíbe empresa do Grupo Ypióca de atuar em lagoa”. <<http://www.opovo.com.br/>> Acesso em 20 de julho de 2011.

Os conflitos antigos com posseiros (ainda habitantes da TI) não foram totalmente solucionados. A outra situação que acarreta conflitos e impactos na aldeia do povo Jenipapo-Kanindé decorre de uma fábrica situada em área fronteira à TI da Pecém Agroindustrial (Ypióca). É possível conferir estas informações no campo “Situação Conflito/Problema” incluso na listagem sobre a situação jurídica das TIs elaborada pelo CIMI (2011). Neste documento aparece a seguinte observação: “Invasão de **posseiros** [...]. **Empresa Ypioca** joga vinhoto prejudicando a lagoa da Encantada” (CIMI, 2011: 23, grifos meus). As atividades desta fábrica afetam o povo Jenipapo-Kanindé nas suas atividades relativas ao plantio, a pesca, as coletas de frutas/hortaliças e o uso geral do recurso hídrico da Lagoa Encantada. A retirada ilegal de recurso hídrico da Lagoa Encantada por meio de bomba de água instalada pela fábrica para subsidiar as suas atividades, bem como o vinhoto despejado na lagoa, também compromete de modo direto e indireto a atividade turística no interior da TI, que dispõe de “um sistema ambiental composto por dunas fixas e móveis, lagoas costeiras, fontes naturais de água mineral, ecossistema manguezal e uma grande diversidade de fauna e flora” (*Educação integral para o turismo comunitário*, 2008: 1).

Para localizar a TI Aldeia Lagoa Encantada a partir da capital Fortaleza, trafega-se por aproximadamente 50 km. Destes, percorre-se 25 km pela rodovia (CE 040) rumo a Aquiraz e somam-se mais 18 km até o distrito do Iguaçu, situado no mesmo município. A partir deste distrito, os 7 km restantes até a TI são de estrada carroçável. Distinto do município de Itapipoca, onde se localiza a TI Tremembé da Barra do Mundaú, o município de Aquiraz está inserido na Região Metropolitana de Fortaleza (RMF)<sup>9</sup>. A particular inserção de Aquiraz na RMF resulta no interesse público-privado para expandir o turismo de grande escala nessa faixa da costa leste do estado. Portanto, atinge diretamente os direitos constitucionais do povo Jenipapo-Kanindé e o seu território tradicional — TI Aldeia Lagoa Encantada. Convém ressaltar que referente às Regiões Metropolitadas apreende-se que:

---

9. Formada pelos municípios Caucaia, Aquiraz, Pacatuba, Maranguape, Maracanaú, Eusébio, Guaiúba, Itaitinga, Chorozinho, Pacajus, Horizonte, São Gonçalo do Amarante, Cascavel e Pindoretama. <<http://opovo.uol.com.br/opovo/fortaleza282/780276.html>> Acesso em 10 de junho de 2010.

O modelo gerencial metropolitano é consagrado e generalizado para toda e qualquer cidade, num processo de consultoria gerenciado a partir das grandes metrópoles. Não só a economia mais moderna tem o domínio dos vários espaços, com distâncias variadas, absolutamente revitalizadas pelas novas tecnologias, como o modo de vida metropolitano é simulado em todo e qualquer lugar, negando os tradicionais estilos de vida (Damiani, 2006: 137).

Se o modelo metropolitano nega os tradicionais estilos de vida, como coloca a autora citada, convém interrogar: em que implica para o povo Jenipapo-Kanindé e a TI aldeia Lagoa Encantada encontrarem-se situados em município da RMF? A questão torna-se pertinente, pois a RMF ocupa a posição de segunda maior do Nordeste e sexta do país. Portanto, o povo indígena enfrenta constantes pressões de atores sociais hegemônicos, especialmente devido ao fato de a TI Aldeia Lagoa Encantada situar-se em município metropolitano da Zona Costeira do estado, muito vislumbrado pelo turismo.

Aquiraz, município contíguo à capital cearense e ao município (Eusébio) detentor do Complexo *Beach Park*, é um destino de referência no PRO-DETUR NACIONAL Ceará. Neste programa público-privado, Aquiraz encontra-se no Polo Litoral Leste, uma das áreas prioritárias como Polos de Desenvolvimento Turístico com aprovação do Banco Interamericano (BID) e do Ministério do Turismo (MTur). No citado Polo, seis dos dez municípios delimitados encontram-se na RMF, ressaltando Aquiraz, como apresentado:

O Polo Litoral Leste, situado entre dunas e falésias é composto pelos municípios de Caucaia, Fortaleza, Eusébio, Aquiraz, Cascavel, Pindoretama, Beberibe, Fortim, Aracati e Icapuí. Um dos lugares mais visitados por turistas do mundo inteiro é dotado de beleza cênica exótica, com falésias e areias multicoloridas, que se misturam com o azul do mar. A atividade turística bastante consolidada, com a presença de equipamentos de hospedagem de grande porte, requer que a atividade turística seja incrementada por melhorias e ampliação da infraestrutura e de atrativos [...] e fortalecimento institucional (*Manual de Operações*, 2010: 6).

Assim, o turismo de “sol e praia”, conforme descreve o documento acima do *Programa de Desenvolvimento do Turismo no Ceará — PRODETUR NACIONAL Ceará*, é consolidado e requer incrementos, como a ampliação de infraestrutura turística, exatamente em áreas situadas na Zona Costeira cearense, onde se localiza a TI em questão.

### **3. A TI Aldeia Lagoa Encantada e o *Aquiraz Resort*: afirmação étnica pelo turismo comunitário contrário ao turismo maciço**

Conforme Lustosa (2012), o *Diagnóstico Socioeconômico da Zona Costeira do Estado do Ceará*, elaborado por Araújo *et al.* (2005), apresenta a especulação imobiliária e o turismo como categorias prioritárias para o uso da terra na Zona Costeira deste estado. Assim, dos oito povos indígenas do Ceará com TIs situadas ao longo do litoral Leste e Oeste cearense, quatro deles — Tremembé (Acará, Itarema e Itapipoca); **Jenipapo-Kanindé (Aquiraz)**; Anacé (Caucaia e São Gonçalo do Amarante); Tapeba (Caucaia) — localizam-se em áreas estratégicas para os grandes projetos de desenvolvimento públicos e privados subsidiados com capital internacional no Ceará.

O povo Jenipapo-Kanindé enfrentou, entre 1999 e 2001, as coações impostas por um grupo cearense parceiro de grupos hoteleiros internacionais. Estes empreendedores também tentaram negar a existência de indígenas na TI Aldeia Lagoa Encantada e, por conseguinte, dificultaram o processo de reconhecimento étnico deste povo. Segundo um informante:

Aqui onde nós tamo em 99 tivemo uma briga com o *Aquiraz Resort* (agora *Aquiraz Riviera*) que queria acontecer aqui dentro até o Batoque com campi de *golf* e pegava até a metade da Lagoa [...]. Conseguimo brigar na justiça [...]. Eles queriam colocar dinheiro na nossa mão ‘muito dinheiro’, um hotel mais setenta mil reais e mais um carro na porta [...]. Esse pessoal foi embora em 2001. (Liderança indígena, Jenipapo-Kanindé, E A, morador da aldeia Lagoa Encantada — 28/12/2010).

Na situação do povo Jenipapo-Kanindé não há evidências de que tenha ocorrido divisão interna dos indígenas na aldeia devido à pressão provocada por em-

preendedores do *Aquiraz Resort*, como acontece na TI Tremembé da Barra do Mundaú, onde alguns habitantes revelam-se como não indígenas frente às coações dos representantes do projeto internacional de turismo *Nova Atlântida*.

No caso do povo Jenipapo-Kanindé, no período do conflito entre esses indígenas e empreendedores turísticos para a implantação do *Aquiraz Resort*, já havia iniciado o processo de demarcação da TI Aldeia Lagoa Encantada, conforme o citado estudo de identificação realizado por GT da FUNAI em 1997. Sobre o referido conflito, uma informante ressalta que “a pressão daqui foi de 1999 a 2001” (Liderança indígena, M L C A, Jenipapo-Kanindé moradora da aldeia Lagoa Encantada — 6/1/2009). O fato de o estudo de identificação ter sido iniciado em período anterior às pressões dos empreendedores turísticos fortaleceu a coletividade Jenipapo-Kanindé na luta pela TI. O mencionado povo não se deixou cooptar pelos grupos empresariais. Isso também aconteceu pelo fato de este povo indígena estar desde 1985 envolvido com o movimento político dos povos indígenas do Ceará e em processo de reelaboração étnica, diferente do povo Tremembé da Barra do Mundaú, que se aproxima desta situação somente a partir de 2002, ano em que representantes do *Nova Atlântida* começaram a pressionar os indígenas.

Ao comparar a situação do *Aquiraz Resort* com aquela do *Nova Atlântida*, a mesma informante indígena ressalta relativo à TI Aldeia Lagoa Encantada, “aqui tivemos uma situação diferente, pois ninguém ficou lado a lado do empreendimento” como aconteceu com alguns indígenas da TI Tremembé da Barra do Mundaú, ao serem aliciados pelas ofertas financeiras dos empreendedores. Outro informante completa:

Aqui eles [os empreendedores do *Aquiraz Resort*] quiseram comprar nós com dinheiro, apartamento, transporte e dinheiro para começarem a vida. Essa proposta veio de um rapaz [Renato] da FUNAI que veio escondido e deu essa idéia de manipular nós e, nós não deixemo, não. Ele queria manipular (eu, minha mãe e meu irmão). Ele [o Renato] veio com ‘aquela conversa’ [...] era só papo, muita conversa. Reuni o povo e no outro dia dissemo a ele [Ricardo] que a comunidade não queria não [...]. Se você [Renato] meter as cara vai ter guerra. Queriam vinte campo de *golf* e, o primeiro hotel em cima do campo de *golf* [...].

Era muita destruição como vocês [pesquisadores] viram que eles tão fazendo ali no Catú<sup>10</sup>. Nós se comunicuemos com a FUNASA e a FUNAI [pra comunicar desse Ricardo que se dizia da FUNAI e comentar sobre a proposta dele]. A FUNAI, disse que não sabia desse funcionário [...]. Depois não soubemo mais dele, o ‘Renato’. Só se conhecia ele assim, não sabemo sobrenome dele (Liderança indígena, E A, Jenipapo-Kanindé morador da Lagoa Encantada — 6/1/2009)

O projeto de turismo oriundo de grupo empresarial cearense e internacional não teve o sucesso desejado para se implantar na TI Aldeia Lagoa Encantada. Segundo revelou a informante indígena em relação ao referido empreendimento: “Nós não precisava daquilo, o dinheiro. Sim, a terra” (Liderança indígena, M L C A, Jenipapo-Kanindé moradora da aldeia Lagoa Encantada), pois considera que “o território é o fundamento do trabalho; lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (Santos, 2007: 14). Na situação atual, o povo Jenipapo-Kanindé rejeitou o projeto de turismo economicista — *Aquiraz Resort*. A esse respeito, outro informante afirma:

Eles [empreendedores do *Aquiraz Resort*] tiveram três anos pressionando nós. Eles já estavam com madeira, pedra, arame pra cercar os terrenos e, eu disse, ou vocês levam os materiais ou vamos mandar tocar fogo pelos índios. E, no outro dia, os capangas deles veio, parou o carro e levou (Liderança indígena, E A, Jenipapo-Kanindé morador da aldeia Lagoa Encantada — 6/1/2009).

A implantação do empreendimento foi transferida para outra faixa da Zona Costeira cearense fora da TI Aldeia Lagoa Encantada, como revelado no *site Aquiraz Riviera*:

---

10. “A lagoa do Catú se encontra no município de Aquiraz [...]. Constitui um manancial de água doce formada devido ao represamento do córrego do Catú pelo campo de dunas móveis. Esta era utilizada pela população tradicional para tirar seu sustendo por maio da pesca e também de atividades agrícolas em suas margens. Nos ultimos 20 anos o manancial foi sendo explorado pela especulação imobiliária que trouxe impactos sobre o equilíbrio ambiental e socioeconômico da região” (Nogueira *et al.*, 2009: 1).

Localizado na praia Marambaia, em Aquiraz [...] o Aquiraz Riviera é o maior empreendimento turístico de padrão internacional do Brasil, com valor total estimado em US\$ 350 milhões. O projeto é desenvolvido pelo Consórcio Luso-Brasileiro Aquiraz Investimentos SA, composto pelo empresário cearense Ivens Dias Branco e pelos portugueses Ceará Investment Fund — Fundo Turístico Imobiliário, Grupo Hoteleiro Dom Pedro e Solverde (divisão de turismo do grupo Industrial Violas com a concessão dos Cassinos do Algarve). Com uma área total de 285 hectares, sendo 1.800 metros de frente para o mar e área hoteleira dividida em oito lotes de quatro hectares em primeira linha da praia, o Aquiraz Riviera tem uma Área de Proteção Ambiental de 58 hectares para proteção da fauna e flora locais<sup>11</sup>.

Recorda-se a discussão anterior sobre a localização aproximada entre Aquiraz e a metrópole Fortaleza, sendo este município um dos que formam a RMF, logo provoca cada vez mais o interesse da especulação imobiliária para promover o turismo de sol e praia. Essa situação é destacada como prioritária no documento oficial do PRODETUR NACIONAL Ceará, como anunciado: “A rede de polos no Estado do Ceará se conecta intensamente, tendo como ponto focal, sua capital, Fortaleza, que distribui através de seus vetores de crescimento, produtos de sua economia, sendo o turismo um forte elo” (*Manual de Operações*, 2010: 10). Assim sendo, a TI Aldeia Lagoa da Encantada, estando localizada em Aquiraz, torna-se também visada pelos empreendedores do turismo economicista em município contemplado para benefício dos projetos públicos e privados do Estado Nacional. Além disso, a TI Aldeia Lagoa Encantada possui uma paisagem formada por dunas, lagoas, mangues, flora e fauna diversa, muito procurada pelos empreendimentos hoteleiros e de lazer em destinos tropicais. A respeito da mesma TI os pesquisadores corroboram:

---

11. “Aquiraz Riviera”. <<http://www.aquiraz-riviera.com/empreendimento/aquiraz-riviera/#.Vh1Whfntmko>>. Acesso em 20 de março de 2011.

Cabe salientar que a área indígena é repleta de componentes geoambientais, ecodinâmicos e culturais que se encontram atualmente à margem do fluxo turístico que explora seus recursos naturais e culturais. Na tentativa de minimizar a entrada da especulação imobiliária para o turismo de massa a comunidade desenvolve o turismo comunitário (Magalhães e Silva, 2010: 10).

Na TI Aldeia Lagoa Encantada o turismo de ‘sol e praia’ não foi aceito pelos indígenas, pois “o território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (Santos, 2007: 13). Todavia, diferente do povo Tremembé de São José e Buriti, o povo Jenipapo-Kanindé decidiu aderir a uma modalidade de turismo comunitário na aldeia em que eles/as controlam as atividades realizadas, sendo distinto do modelo de turismo imposto por empreendedores. Assim sendo, pelo fato de o povo Jenipapo-Kanindé estar inserido numa rede local de turismo, adota a mesma concepção de turismo comunitário desta ONG, a qual considera em seu *site* que:

no turismo comunitário a população local possui o controle efetivo sobre o seu desenvolvimento, sendo diretamente responsável pelo planejamento das atividades e pela gestão das infra-estruturas e serviços turísticos. Tudo isso orientado por princípios que buscam garantir a sustentabilidade sócio-ambiental, a exemplo da atitude ética e solidária entre as populações locais e os visitantes, geração e distribuição equitativa da renda, conservação ambiental e valorização da produção, da cultura e das identidades locais. Assim, as estratégias prioritárias na construção dos roteiros de visitação incluem os momentos de vivências com a comunidade, as trocas culturais entre visitantes e populações locais e as trilhas de interpretação ambiental<sup>12</sup>.

---

12. Rede Tucum.<[http://www.tucum.org/okti va.net/2313/nota/118373](http://www.tucum.org/okti%20va.net/2313/nota/118373)>. Acesso em 20 de março de 2009.

Conforme uma experiência de turismo com indígenas no Equador pela perspectiva de Ruiz Ballesteros *et al.* (2008), o turismo comunitário completa o funcionamento das comunidades e, ao mesmo tempo, torna-se um gerador de benefícios coletivos tangíveis, incluindo-se os fundos comunitários. Os trabalhos e os usufrutos referentes a esta modalidade turística pelas famílias decorrem de uma organização para que compartilhem das mesmas oportunidades no negócio turístico. Vê-se que para as comunidades os retornos financeiros são importantes a partir de benefícios comuns e partilhados. Vale ressaltar que esse turismo comunitário no Equador decorre desde a década de 1980 e, em 2000, tornou-se atividade oficialmente reconhecida (Estrella, 2007 *apud* Ruiz Ballesteros *et al.*, 2008).

No Brasil o turismo comunitário não vigora como atividade oficialmente reconhecida como acontece no Equador, nem muito menos o órgão indigenista o regulamentou como atividade em TIs na década de 1980. Na condição nacional, e em particular nos casos de povos e comunidades tradicionais do Ceará, segundo Vasconcelos e Coriolano (2008: 271),

Como o turismo globalizado [maciço], voltado para os mega-empresendimentos, chegou aos países ditos em desenvolvimento, mas não ofereceu oportunidades e vantagens às comunidades receptoras por não incluí-las em seus projetos, muitas comunidades, especialmente no Nordeste e Norte do Brasil, inventaram uma forma diferente de organizar a atividade — o turismo comunitário. Programaram outro tipo de turismo de base local, que busca a sustentabilidade sócio-ambiental, prioriza os valores humanos e culturais, e descobre formas inteligentes de participação na cadeia produtiva do turismo, com produtos diferenciados, e com uma nova visão do lugar e de turismo; um turismo que não é só do consumo, mas de troca de experiências, de laços de amizade e de valorização cultural.

Embora o turismo tenha sido adotado em algumas TIs como comunitário, mesmo antes da FUNAI tê-lo regulamentado para acontecer nas aldeias, somente por meio do Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas da

FUNAI, inserido no Plano Plurianual 2012-2015, foi apresentada a meta “Regular o etnoturismo e ecoturismo em terras indígenas de forma sustentável” (FUNAI, 2012-2015: 20). As diretrizes da FUNAI para executar a citada meta não estão expressas no documento em questão. Contudo, observa-se a complexidade da intenção do órgão indigenista na busca de regulamentar os segmentos (etnoturismo e ecoturismo) distintos sem uma mínima base de definição destes. Vale ressaltar na obra de Swain (1977) — citado por Grünwald (2001: 54) — que este autor “separa o ‘turismo indígena’ do ‘étnico’: o primeiro teria suas bases na terra e na identidade cultural do grupo, controlado por ele; o segundo se referiria ao *marketing* das atrações turísticas inspiradas no modo de vida indígena”.

Apesar desta ainda recente regulamentação oficial do turismo em TIs, desde 1995 o fenômeno desdobra-se com outras distintas nomenclaturas em algumas aldeias do Brasil. Exemplificam-se experiências em TIs de alguns povos no Nordeste (Pataxó — Bahia; Jenipapo-Kanindé e Tapeba — Ceará; Potyguara — Paraíba); no Sudeste (Guarani — São Paulo); no Sul (Kaingang — Rio Grande do Sul); no Norte (Krahô e Apinayé e Karajá na Ilha Bananal — Tocantins; Tikuna — Amazonas; Gavião/ Canela — Apanieka e Ramikokamekra — e Krikati — Maranhão; Kaiapó — Pará); no Centro-Oeste (Karajá — Goiás; Guarani, Terena e Kaiowá — Mato Grosso do Sul; Kaiapó e Waurá — Mato Grosso) (Oliveira, V. 2006; Lustosa, 2012). Inclui-se “o turismo na Terra Indígena Yanomami” (BRASIL, s/d: 1). No Ceará, as experiências são nominadas pelos indígenas como turismo comunitário, e abrangem duas TIs — a TI do povo Tapeba e a TI Aldeia Lagoa Encantada do povo Jenipapo-Kanindé — integradas no roteiro turístico local de povos e comunidades tradicionais.

#### **4. O turismo comunitário na TI Aldeia Lagoa Encantada**

De acordo com os relatos de lideranças indígenas, alguns professores da Universidade Federal do Ceará (UFC) e outros parceiros que acompanharam a situação das pressões dos investidores do turismo sobre os Jenipapo-Kanindé resolveram colaborar para construir uma experiência de turismo pretendida pelos indígenas Jenipapo-Kanindé. Uma informante indígena comentou sobre o período anterior ao início da construção da proposta do projeto de turismo:

Assim a gente fez, conversou com a FUNAI [sobre projeto de turismo] quando ainda era Núcleo e não AR<sup>13</sup> como é hoje. Conversamos com Alexandre [da FUNAI] e, ele disse, se era pra trazer benefício para vocês, quem somos nós pra impedir. Daí conversemos com o Jeovah<sup>14</sup> e ele disse que levaria uns dois anos para preparar a comunidade [...]. Foram preparados 48 jovens por um ano e meio. [...]. Os alunos se resolveram a formar as trilhas ‘cinco trilhas’. Se resolveram a fazer o panfleto [folder] e, depois, os mapas de 2005 pra cá (Liderança indígena, M L C A, Jenipapo-Kanindé moradora da aldeia Lagoa Encantada — 6/1/2009).

Outra liderança indígena informou que para a TI Aldeia Lagoa Encantada “tinham pensando em ‘turismo de base comunitária’<sup>15</sup>, pois tivemos por 15 quinze dias, no ano de 2000, conhecendo a experiência de turismo dos Pataxó na Bahia” (Jenipapo-Kanindé, E A, morador da aldeia Lagoa Encantada — 5/1/2009). Ele e outras duas lideranças indígenas afirmaram que para essa modalidade de turismo se concretizar na TI Aldeia Lagoa Encantada juntaram-se muitas mãos do povo Jenipapo-Kanindé e dos parceiros. As mesmas lideranças asseguraram que a efetivação do turismo comunitário na TI significou estimular a participação dos jovens e dos adultos dessa etnia. Segundo o mesmo informante, a intenção dos indígenas era adotar “um turismo que ajuda a gente, mas não é aquele turismo convencional” (Liderança indígena, E A, Jenipapo-Kanindé morador da aldeia Lagoa Encantada, 6/1/2009).

No exercício coletivo de elaborar o referido projeto de turismo comunitário, os levantamentos realizados qualificaram os aspectos culturais e as diversidades de paisagens e definiram os locais para as atividades tradicionais e o uso da terra. Foi possível, com a colaboração dos parceiros envolvidos junto com os indígenas, identificarem cinco trilhas ecológicas e, para cada uma delas, foram rela-

---

13. Administração Regional, uma unidade da FUNAI.

14. Prof. Dr. Antônio Jeovah de Andrade Meireles do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia da UFC.

15. Segundo Sansolo e Bursztyn (2009: 142-143), ao “proporcionar a ampliação das práticas cotidianas em suas terras o turismo de base comunitária se insere [...] em um conjunto de atividades que representam uma nova multifuncionalidade dos espaços”.

tadas as potencialidades ambientais, culturais e econômicas da aldeia, a fim de desenvolverem os roteiros turísticos integrados com a paisagem e a cultura do povo Jenipapo-Kanindé (*Educação Integral para o Turismo Comunitário*, 2008). A respeito dessa forma de turismo, a Cacique Pequena comentou:

Pensei que ia ser muito bom, em cima do turismo comunitário, ‘[pessoas] vem entram na aldeia, tem respeito, não traz bagunça e nem desrespeito’. Achei que era fundamental uma fonte de renda para ajudar a população indígena [...]. Tanto que até pensei em fazer um refeitório para venda de comida, lanche para o povo que viesse [...]. E tenho essa cozinha bem adiante dessa mercearia, uma palhocinha de palha (mais fogão, mais *freezer*) e, com a continuidade, vou ajeitar cada vez mais. Essa cozinha [Cantinho do Jenipapo] vai ser uma história e, mesmo fazendo a pousada, não vai ser derrubada a ‘cozinha do índio’. É isso que a gente faz pra ter uma fonte mais digna de viver [...]. Não é por ser índio que vivemos entocado [...]. Como é que o branco vai conhecer o índio? Tem de conhecer o índio da forma que ele é, nú, vestido, formado, não formado [...]. Hoje estamos aqui resistente ‘gente forte’. Vamos botar a vida pra frente com instrução de vida, não por debaixo dos pés dos outros [...]. O índio não quer essa vida, ‘ser uma pessoa correndo de um território pra outro [...] jamais ser escravizado, não viver sofrido, ter sua terra demarcada, desintrusada, registrada, homologada [...] viver da sustentação da mãe terra e não na cidade grande nesses atropelos’ (Cacique Pequena, aldeia Lagoa Encantada — 6/1/2009).

## **5. O projeto de turismo comunitário do povo Jenipapo-Kanindé na Rede Tucum**

A partir do trabalho em parceria surgiu o “Projeto Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé”, por meio do qual o povo Jenipapo-Kanindé integrou-se à Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede TUCUM). Segundo Ruiz Ballesteros e Solís Carrión (2007: 318) “o comunitário” se converte em um recurso capaz de proporcionar formas de organização política e

econômicas tradicionais entre as comunidades. Assim sendo, a referida rede, conforme sua integração na Rede TURISOL, apresenta-se como uma rede de “Turismo e Resistência na Zona Costeira Cearense”<sup>16</sup> com oferta de diferentes roteiros turísticos envolvendo treze comunidades e imperam as relações de poder local (Rodrigues, 2006) em vários municípios do litoral leste e oeste do estado, a qual propaga o objetivo de

assegurar o turismo comunitário como estratégia de afirmação da cultura das populações tradicionais, da preservação ambiental e da economia solidária; dar visibilidade ao debate acerca dos impactos do turismo convencional; e promover o intercâmbio e articulação em rede de experiências de turismo desenvolvido a partir das perspectivas de turismo comunitário, solidário e sustentável<sup>17</sup>.

No projeto de turismo comunitário do povo Jenipapo-Kanindé, as lideranças indígenas entrevistadas afirmam-se incluídas, pelo fato de participarem desde a elaboração da proposta até o momento vigente de desenvolvimento do turismo na TI Aldeia Lagoa Encantada. Homens e mulheres indígenas em idade jovem foram habilitados como monitores de trilhas na aldeia. As bases históricas foram levantadas junto aos indígenas com mais idade. De acordo com as lideranças Jenipapo-Kanindé os monitores indígenas encontram-se aptos a organizar junto com os visitantes os roteiros de visitação definidos por eles durante as identificações das trilhas na TI. Segundo Solís Carrión (2007), o turismo comunitário se apresenta como a relação entre a comunidade e os visitantes numa perspectiva de sujeitos coletivos, demonstrando-se uma finalidade cultural, estruturas, práticas democráticas e solidárias favoráveis de benefícios locais, participação e responsabilidade comunitária.

Assim, conforme o *folder* com os parceiros e roteiro turístico da TI Aldeia Lagoa Encantada “Através dos mapas etnográficos disponíveis na aldeia e

---

16. "Série Turisol de Metodologias: Turismo Comunitário". <[http://projetobagagem1.tempsi.te.ws/arquivos/livreto\\_tucum-04.pdf](http://projetobagagem1.tempsi.te.ws/arquivos/livreto_tucum-04.pdf)>. Acesso em 17 de outubro de 2015.

17. "II Seminário Internacional de Turismo Sustentável, em Fortaleza" de 09.05.2008. <<http://inventarioambientalfortaleza.blogspot.com/2008/05/ii-seminrio-internacional-de-turismo.html>>. Acesso em 15 de agosto de 2009.

com as trilhas georreferenciadas, o visitante [...] Irá presenciar e contemplar ações sustentáveis de usufruto a partir dos aspectos culturais e ambientais definidos pelos índios” (*Educação Integral para o Turismo Comunitário*, 2008: 2). Neste *folder*, as cinco trilhas guiadas pelos monitores indígenas abrangem diferentes circuitos, conforme as necessidades de diversos públicos, e possuem maiores e menores graus de dificuldades para serem percorridas. De acordo com a descrição das trilhas (da Lagoa Encantada, do Morro do Urubu, dos Roçados, dos Riachos e a dos Campos de Dunas)<sup>18</sup> apresentadas no mesmo *folder*, recebido durante o trabalho de campo em janeiro de 2009, destacam-se neste artigo somente duas das experiências realizadas como visitante nas trilhas da Lagoa Encantada e do Morro do Urubu, obedecendo a condição de horário agendado com o monitor indígena e pagamento pelos serviços solicitados.

A Lagoa Encantada é uma das principais referências para o povo Jenipapo-Kanindé, inclusive nomeia a TI. Tanto que o informante diz: “A Lagoa é uma mãe que protege os índios, os não índios, É um ser agraciado por Deus. Sem água nós não vive e não podemos viver sem beber” (Liderança Jenipapo Kanindé, E A, morador da aldeia Lagoa Encantada — 25/12/2010). Quando realiza-se a citada trilha, a mais próxima e viável para públicos de diversas faixas etárias, compreende-se com maior clareza o conflito entre o povo Jenipapo-Kanindé e a Pecém Agroindustrial (Fábrica da Ypióca). Uma informante mencionou: “Ele [dono da Ypióca] como empresa deve pensar que está sugando toda a água da Lagoa para o canavial dele” (Liderança Jenipapo-Kanindé, M L C A, moradora da aldeia Lagoa Encantada — 25/12/2010). Outro informante comentou a distância entre a fábrica e a Lagoa: “Até a Ypióca, 8 km. A bomba de água dela é plantada dentro da nossa reserva ‘é briga com os posseiros” (Liderança indígena Jenipapo-Kanindé, E A, morador da Aldeia Lagoa Encantada — 25/12/2010). Entre os intervalos das visitas de campo (2009 e 2010) na TI, constatou-se a diminuição visível no volume de água da aludida lagoa.

---

18. No roteiro do povo Jenipapo-Kanindé apresentado pela Rede Tucum, em 2011, das cinco trilhas, aparecem três trilhas, com outras denominações: Trilha da Lagoa do Tapuia, Trilha da Maré e Trilha Sucurujuba (Lustosa, 2012).

Outro informante revelou que “Os índios Jenipapo-Kanindé estão passando um grande problema de água para beber [...]. Essa água hoje [da Lagoa Encantada] não está apropriada para beber, cozinhar, só pra tomar banho [devido ao vinhoto da Fábrica da Ypióca]” (Liderança Indígena, J B A, Jenipapo-Kanindé morador da aldeia Lagoa Encantada — 9/1/2009). Para o povo Jenipapo-Kanindé a acenada Lagoa Encantada representa um dos principais espaços simbólicos da aldeia juntamente com o Morro do Urubu. Estes sítios naturais realçam a paisagem da TI e são apresentados expressivamente como atrativos nos roteiros do projeto de turismo.

Do alto do Morro do Urubu visualiza-se a paisagem da TI Aldeia Lagoa Encantada e o entorno. Pode-se identificar a fábrica da Ypióca e a Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio “Raízes Indígenas” em Aquiraz, de que em janeiro de 2009 os indígenas ainda estavam aguardando a inauguração. Avista-se também o trabalho coletivo na horta comunitária. Vê-se o litoral e outras estruturas da aldeia (moradias de indígenas e de posseiros, caixas d’água, o galpão de artesanato e outras habitações). A visão panorâmica da TI faz com que o visitante observe o cotidiano da aldeia. O Morro do Urubu e a Lagoa Encantada parecem concorrer em significados simbólicos para os Jenipapo-Kanindé.

Para embargar os impactos negativos provocados pela fábrica Pécem Agroindustrial, a atividade turística torna-se ainda mais significativa para o povo Jenipapo-Kanindé. Os componentes ambientais que constituem os roteiros turísticos são visivelmente afetados por danos ambientais decorrentes da atuação da citada empresa. Estes prejuízos são apresentados pelo referido povo como crimes ambientais na TI, pelo fato de danificarem a Área de Proteção Permanente (APP) no interior da aldeia. Além dos elementos naturais comprometidos, há impactos sociais, culturais e espaciais na TI. Salienta-se que a Lagoa Encantada garante muitas atividades necessárias para os indígenas na aldeia, tanto domésticas como coletivas nos diferentes espaços da TI. Os Jenipapo-Kanindé reforçam significativamente o papel da Lagoa Encantada e sempre o turismo comunitário é fortalecido por terem este recurso hídrico agregado ao roteiro turístico. Segundo um informante “a pessoa pode vir para a aldeia e trazer sua barraca, acampar e ficar uns dois ou três dias na beira da

lagoa, pra tocar o violão dele, ler o livro dele” (Liderança indígena, E A, Jenipapo-Kanindé morador da aldeia Lagoa Encantada — 9/1/2009).

Desde 2009, o projeto de turismo do povo Jenipapo-Kanindé foi ampliado. O roteiro turístico ofertado evoluiu para além das cinco trilhas. Está acrescida a visita à Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Raízes Indígenas, inaugurada em 18 de fevereiro de 2009, e ao Museu Indígena, fundado em 2010. A informante indígena revelou para uma professora que estava em visita durante o trabalho de campo, em dezembro de 2010, que a Escola é Diferenciada, pois os “Professores tudo são índio da comunidade. Não temos professores que não seja da nossa comunidade. Até 1999 era professor não índio na outra escola, daí fomos colocando mais e mais professores índios” (Liderança Jenipapo-Kanindé, M L C A, moradora da aldeia Lagoa Encantada — 28/12/2010).

Ambas as estruturas permitem a visitação de público diversificado, especialmente alunos e professores de escolas não indígenas. A mesma liderança completa: “São 19 índios trabalhando na escola: 15 assalariados e 4 contratados. Serão 19 assalariados [índios] pelo estado [na aldeia]. [Desse total] são 12 professores” (Liderança indígena, M L C A, Jenipapo-Kanindé moradora da aldeia Lagoa Encantada — 28/12/2010). Como ressaltou a liderança, os professores indígenas estão tendo o curso de formação superior de quatro anos pela universidade. Na fala desta informante evidencia-se o papel contraditório do Governo do Estado do Ceará na gestão de Cid Ferreira Gomes, ou seja, o governo estadual que financia e inaugura as Escolas Diferenciadas Indígenas nas TIs do Ceará é o mesmo governo que nega a existência de indígenas no estado cearense, como se ressaltou na situação dos Tremembé da Barra do Mundaú conforme os depoimentos de indígenas, os documentos jurídicos e as matérias jornalísticas apresentados. Assinala a notícia no *site* JusBrasil:

A construção de escolas diferenciadas indígenas tem o objetivo de melhorar a qualidade da Educação Básica e garantir o atendimento a todas as etnias presentes no Ceará. O Governo assegura a autonomia pedagógica e financeira das escolas indígenas como unidades próprias e específicas do sistema estadual. Além da Escola de Buriti [TI Tremem-

mebé de São José e Buriti], foram inauguradas seis no interior do Estado e na região metropolitana. Outras cinco unidades ainda estão previstas. Foram investidos mais de R\$ 3,5 milhões nas obras<sup>19</sup>.

Segundo lideranças Jenipapo-Kanindé, na Escola de Ensino Fundamental e Médio Diferenciada Raízes Indígenas em Aquiraz-CE acontece uma troca de experiências entre o ensino indígena e o não indígena. Em 2010 as lideranças, quando se referiam ao projeto de turismo comunitário, procuravam mencionar que com a escola indígena estão buscando novos visitantes para o turismo pedagógico, inclusive por terem também o Museu Indígena. Assim sendo, nesse intercâmbio de saberes o visitante é convidado a conhecer o referido Museu, pois “até pouco tempo atrás, a história dos grupos indígenas estava silenciada [...] nos museus históricos tradicionais [...] lugares privilegiados no conjunto de lutas providas da organização dos povos indígenas contemporâneos” (Gomes e Vieira Neto, 2009: 367). Neste Museu Indígena do povo Jenipapo-Kanindé visualizam-se os registros históricos referentes a TI Aldeia Lagoa Encantada, apresentados nos textos, imagens e objetos expostos. Um monitor indígena que acompanha os visitantes completa as explicações. Uma informante indígena destaca: “dos quarenta e oito monitores capacitados pelo curso [monitores indígenas], ainda tem vinte e oito com a gente. Os outros vinte ficam distribuídos pelo Museu Indígena, o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e a Escola”. A mesma informante afirma expressivamente que “O turismo de visita nós temo. Agora, nós tava precisando mesmo era esse do pessoal vir e ficar dois ou três dias conhecendo o modelo da comunidade [...]. Tamo pelejando com a Rede Tucum pra esse turismo desse jeito (Liderança indígena, M L C A, Jenipapo-Kanindé, moradora da aldeia Lagoa Encantada — 28/12/2010).

Na TI Aldeia Lagoa Encantada, o povo Jenipapo-Kanindé oferece uma diversidade de potenciais no seu projeto de turismo comunitário, como:

— As cinco trilhas que proporcionam contato com a flora e fauna locais e estão propícias para diversos públicos.

---

19. “Indígenas da comunidade Buriti, em Itapipoca, recebem escola indígena”. <<http://avol.jusbrasil.com.br/politica/5707402/indigenas-da-comunidade-buriti-em-itapipoca-recebem-escola-indigena>>. Acesso em 10 janeiro de 2011.

— A Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Raízes Indígenas em Aquiraz-CE, espaço político, cultural, social, ambiental e de educação indígena que permite vivenciar aulas na língua Tupi e o ritual da dança do Toré no pátio externo nos dias de sexta-feira. Destaca-se que “A criação das Escolas Indígenas Diferenciadas constitui capítulo à parte na história recente dos povos indígenas no Ceará, uma prova da eficácia de sua organização” (Gomes e Vieira Neto, 2009: 387). Também “Os fluxos culturais que são observados entre os índios do Ceará vêm sendo ainda mais intensificados através da consolidação recente [...] da educação diferenciada e da formação de professores indígenas” (Valle, C., 2004: 209).

— A Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé que fortalece a importância do papel da mulher indígena na aldeia, com a gestão de uma segunda Cacique e, também, corresponde a representatividade coletiva dentro do projeto de turismo comunitário na TI Aldeia Lagoa Encantada.

— O artesanato criado na aldeia no ‘Galpão de Artesanato Tio Odorico’ e a refeição regional preparada no ‘Cantinho do Jenipapo’ que, segundo lideranças Jenipapo-Kanindé, fazem com que as ofertas que representam a sua cultura indígena se tornem opções extras no roteiro turístico da aldeia.

— A visita ao Museu Indígena, fundado a partir do Projeto Historiando, que cumpre uma função claramente apontada por pesquisadores envolvidos com o povo Jenipapo-Kanindé para implantá-lo:

A memória, neste sentido é fundamental junto a escrita da história. Os museus, por sua vez, constituem-se em elementos de afirmação desta etnicidade e lócus educativo por excelência, por serem espaços formativos para as diversas gerações. Lugar que potencializa a memória enquanto estratégia de luta e enfrentamento, os museus indígenas afirmam o que muitos querem negar: a existência de índios no Ceará, que nunca foi interrompida. Etnicidade que ressurgiu com força, em contextos de conflito e na luta por direitos básicos de sobrevivência. (Gomes e Vieira Neto, 2009: 387-388).

— A Pousada Jenipapo-Kanindé, inaugurada em 2012, que surge como o meio de hospedagem para proporcionar a estadia do visitante na TI e o contato com os indígenas.

O povo Jenipapo-Kanindé apropria-se do turismo comunitário como estratégia de sobrevivência por meio da afirmação étnica como povos indígenas do Ceará na Zona Costeira do estado. O interesse por este segmento turístico comunitário evidencia, cada vez mais, uma ruptura com o turismo massificado que “es hoy en día obsoleto, agotado, que no aporta nuevos atractivos a los turistas” (Arnaiz Burne e Virgen Aguilar, 2008: 114). Emerge essa modalidade de turismo chamado comunitário, alternativo ou solidário, ofertado a partir do interesse de povos e comunidades tradicionais em que “Las relaciones entre los objetos naturales y culturales están imbricadas en los procesos sociales [...] del territorio” (Cammarata, 2006: 356). Surgem esforços conjuntos na formação de Redes de Turismo que congreguem destinos e criem roteiros para demandas específicas com ofertas exclusivas. Portanto, o turismo cria novas territorialidades. Deste modo, “territorialidade está ligada ao cotidiano e ao lugar, influenciada por aspectos culturais, políticos, econômicos e ambientais dos indivíduos e grupos sociais” (Candiotto e Santos, 2009: 322). No contexto atual comprova-se que as territorialidades turísticas contrárias ao modelo do turismo maciço insurgem apostando nos roteiros que permitam usufruir “un tipo de turismo que da importancia al conocimiento y contacto con culturas y grupos sociales concretos” (Cordero Ulate, 2006: 72). Nesta perspectiva, o povo Jenipapo-Kaninde caiu na Rede Tucum. Afirma o antropólogo com pesquisa junto ao povo Pataxó da Bahia que “as arenas turísticas podem ser muito bem aproveitadas para o posicionamento (discursivo) das comunidades étnicas no mundo globalizado. Essas comunidades acabam muitas vezes por fazer dessas arenas os pontos de onde conseguem falar de si ao mundo” (Grünewald, 2003: 156).

Assim sendo, defende-se, como revelado, que o turismo se torna um vetor da identidade indígena frente às transformações territoriais. Para Cardoso de Oliveira (1976: 5), a partir de Fredrik Barth (2000 [1969]), a “identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica [...]”. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros* [...]. É uma identidade que surge

por oposição. Ela não se afirma isoladamente”. Na mesma obra o autor assevera “Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam” (Cardoso de Oliveira, 1976: 5).

Os Jenipapo-Kanindé para embargar projetos de desenvolvimento em seus espaços afirmaram a identidade indígena e atualmente se apropriam do turismo comunitário como meio de vida e como manifestação de afirmação étnica. Vê-se que “A luta dos grupos indígenas do Ceará traz em seu bojo a construção de representações sobre si mesmos e seu processo de organização social” (Gomes e Vieira Neto, 2009: 387). Salienta-se que os Jenipapo-Kanindé, assim como os demais povos indígenas do mesmo estado, atravessam um processo de reelaboração étnica e reivindicam junto aos órgãos governamentais que sua terra tradicional seja oficialmente reconhecida como TI.

## 6. Conclusão

As experiências turísticas decorrentes de iniciativas governamentais e de grupos de empresários perduram e, cada vez mais, redefinem e apropriam-se de territórios, como na situação de TIs, especialmente as localizadas em Zonas Costeiras, seja agregando os indígenas numa mesma iniciativa turística, seja desagregando-os e até negando-os como povos indígenas para dar lugar ao investidor de fora como apropriador de suas terras (Lustosa, 2012). No caso do litoral cearense, apesar de praticamente tomado pelos investimentos de capital estrangeiro, as poucas áreas restantes da Zona Costeira — incluindo-se as pertencentes a alguns povos indígenas — são territórios de grande interesse para o uso e a apropriação do governo, a fim de servirem ao modelo de desenvolvimento turístico beneficiador dos grupos capitalistas.

Na situação dos Jenipapo-Kanindé, este povo indígena rejeitou a tentativa por parte de um grupo empresarial internacional de implantar hotéis, campos de *golf*, centro de convenções, centro hípico e outras infraestruturas agregadas na sua TI. Posteriormente, conseguiu a delimitação da TI Indígena Aldeia Lagoa Encantada, com o processo de demarcação ainda em andamento, e implantou um projeto de turismo comunitário na aldeia. Segundo lideranças Jenipapo-Kanindé, trata-se de experiência desenvolvida pelos próprios indígenas, vinculada numa teia de parceiros. Ao que indica “en este modelo

impera un desarrollo turístico de pequeña escala, donde prevalecen los pequeños negocios [...] comunales [...] y se profundiza el contacto con los pueblos locales” (Cordero Ulate, 2006: 74).

Na contraposição do turismo comunitário ao turismo maciço e embora essa modalidade turística alternativa comece a ser adotada por povos indígenas e desenvolvida em suas TIs, suscita-se dúvida sobre a real concepção que estes povos possuem sobre o assunto. Também, reflete-se a respeito da verdadeira participação coletiva de indígenas nas experiências de turismo comunitário em suas aldeias, ou seja, como detentores das iniciativas comunitárias, das atividades a serem conduzidas e dos retornos lucrativos a serem partilhados. O turismo comunitário praticado no interior das aldeias pode se tornar instrumento de poder criando opressores e oprimidos, inclusive entre os próprios indígenas? Os territórios indígenas não estão imunes do poder deliberado por forças internas ou externas, portanto, alguns indígenas podem estar executando atividades, ao mesmo tempo, sendo apenas representativos como atores sociais numéricos — os nomeados públicos alvos —, elementos quantificáveis para aprovar os projetos públicos e privados de turismo comunitário, sem ao menos compartilhar dos benefícios, incluindo-se os financeiros. As atividades turísticas em TIs do Brasil são recentes e as modalidades turísticas ainda incertas para os próprios indígenas e seus parceiros de projetos.

Relativo às pesquisas acadêmicas a propósito de povos indígenas e o turismo em seus territórios, estas se encontram mais evidentes fora do Brasil. Lustosa (2012) identificou produções da Austrália, do Canadá e destaca nos contextos latino-americanos as experiências de turismo comunitário em México, Bolívia, Peru, Argentina, Chile e, sobretudo, Equador, onde, de acordo com Ruiz Ballesteros *et al.* (2008: 403), “unas 60 comunidades indígenas y campesinas ofertan turismo comunitario (TC), estimándose que esas actividades benefician directa e indirectamente a unas 15.000 personas”. Vale ressaltar que esse turismo comunitário no Equador decorre desde a década de 1980 e, em 2000, tornou-se atividade oficialmente reconhecida (Estrella, 2007 *apud* Ruiz Ballesteros *et al.*, 2008). Certamente, mais de três décadas praticando o turismo comunitário e, ainda, tendo-o como atividade oficial no país, fazem dos indígenas do Equador atores sociais envolvidos e beneficiados

pelo turismo. Como também é assunto discutido em outras pesquisas no mesmo país (Cabanillas, 2003; Ruiz Ballesteros, 2009).

No Brasil, as experiências de turismo comunitário não predominam do mesmo modo que as dos indígenas equatorianos. Na situação específica do Ceará, na mesma década (1980) em que no Equador emergia o turismo comunitário, algumas populações da Zona Costeira cearense, especialmente após a Constituição Federal de 1988, iniciavam as suas autoidentificações como indígenas. Assim sendo, o turismo maciço avançou primeiro e materializou-se nestas áreas litorâneas causando “perda de território [...] abandono das atividades tradicionais” (Almeida, 1998: 24). Embora este modelo turístico ainda persista no referido estado e os seus impactos negativos continuem progredindo, em contraponto, o turismo comunitário mantém-se como assunto dos espaços acadêmicos, das assembleias indígenas do Ceará e das entidades simpatizantes, a fim de criarem-se alternativas para os atingidos pelos grandes empreendimentos turísticos causadores das “relações dessimétricas” (Almeida, 1999: 123).

Segundo Lustosa (2012), salienta-se o momento da capital do Ceará, Fortaleza, como sede em 2008 do *II Seminário Internacional de Turismo Sustentável* (II SITS). Naquele ano o evento foi representado por 19 unidades federativas brasileiras e 13 países, 7 deles da América Latina (Bolívia, Peru, Equador, Costa Rica, Honduras, Nicarágua e México). Durante o II SITS o Ceará tornou-se referência internacional na discussão acadêmica, institucional e vivencial sobre o turismo de base comunitária ou turismo comunitário (Coriolano, 2009; Morales Morgado, 2006). No mesmo momento a Rede Tucum apresentava-se como entidade parceira de outras redes de turismo comunitário e destacava especialmente a inserção do povo indígena Jenipapo-Kanindé no seu roteiro turístico litorâneo, concretizado com os parceiros (povos e comunidades tradicionais) da rede local. Portanto, não faltam objetos de pesquisa para “O turismo [que] tem sede do novo” (Almeida, 1996: 17). E, nesse novo do qual o turismo tem sede, conseguir “Conciliar os interesses é o caminho que se augura...” (Rodrigues, 2007: 27).

## Bibliografia

- AIRES, Max Maranhão Piorsky. “Povos e Comunidades Tradicionais no Ceará”. PALITOT, E. M. *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: SECULT — Museu do Ceará — IMOPEC, 2009. 43-60.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. “Comunidades devem ser ouvidas sobre projetos turísticos”. *Mandacaru*, vol. 2, n. 21 (1996): 15-17.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. “Refletindo sobre o lugar turístico no global”. CORIOLANO, Luzia Neide M. T. *Turismo com ética*. Fortaleza: UECE, 1998. 122-131.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. “Os limites do poder local e os percalços da gestão participativa”. *Espaço e Geografia: gestão participativa* (1999): 121-128.
- ARNAIZ BURNE, Stella Maris; VIRGEN AGUILAR, Carlos Rogelio. “La competitividad de un destino maduro: El caso de Puerto Vallarta, Jalisco”. OROZCO ALVARADO, J.; NÚÑEZ MARTÍNEZ, P.; VIRGEN AGUILAR, C. R. *Desarrollo turístico y sustentabilidad social*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2008. 99-118.
- BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. Lask, T. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 25-67.
- BARTHOLO, Roberto; Sansolo, Davis Gruber; Bursztyn, Ivan. *Turismo de base comunitária: diversidades de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.
- BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Amazonas. Inquéritos Civis Públicos nº 1.13.000.000686/2003-86 e nº 1.13.000.000692/2006-86. “Yaripo: turismo, garimpo e agências do Estado na terra indígena Yanomami e no parque nacional Pico da Neblina.” Manaus: Ministério Público Federal, s/d.
- CABANILLAS, E. *El turismo comunitario en el Ecuador. Situación y tendencias actuales*. Quito: Universidad de Especialidades Turísticas. 2003.
- CAMMARATA, Emilce Beatriz. “El turismo como práctica social y su papel en la apropiación y consolidación del territorio”. LEMOS, A. I. G. de; AR-

- ROYO, M.; SILVEIRA, M. L. *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires — São Paulo: CLACSO — USP, 2006. 351-366.
- CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa; Santos, Roseli Alves dos. “Experiências geográficas em torno de uma abordagem territorial”. SAQUET, M. A.; SPÓSITO, E. S. *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular — UNESP, 2009. 315-340.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Apresentação”. Porto Alegre, M. S.; MARIZ, M. da Silva; DANTAS, B. Góis. *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: USP — NHII — FAPESP, 1994. 7-10.
- CIMI — CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Listagem geral das terras indígenas no Brasil (situação jurídico — administrativa atual — atualizada em 27/01/2011). Brasília: CIMI, 2011. Data de acesso: 24 de julho de 2011 <[http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs\\_documentos/terras-indigenas-fonte-cimi-atualizado-em-janeiro-de-2011](http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs_documentos/terras-indigenas-fonte-cimi-atualizado-em-janeiro-de-2011)>.
- CORDERO ULATE, Allen. *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- CORIOLOANO, Luzia Neide M. T. “O turismo comunitário no nordeste brasileiro”. BARTHOLO, R.; SANSELO, D. G.; BURSHTYN, I. *Turismo de base comunitária: diversidades de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009. 277-288.
- DAMIANI, Amélia Luisa. “Cidades médias e pequenas no processo de globalização. Apontamentos bibliográficos”. LEMOS, A. I. G. de; ARROYO, M.; SILVEIRA, M. L. *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires — São Paulo: CLACSO — USP, 2006. 135-148.
- DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. CARNEIRO DA CUNHA, M. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras — Secretaria Municipal de Cultura — FAPESP, 1992. 431-456.

- Educação integral para o turismo comunitário*. Aquiraz, 2008, 2 p. 1 folder: preto e branco.
- FUNAI — Fundação Nacional do Índio. Listagem de Terras Indígenas no Brasil. Brasília: FUNAI, 2011. Data de acesso: 24 de julho de 2011 <[http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs\\_documentos/Lista\\_TI\\_Brasil\\_FUNAI.pdf](http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs_documentos/Lista_TI_Brasil_FUNAI.pdf)>
- FUNAI. *Plano Plurianual 2012-2015. Programa de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas*. Brasília: FUNAI, 2012-2015.
- GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA, João Paulo. “Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos”. PALITOT, E. M. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: SECULT — Museu do Ceará — IMOPEC, 2009. 367-396.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Turismo e etnicidade”. *Horizontes Antropológicos. Antropologia e Turismo*. 19 (2003): 141-159.
- LIMA, Carmen Lúcia Silva. “As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas”. PALITOT, E. M. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: SECULT — Museu do Ceará — IMOPEC, 2009. 233-250.
- LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Tese de Doutorado no Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2012.
- MAGALHÃES, Gledson Bezerra; SILVA, Edson Vicente da. “Representação social no ensino de Geografia: o caso da escola indígena Jenipapo-kanindé”. *Geosaberes*, Vol. 1, N. 2 (2010): 3-25.
- Manual de Operações. Prodetur Nacional Ceará — BR-L1204*. Estado do Ceará: BID, 2010.
- MORALES MORGADO, Héctor Freddy. “Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena”. *Revista de Antropología Ibero americana* Vol. 1, N. 2 (2006): 249-264.

- NOGUEIRA, Sérgio Ricardo Pinto *et al.* “Diagnóstico ambiental da região em torno da Lagoa do Catú, Aquiraz-Ceará”. *Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada XIII Eixo 3* (2009). Data de acesso: 15 de outubro de 2011 <[http://www.geo.ufv.br/simposio/simposio/trabalhos/trabalhos\\_completos/eixo3/093.pdf](http://www.geo.ufv.br/simposio/simposio/trabalhos/trabalhos_completos/eixo3/093.pdf)>.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Tese de Doutorado no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco — UFPE, 2010.
- OLIVEIRA, Vanderlei Mendes de. *Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)*. Tese de Doutorado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- PALITOT, Estevão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: SECULT — Museu do Ceará — IMOPEC, 2009.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “Fontes inéditas para a história indígena no Ceará”. Porto Alegre, M. S.; Mariz, M. da Silva; Dantas, B. Góis. *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: USP — NHII — FAPESP, 1994. 15-40.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “Jenipapo-Kanindé”. *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA, 1998.
- RAMOS, Alcida Rita. “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthropology*, Vol. 5, N. 4 (1990): 452- 457.
- RODRIGUES, Adyr Aparecida Balastrieri. “Turismo e territorialidades plurais: lógicas excludentes ou solidariedade organizacional”. LEMOS, A. I. G. de; ARROYO, M.; Silveira, M. L. *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires — São Paulo: CLACSO — USP, 2006. 297-316.

- RODRIGUES, Adyr Aparecida Balastrieri. “Território, patrimônio e turismo com base local — uma relação inequívoca”. SEABRA, Giovanni. *Turismo de base local: identidade cultural e desenvolvimento regional*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007. 15-30.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban; SOLÍS CARRIÓN, D. “Conclusiones y nuevas líneas de trabajo”. RUIZ BALLESTEROS, E.; SOLÍS CARRIÓN, D. *Turismo comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya-Yala, 2007. 315-327.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban *et al.* “Turismo comunitario en Ecuador: comprendiendo el *community — based tourism* desde la comunidad”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 6, N. 3 (2008): 399-418.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban. *Agua Blanca: comunidad y turismo en el Pacífico Ecuatorial*. Quito: Abya-Yala, 2009.
- SANTOS, Milton. “O dinheiro e o território”. SANTOS, Milton *et al.* *Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 13-21.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. “O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas”. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 327-346.
- SOLÍS Carrión, Doris. “De la resistencia a la sostenibilidad: el proceso histórico del Turismo Comunitario en Ecuador e sus retos actuales”. RUIZ BALLESTEROS, E. e SOLÍS CARRIÓN, D. *Turismo comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya-Yala, 2007. 29-50.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. “TORÉM/TORÉ. Tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo”. GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj — Editora Massaragana, 2004. 187-216.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. “Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX)”. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 447-482.

- VALLE, Sarah Maranhão. “O processo de destruição das aldeias na segunda metade do século XIX”. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 295-326.
- VASCONCELOS, Fábio Perdigão; CORIOLANO, Luzia Neide M. T. “Impactos sócio-ambientais no litoral: um foco no turismo e na gestão integrada da zona costeira no estado do Ceará/Brasil”. *Revista da Gestão Costeira Integrada*. Volume 8, Ano 2 (2008): 259-275.

### **Nota curricular**

Isis Maria Cunha LUSTOSA. Doutora e mestre em Geografia, é pesquisadora colaboradora no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter) no Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG) no Brasil.

### **Contacto**

isismclustosa@gmail.com



## **Os Tremembé da Barra do Mundaú: a reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional**

Stephen Grant Baines  
Universidade de Brasília

### **Resumo**

Este trabalho aborda os Tremembé na Barra do Mundaú, litoral oeste do estado do Ceará, que passaram a se (re)identificar como indígenas a partir do ano de 2000 diante de pressões de um grande consórcio de empresas que visa implantar em suas terras um projeto de grande escala de turismo internacional, o “Nova Atlântida”, que pretende ser uma das maiores cidades turísticas do mundo. Após discutir brevemente o fenômeno de reelaboração étnica, examino esse caso para verificar as semelhança que compartilha com outros casos de reelaboração étnica no estado do Ceará e identificar suas particularidades. Apesar de a reelaboração étnica ser uma estratégia para tentar evitar que suas terras sejam expropriadas por empresas que são desmedidamente mais poderosas que as populações locais rurais que sofreram décadas de exploração, envolve processos complexos de reelaboração cultural que reflete a criatividade desses povos e sobrepuja o processo de regularização fundiária em si. A pesquisa de campo junto aos Tremembé foi realizada entre 2000 e 2013.

**Palavras chave:** Reelaboração étnica — Tremembé — Barra do Mundaú — Turismo.

### **The Tremembé of “Barra do Mundaú”: The Re-elaboration of an Indigenous Identity Before a Large Scale Project of International Tourism**

#### **Abstract**

This paper focuses the Tremembé people of the Barra do Mundaú on the west coast of Ceará state, who started to (re-)identify as indigenous from the year 2000 as a reaction to pressures of a consortium of companies aiming to build in their lands “Nova Atlantida”, a large scale international project to be one of the largest tourist resorts in the world. After briefly discussing the phenomenon of ethnic re-elaboration, I examine this case to detect the similarities it shares with other cases of ethnic re-elaboration in Ceará state and to identify its particularities. Despite the fact that ethnic re-elaboration represents a strategy to try to avoid their lands from being expropriated by companies which are enormously more powerful than the local populations — who have suffered decades of exploitation —, it also involves complex processes of cultural re-elaboration which reflect the creativeness of these peoples and goes beyond the process of land demarcation itself. Field research with the Tremembé was undertaken between 2000 and 2013.

**Key words:** Ethnic Re-elaboration — Tremembé — Barra do Mundaú — Tourism.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

BAINES, Stephen Grant. “Os Tremembé da Barra do Mundaú: a reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional”. PEREIRO, X. (ED.), M. G. DE ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 129-142.

## 1. Introdução

Este trabalho aborda a reelaboração étnica indígena no litoral do estado do Ceará como estratégia de sobrevivência frente à ameaça apresentada para essas populações pela imposição de projetos de grande escala de diversos tipos. A partir dos anos 1980 houve a reivindicação coletiva de pessoas que se identificaram como Tapeba no município de Caucaia (Barretto Filho, 1992) em resposta à expansão industrial nesse município, que ameaçou as terras das populações tradicionais que habitavam essa região. No caso do povo indígena Tremembé, houve uma reelaboração étnica a partir da desapropriação fundiária que se agravou desde a década de 1980, com a instalação de grandes empresas de produtos industrializados de coco, como a “Ducoco”, que se apropriou de terras em Almofala, Varjota e Tapera, nos municípios de Itarema e Acaraú, para transformá-las em plantações de coco de escala industrial (Valle, 2004; 2011). Posteriormente, a partir de 2000, as populações da Barra do rio Mundaú, no município de Itapipoca, começaram a acionar a identidade Tremembé frente à instalação de um mega-projeto de turismo internacional, o “Nova Atlântida Cidade Turístico e Residencial S.A.”, que pretende construir uma cidade turística acima das suas terras (Lustosa, 2012). No município de Aquiraz, a população tradicional da Lagoa Encantada passou a se identificar como Jenipapo-Kanindé frente a pressões para instalar o “Aquiraz Resort” em suas terras mas também da empresa “Υπιόκα”, que vem usando e poluindo suas fontes tradicionais de água doce (Lustosa, 2012). Mais recentemente, a implantação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém coincidiu com a consolidação de uma identidade Anacé entre parte da população atingida por esta obra de grande porte (Santos, 2013).

Este artigo é baseado em pesquisa de campo realizada em várias visitas, de curta duração, às comunidades Tremembé a partir de 2000, em Almofala, Córrego João Pereira e Varjota. Em 2007 voltei a visitar essas mesmas comunidades e também as comunidades de São José e Buriti, que visitei novamente em 2008, 2009, 2011, e 2013, dentro da atualmente denominada Terra Indígena Barra do Mundaú que inclui as comunidades de São José, Munguba, Buriti do Baixo e Buriti do Meio. Os habitantes dessas comunidades em Barra do Mundaú reconhecem laços de parentesco antigos e recentes com “os índios de Almofala” e com os habitantes da Terra Indígena Córrego João

Pereira. A pesquisa foi realizada na forma de entrevistas estruturadas e livres. Houve o acompanhamento dos Tremembé em atividades cotidianas em suas comunidades e em suas roças, sobretudo em São José e Buriti, inclusive nas terras retomadas do “Nova Atlântida” pelos Tremembé em 2012, conformato observado em visita de pesquisa realizada em agosto de 2013. Também houve o acompanhamento de lideranças indígenas à sede do município de Itapipoca, próxima às terras indígenas, e em Brasília durante a mobilização política indígena no “Acampamento Terra Livre” em abril de 2008, na Esplanada dos Ministérios e no Congresso Nacional em Brasília, em que participou uma liderança Tremembé da comunidade de São José que trouxe aos parlamentares a reivindicação de demarcação e regularização da Terra Indígena Barra do Mundaú. Também foi realizada pesquisa documental, inclusive na Associação Missão Tremembé (AMIT) em Fortaleza, Ceará, nos anos mencionados.

## 2. Reelaboração étnica

Uso a noção de reelaboração étnica para designar as “emergências”, “ressurgimentos”, “viagens da volta” (Oliveira, 2004) ou “etnogêneses”. A emergência de novas identidades étnicas e a re-emergência de antigas identidades, em processos de reelaboração étnica, vem acontecendo ao longo da história, lembrando que as identidades étnicas são sempre dinâmicas, politicamente contextualizadas, mas no último século estão em constante negociação com os Estados nacionais em cujos contextos emergem. Entretanto, desde a consolidação dos movimentos políticos indígenas a partir dos anos 1970 e, sobretudo, nos últimos trinta anos, o fenômeno tomou um novo destaque, exigindo novos modelos teóricos para seu estudo. Apesar de haver muitos exemplos no Nordeste do Brasil, de reelaboração étnica não é restrita a esta área, havendo também casos no Sul e na região amazônica, bem como em muitos outros países do mundo. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), há atualmente mais de 50 povos novos distribuídos por 15 estados, especialmente concentrados no Nordeste<sup>1</sup>.

---

1. *Povos Indígenas no Brasil*. Data de acesso: 20 de março de 2013. <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>>.

No Brasil, apesar de existirem várias pesquisas realizadas por antropólogos junto com povos indígenas do Nordeste, como ressalta João Pacheco de Oliveira (1998: 47), no início da década de 1990 “contava-se com poucas teses monográficas e nenhuma interpretação mais abrangente formulada sobre o assunto”. A insatisfação de Oliveira em relação aos estudos feitos, que representavam os povos indígenas do Nordeste a partir de um pressuposto de perdas e ausências culturais, como “remanescentes”, “descendentes de índios”, e “índios misturados”, como se fossem ex-indígenas em oposição a um imaginário popular de “índio puro”, levou este estudioso a buscar novas alternativas, focalizando as situações históricas para compreender como os povos chegaram às configurações atuais (Oliveira, 2011), trabalhando com contextos maiores e investigando as múltiplas relações e conflitos estabelecidos entre os povos indígenas com as populações em seu entorno. Assim, ressalta o intenso processo de diáspora sofrido pelos indígenas do Nordeste com deslocamentos, trocas, intercasamentos e transmissão de rituais e conhecimentos políticos.

A coletânea *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígenas* (Oliveira, 2004) reúne vários trabalhos sobre a temática, com textos de Sidnei Peres sobre a ação indigenista no Nordeste, Henyo Trindade Barretto Filho sobre os Tapeba de Caucaia no Ceará, Rodrigo Grunewald sobre os Pataxó de Coroa Vermelha na Bahia, Sheila Brasileiro sobre os Kiriri do norte da Bahia, Silvia Martins sobre os Xucuru-Kariri, José Maurício Arruti sobre os Pankararu, e Carlos Guilherme do Valle sobre os Tremembé do Ceará, além de outros orientandos de Oliveira: Mércia Batista que realizou pesquisa de doutorado junto aos Truká da Ilha de Assunção, Cabrobó — Pernambuco; Vânia Fialho que se ocupou com os Xukuru; e Wallace Barbosa, pesquisando junto aos Kambiwá de Pernambuco. Muitas outras pesquisas foram realizadas a partir de outras instituições com povos indígenas do Nordeste, como, por exemplo, as dissertações de mestrado de Jorge Hernández Díaz (1983) sobre os Fulniô de Águas Belas — Pernambuco, apresentada na Universidade de Brasília, e de Jorge Bruno Sales Souza (1996) sobre os Kaimbé de Massacará no norte da Bahia na Universidade Federal da Bahia.

No caso do Nordeste, região de antiga colonização, os povos indígenas sofreram processos de aldeamento forçado em missões religiosas, onde sobre-

viventes de diversos povos foram colocados juntos em tentativas de reduzir qualquer possibilidade de resistência e transformá-los em agricultores produtivos para o Estado, além de sofrerem deslocamentos sucessivos.

Ao comparar os povos indígenas da Amazônia com os do Nordeste do Brasil, frisa Oliveira (1998: 53),

Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, desnaturalizando a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania.

Enquanto a política indigenista na Amazônia foi, até recentemente, orientada por um esforço de “atrair” os povos indígenas visando à sua incorporação na sociedade nacional, pressionando-os a se acomodarem a um padrão de “índio” do imaginário nacional por meio dos funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e dos regionais (Baines, 1991), no Nordeste, os povos indígenas procuram se afastar da imagem de regionais pobres para se diferenciarem destes como “índios”. Entretanto, mesmo na Amazônia, aqueles povos indígenas que foram transformados radicalmente por longas histórias de contato interétnico — como, por exemplo, os Baré do Rio Negro no Amazonas (Pereira, 2007) e os Nawa do Acre (Correia, 2004) — seguem processos parecidos de se diferenciarem dos regionais, adotando diacríticos de indianidade para conseguir seu reconhecimento pelo Estado, após terem sido considerados extintos pelos órgãos indigenistas oficiais. Na região Centro-Oeste, os Tapuios do Carretão em Goiás pesquisados por Teófilo da Silva (2002; 2007), cujos antepassados foram forçados a viver em aldeamentos dos séculos XVIII a XIX, são exatamente definidos como “Sobreviventes da tentativa de transformar povos indígenas em uma força de trabalho ‘civilizado’” (Teófilo da Silva, 2007: 108) e reivindicaram uma identidade indígena perante a FUNAI na década de 1980. Na região Sul do Brasil, desde o ano de 1987, a comunidade de Borboleta do estado do Rio Grande do Sul reivindica seu reconhecimento formal como comunidade indígena e os direitos advindos desta condição

(Grácio, 2003). Em 2005, a situação jurídica desta comunidade Kaingang ainda estava em identificação<sup>2</sup>.

Oliveira (1998) argumenta que as populações indígenas que habitam o Nordeste originam-se de culturas que foram envolvidas em dois processos de territorialização: um que aconteceu na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII, quando foram incorporados em missões religiosas; outro ocorrido nos anos 1970-80, articulado com a agência indigenista do Estado. O segundo movimento é marcado por reivindicações e mobilizações políticas de povos indígenas que não eram reconhecidos pela FUNAI nem estavam descritos na literatura etnológica. As metáforas usadas para descrever este processo, como “novas etnias” ou “índios emergentes” são criticadas por Oliveira (1998:62) por “comprometerem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados” e porque termos como “etnogênese”, quando aplicados “a um conjunto de povos e culturas [...] (dá) a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de ‘etnogênese’ ou de ‘emergência étnica’ o processo de formação de identidades estaria ausente”.

Quando se contempla a população indígena do Brasil como porcentual da população nacional, é de se surpreender não o fato do surgimento de muitos povos indígenas nas últimas décadas, mas, ao contrário, a escassa população classificada como “indígena” pelas estatísticas oficiais no Brasil. A qualidade de dados demográfico varia muito de país para país, conforme os critérios usados nos censos nacionais. Também, as estimativas das populações indígenas variam conforme as fontes. E há diferenças nas próprias definições de “indígena” criadas pelos Estados nacionais, que têm histórias muito diferentes e diversas configurações populacionais. Colocando apenas alguns exemplos, no Canadá, país com população nacional estimada em mais de 32 milhões em 2006, a população indígena constituiu, no censo de 2006, cerca de 1.172.790 pessoas ou 3,8% da população nacional, com um rápido crescimento de indivíduos que se identificam como indígenas. Na Austrália, estima-se que o número de indígenas em junho de 2006 era de aproximadamente 517.200 ou 2,5% da população nacional. Nos EUA a po-

---

2. “Kaingang”. Data de acesso 20 de março de 2013. <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>>.

pulação indígena é estimada em 4,5 milhões representando 1,5% da população nacional. No México constituem aproximadamente 9.54% da população total, na Bolívia 55%, no Peru 45%, e mesmo na Argentina — onde a governo realizou na década de 1880 a chamada “Conquista do Deserto”, para tentar limpar o território de povos indígenas —, a população indígena constituía pelo menos 1,6% da população nacional em 2005, com rápido crescimento. Assim sendo, Oliveira (1999: 125) assinala que “Em termos demográficos a presença indígena no Brasil é das menores verificadas no panorama latino-americano, contrastando radicalmente com outros países (como Bolívia, Guatemala, Peru e Equador [...])”.

Historicamente, o processo de “extinção” de povos indígenas por leis — política etnocida dos governos estaduais — pressionou muitos indígenas a esconder sua identidade para se livrar da repressão e discriminação, processo que em vez de eliminar os povos indígenas resultou na invisibilização de muitos deles. Levando em consideração o exposto, talvez seja mais pertinente inverter a pergunta: em vez de falar em etnicidades e novas identidades, perguntar a respeito do papel do Estado nacional em não reconhecer certos povos indígenas, tema do trabalho de Bruce Granville Miller (2003) *Invisible Indigenes: the Politics of Nonrecognition*, em que o autor examina, no Canadá e nos EUA as políticas de Estado em relação a isto. Partindo dos povos Snohomish e Samish no oeste do estado de Washington, no noroeste dos EUA, duas comunidades entre muitas que não foram reconhecidas como “indígenas” pelo Estado americano e consequentemente foram excluídas do direito de autonomia política, Miller (2003: 6) ressalta a “resiliência e persistência em identidades de comunidades que caracterizam as comunidades indígenas tanto nos EUA no Canadá”. Miller realizou pesquisas com estes dois povos nos anos 1980. O autor propõe uma abordagem internacional à questão, entretanto, a comparação se dilui quando o autor passa a examinar outros continentes, por falta de material etnográfico comparável.

### 3. Os Tremembé e o turismo

No caso dos Tremembé do Nordeste brasileiro, surgem identidades indígenas em contextos locais diversos e através de reivindicações de direitos territoriais, frente a grandes empresas de plantações de coco em Varjota, Tapera e Almo-

fala, nos municípios de Itarema e Acaraú. Surgem em resposta a invasores que subordinaram os moradores anteriores na atual Terra Indígena Córrego João Pereira e, mais recentemente, em resposta à proposta de implantação de uma mega-cidade turística por um consórcio de empresas transnacionais em Buriti e São José, no município de Itapipoca. A situação dos Tremembé da região litorânea do oeste do estado do Ceará representa um exemplo do processo chamado por alguns antropólogos de “etnogênese” — na definição de Arruti (2006: 51) “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos”. Povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (Arruti, 1997).

Os Tremembé do litoral do Ceará constituem uma população de mais de 5.000 pessoas. Nos séculos XVI e XVII, os Tremembé ocupavam o litoral entre o Pará e o Ceará. Com a colonização, aldeamentos missionários foram criados como Tutóia e Aracati-Mirim. Em 1766, a missão de Aracati-Mirim tornou-se uma freguesia de índios e foi rebatizada de Almofala. Em 1858, a diretoria de índios foi suprimida por lei provincial e no final do século XIX a povoação e a igreja foram sendo cobertas por dunas. Invisibilizados como um grupo étnico no final do século XIX, vêm surgindo identidades Tremembé ao longo das últimas décadas, processo pesquisado pelo antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle (1993; 2004), que usa a noção de “campo semântico da etnicidade” para analisar os processos de reelaboração étnica. As pessoas que atualmente se identificam como índios Tremembé habitam Almofala e Tapera, na boca do rio Aracati-Mirim (município de Itarema), a Terra Indígena Córrego João Pereira (municípios de Itarema e Acaraú), e as comunidades de Buriti e São José (município de Itapipoca) que a partir do relatório de identificação (Franco, 2010) passaram a ser conhecidos como os Tremembé da Barra do Mundaú.

O *Documento Técnico Final para compor o Diagnóstico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti)* foi aprovado pela presidência da FUNAI em 08 de fevereiro de 2012, mas mesmo assim, a homologação ainda não foi efetivada. Conforme depoimentos de duas lideranças indígenas em março de 2013, houve uma contestação à

demarcação e um procurador do Ministério Público Federal informou que não se pode revelar detalhes da contestação: “A decisão está nas mãos do juiz... o mesmo juiz que deu a sentença dos Pitaguary a favor dos empresários de pedreira” (depoimento de liderança de São José, em 25 de março de 2013).

As aldeias Buriti do Baixo, Buriti do Meio, Munguba e São José, na Barra do rio Mundaú, surgiram a partir de 2000, quando seus habitantes se identificaram como Tremembé, ao enfrentar a tentativa, por parte do consórcio de empresas transnacionais “Nova Atlântida”, de implantar uma gigantesca cidade turística nas suas terras tradicionais e encurralar os índios em pequenos enclaves cercados pelas obras. Nas palavras da liderança indígena Erbene Veríssimo, da aldeia Buriti:

São 3225ha, Buriti e São José. Famílias, tem mais de 200 [...] Eles queriam dar 1000ha para toda a comunidade... Morar e trabalhar... Não tem condições, uma casa emendada com as outras, como na cidade... Uma casinha sem muda. Eles dão um salário, não é suficiente pra uma família... Não teria como cultivar, seria tudo comprado (Depoimento de Erbene Rosa Veríssimo, em 7 de janeiro de 2007).

Agentes sociais do consórcio “Nova Atlântida” estavam pagando salários a pessoas empregadas como vigias para manter benfeitorias construídas pela empresa, com intuito de cooptar indivíduos entre a população originária da área a negar a existência de índios nesta região:

Pessoal ganha quatrocentos reais por mês. Pagamento de 15 em 15 dias, sem carteira assinada. Férias, não se sabe se tem. A ocupação é de vigia, nas hortas (aguando e adubando), tomando conta dos terrenos e das casas. Outros trabalham nos viveiros de camarão. Eles ocupam mais gente como vigia (Depoimento de Luzia Carneiro, em 5 de janeiro de 2007).

A questão de se identificar ou não como índios Tremembé, nesta situação, é intimamente relacionada à luta para manter suas terras tradicionais, fonte da

sua subsistência, no caso de uma população que se vê diante de um empreendimento transnacional que ameaça sua própria existência e direito de manter suas terras tradicionais.

Ao longo do período do início de 2007 ao início de 2013, quando a pesquisadora Isis Maria Cunha Lustosa realizava pesquisa de campo para seu doutorado em Geografia Humana no Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) na Universidade Federal de Goiás (UFG), observou-se um fortalecimento da identidade Tremembé em torno da reivindicação fundiária e, ao mesmo tempo, uma crescente ênfase na espiritualidade e cultura indígenas, com a criação de um “terreno sagrado” na mata da aldeia Munguba, já evidente nos depoimentos das lideranças em 2009. A identidade Tremembé fortaleceu-se, sobretudo, a partir da inauguração da “Escola Indígena Brolhos da Terra” ou “Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio de Buriti”, conforme se lê, respectivamente, no muro da própria escola e na placa que comemora sua inauguração pelo governo do estado do Ceará em 3 de setembro de 2010. Segundo depoimento de uma professora da escola, há quatro disciplinas diferenciadas: Espiritualidade Indígena, Cultura Indígena, Arte Indígena e Expressão Corporal — que é Educação Física — constando oficialmente na grade curricular, além de História dos Povos Tremembé. Em março de 2013, seis professores estavam cursando o magistério indígena que estava sendo realizado em Lagoinha junto à Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC/CE), e nesse mesmo mês havia cento de oitenta e seis alunos e dezenove professores, dos quais apenas quatro professores não eram Tremembé da Barra do Mundaú por ainda não terem professores indígenas capacitados em todas as áreas, e a escola contava com 14 computadores. As lideranças e professores afirmam que apesar do “Nova Atlântida” haver tentado embargar a inauguração dessa escola, não teve sucesso.

Em março de 2013, uma liderança Tremembé de São José informou que a prefeitura de Itapipoca havia proposto a construção de ocas pelos Tremembé na beira do rio Mundaú, onde poderiam vender artesanato:

Dra. Jocélia de Itapipoca veio com um projeto para nós... para fazer umas aldeias, umas ocas para desenvolver turismo. Eu mesmo... meu pensamento é ter uma demarcação primeiro... depois desenvolver um

turismo sustentável. Mas agora, do jeito que nossa terra é visada não é o momento de ter turismo... A gente não está preparada para o turismo. Não temos apoiadores, não temos policial. O turismo chegando aqui sem esses. No meu pensamento não estamos preparados para o turismo (depoimento de liderança Tremembé em 25 de março de 2013).

A mesma liderança ressaltou que alguns moradores das aldeias pensavam o contrário e estavam favoráveis à implantação de projetos turísticos.

#### **4. Considerações finais**

Os Tremembé do Ceará ressurgem como resposta à política indigenista oficial que “exige demarcar discontinuidades culturais em face dos regionais” (Oliveira, 2004: 28), para tentar assegurar seus direitos sobre suas próprias terras. Relatam histórias de exploração, perseguição policial e escamoteamento de identidades indígenas. As diversas formas de discurso que surgem em situações diferentes — em Almofala, Varjota, Córrego João Pereira (e em Buriti e São José, onde os habitantes passaram a se identificar como Tremembé após a conclusão da pesquisa de Valle) — são tomadas por Valle (2004: 308-309, grifos do autor) como compondo o “*campo semântico da etnicidade Tremembé* ou ‘indígena’”, entendido em uma perspectiva hermenêutica, em que a etnicidade seja produzida como uma interação de códigos culturais, que viabiliza “a apreensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam” (Valle, 2004: 309). Em uma região de antiga colonização, onde os povos indígenas foram aldeados por missionários desde o início da ocupação européia e submetidos historicamente a processos de invisibilização como índios, seu esforço atual é de marcar a sua diferença da população regional para obter reconhecimento como índios pelo Estado nacional. À luz da história dessas populações, a luta da maioria dos habitantes da Barra do Mundaú para serem reconhecidos como índios Tremembé e ter suas terras demarcadas e homologadas como Terras Indígenas pela FUNAI, e a desconfiança de algumas lideranças com a proposta da prefeitura do município de Itapipoca de implantar projetos turísticos indígenas ganham novos sentidos.

Para finalizar, é importante lembrar que as formas de reelaboração étnica no mundo contemporâneo são muito diversas e se desdobram conforme

particularidades culturais e dentro de contextos históricos e políticos muito específicos. Ainda faltam recursos teóricos para lidar com as novas situações que se apresentam. Situações que, por um lado, compartilham algumas características comuns nas lutas políticas de populações locais contra grandes empresas para não serem expulsas das suas terras, mas, por outro lado, revelam especificidades resgatadas das suas tradições culturais locais em constante reelaboração.

## **Bibliografia**

- ARRUTI, José Maurício. “A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana*, vol. 7, n. 2, 1997: 7-38.
- ARRUTI, José Maurício. “Etnogêneses Indígenas”. *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. 50-54.
- BAINES, Stephen Grant. *É a Funai que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroá-ri*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi — CNPq, 1991.
- BARRETTO Filho, Henyo Trindade. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- CORREIA, Cloude de Souza. *Relatório de levantamento prévio: Terras Indígenas Nawa e Nukini*. Mimeo, 2004.
- DÍAZ, Jorge Hernández. *Os Fulniô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS — DAN — Universidade de Brasília, 1983.
- FRANCO, Cláudia Tereza Signori. *Documento Técnico Final para compor o diagnóstico de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), contendo anexos, resumo e caderno de fotos*. Brasília: FUNAI, abril de 2010.
- GRÁCIO, Heber Rogério. *A Comunidade de Borboleta e as Instâncias do Estado: Uma discussão sobre as representações do Índio*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS — DAN — Universidade de Brasília, 2003.
- “KAINGANG”. *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. Data de acesso 11 de maio de 2011 <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>>.

- LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé no Ceará*. Tese de Doutorado. Goiânia: Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) — Universidade Federal de Goiás, 2012.
- MILLER, Bruce Granville. *Invisible Indigenes: the Politics of Nonrecognition*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, Volume 4, Número 1, Abril 1998: 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Entrando e saindo da ‘mistura’: os índios nos censos nacionais”. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Oliveira, João Pacheco de. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999: 124-151.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Entrevista”, *Revista Coletiva*. Data de acesso 2 de maio de 2011 <[www.coletiva.org/site/index.php](http://www.coletiva.org/site/index.php)>.
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Comunidade Canafé: história indígena e etnogênese no médio rio negro*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS — DAN — Universidade de Brasília, 2007.
- SANTOS, Potyguara Alencar dos. *Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro — a reelaboração étnica Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS — DAN — Universidade de Brasília, 2013.
- SOUZA, Jorge Bruno Sales. *Fazendo a Diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Departamento de Ciências Sociais — Universidade Federal da Bahia, 1996.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume, 2002.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. “The Astonishing Resilience: Ethnic and Legal Invisibility of Indigenes from a Brazilian Perspective”. *Vibrant*, Volume 4, Número 2, 2007: 97-119.

- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PP-GAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Oliveira, João Pacheco de. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004: 281-341.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. “Entre Índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará”. *Raízes. Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais*. 33 (1), 2011: 45-75.

### **Nota curricular**

Stephen Grant BAINES. Doutor em Antropologia Social e professor no Departamento de Antropologia (DAN) e no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília. Pesquisador 1A do CNPq.

### **Contacto**

stephengbaines@gmail.com

## Litoral Sul Paraibano: impactos do turismo em um território reivindicado pelos índios Tabajara

Amanda Christinne Nascimento Marques

Universidade Federal da Paraíba

Maria Geralda de Almeida

Universidade Federal de Goiás

### Resumo

Buscamos neste artigo discutir os impactos causados pelas atividades turísticas na praia de Gramame, localizada no litoral sul paraibano, um território tradicional que é reivindicado pelos índios Tabajara. Esse estudo se estabeleceu a partir da instrução técnica executiva n. 134 da diretoria de assuntos fundiários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), num trabalho realizado em três etapas, no qual procuramos reconstruir os marcos históricos e de parentesco do grupo, por meio da oralidade e da documentação oficial encontrada. Apresentamos, neste artigo, parte de uma das etapas de campo, que teve como propósito a identificação da praia de Gramame, um território considerado imprescindível para a reprodução social e cultural do grupo.

O litoral sul paraibano é sem dúvida uma área de ocupação antiga e que sofreu ao longo do tempo diferentes formas de fração do território. Na atualidade, esse fracionamento recebe mais uma demanda, que é a étnica. Observamos que existe uma sobreposição territorial, pelo interesse de grandes proprietários de terras, imobiliários, grupos étnicos e camponeses. O uso e ocupação da Barra do Rio Gramame é um exemplo para afirmar que o povo Tabajara, embora silenciado pela população regional, permaneceu estabelecendo uma relação com o ambiente costeiro, caracterizando assim o que chamamos de ocupação tradicional do território.

**Palavras chave:** Índios — Conflitos Interétnicos — Turismo — Ambiente — Ocupação Tradicional.

### South Coast of Paraíba: Impacts of Tourism in a Territory Claimed by Tabajara Indians

#### Abstract

In this article we aim to discuss the impacts of tourism activities on Gramame beach, located on the southern coast of Paraíba, a traditional territory that is claimed by the Tabajara Indians. This study was established from the executive technical instruction nº 134 of Land Affairs Board of the Indian National Foundation — FUNAI. The study was conducted in three steps, in which we seek to reconstruct the historical events and kinship of the group, by means of orality and the official documentation we found. We present in this article part of one of the field steps, performed in December 2009, which aimed to identify Gramame beach, a territory considered vital to the social and cultural reproduction of the group.

The South Coast of Paraíba is undoubtedly an area of ancient occupation and has suffered over time different ways of territorial fraction. This fragmentation is nowadays demanded as ethnic. We observe that there is a territorial overlap between the interests of large landowners, State, ethnic groups and peasants. The use and occupancy of *Barra do Rio Gramame* is an example to affirm that the Tabajara people, though muted by the regional population, remained there, establishing a relationship with the coastal environment, thus characterizing what we call traditional occupation of the territory.

**Key words:** Indians — Interethnic Conflicts — Tourism — Environment — Traditional Occupation.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento e Maria Geralda de ALMEIDA. "Litoral Sul Paraibano: impactos do turismo em um território reivindicado pelos índios Tabajara". PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 143-160.

## 1. Introdução

O território da microrregião do Litoral Sul da Paraíba é constituído por uma paisagem diversificada, apresentando baixa densidade demográfica em alguns pontos. Nessa porção territorial de antiga ocupação, com presença de grupos étnicos como os índios e os negros, situam-se os municípios de João Pessoa, Conde, Alhandra e Pitimbu, cujo desenvolvimento econômico esteve pautado na monocultura canavieira pela instalação de engenhos.

Na atualidade, a especulação imobiliária e o crescimento das atividades turísticas são, em geral, as forças responsáveis pela sua apropriação e causa dos conflitos que decorrem do processo histórico de ocupação. Consequentemente geram confrontos territoriais, pois no mesmo espaço existem diversas formas de uso e ocupação do solo, pelas populações tradicionais e por atividades incorporadas recentemente ao território.

Neste artigo procuramos discutir os impactos causados pelas atividades turísticas na praia de Gramame, um território tradicional reivindicado pelos índios Tabajara, grupo constituído na atualidade por aproximadamente 500 pessoas.

Os apresentados resultam de uma experiência de caracterização do referido grupo étnico, localizado no Estado da Paraíba, dentro do estudo estabelecido por intermédio da instrução técnica executiva n. 134 da Diretoria de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conforme Mura *et al.* (2010).

Buscando reconstruir os marcos históricos e de parentesco do grupo, por meio da oralidade e da documentação oficial encontrada, o trabalho incluiu pesquisas de campo, uma das quais, realizada nos dias 17, 18 e 19 de dezembro de 2009 e tendo como propósito a identificação de um território considerado imprescindível para a reprodução social e cultural do grupo, é apresentada agora.

Para os Tabajara, o território é um símbolo incorporado à sua cultura, uma vez que as relações que esses grupos têm com a terra, não é de negócio, mas de trabalho e de pertencimento: o território étnico é carregado de símbolos que fazem com que o grupo se reproduza e mantenha seus laços de parentesco. Tais relações os mantêm na situação de populações tradicionais, ou seja, esses grupos constroem territorialidades étnicas por meio das relações diferenciadas nos territórios e no modo de vida deles (Marques, 2014).

Assim, cabe destacar que, desde o período citado até o primeiro semestre de 2014, não houve alteração das dinâmicas socioterritoriais nem efetivação demarcatória do referido território como terra indígena. Os órgãos responsáveis pela tutela e desapropriação desses territórios tardam em realizar os estudos preliminares, percorrendo assim, os trâmites demarcatórios normatizados.

Analisamos a ocupação da praia de Gramame por meio de alguns procedimentos cujas bases são interdisciplinares. Entendemos que a busca pela interdisciplinaridade promulgada por Morin (2000) e o conhecimento produzido por diferentes saberes de Santos (2006) são elementos importantes para fundamentarmos nossas escolhas metodológicas. Utilizamos como referência autores como Serpa (2006), Marques e Rodrigues (2008), Rodrigues (2007) e Lacoste (1977), que trabalham diferentes concepções de trabalho de campo na ciência.

A interpretação dos significados e dinâmicas territoriais Tabajara se deram por meio da memória do grupo e de trabalhos de campo, os quais são momentos onde conseguimos unir os elementos teóricos e práticos, fazer recortes espaciais e analisar e conceituar o espaço-tempo de acordo com os objetivos definidos. Utilizamos ainda documentos cartográficos, nomeadamente cartas da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e mapa municipal estatístico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) campo, assim como materiais de interpretação e de processamento, entre os quais o Sistema de Posicionamento por Satélite (GPS) e o Sistema de Informação Geográfica (SIG).

## **2. Território de ocupação tradicional Tabajara e atividades turísticas**

Na microrregião do litoral sul da Paraíba percebem-se diferentes formas de uso do solo pela população de ocupação tradicional e recente<sup>1</sup>. A ocupação tradicional dos Tabajara nestes territórios é referenciada em documentos desde o século XVI e durante o século XVII os indígenas foram aldeados em

---

1. Ocupação tradicional é aquela constituída pelos grupos sociais que tem aí raízes historicamente estabelecidas, com gerações que se sucederam na área, formando grupos domésticos de origem camponesa e étnica como pescadores, indígenas, posseiros e quilombolas. Ocupação recente é considerada a parcela da população constituída por empresários, industriais, latifundiários, bem como os veranistas que alugam ou adquirem casas de veraneio e os turistas que se utilizam de equipamentos hoteleiros e pousadas.

missões religiosas e instalados em quatro aldeamentos paraibanos: Jacoca e Alhandra, na microrregião do Litoral Sul, e Monte-Mór e São Miguel, localizados no Litoral Norte.

No fim do século XVIII, com a expulsão das missões, os aldeamentos foram extintos pelo Estado, que passa a promover a emancipação de municípios, e transformados em vilas indígenas (Carvalho, 2008); nesse período, os fazendeiros se utilizam dessas terras e incorporam parcelas dos territórios tradicionais dos indígenas, os quais passam da condição de dono das terras para a de empregados. Assim, após a promulgação da Lei de Terras de 1850, o descaso das autoridades, associado à precária condição dos índios Tabajara, fez com que houvesse constantes usurpações e compras das terras indígenas, justificadas a partir da alegação de que nelas não havia mais indígenas.

Entre 1864 e 1871, a comissão de demarcação de terras públicas, criada com o propósito de tratar das demandas e colonização de tais terras, atuou na Paraíba, tendo sido Justa Araújo o engenheiro responsável pela demarcação, avaliação e regularização dos arrendamentos dessas terras indígenas, entre 1865 e 1868.

Durante o século XX, conforme constata Lima (2008) e Marques (2014), os Tabajara passaram da condição de donos para a de subordinados, muitos tendo que migrar para grandes centros como João Pessoa, onde se instalavam na periferia da cidade. Outros ficaram confinados a pequenas propriedades e subordinados a grandes proprietários de terra, como a família Lundgren, que ocupou extensas glebas de terra, expulsando dos seus territórios tradicionais tanto o povo Potiguara, no litoral norte, como os Tabajara, no litoral sul.

O litoral sul, também passa por outra forma de fração territorial, sobretudo por meio do processo de luta pela terra, de desapropriação pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para fins de reforma agrária e de reivindicação étnica quilombola. Cabe destacar que no território Tabajara da Jacoca, demarcado por Justa Araújo, se encontra uma sobreposição de identidades étnicas e interesses territoriais (Marques, 2014).

Nesse arranjo, como relatado anteriormente, uma família que se autoidentifica Tabajara, passa a reivindicar sua ancestralidade indígena, no sentido de re-territorializar a antiga Jacoca por meio da reativação da memória como elemento chave de mobilização indígena e identidade territorial.

As áreas ocupadas tradicionalmente pelos Tabajara são necessárias ao bem estar desse grupo étnico. Entretanto, elas estão sendo gradativamente alteradas, em virtude da expansão urbana e turística. O reflexo do uso insustentável desses espaços é a degradação dos ambientes costeiros e das porções territoriais ocupadas. Cabe ressaltar que a grande maioria desses territórios é considerada como imprescindíveis à preservação desses recursos por meio das legislações ambientais (Marques e Almeida, 2012).

A intensificação das ocupações recentes se deu no ano 2000, após a construção de rodovia Abelardo Jurema, mais conhecida como PB — 008<sup>2</sup>, conforme podemos observar na imagem 1 a seguir, que corta toda a faixa litorânea sul do Estado da Paraíba, iniciando na Ponta do Seixas, passando pelos territórios de uso tradicional Tabajara, até a praia de Acaú, cidade que faz fronteira com o Estado de Pernambuco.



**Imagem 1.** Construção da rodovia estadual PB 008.

**Fonte:** Vanda Regis de Paiva. 1998

---

2. Parte dos recursos utilizados para a implementação da obra é proveniente do PRODETUR (Programa de Ação para o Desenvolvimento Turístico do Nordeste), programa federal criado pela SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste).

Conforme assinala Silva *et al.* (2003), além de ter sido construída com a justificativa de incentivo ao desenvolvimento turístico, essa rodovia trouxe impactos negativos ao ambiente, sobretudo provenientes da expansão urbana, geradora de ocupações desordenadas, deficiências de infra-estrutura e degradação de ecossistemas costeiros.

No caso da barra ou praia de Gramame, cuja bacia hidrográfica localiza-se entre as latitudes 7° 11' e 7° e 23'Sul e as longitudes 34°48' e 35°10'Oeste, cinquenta e um barraqueiros ocupam esse espaço de maneira irregular, inclusive ferindo a legislação ambiental que considera esse espaço como área de preservação permanente. Dedicam-se a comercializar alimentos e bebidas, ocupando irregularmente espaço de propriedade da União identificado como terreno de marinha, conforme Decreto Lei nº 9.760 de 5 de setembro de 1946<sup>3</sup>. A maioria é residente no município de João Pessoa e pequena parte é residente nos municípios do Conde e Pitimbu.

As belezas naturais da praia e da foz do rio são os atrativos para a atividade turística, cujo maior fluxo acontece durante os fins de semana, com visitantes vindos dos municípios da grande João Pessoa, Campina Grande, Patos ou Cajazeiras, dentre outros municípios vizinhos. Os hotéis ficam localizados em praias próximas, como Jacumã, Carapibus, Tabatinga e Tambaba, o que caracteriza o ambiente como sendo de ocupação turística diurna.

O rio Gramame, divisa natural entre os municípios de João Pessoa e Conde, é considerado estratégico, pois cerca de 70% do abastecimento de água da grande João Pessoa é proveniente de suas águas. Trata-se de uma bacia com um histórico de conflitos pelo acesso e uso dessas águas, sobretudo em virtude das extensas áreas de plantio de cana-de-açúcar e atividades industriais que causam seu assoreamento.

---

3. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del9760.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del9760.htm)>. Acesso em 20 de junho de 2014.



**Imagem 2.** Espacialização dos Barraqueiros e Locais de Residência Tabajara.

**Fonte:** Mura *et al.* (2010).

Preocupamos-nos primeiramente com a história do lugar, tentando compreender o sistema de parentesco do grupo através da ida até as localidades de antiga residência do grupo (assinaladas na imagem 2). Percebemos que a memória do grupo é reproduzida de pai para filhos e guardada como herança de um espaço-tempo em movimento:

envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal [...] Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte do seu passado: há na realidade, dois grupos que se sucedem (Halbwachs, 1990: 53-54).

Nessa área ocorrem muitas ações danosas ao ambiente, como cortes de madeira (mangue e mata secundária), redução do fluxo do rio, construções inadequadas na via litorânea ou acúmulo de lixo nas proximidades da área. Assim, compreendemos que o fator gerador desses impactos é decorrente da chegada dos barraqueiros ao local, bem como dos dejetos e toxinas arremessadas ao longo do curso do rio.

Para conter a ação marinha, são construídas pelos barraqueiros barreiras de contenção com restos de materiais e nas maiores marés, que compreendem o período de janeiro a julho, o mar avança em direção ao mangue em alguns trechos. Essas barracas alteram a dinâmica do ambiente, visto que funcionam como obstáculos artificiais que impedem o processo natural de “lavageira do mangue”, ou seja, de variação do gradiente de salinidade. O ecossistema manguezal recebe o lixo das barracas, o aterramento e os dejetos provenientes da instalação de banheiros ao ar livre, o que resulta numa visível poluição e alteração ambiental.

Importa ressaltar que esse é um território de interesse e de Propostas de Transformação de Pólo Turístico (Complexo Turístico Costa do Sol), cuja ação principal são as construções hoteleiras, de tal modo que, se medidas cabíveis para conservar a região não forem logo tomadas, muitos prejuízos ambientais irão surgir (Mura *et al.*, 2010).

Segundo Coutinho (1999) ao citar o Relatório do Comitê de Bacias Hidrográficas do Litoral Sul, a bacia do rio Gramame apresenta cerca de 97% de sua área total caracterizados pelo antropismo identificado como atividades agropecuárias e florestais — que alcançam todos os municípios nela inseridos —, dispondo-se assim de apenas cerca de 1,5% de cobertura vegetal, cuja ocorrência é de 0,72% de Mata Atlântica e 0,74% de Tabuleiros costeiros, somando aproximadamente 8,64Km<sup>2</sup> de vegetação natural, dos quais 96,6% representam Área de Preservação Permanente.

Os impactos causados pelo turismo nesse território têm como exemplo os desmatamentos que podem interferir bastante tanto na vida ecológica dos seres vivos como também na vida social, por meio da redução da biodiversidade, perda de produtividade, perda de habitat, perda de recursos florestais e baixa no setor pesqueiro, dentre outros aspectos que aos poucos podem danificar e alterar o ecossistema costeiro.

A maioria dos estuários do litoral sul<sup>4</sup> estão sendo utilizados para pesca e possuem uma beleza cênica extraordinária, de tal modo que servem muitas vezes como área de recreação. Conforme Coutinho (1999), esses estuários e suas bacias hidrográficas correspondentes estão sendo afetados por interferências sociais múltiplas, destacando-se em particular as ações efetuadas sobre o ecossistema manguezal.

Essas áreas estuarinas são amplamente utilizadas por comunidades pesqueiras. A ocupação urbana desordenada e os fortes impactos ambientais atrelados ao desenvolvimento de atividades turísticas e indústrias desenvolvidas às margens desses estuários, constituem uma ameaça para esses ambientes.

Historicamente, os Tabajara costumam desenvolver suas atividades de captura e catação ao longo das desembocaduras dos rios, com particular destaque para as de Gramame, Gurugi, Graú, Mucatu e Pitimbu. Entretanto, todos esses territórios estão ocupados irregularmente com construções hoteleiras e instalação de bares. Constatamos, ao longo das barras, focos de poluição e pontos de despejos de efluentes com os locais de pesca, demonstrando assim um problema na reprodução social do grupo, cuja sobrevivência depende desses espaços, juntamente com as áreas direcionadas a agricultura (Mura *et al.*, 2010).

Além das desembocaduras, os Tabajara se utilizam dos manguezais, que surgem nas desembocaduras dos rios e representam um ecossistema típico da zona intertropical, desenvolvido em áreas planas do relevo sob influência das marés. Sendo um ambiente rico em sais e pobre de oxigênio, a vegetação é caracterizada por bosques e raízes aéreas, cujas espécies dominantes são, conforme afirmam Carvalho (1982) e Coutinho (1999), o Mangue Vermelho (*Rizophora mangle*), Mangue Siriuba (*Avicenia Tometosa*), Mangue de Botão (*Conocarpus Erectus*). Segundo Moreira (1989: 5):

Os manguezais constituem uma formação florestal perenifólia, com espécies altamente adaptadas ao ambiente flúvio-marinho, de salinidade elevada e solos instáveis, pantanosos, com alto teor de matéria orgânica em decomposição, as raízes suporte e respiratórias são expedientes usados pelas plantas para resistirem e sobreviverem nesse

---

4. São ambientes costeiros semi fechados e mantém uma ligação com o mar.

tipo de ambiente. Localizam-se nos estuários e estendem-se para o interior até onde se faz presente às influências marinhas pelo fluxo e refluxo dos mares. Sua composição florística é praticamente constante em todos os estuários. Algumas espécies vivem obrigatoriamente no setor pantanoso a exemplo do *Rhizophora mangle* L. (mangue vermelho), do *corpus erectus* L. (mangue de botão), *loguncularia racemosa* G. (mangue Branco), *Avicennia Shaveriana* Stape Lecham (mangue Siriúba), outras espécies, tais como se desenvolvem nos setores marginais onde o solo é estável e só esporadicamente é atingido pelas marés

Como ecossistema que contribui para o equilíbrio dos sistemas terrestres e marinhos, sendo considerado um berçário para reprodução de peixes e espécies, os manguezais<sup>5</sup> também são fonte econômica e de produtividade. De fato, para os grupos que ocupam tradicionalmente o litoral sul, os estuários e manguezais são utilizados como fonte de subsistência, com atividades econômicas que variam desde a retirada da madeira para construções diversas até a coleta e a pesca.

Conforme assinala Coutinho (1999), após a chegada da ocupação recente, os manguezais vêm sofrendo processos denominados de “stresses” frente às atividades predatórias, entre as quais se destacam a retirada ilegal da madeira, alterações no regime hídrico, deposição de lixo, esgoto e invasão para expansão das atividades comerciais e turísticas. O próprio ecossistema responde a esse processo de intensa degradação a partir do que chamamos de indicadores naturais ou ambientais de degradação, onde a vegetação característica perde espaço para a colonização de espécies invasoras.

Essa alteração ambiental foi constatada com os trabalhos de campo que realizamos, mediante algumas caminhadas pelas trilhas que levam ao manguezal. Numa delas observamos o trecho da vegetação de Apicum e a área de retromangue, na qual existem habitualmente três tipos de vegetação funcio-

---

5. Os manguezais são ecossistemas protegidos pela legislação ambiental, a exemplo do Código Florestal (Lei n.º 4.771/65) e pelas Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) n.os 4/1985 e 303/2002.

nando como agentes protetores do ecossistema: mangue, avenca e mata de restinga. Pois bem, detectamos que a área das bordas do mangue se encontra claramente devastada. Essa devastação pode ocasionar, como está acontecendo no rio Gramane, uma degradação muito forte na área de Manguezal.

Situamo-nos na parte posterior do mangue e encontramos verdadeiros depósitos de lixo, com presença de copos plásticos, frascos de shampoo, garrafas de pet, latinhas, isopores, recipientes de água mineral, calçados e sacos plásticos, dentre outros. Esse grande fluxo de materiais jogados no mangue pode ser atrelado à ausência de uma educação ambiental entre os turistas que frequentam a praia e não sabem, na maioria das vezes, os danos que essa deposição de materiais no Ecossistema Manguezal pode causar posteriormente.

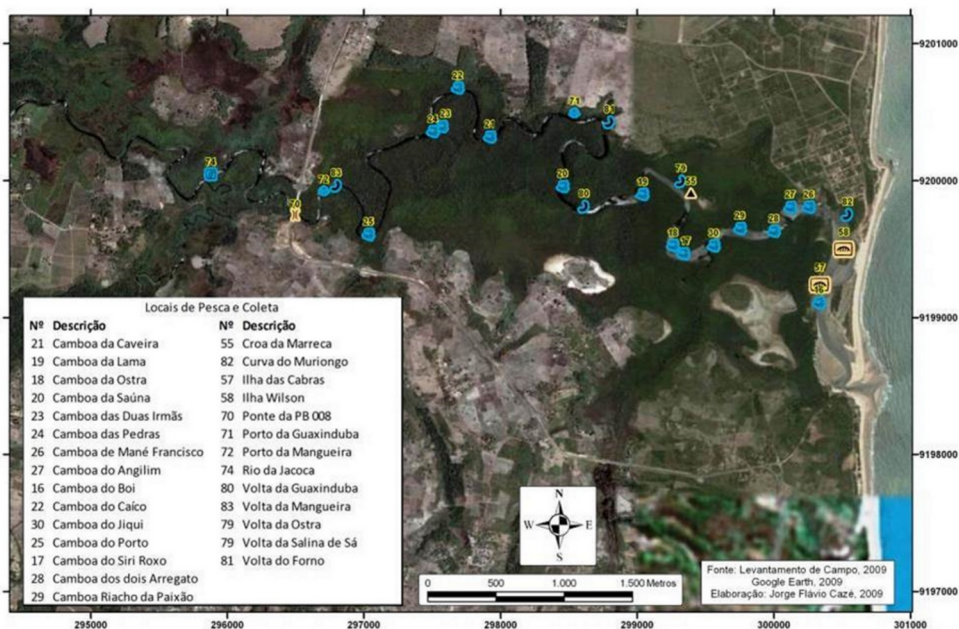
Esses ambientes costeiros são Áreas de Preservação Ambiental, mas, em virtude de uma negligência nas fiscalizações por parte dos órgãos competentes, vêm sendo degradados gradativamente e ocupados irregularmente. Os principais conflitos de uso do solo constatados no litoral sul foram derivados das áreas de turismo e lazer, da poluição hídrica e da expansão das atividades agrícolas.

Diferente do que acontece entre os Pataxó da Bahia, que, conforme Grunewald (1999), se utilizam do turismo para construir um movimento de “resgate” das tradições indígenas, o modelo de turismo da praia de Gramame na atualidade é inviável para os índios, visto que o território é utilizado como objeto de consumo, ou seja, como mercadoria por barraqueiros e empresas. Apenas uma família Tabajara tem um bar na praia e comercializa alimentos e bebidas, enquanto as restantes têm caixas — casas feitas de galhos de árvores e de barro, cobertas com palha de coqueiro — de pesca ou são incorporados à atividade turística como guardadores de carros e garçons.

A praia de Gramame é uma área de extrema importância para o povo Tabajara, visto que a coleta de crustáceos e a pesca no rio Gramame são práticas tradicionais, sendo um ambiente de reprodução econômica e cultural desse grupo. A ocupação tradicional desses rios não se dá apenas no uso de seu leito, mas também dos afluentes que compõem a bacia, de tal modo que cabe destacar o uso, na margem direita, dos rios Utinga e Piabuçu, e, na margem esquerda, do riacho do Angelim.

Em um dos dias de campo, navegando pelo rio Gramame acompanhados por dois indígenas e entrando rio acima, percebíamos que a relação dos

Tabajara com o rio é singular, cujo sentimento de pertença faz-se presente. Todas as curvas, pequenos portos e camboas — nome que recebem os canais naturais formados por grandes marés — têm uma nomenclatura que faz alusão a algum fato ocorrido historicamente, a nomes de peixes ou ao imaginário popular regional. Depois de percorrermos de barco, juntamente com os Tabajara, todo o baixo curso do rio, área de intensa utilização para pesca e coleta de marisco e crustáceos, com o auxílio do GPS situamos os lugares e os nomes conforme se reflete na imagem 3.



**Imagem 3.** Espacialização dos Locais de Pesca e Coleta Tabajara.

**Fonte:** Mura *et al.* (2010).

A curva do Muriongo (na imagem 3, n.82) é a primeira indicada pelo grupo, na porção norte do rio, numa área em que se encontram barracas com instalação de banheiros ao ar livre, que resulta na visível poluição do ambiente e possível contaminação das águas do rio. A nomenclatura Muriongo se deu a

partir da junção dos nomes de dois peixes caracterizados como “peixes de camboa”: o muriongo e o amoré.

As vozes dos Tabajara são reproduzidas no texto no sentido de compreender as dinâmicas territoriais desses grupos por meio da memória. Para Halbwachs (1990), os indígenas relembram os limites e as relações com o território como:

[...] uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites desse grupo (Halbwachs, 1990: 53-54).

Nesse sentido, consideramos que a concepção de território para esses grupos é reproduzida por meio da predominância ou das características simbólicas, de tal modo que as vozes individualizadas se fazem coletivas, sendo adquirida uma relação identitária com o lugar, ponto que se constitui como um fator de singularidade dos grupos étnicos em questão.

De acordo com um dos índios que nos acompanhavam: “meu pai matou um mero aqui com mais de 30 Kg e de linha”. Por se tratar de uma área próxima à barra, de fato recebe várias espécies de peixes que vêm do alto mar e entram na barra para se alimentar, como é o caso do Mero, frequente durante a maré de sizígia, ou seja, nas marés de lua cheia ou lua nova.

À medida que adentramos no rio, mais espécies são referenciadas pelos Tabajara, como Tainha, Camurim, Bagre, Caranha e Carapeba, considerados como “peixe de costa”, pois entram no estuário o ano todo. Continuando, passamos pelas camboas de Mané Francisco — nome dado em homenagem a um pescador que só pescava nesse ambiente — Angilin, Arregato, Jiqui, Siri Roxo, Ostra e da Lama.

Passamos pela Croa da Marreca — bancos de lama que aparecem na maré baixa, onde os peixes e crustáceos habitam e se alimentam —, que resulta bom lugar de pegar tainha. Conforme informação verbal dos Tabajara: “eu dei um lance de tainha aqui que quase não levantava a tarrafa, vêi 28 tainha de uma vez só... essa área todinha tem caranguejo, amoré, aratu. Amoré é peixe de lama”.

Após a Croa da Marreca, encontramos alguns currais de pesca — armadilhas feitas com varas, toras de madeira ou cipó —, bem como a utilização de covos, que são outro tipo de armadilha. Tapagem de camboa é uma das técnicas utilizadas para captura de peixes: “Ta vendo esses pau aí? Que tem na boca? O pessoal fecha ela na maré de enchente, a maré seca aí quando a maré enche os peixe fica preso, aí quando seca a gente despesca”.

Nas imediações da Volta do Forno (n.81 na imagem 3), nos foi informado que essa porção é considerada o habitat natural do Peixe Boi, bem como área que dá muito Camurupim:

ele é um peixe que nem um bacalhau, sendo que ele tem muitas espinha, ele é mago e cresce pra 400, 500 kg, as escama dele pra tirar é na foice... aqui tem uns camurupim tão velho que chega a ser escuro, você pensa que é outro peixe, ele é um peixe que agüenta poluição, não é como os outro não, ele come tudo.

Uma outra nomenclatura para referenciar o habitat natural das espécies é “peixe de fora” e “peixe de dentro”: os “peixes de fora” são aqueles que entram no estuário quando a maré está cheia para comer e desovar, a exemplo da “tainha do lombo esverdeado” e do bagre; os “peixes de dentro” são aqueles que têm seu habitat natural no rio Gramame e no seu conjunto de tributários — entre os quais cambôas e croas — como o carapeba e o muriongo.

O mero é um outro tipo de peixe de grande porte pescado pelos Tabajara no Gramame:

ele come gente, é muito grande, ele tem a boca grande e é gostoso, ele tem de duas cor, tem do preto e tem do amarelo. Ele é brabo, quando ele bota o fato pra fora, que ele tem uma história de botar o fato pra fora aí o caba sente a catinga de longe. Aí diz assim: olha o Mero lavou o fato, olha a catinga de aloj. Quando ele lava o fato, até os coco verde ele engole pra encher a barriga.

Ao longo do percurso, nota-se que o grupo Tabajara, constrói historicamente uma territorialidade com esse ambiente natural, reconhecido como um lugar

de produção e re-produção cultural e econômico da base familiar. Nesse sentido, devemos chamar a atenção sobre a urgência de se pensar em uma política ambiental de revitalização do rio Gramame, bem como na posse desses territórios costeiros que, como o estuário do Gramame, estão sendo utilizados pelos Tabajara secularmente de maneira tradicional e coletiva.

### **3. Considerações finais**

Os olhares acerca do universo Tabajara nos deixam com mais questões do que conclusões, visto que é uma demanda levantada recentemente, pois se trata de um grupo que reivindica atualmente sua condição de grupo etnicamente diferenciado. O litoral sul paraibano é sem dúvida uma área de ocupação antiga e que sofreu ao longo do tempo diferentes formas de fração do território.

Na atualidade esse fracionamento recebe mais uma demanda, que é a étnica. Observamos os arcabouços teóricos e de campo que estão sendo realizados, que existe uma sobreposição de áreas a partir do interesse turístico, de grandes proprietários de terras, imobiliários, grupos étnicos e camponeses. O uso e ocupação da Barra do Rio Gramame é um exemplo que trazemos para afirmar que o povo Tabajara, embora silenciado pela população regional, permaneceu estabelecendo uma relação com o ambiente costeiro, caracterizando assim o que chamamos de ocupação tradicional do território.

A retomada desse território etnicamente diferenciado é fundamental para os Tabajara no sentido de reestruturação de sua organização social, cultural e com o ambiente. Até o primeiro semestre de 2014, a identificação deste território como sendo de uso tradicional Tabajara não foi efetivada. Tal morosidade é justificada pelos órgãos de tutela e que tratam da legislação ambiental com a falta de profissionais e a burocratização dos processos demarcatórios que tramitam no Brasil, o que, em nosso observatório, têm acarretado muitas vezes a sensação de omissão do Estado e o aumento dos conflitos territoriais.

Os indígenas ocupam o espaço da praia de Gramame como coadjuvantes no cenário histórico de presença étnica. A terra de trabalho e de reprodução social deste grupo étnico é transformada gradativamente em mercadoria turística, a exemplo da venda da paisagem natural como atrativo.

O modelo de turismo implementado no rio Gramame não leva em consideração as dimensões históricas, culturais e ambientais dos Tabajara, mas

apenas como espaço, como reprodução de mercadoria. A terra nesse sentido passa a ser objeto de interesse, configurando, assim, relações de poder que agem de forma desigual e assimétrica.

## **Bibliografia**

- CARVALHO, J. L. de. *Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750-1808*. Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.
- CARVALHO, M. G. R. F. de. *“Estado da Paraíba”, classificação geomorfológica*. João Pessoa: Editora da Universidade/UFPB, 1982.
- COUTINHO, S. M. V. *Impactos antrópicos nas microbacias do litoral sul do estado da Paraíba: ênfase nos aspectos sócio-ambientais e características estruturais do mangue na laguna de Camurupim*. Mestrado em Ecologia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 1999.
- GRÜNEWALD, R. de A. *Os “Índios do Descobrimento”: tradição e turismo*. Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990.
- JUSTA ARAÚJO, Antônio Gonçalves da. *Ofícios, cartas, relatórios e demais documentos da Comissão Demarcadora de Terras na Parahyba do Norte entre 1865-1868*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Seção Terras Públicas e Colonização. Caixa 1219, 1865-1868.
- LACOSTE, Y. A “Pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para pesquisadores, estudantes e cidadãos”. Seleção de textos — AGB. Teoria e Método, n.11 (1977).
- LIMA, A. B. de. *Assentamento APASA — PB: a agroecologia na construção de novas territorialidades*. Mestrado em Geografia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2008.
- MARQUES, A. C. N. *Fronteira étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul paraibano*. Qualificação de Doutorado em Geografia. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2014.
- MARQUES, A.C.N.; ALMEIDA, M.G. de “Terra de Quilombo ou Terra de Índio? Processo de Sobreposição de Territórios Étnico-Raciais no Brasil”.

- XVII Encontro Nacional de Geógrafos — Entre escalas, poderes, ações, geografias*. Belo Horizonte, 2012. Data de Acesso: 20 de junho de 2014 Disponível em <<http://www.eng2012.org.br/trabalhos-completos?download=1237:artigoeng-21-05-1amanda-ufs-versao-final&start=120>>.
- MARQUES, A.C.N.; RODRIGUES, M.F.F. “O trabalho de campo como caminho metodológico: testemunhos e interpretações de uma marcha indígena potiguar”. *OKARA: Geografia em debate*, v.2, n.1 (2008): 38-54. Data de Acesso: 20 de junho de 2014 < <http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/okara/okaraV2N1.pdf>>.
- MORIN, E. *A cabeça bem feita*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- MOREIRA, E. R. F. *Mesorregião e Microrregião da Paraíba: delimitação e caracterização*. João Pessoa: GRAFF-SET, 1989.
- MURA, F.; PALITOT, E. M.; MARQUES, A. C.N. *Relatório de Fundamentação Antropológica para Caracterizar a Ocupação Territorial Tabajara no Litoral Sul da Paraíba*. Instrução Técnica Executiva nº34/DAF/2009. João Pessoa: FUNAI, 2010.
- RODRIGUES, M. de F. F. “Tem Truká na Aldeia: narrativa de um trabalho de campo na ilha de Assunção, Cabrobó-Pe”. *Revista OKARA: Geografia em Debate*. V.1, n.1(2007): 101 — 117.
- SANTOS, B. de S. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SERPA, Â. “O trabalho de campo em Geografia: uma abordagem teórico- metodológica”. *Boletim Paulista de Geografia*. nº 84. (2006): 7-23.
- SILVA, L. M. T.; GUIMARAES, M. M.; JACOME, E. A.; MARQUES, A. C. N. “Uso e Ocupação do Litoral Sul da Paraíba: O Caso de Jacarapé”. *Cadernos do LOGEPA. Série Texto Didático*, v. 1 (2003): 35-44.

### **Nota curricular**

Amanda Christinne Nascimento MARQUES. Professora na Universidade Federal da Paraíba, é mestre em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba e doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Sergipe. Integrante dos Grupos de Pesquisa CNPq Gestar: Território, Trabalho e Cidadania e Geografia Cultural: Territórios e Identidade.

Maria Geralda de ALMEIDA. Mestre e doutora em Geografia pela Université de Bordeaux III, com pós doutorado em Geografia Humana pela Universidad de Barcelona e em Geografia Cultural pela Université Laval, Università Degli Studi Di Genova e Université de Paris IV Paris-Sorbonne, é professora na Universidade Federal de Goiás.

### **Contacto**

[amandamarques.geografia@gmail.com](mailto:amandamarques.geografia@gmail.com)

[mgdealmeida@gmail.com](mailto:mgdealmeida@gmail.com)

## O turismo no Araguaia e os Karajá de Aruanã-GO\*

Sélvia Carneiro de Lima  
Universidade Federal de Goiás

### Resumo

Este artigo aborda a questão do turismo em Aruanã-GO, no vale do rio Araguaia, território tradicional dos índios Karajá. Com o crescimento da cidade o território desse povo foi restrito a três pequenas terras. Atividades tradicionais de coleta, caça e pesca, sobretudo, nos lagos, foram comprometidas. O território cercado contribuiu também para a redução e até supressão de traços importantes da cultura indígena, como as festas. Aruanã ao representar um dos mais importantes lócus do turismo no Araguaia em Goiás, alimenta um cerco crescente as aldeias Buridina e Bdè-Buré dos Karajá. Há uma ressignificação da cultura indígena impulsionada pelo contato constante com os não indígenas e pela oportunidade de desenvolvimento econômico gerado pelo interesse dos turistas pelos artefatos que caracterizam sua cultura material e imaterial. Esta pesquisa de cunho qualitativo foi desenvolvida a partir de levantamento bibliográfico, trabalhos de campo, entrevistas, questionários e roda de diálogo.

**Palavras chave:** Turismo — Índios Karajá — Rio Araguaia.

### Tourism in Araguaia and the Karajá of Aruanã-Go

#### Abstract

This article addresses the issue of tourism Aruanã-GO, in the valley of the Araguaia River, traditional Indian territory Karajá. With the growth of the city, this people's territory was restricted to three small lands. Traditional gathering activities, hunting and fishing, especially in lakes, were compromised. The slit territory also contributed to the reduction and even elimination of important traits of indigenous culture, such as festivals. Aruanã being one of the most important locus of tourism in the Araguaia in Goias, feeds a growing siege and the Buridina Bdé Buré Karajá villages. There is a redefinition of indigenous culture driven by constant contact with non-indigenous people and the opportunity for economic development generated by the interest of tourists for the artifacts that characterize its material and immaterial culture. This qualitative study was developed from a literature review, fieldwork, interviews, questionnaires and dialogue wheel.

**Key words:** Tourism — Indian Karajá — Araguaia River.

---

\* Este trabalho é resultado de pesquisa de mestrado em Geografia, sob a orientação do prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro, defendida no âmbito da Pós-graduação do Instituto de Estudos Sócio-ambientais, da Universidade Federal de Goiás.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

LIMA, Sélvia Carneiro de. "O turismo no Araguaia e os Karajá de Aruanã — GO". PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 161-181.

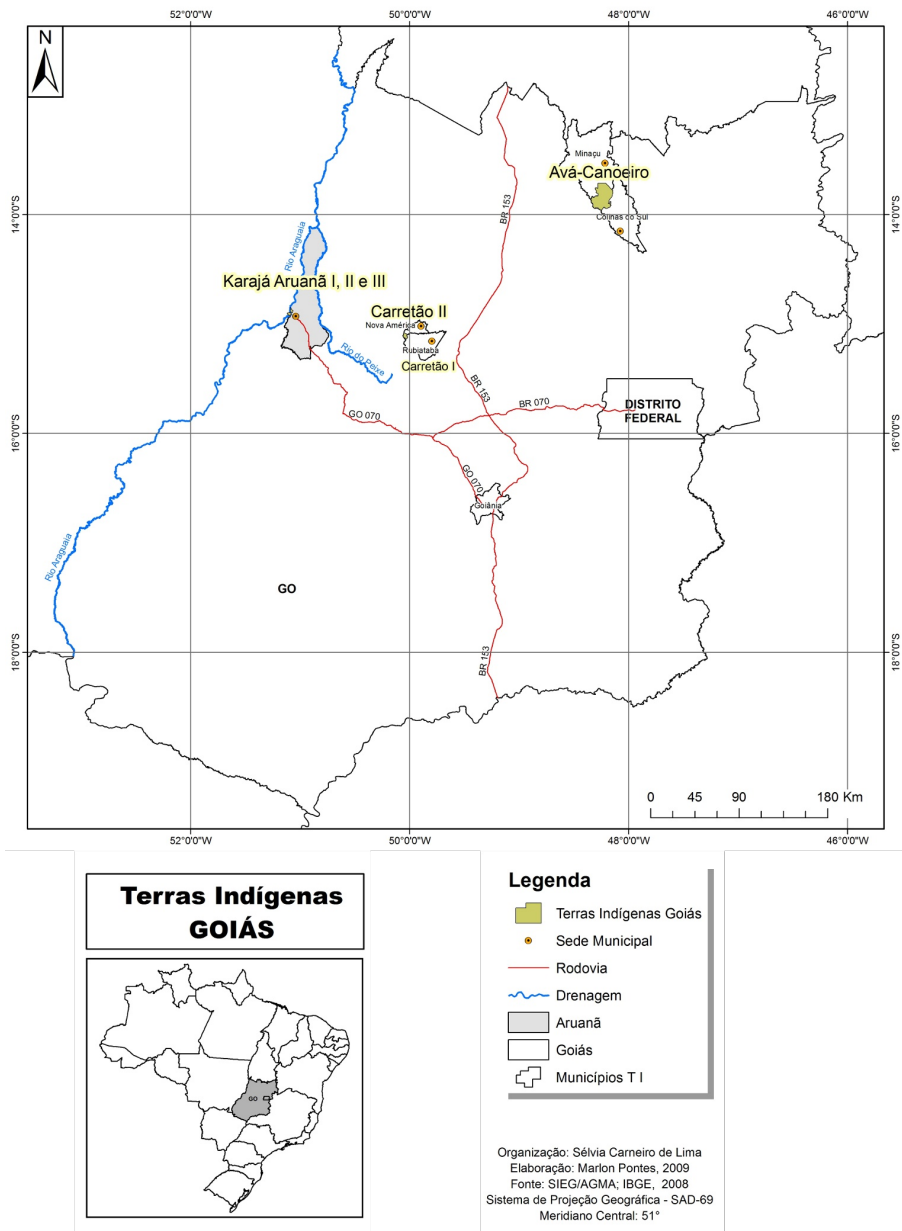
O turismo em terras indígenas é uma das pautas de discussão atual de diversas etnias indígenas, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) órgão indigenista brasileiro — e de diversas instituições, como as universidades que se interessam na temática indígena.

Com objetivo de implantar projetos de sustentabilidade ambiental e econômica pelos e para os povos indígenas, as diversas atividades turísticas — como etnoturismo, ecoturismo, turismo cultural e turismo indígena (Bahl, 2009) — têm sido apontados como uma saída viável e possível para auxiliar o desenvolvimento socioeconômico dessas comunidades.

Martins e Coutinho (2007) afirmam que o turismo tem se tornado uma das atividades de maior rentabilidade econômica na contemporaneidade, sobretudo, em função do atual modelo cunhado pelo termo “desenvolvimento sustentável”, pela saturação de vários roteiros do turismo de sol e praia e pela divulgação do “turismo alternativo”- dentro do qual se situam as atividades mencionadas.

Neste artigo, discutir-se-á o desenvolvimento da atividade turística no vale do rio Araguaia em Aruanã (Goiás) e alguns de seus impactos na cultura do povo indígena Karajá em cujo território tradicional foi construída a cidade e fundado o município de Aruanã.

É válido considerar que no território goiano existem mais dois povos indígenas, os Avá-Canoeiro e os Tapuio que, juntamente, com os Karajá, estão distribuído em cinco Terras Indígenas (TIs), como mostra a imagem a seguir.



**Imagem 1:** Localização das Terras Indígenas em Goiás, 2013.

**Fonte:** SIEG/AGMA; IBGE.

Nesse mapa, é possível identificar a TI Carretão, dos Tapuios, dividida nas glebas I e II, localizadas nos municípios de Rubiataba e Nova América-GO; a TI dos índios Avá-Canoeiro, em Minaçu e Colinas do Sul, e duas TIs dos Karajá (I e III), no município de Aruanã. Esse povo ainda possui uma TI (I) no município de Cocalinho (Mato Grosso), do lado oposto ao da cidade de Aruanã. Todas essas Terras encontram-se juridicamente legalizadas, com exceção da TI Avá-Canoeiro a que ainda falta a homologação.

A espacialidade das TIs em Goiás — concentradas no norte e noroeste — e o número reduzido de etnias existentes revelam uma das marcas da ocupação colonial no interior do Brasil. Através do mapa constata-se a situação histórica de disputa por territórios, pois, ao contrário das regiões Norte (Terra Avá-Canoeiro) e Noroeste (Terra Karajá e Tapuio), não existem outras aldeias no território goiano. Uma das explicações para esse número reduzido de etnias indígenas em Goiás encontra-se na divisão do estado, acontecida em 1989, que deu origem ao estado do Tocantins unindo territórios que abrigavam à época o maior número de povos indígenas. Outra questão a considerar é o processo de dizimação implantado pelos colonizadores, sobretudo, no sul do estado, região onde habitavam, por exemplo, os índios Kayapó.

De acordo com Rodrigues (1986), a língua Karajá pertence ao Tronco Macro-Jê, família Karajá, que se divide em três línguas: Karajá, Javaé e Xambioá. Cada uma delas tem formas diferenciadas de falar de acordo com o sexo do falante. Esses três grupos se autodenominam *Iny*.

Lima Filho (2006) considera que o nome Karajá foi atribuído ao grupo pelo povo Tupi, cujo significado se aproxima de “Macaco Grande”, expressão considerada pejorativa, de acordo com a narrativa de um Karajá, professor bilíngue em Aruanã.

Vale esclarecer que a denominação Karajá foi mantida neste trabalho por constituir-se a mais conhecida nacionalmente na identificação dos *Iny* e que seguiremos a Convenção para a grafia de nomes tribais (Shaden, 1976), estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia — ABA, segundo a qual os nomes indígenas devem ser grafados com letra maiúscula, por representarem um povo, e sem a flexão de número e gênero, uma vez que a maior parte desses nomes são grafados em língua indígena e o acréscimo do plural se configura, neste caso, em hibridismo.

Em relação à metodologia para atender os objetivos da pesquisa que deu origem a este artigo, os encontros com o orientador e as pesquisas bibliográficas foram as atividades iniciais que precederam os trabalhos de campo à aldeia Karajá.

Durante a pesquisa foram utilizados diversos procedimentos teórico-metodológicos, dos quais enunciamos a coleta e construção de dados, a leitura de documentos disponibilizados pela FUNAI, a interpretação de imagens fotográficas da região do vale do Araguaia e a análise qualitativa das informações. Vale salientar que o referencial teórico foi trabalhado juntamente com os dados empíricos construídos e coletados durante a pesquisa, melhor detalhados a seguir.

Os trabalhos de campo ocorreram de outubro de 2008 a dezembro de 2010. No primeiro deles e no que atinge os indígenas, foram feitas entrevistas abertas em roda de diálogo, inicialmente, com a liderança Karajá, o cacique, o vice-cacique e os artesãos e professores da escola da aldeia, Escola Estadual Indígena Maurehi. Posteriormente, fizemos entrevistas semi-estruturadas, sem o uso de gravador, individualmente com as lideranças da aldeia e da escola indígena e com moradores. Entre os Karajá entrevistamos ao todo onze (11) indígenas e priorizamos a entrevista pela dificuldade de alguns deles em compreender a língua portuguesa escrita.

Com os não indígenas, moradores do município de Aruanã, foram feitas dez (10) entrevistas e aplicados cinquenta e cinco (55) questionários, a indivíduos tanto do sexo masculino como feminino, escolhidos com faixa etária diferenciada entre jovens, adultos e idosos. Para realizar a seleção priorizamos os moradores mais antigos do município e também jovens e migrantes com residência mais recente, a fim de perceber a “imagem” que os entrevistados tinham dos indígenas e da presença deles na cidade.

## **1. Os Karajá no vale do Araguaia**

A respeito da presença dos Karajá no Cerrado, ao longo do vale do Araguaia, Toral (1992) afirma que ultrapassa quatro séculos — pois os primeiros relatos sobre a localização deste povo aparecem no final do século XVI — e os caracteriza como habitantes do baixo e médio curso do Araguaia. Segundo este pesquisador, os primeiros contatos entre os Karajá e os não índios

aconteceram entre o final do século XVI e início do século XVII, intensificando-se no século XVIII, quando suas aldeias na Ilha do Bananal foram invadidas por bandeirantes paulistas, que percorriam a região do Araguaia. Em sua opinião, essa datação representa a prova de que os Karajá nunca se afastaram daquilo que consideram seu território tradicional, o Araguaia, por eles denominado *Berohoky*, que significa “o grande rio” (Lima Filho, 1994). Todas as aldeias Karajá localizam-se ao longo do vale do rio Araguaia, por ser este o “grande agente temporal e espacial dos Karajá” (Motta, 2004: 20).

Lima Filho (1994) esclarece que os Xambioá são o grupo mais ao norte e suas aldeias se situam no município de Araguaína — Tocantins; os Javaé estão na porção leste da Ilha do Bananal, nas aldeias Canoanã, Boto Velho e Barreira Branca; e os Karajá estão distribuídos desde o município de Santana do Araguaia — Pará, até a cidade de Aruanã — Goiás.

Em Goiás, a população Karajá soma 216 índios aldeados e 29 desaldeados (IBGE, 2010). Para Toral (1992: 22), os *Iny* podem ser classificados, de acordo com as semelhanças dos processos históricos, em “os Karajá meridionais, ou seja, ao sul da Ilha do Bananal; os de seu trecho médio, compreendido entre as barras dos rios das Mortes e Tapirapé, e os Karajá “setentrionais” que vivem, atualmente, ao norte da barra desse último rio até a atual Santana do Araguaia.”

As aldeias dos Karajá meridionais localizam-se nos municípios de Cocalinho, São José dos Bandeirantes, Luis Alves e Aruanã e encontram-se ao sul da ponta meridional da Ilha do Bananal, sendo considerados os mais recentes estabelecimentos Karajá (Toral, 1992).

Nesse cenário, os *Buridina Mahādu* ou Karajá de Aruanã “são o grupo mais meridional do território dos Karajá e pertencem ao grupo dos *worysy ibóó Mahādu*, os mortos da turma de cima, ou seja, das aldeias situadas no Araguaia a montante das outras aldeias Karajá, localizadas na Ilha do Bananal” (Lima Filho, 2006: 149).

De modo geral, a organização social Karajá, a exemplo de outros povos indígenas, manteve populações pequenas, estruturadas em aldeias, e com um sistema econômico voltado à auto-suficiência, de base agrária, com o abastecimento baseado na agricultura, pesca, coleta e caça (Loiola, 2007).

## 2. Terra Indígena Karajá de Aruanã: condições econômicas e socioespaciais

Tem sido consensual, entre os intelectuais que pesquisam povos indígenas, que o território é condição básica para a sobrevivência cultural e integridade física desses povos. Para Claval (1999: 90), “Os homens têm necessidade, para dar um sentido à sua presença neste mundo, de se assimilar a um território que é, para eles, um refúgio e um espaço onde se sentem protegidos, conhecidos e reconhecidos”.

Vale considerar, ainda, que a descrição da espacialidade das aldeias e das TIs se torna necessária porque a dinâmica sociocultural e ambiental se espacializa e produz “paisagens e territórios ao longo do tempo” (Loiola, 2007: 86). Deste ponto de vista, importa, então, averiguar a situação atual das TIs dos Karajá de Aruanã para compreender os desafios que lhes são impostos neste momento histórico.

A redução do território tradicional Karajá às três TIs iniciou-se no século XVIII, com a intensificação das atividades dos não-índios — bandeirantes, colonos, religiosos e frentes pioneiras no rio Araguaia, em suas margens e em seus afluentes. A captura dos indígenas para trabalho escravo e a luta imputada pelos não índios na apropriação de seus territórios se deu de forma conflituosa.

Os resultados desses embates provocados pela resistência indígena à dominação foram permeados por confrontos violentos que geraram aprisionamento, escravização e massacre de inúmeros indígenas. Em outras palavras, o processo de redução e restrição do território Karajá é histórico e remonta ao período colonial, a partir do qual, conforme Ladeira (2008: 84):

o jogo e o contexto político-econômico da sociedade nacional vão determinar, geograficamente, as formas de ocupação, impondo limites e condições, enfim, administrando o território do Estado como um todo. Assim, relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (a partir do século XVII) passam a se operar a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa para os índios, seja ela qual for. E será esse o mecanismo adotado pelo Estado para conferir ou reconhecer a identidade étnica de um grupo indígena.

Assim “os enfoques sobre o território indígena inserem-se nos diversos contextos nacionais (político, histórico, econômico e social)”. Esse processo de limitação do território indígena tem impacto na organização socioespacial e cultural dos Karajá, como veremos ao longo desse artigo.

Após um longo período de abandono por parte do órgão indigenista, apenas nos anos de 1986 e 1987 é que têm início as visitas técnicas à aldeia Buridina. Dessas visitas, decorreu a elaboração de vários relatórios informando a situação de perda territorial e pobreza em que se encontravam os Karajá.

O grupo, após anos de expropriação e miséria, articula-se politicamente para estabelecer uma luta efetiva na retomada de seus territórios, fato concretizado na década de 1990, com a demarcação das atuais três TIs (Mapa 1) para posse permanente da comunidade Karajá de Aruanã (Portarias Declaratórias nº 298, 310 e 311 de 17 de maio de 1996).

A TI I ficou estabelecida como moradia e é onde se localiza a aldeia Buridina; a TI II é área de plantio em vazante, de caça e pesca; e a TI III — a última a ser reconhecida, regularizada pela FUNAI em 1994 — é utilizada para cultivos prolongados, caça, pesca e moradia, e é onde se localiza a aldeia Bdè-Buré. Conforme destaca Portela (2006: 92),

É importante lembrar a complementaridade existente entre as três áreas, já que a comunidade ‘desenvolve sua vida econômica, social e ritual num mundo constituído de três ambientes distintos e complementares: a aldeia de moradia, a área de cultivo de vazante e a área de cultivo de capões’ (Parecer nº 188 in DEDOC/FUNAI, 20/12/1994). Assim, apesar de constituírem espaços geográficos separados entre si, integram-se por meio da concepção étnica de territorialidade que os vêem como um mesmo espaço sócio-cultural.

De acordo com os indígenas, mesmo com a regularização das três TIs existem ainda não-índios dentro da TI I. De acordo com funcionários da FUNAI, esta situação ocorre em função da falta de pagamento das indenizações, caso que se encontra em tramitação no Supremo Tribunal Federal. A Terra I, onde se localiza a aldeia Buridina, portanto, possui uma área delimitada mais abrangente, porém, ainda não utilizada pelos Karajá em função da ocupação por não-indígenas.

As narrativas do cacique Karajá evidenciaram em diversos momentos uma “angústia” em relação à ocupação ainda existente por não-índios dentro dos limites da TI I. Mesmo após a demarcação e homologação, ele afirma que seu povo não usufrui da totalidade da área pela morosidade da justiça em pagar as indenizações aos moradores da Terra.

Lima Filho (2006: 149) registra que “Devido ao aumento populacional da cidade, os Karajá foram obrigados a viver apenas nas aldeias do barranco, ou seja, nas aldeias permanentes, como acontece ainda hoje na aldeia do grupo de Aruanã e em outras, ao longo do rio Araguaia e da Ilha do Bananal”. O processo de exclusão a partir daí tornou-se mais notório e mais vertiginoso, principalmente pela pressão da atividade turística na região, acelerada nos últimos anos.

Neste sentido, a pressão exercida pelo uso do território em Aruanã conduziu a uma nova configuração socioespacial das aldeias, ditada pelo cerceamento dos “chegantes”. Verificamos que as atividades de reformas, por exemplo, são praticadas constantemente, mesmo sendo, de acordo com técnico da FUNAI, ação proibida neste caso de litígio. Há pousadas, casas de veraneio e guarda-barcos, tudo dentro da Terra I.

### **3. Aruanã: o surgimento dos territórios sobrepostos**

Para Barbosa, Teixeira e Gomes (2005: 49), “O território goiano-tocantinense atual foi regionalmente constituído sobre os antigos territórios dos povos e tribos indígenas que aqui viviam antes da chegada dos colonizadores”. Com essa declaração, os autores iniciam a discussão sobre a formação territorial dos estados de Goiás e Tocantins.

No período anterior à chegada dos bandeirantes, já havia uma divisão do território estabelecida pelos inúmeros povos indígenas que viviam nele. Eram divisões estabelecidas por áreas de influência e de sobrevivência, que se faziam “por comodidade, ou por inteligência mesmo, sem grandes conflitos intertribais” (Barbosa, Teixeira e Gomes, 2005: 49).

É neste cenário, já povoado, que tem início, sobre o território tradicional dos Karajá, o presídio militar de Santa Leopoldina, que evoluiu para condição de povoado e deu origem ao município de Aruanã. De acordo com Rocha (1998), um dos principais objetivos da criação deste presídio foi o de

povoar a região, dar suporte às navegações e combater os indígenas. É importante esclarecer que, embora sua construção date do século XIX, Toral (1992) e Lima Filho (2006) consideram que o contato entre os Karajá e os *tori* já ocorriam desde o século XVI, como mencionado anteriormente, em função da facilidade de navegação no rio Araguaia.

A presença destes indígenas no vale do Araguaia é muito antiga, de modo que a história que se desenvolveu neste território durante toda a expansão colonial está entrelaçada à vida Karajá. Em palavras de Lima Filho (2006:148),

A presença do grupo Karajá na região do Rio Araguaia, onde primeiro se localizou o presídio de Santa Leopoldina e depois a cidade de Aruanã, remonta a tempos imemoriais. A história da cidade é ligada à história dos Karajá, como a fundação do presídio Santa Leopoldina (1850), do Colégio Santa Isabel (1871), à navegação fomentada pelo general Couto de Magalhães (1868), à mudança do nome da cidade (1943) à emancipação do município (1959) e à incrementação do turismo, principalmente a partir da década de 1950.

No século XIX, como já destacamos, as atividades urbanas e pecuárias foram gradativamente transformando o território, até então notadamente indígena. Durante o período de intensificação dessas atividades não-indígenas, algumas famílias Karajá resistiram e enfrentaram o contato permanecendo em seu território tradicional adotando a política da “boa convivência”, segundo relatos.

Porque em toda a Província, onde hoje se localiza o estado de Goiás, houve conflitos pelo domínio dos territórios que já estavam povoados pelos indígenas. Dito de outra maneira: “Numa relação desigual de forças, o índio não teve como impedir que, sobre o seu território, se instalasse outro — o território institucional da Capitania de Goiás” (Barbosa, Teixeira e Gomes, 2005: 49).

Nessa relação, os Karajá foram estabelecendo maneiras de sobreviver física e culturalmente em uma sociedade cuja lógica é diferente da sua. A compreensão atual das configurações territoriais e culturais que trazem as características da hibridez peculiares ao mundo globalizado foi construída ao

longo dos séculos nas relações de dominação estabelecidas sobre os territórios e os povos indígenas.

O Presídio Militar de Leopoldina surge, então, sobre o território Karajá como uma das ações das políticas de povoamento do interior do Brasil. Por determinação da Lei Imperial de 29 de janeiro de 1849 é autorizada sua construção, no 2º Império, época em que D. Pedro II era imperador do Brasil. Em 1850, surge o povoado de Leopoldina, que em 1943 tem seu nome modificado para Aruanã e em 1958 passa à condição de município.

Aruanã localiza-se à margem direita do rio Araguaia, na confluência deste com o rio Vermelho, e limita com Nova Crixás, Matrinchã, Mozarlândia, Araguapaz, Britânia (GO) e Cocalinho (MT). Dista 310 km de Goiânia, capital do estado e tem acesso pavimentado pelas rodovias GO 530, 173 e 143.

Atualmente, o município possui uma área total de 3.050,303 km<sup>2</sup> e uma população de 7.506 habitantes, apresentando uma densidade demográfica baixa, em torno de 1,7 hab/km<sup>2</sup>. (IBGE, 2010).

Na zona urbana, os dados coletados mostram que existe uma estrutura comercial reduzida. Há uma pequena quantidade de lojas, supermercados, bares, restaurantes, hotéis e pousadas. A Prefeitura Municipal informou que há um único hospital, sem Unidade de Tratamento Intensivo — UTI. Não existem feiras, escolas particulares, faculdades, centros profissionais, nem associações expressivas. A educação é atendida em quatro escolas públicas, sendo uma estadual. Os produtos agrícolas que abastecem a cidade, inclusive hortifrutigranjeiros, são oriundos da capital, Goiânia, indicando uma possível deficiência na Produção Familiar no município.

Estes dados mostram uma situação contraditória quando se considera os 600 mil turistas por ano que visitam Aruanã, de acordo com as informações fornecidas pela prefeitura.

#### **4. O Turismo no território Karajá**

“O Paraíso Existe... Venha Conhecer!”. Esse é um dos *slogans* adotado em Goiás para promover o turismo no vale do Araguaia a partir de Aruanã. A alta temporada nas praias que se formam nas margens desse rio ocorre nos meses de julho a setembro, época de clima mais seco, quando as águas baixam e surgem vários bancos de areia. Nesse período, a prefeitura aponta que Aruanã

chega a receber 15 mil pessoas a cada semana. A proximidade da capital, Goiânia, e a facilidade de acesso por rodovias pavimentadas fazem de Aruanã um dos locais preferidos para o turismo em Goiás.

Os Karajá confirmam que o interesse dos turistas por Aruanã vem desde 1940, embora esclareçam que a década de 1970 marca o período em que o turismo começa a consolidar-se com mais frequência e maior intensidade. Relatam, ainda, que a chegada dos turistas foi gradativamente alterando a relação com o rio, com as praias, com o plantio de melancia e de abóbora:

Nós plantávamos lá na praia, aquela ali em frente onde hoje é o porto, plantava abóbora e muita melancia. Até que um dia, eu e meu avô fomos pegar melancia dessas que a gente tinha plantado e um turista falou assim: não é pra pegar não. Deixa isso aí... Daí nós falamos que era nossa porque tínhamos plantado e ele responde pra *nóis*: deixa isso aí porque é nativa não é de vocês. E desse momento em diante fomos parando de plantar. (Entrevista concedida pelo cacique Karajá, na aldeia Buridina, em março de 2009).

O uso do território ganha outra restrição, com a ocupação dos turistas em Aruanã. Nas décadas seguintes, a intensidade e fluxo turístico aumentam, sobretudo em função do papel do *marketing* promovendo o turismo estadual.

Neste momento, vale determo-nos um pouco na constituição de Aruanã como *point* turístico em Goiás e para isso faz-se necessário compreender, mesmo que sucintamente, o desenvolvimento dessa atividade em nível nacional.

De acordo com a Organização Mundial do Turismo (2001: 39), “o turismo compreende a atividade realizada pelas pessoas durante suas viagens e estadas em lugares diferentes em seu entorno habitual, por um período consecutivo inferior a um ano, por lazer, negócios ou outros”. Nesta compreensão, a atividade turística no Brasil sofre significativas alterações a partir da década de 1990 quando a reestruturação da Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) levou à mudança de postura em relação ao uso e função dos lugares. O turismo passa a ser uma forma de preservar, valorizar e promover os patrimônios naturais e culturais, o que leva Almeida (2002: 197) a afirmar que “a paisagem com essa política, adquire novo valor, desta feita, conferido

pelo olhar do turista. Em razão do uso turístico, esses lugares turistificados, transformados em mercadorias, inserem-se na atual divisão internacional dos locais turísticos”.

Nesta nova dinâmica socioespacial, alguns espaços goianos são caracterizados como atrativos turísticos, dentre eles, o vale do rio Araguaia, com ênfase nas cidades de São Miguel do Araguaia e Aruanã. O município se insere então no processo de modernização do território goiano que apresentou, nos últimos trinta anos, várias frentes de incremento de sua economia, como a atividade agroindustrial, farmacêutica e turística.

Neste incentivo ao turismo, os mais de 2.000 quilômetros de praias do rio Araguaia configuram-se em locais com “status de forte atrativo turístico” (Almeida, 2002: 199). A consideração é reafirmada pelo lançamento por parte do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), em 2001, do programa “Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável de Goiás”, que apresenta um roteiro de atividade turística no eixo Goiânia — Aruanã como uma opção de lazer denominada “Caminhos do Sol”, objetivando consolidar a já existente caminhada ecológica. Neste contexto, Aruanã recebe prioridade de *marketing* entre os lugares de turismo ecológico.

Para Almeida (2002: 219) “o que passa a animar os gestores municipais é o reconhecimento da existência em seus municípios de “mercadoria exportável ou de consumo pelos turistas”, para efeito de inserção da localidade no circuito turístico nacional, como polo de ecoturismo”.

Em Aruanã, eventos como a Fórmula 200, as etapas do Rally do Cerrado e dos Sertões já ocorreram incentivados e apoiados pelo Poder Público Municipal. A inserção de Aruanã em atividades de circuito nacional e a presença de diversas bandas de renome nacional e internacional impõem ao território de Aruanã uma dinamicidade que vai além das temporadas do Araguaia (Secretaria do Planejamento e Desenvolvimento, 2006).

A mercantilização da imagem do “índio exótico” também compõe o “pacote” de chamadas para promover o interesse dos turistas por Aruanã, como mostra o texto de “Praia e ecoturismo” no *site* Aruanã.tur.br: “Aruanã dispõe para seus turistas de praia, áreas de acampamento, pesca artesanal ou amadora, aldeia Indígena dos Karajás”. Em outro *site* de divulgação de cidades turísticas (*Cidade Brasileira*), a descrição dos atrativos oferecidos por Aruanã é ilustrada

com a fotografia de um indígena (sem nome, local ou data) e a informação da existência da aldeia Karajá, intitulada de “mini-reserva dos guerreiros Karajá”.

Propagandas como estas parecem promover o lugar convidando o visitante para consumir o “exótico”. Segundo Martins e Coutinho (2007), há uma banalização da cultura indígena, transformando-a em produto de massa e mercantilizando a etnia. No turismo étnico, o nativo não está simplesmente lá para servir as necessidades do turista: está ele mesmo “em exposição”, um espetáculo vivo a ser recrutado e fotografado (Van Den Berghe, 1984: 345 *apud* Martins e Coutinho, 2007: 3).

De acordo com Motta (2004), os turistas têm como principal foco da estadia em Aruanã o Araguaia. Os indígenas não se constituem no atrativo mais significativo, embora recebam muitos visitantes para comprar artesanato no Museu que existe dentro da aldeia Buridina e conhecer a aldeia.

Desta feita, esta nova dinâmica de incentivo ao turismo no Araguaia é evidenciada pelos dados da Prefeitura Municipal de Aruanã (2008), que apontam em torno de 600 mil turistas visitando anualmente as praias nesse município. O incentivo ao turismo em Goiás fez então acentuar o fluxo de turistas à procura de lazer nas praias do rio Araguaia, o que provocou uma intensificação nas relações entre indígenas e não-indígenas em Aruanã.

Os lugares passam a serem marcados por funções (Santos, 1997, 2005) novas e o turismo em Goiás estabelece uma nova estrutura socioespacial que sacralizou alguns lugares como turísticos, dentre eles, Aruanã, onde vivem os Karajá. Nesse sentido, metaforicamente, podemos dizer que dentro da lógica mercadológica do consumo do lugar, há um povo entre o rio e a cidade. Esse povo, caracterizado pela etnicidade, aguça — ou não — naqueles que consomem o lugar à busca pelo Outro (Ratts, 2003), pelo diferente, pelo “exótico”.

Essa relação entre aquele que busca e o que é buscado causa expectativa em ambos, (Grünewald, 2001) e o povo Karajá, nessa relação paradoxal entre o que são, o que pensam e a maneira em que vivem atualmente, traçou um caminho de sustentabilidade permitindo ser, a exemplo da paisagem e do rio, consumidos. A despeito disso, Chaveiro (2007: 10) afirma que “a força do símbolo mercantil adentra as representações indígenas”. O turismo é considerado, então, tanto uma atividade econômica viável como também “um instrumento de conservação ambiental e valorização cultural” dos indígenas (Martins, 2007: 2).

Portanto, diferentes interesses, usos e culturas coroam o território onde vivem os Karajá, e a mercantilização de sua cultura aparece como uma resposta de resistência dentro desta atividade intensificada no mundo globalizado: o turismo. A venda da arte Karajá se torna um “elemento agregador num contexto de tensão em que o grupo mantém com a sociedade” (Motta, 2004: 77).

Para Ratts (2009: 42), “Um grupo indígena que passou por transformações forçadas aceleradas pelo contato com a sociedade brasileira e com as relações capitalistas faz uso da mudança cultural para falar de si mesmo”. O artesanato é uma resposta dos Karajá à dinâmica que lhes foi imposta e revela uma adaptação do grupo ao momento atual, onde a caça, a pesca, o roçado e a coleta já não são mais suficientes para suprir as novas necessidades. É o que evidencia uma das artesãs:

O branco trouxe coisa boa e coisa ruim. Igual a luz elétrica, ela não é boa, porque temos que ter dinheiro todo mês para pagar. Não é boa porque coloca a gente no aperto. Se não tiver dinheiro fica difícil. Mas num dá pra vive sem ela aqui. Tem também as coisas que a gente usa no dia a dia, a comida que não dá mais pra vive das coisas do Cerrado. Então a gente faz o artesanato e vende, é mais *pros* turistas. Até as brancas aprendeu a fazer o artesanato e vende (Entrevista concedida por artesã Karajá, na aldeia Buridina, em março de 2009).

A mercantilização do artesanato indígena surge como uma das mais importantes atividades econômica dos Karajá para suprir as demandas que lhes foram impostas a partir do contato: a energia elétrica, as roupas e calçados, os gastos com escola, remédios, etc. É o que demonstra o relato a seguir:

A nossa convivência com os turistas é boa, eles visitam aqui a aldeia, tira fotos, conversa com a gente. Pra nós é importante também porque eles gostam muito do artesanato. A maior parte quem compra no museu são os turistas. Eles gostam muito das bonecas, e das coisas de usar no corpo, como os colares, as pulseiras, os *prendedor* de cabelo. Fora da temporada a gente passa aperto porque vende pouco (Entrevista concedida por Artesão Karajá, na aldeia Buridina, em março de 2009).

Essas narrativas revelam que a relação com os turistas apresentam-se contraditórias. Por um lado, a presença deles restringe ainda mais a liberdade dos Karajá no uso do rio e até mesmo das praias — como acontece na Terra Indígena II —, e, por outro lado, eles representam o destino certo da produção dos artesãos, sendo, portanto, importantes para o sustento de muitas famílias Karajá.

Quando questionados sobre o que consideram ruim na relação com os turistas, além do que já mencionado sobre a restrição do uso do rio e das praias, um dos Karajá afirma que:

Na época da temporada quase não conseguimos dormir porque são muitas caixas de som ligadas ao mesmo tempo, a noite o ouvido fica aquela zoada tum, tum, tum. Outra coisa é lá na praia, porque fica cheia de barraca. A gente não importa das pessoas ficarem lá, mas das barracas para ganhar dinheiro nós queremos cobrar e já deu problema por causa disso (Entrevista concedida por artesão Karajá, na aldeia Buridina, em março de 2009).

Ao observar as narrativas dos não-índios quanto a relação entre os Karajá e os turistas, há aqueles que consideram que os indígenas se relacionam bem, pois comercializam o artesanato, além de aguçarem a curiosidade dos visitantes por serem diferentes. É o que mostram os relatos a seguir:

Por seus artesanatos os turistas ficam fascinados e curiosos para conhecerem os costumes deles na cidade (Mulher, 30 anos)

Como Aruanã é uma cidade turística até os Karajá ganham, pois os turistas têm a aldeia como ponto turístico (Homem, 19 anos)

Se dão muito bem, os turistas não vêem os nossos índios como agressivos ou animais (Homem, 70 anos)

Se a imagem dos moradores de Aruanã parece ser positiva em relação à presença dos indígenas como um atrativo a mais no município para os turistas,

os Karajá também apontam como positivo o recebimento de turistas, sobretudo, pela venda de artesanato e pelo trabalho de barqueiros que surge durante a alta temporada do Araguaia.

Os turistas não foram apontados como *persona non grata* em nenhuma narrativa dos Karajá. O cacique menciona o barulho como algo inconveniente, mas suportável. Narram que há uma boa relação com os visitantes e discutem a necessidade de organizar um projeto de ecoturismo<sup>1</sup>, junto ao Serviço Social da Indústria (SESI) e à FUNAI, para a Terra II, que tem riqueza de fauna e flora e uma diversidade de lagos. Segundo o cacique ainda há apenas conversas neste sentido. Um dos técnicos da FUNAI afirmou que este projeto é essencial para o desenvolvimento econômico dos Karajá, pois muitas famílias vivem em situação de extrema necessidade.

O comportamento indígena é julgado como “inadequado” por diversos moradores de Aruanã que mencionam casos de prostituição e de excesso do uso de bebidas alcoólicas:

Olha os índios aproveita para fazerem coisas para beberem e outros para se prostituírem (Homem, 35 anos)

Há um bom entendimento, mas tem os que bebem e incomodam os turistas (Mulher, 62 anos)

Bem, a convivência dos índios com os turistas é melhor ainda porque elas se prostituem e garante o sustento deles (Mulher, 44 anos)

A maioria das índias mais jovens se prostituem em época de temporada (Homem, 29 anos)

---

1. Conforme aparece definido nas *Diretrizes para uma política nacional do ecoturismo* (Barros e La Penha, 1994: 19), “Ecoturismo é o segmento da atividade turística que utiliza, de forma sustentável, o patrimônio natural e cultural, incentiva sua conservação e busca a formação de uma consciência ambientalista por meio da interpretação do ambiente, promovendo o bem-estar das populações”

Se os moradores mais antigos de Aruanã são apontados pelos próprios indígenas como pessoas de “boa convivência”, com os índios mais jovens os embates são constantes, pois, conforme sintetiza um dos indígenas, é “no convívio que ora ou outra aparece os rótulos de que nós só trazemos problemas para a cidade”. Essas narrativas coadunam com as observações de um dos técnicos da FUNAI, que afirma que existem em Aruanã situações de muita discriminação contra os Karajá e que são recorrentes as generalizações e os estigmas que os apresentam como “bêbados”, “preguiçosos”, e “ladrões”.

Diante dessas diferentes posições, as palavras desafio e coragem parecem caracterizar o cenário de luta dos Karajá. É o desafio da convivência interétnica, que aglutina os símbolos e as legendas da modernidade, as tradições indígenas e suas atualizações e ressignificações.

Embora — como evidenciado anteriormente — o turismo em Aruanã não tenha como mola principal o etnoturismo, mas o consumo da paisagem e de seus componentes, os Karajá aparecem na divulgação dos atrativos como mais um componente das belezas das praias. Os indígenas utilizam-se do interesse dos “de fora” e comercializam os artefatos de sua cultura, mas reconhecem a necessidade de propor para sua comunidade a organização do ecoturismo na Terra I e assim viabilizar melhores condições econômicas para a comunidade. Portanto, o planejamento e a autogestão dos indígenas em suas Terras são instrumentos essenciais para a correta aplicabilidade de seus conhecimentos culturais, geográficos, gastronômicos, etc.

## **Conclusão**

As atividades econômicas reconfiguram o Noroeste goiano e nele os territórios indígenas. A disputa de territórios por pecuaristas, turistas e empresários se instala como perpetuação ininterrupta da história que se iniciou no além-mar, com as Grandes Navegações.

Em Aruanã, longe de constituir-se uma “terra de ninguém”, já existiam, desde tempos imemoriais, os territórios dos índios Karajá, que foram disputados com os bandeirantes, numa sucessão paulatina de outros atores até chegar nos turistas.

Cercados por não-indígenas vindos de diferentes partes do estado, do Brasil e do mundo, e impulsionados pelas necessidades cotidianas da vida,

como vestuário, alimentação e medicamentos, os Karajá adentram o mercado do consumo turístico e redirecionam seus artefatos para o mercado.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Geralda (org.). *Abordagens geográficas de Goiás: o natural e o social na contemporaneidade*. Goiânia: IESA, 2002.
- BAHL, Miguel. “Dimensão cultural do turismo étnico”. In PANOSSO NETTO, Alexandre. ANSARAH, Marília Gomes dos Reis. *Segmentação do Mercado Turístico: estudos, produtos e perspectivas*. Barueri, SP: Manole, 2009. 121-140.
- BARBOSA, Altair Sales; TEIXEIRA NETO, Antônio; GOMES, Horieste. *Geografia: Goiás-Tocantins*. Goiânia: UFG, 2005.
- BARROS, Sílvio M.; LA PENHA, Denise H. M. (coord.). *Diretrizes para uma política nacional do ecoturismo*. Brasília: EMBRATUR, 1994.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. *Movimentos sociais e práticas culturais no território do Cerrado Goiano*. Goiânia: IESA, 2007 (Mimeografado).
- CLAVAL, Paul. “A Geografia Cultural: o estado da arte”. In ROSENDAHL, Zeny, CÔRREA, Roberto Lobato. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. 59-97.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó”. In ÁLVARO, Banducci Junior; BARRETO, Margarita (orgs.). *Turismo e identidade local*. Campinas: Papirus, 2001. 127-148.
- IBGE. *Censo Demográfico*. 2010. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br).
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohokj: um rito Karajá*. Goiânia: UCG, 1994.
- “Karajá de Aruanã”. In MOURA, Marlene Castro Ossami de (Org.). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG — Vieira — Kelps, 2006. 135-152.
- LOIOLA, Sérgio Almeida. *Por uma Geografia do passado distante — marcas preteritas na paisagem como memória espacial das sociedades autóctones*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007.

- MARTINS, Idânia Rita dos Santos, COUTINHO, Helen Rita Menezes. “Turismo em Áreas Indígenas”. *Revista Eletrônica Aboré*. 03. 2007. Acesso em: 08 fev. 2013. Disponível em [http://www.revistas.uea.edu.br/old/aboré/artigos/artigos\\_3/Idania%20Rita%20dos%20Santos%20Martins.pdf](http://www.revistas.uea.edu.br/old/aboré/artigos/artigos_3/Idania%20Rita%20dos%20Santos%20Martins.pdf)
- MOTTA, Olga Maria Fernandez. *Os Karajá, o rio Araguaia e os outros: territorialidades em conflito*. 95f. Dissertação de Mestrado em Geografia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2004.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO — OMT. *Introdução ao turismo*. São Paulo: Roca, 2001.
- “Pontos turísticos de Aruanã”. *Cidade Brasileira*. Acesso em: 10 jun. 2013. Disponível em: <http://www.cidadebrasileira.brasilecola.com/goias/pontos-turisticos-aruana.htm>.
- PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã-GO (1980-2006)*. Dissertação de Mestrado em História. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2006.
- RATTS, Alecsandro José Prudêncio. “A Geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados”. In ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro José Prudêncio (orgs.). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003. 29-48.
- *Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará — Secult, 2009.
- ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889*. Goiânia: Ed. UFG, 1998.
- RODRIGUES, Ayrton Dall’Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1997.
- *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo: EDUSP, 2005.
- SECRETARIA DO PLANEJAMENTO E DESENVOLVIMENTO. “Turismo e história, atrativos de Aruanã, portal do Araguaia”. *Revista Economia e Desenvolvimento*. 23 (2006): 56-59. Acesso em: 08 fev. 2013. Disponível em: <http://www.seplan.go.gov.br/rev/revista23/cap10.pdf>.

SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

TORAL, André Amaral. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

### **Nota curricular**

Sélvia Carneiro de LIMA. Doutoranda, mestre e licenciada em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, é professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás — Campus Inhumas.

### **Contacto**

selvia\_lima@yahoo.com.br



## **A regulamentação do turismo em terras indígenas no Brasil: a reserva Pataxó da Jaqueira e o parque indígena do Xingu**

Rodrigo Padua Rodrigues Chaves

Universidade de Brasília

### **Resumo**

Este texto busca discutir estratégias e políticas para o desenvolvimento de atividades turísticas dentro de terras indígenas no Brasil. Apresenta-se inicialmente uma visão do que é entendido como etnoturismo ou turismo étnico, um conceito mais amplo e preciso de ecoturismo, já que este último representa apenas um segmento entre vários do que alguns autores chamam de turismo indígena. Dada a complexidade do tema, realiza-se um breve histórico das discussões sobre o ecoturismo em TIs e apresentam-se dois estudos de caso: o projeto de ecoturismo na reserva indígena da Jaqueira, localizada no município de Coroa Vermelha (Bahia), e os projetos e discussões sobre a implantação de atividades turísticas no Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso). A seguir, faz-se análise crítica de parte da documentação existente na FUNAI sobre ecoturismo em terras indígenas, onde fica evidente tanto o interesse de determinadas comunidades indígenas em desenvolver atividades turísticas, quanto o assédio a que estão sujeitas outras, o qual denunciam.

**Palavras chave:** Turismo étnico — Terras indígenas — Pataxó — Kamayurá — Antropologia do Turismo.

### **The Regulation of Tourism in Indigenous Lands in Brazil: the *Pataxó da Jaqueira* Reservation and the Indigenous Park of Xingu**

### **Abstract**

This paper aims to discuss strategies and policies to develop tourist activities within indigenous lands in Brazil. First, we focus ethno-tourism or ethnic tourism as a broader and more precise concept to refer to a kind of eco-tourism, sometimes called Indian tourism. Then, in view of the complexity of the subject, we present a brief overview of the eco-tourism setting in Indigenous Lands, before addressing two case studies: the eco-touristic project from Coroa Vermelha (Bahia) and the touristic exploration at Xingu Indigenous Park (Mato Grosso). Finally, we review FUNAI dossiers about eco-tourism in Indigenous Lands to identify some communities interested in developing touristic activities and some other indigenous peoples to suffer the growing pressure of tourism industry and claiming it.

**Key words:** Ethnic Tourism — Indigenous Lands — Patasho — Kamayurá — Anthropology of Tourism.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

CHAVES, Rodrigo Padua Rodrigues. "A regulamentação do turismo em terras indígenas no Brasil: a Reserva Pataxó da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu". PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 183-201.

## **1. Introdução**

O objetivo da proposta é realizar uma etnografia comparada do turismo em duas Terras Indígenas: Coroa Vermelha, de ocupação Pataxó, localizada nos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália (Bahia), e Parque Indígena do Xingu, na aldeia Kamayurá de Ipavú, localizada nos municípios de Canarana e Gaúcha do Norte (Mato Grosso), contextualizando-a no âmbito do desenvolvimento e no crescente interesse no denominado turismo étnico nos últimos anos em todo o mundo, assim como nas discussões levantadas por antropólogos, geógrafos e cientistas sociais que desenvolvem pesquisas sobre turismo cultural e étnico em comunidades indígenas.

Os índios Pataxó criaram no final da década de 1990 a Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), com o objetivo de implantar atividades de ecoturismo, turismo cultural e educação ambiental na Reserva da Jaqueira, a qual é apresentada pelos próprios como “fragmento preservado de Mata Atlântica na gleba B da Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha”. No Parque Indígena do Xingú, os índios Kamayurá da aldeia Ipavu buscam apoio de entidades como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Ministério do Meio Ambiente para a implantação de projetos de visitação turística em sua aldeia, que vem ocorrendo efetivamente desde o início do ano 2000.

Desta forma, pretendo relacionar a experiência dos Pataxó e Kamayurá em relação às atividades turísticas não só com os demais segmentos da população regional mas, também, com uma sorte de outros segmentos multilocalizados, contextualizando a pesquisa nas discussões ensejadas no âmbito da antropologia do turismo, buscando dialogar com a literatura antropológica brasileira e internacional, bem como analisar as políticas públicas implementadas no Brasil, suas repercussões e consequências para as sociedades indígenas no país.

## **2. O conceito de ecoturismo**

Embora as discussões sobre formas ambientalmente sustentáveis de turismo no Brasil remontem a décadas anteriores, as iniciativas governamentais para a adoção de um programa voltado ao desenvolvimento deste tipo de atividade tiveram início em 1994, com a instituição de um Grupo de Trabalho Interministerial cujo objetivo era propor e desenvolver uma política e um progra-

ma nacional de ecoturismo. Desde então, vem se desenvolvendo o conceito de política pública de ecoturismo conhecida como “Turismo Verde”, cuja principal linha de ação é o Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal<sup>1</sup> — Proecotur —, o qual tem como objetivo central o estabelecimento de infraestrutura e a implementação de condições para o gerenciamento de “pólos turísticos” pelos estados brasileiros desta região. O Proecotur tem como meta “viabilizar o desenvolvimento do ecoturismo na região Amazônica brasileira, estabelecendo a base de investimentos públicos necessários para a atração de investimentos privados”. De acordo com Pereira (2004: 3),

a ideia de investimento em infraestrutura é a concepção central do programa. São aproximadamente U\$\$ 213 milhões para um prazo de seis anos divididos em duas fases: a fase de pré-investimento, mobilizando, com participação do Governo Federal, cerca de U\$\$ 13,8 milhões no período de 2000-2003; e a fase de investimentos propriamente dita, com orçamento de U\$\$ 200 milhões para os três anos seguintes. É interessante notar que o governo brasileiro participa dos investimentos do Proecotur na razão de aproximadamente 1/100 em relação ao empréstimo concedido pelo BID. Também chama a atenção o fato de que um programa voltado basicamente para a implementação de infraestrutura turística esteja ligado ao Ministério do Meio Ambiente.

No meu ponto de vista, a questão do turismo em terras indígenas extrapola o conceito de ecoturismo, bem como a área de abrangência do Proecotur. O interesse turístico neste caso reside nos índios, em sua organização social, costumes, tradições e crenças, e não no ambiente natural que estes habitam, ocupam ou exploram, apesar de o ecoturismo poder vir a ser possivelmente um segmento expressivo do turismo em terras indígenas. A definição de ecoturismo do governo brasileiro, estabelecida nos parâmetros das Diretrizes para

---

1. A Amazônia Legal Brasileira inclui os seguintes estados: Acre, Rondônia, Roraima, Amazonas, Pará, Amapá, Mato Grosso e parte do Tocantins e Maranhão.

a Política Nacional de Ecoturismo é a seguinte: “é um segmento do turismo que usa, de maneira sustentável, o patrimônio natural e cultural, estimulando sua conservação e objetivando a formação de uma consciência ambiental através da interpretação ambiental, promovendo o bem estar das comunidades envolvidas”.

Uma importante questão levantada por Pereira (2004: 4) é a interrogação a respeito do bem estar das populações locais, visto que,

em suas linhas básicas, a conceituação governamental reconhece a necessidade de explicitar o caráter de justiça social como parte do ecoturismo. Com uma perspectiva explicitamente descompromissada com o bem-estar das populações locais envolvidas pela política pública, o Proecotur define o ecoturismo como ‘an enlightning travel experience that contributes to conservation of the ecosystem while respecting the cultural integrity of host communities’ (Soavinsk, Ricardo apud Pereira, 2004). Vemos que, enquanto a conceituação governamental preza, ao menos teoricamente, pelo bem estar das comunidades locais envolvidas, o Proecotur enfatiza a experiência do turista e tende a despolitizar o programa ao se referir somente ao respeito à integridade cultural das comunidades anfitriãs.

### **3. A antropologia do turismo e os conceitos de turismo étnico e cultural**

Os primeiros estudos antropológicos sobre turismo remontam ao início da década de 1960, sobretudo nos Estados Unidos<sup>2</sup>, e neles havia a preocupação em definir o turismo como objeto de pesquisa antropológica. De acordo com Steil, já em 1977 Graburn procurou distinguir o turismo de natureza do turismo cultural:

o turismo cultural incluiria, na sua classificação, o turismo histórico (visita a museus, catedrais, lugares arqueológicos e monumentos), enquanto na categoria de turismo da natureza estariam o turismo ecológico e o turismo ambiental. Este seria o composto pelo turismo

---

2. Nash (1996) aponta que o primeiro artigo antropológico sobre turismo foi escrito em 1963 por Theron Nuñez acerca do turismo de final de semana em uma vila mexicana.

recreativo (esportivo, lúdico, balneário) e o turismo convivial (de férias, voltado para o encontro da família, dos amigos ou para participar de congressos e festivais). Entre esses dois tipos de turismo, estaria o turismo étnico, que buscaria o conhecimento dos usos e costumes de populações exóticas e comunidades rurais (Graburn, 1995).

Como destaca Steil (2002: 70), “para além de suas tipologias, limitadas e arbitrárias, há que se destacar que Graburn foi um dos primeiros teóricos do turismo a insistir na ancoragem antropológica deste fenômeno” e a definir o conceito de turismo étnico.

A publicação em 1977 de *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism* é apontada como um momento marcante dos estudos de turismo, a partir de uma perspectiva antropológica. O livro teve origem em simpósio acadêmico sobre o tema promovido pela Associação Americana de Antropologia, em 1974, e “é composto por dois ensaios teóricos de cunho antropológico, seguidos da apresentação de doze estudos de caso sobre o impacto do turismo em comunidades. A perspectiva dominante nestes estudos é de denúncia das consequências negativas que o turismo provoca sobre as comunidades, desagregando as suas bases sociais e desintegrando os padrões de cultura que mantinham o equilíbrio local” (Steil, 2002: 70-71).

Publicado vinte anos após *Hosts and Guests*, o livro *Tourism and Culture — an Applied Perspective* apresenta abordagem bastante distinta, uma vez que se trata de não oferecer uma visão única sobre o tema, visto que os artigos que o compõem sugerem que o turismo contemporâneo tem contribuído tanto para expor as desigualdades existentes quanto para mostrar que é possível chamar a atenção para estas questões com o objetivo de encorajar uma maior igualdade. De acordo com o editor do livro, Erve Chambers (1997: 7),

most of the articles in this volume describe national and regional patterns of mediation and dominance as they emerged in locales where tourism has been encouraged. In this respect there has been a deliberate attempt to visit as great a variety of locales as possible. It is important to recognize that these mediations do not invariably imply negative consequences for the communities associated with tourism.

Chambers ressalta que, não obstante a antropologia do turismo ser uma área relativamente nova de estudos na disciplina, suas contribuições nos vinte anos anteriores à publicação de *Tourism and Culture* são expressivas. Duas retrospectivas das contribuições antropológicas são dignas de menção: a de Malcom Crick (1989), que ofereceu uma revisão crítica das contribuições de pesquisas etnográficas, onde se conclui que foram obtidos ganhos, mas que a natureza complexa e culturalmente difusa do turismo sugere a necessidade de abordagens mais imaginativas para a investigação etnográfica; e a de um artigo de Nelson Graburn e Roland Moore (1994) onde apontam que a pesquisa antropológica devotada ao turismo amadureceu consideravelmente nas duas décadas anteriores.

Ao contrário dos primeiros estudos, que se estendiam quase que exclusivamente sobre os aspectos negativos do turismo, investigações mais recentes têm considerado a natureza variável das consequências tanto negativas quanto positivas do turismo em comunidades locais. Chambers (1997: 3) conclui que, “in its totality, recent research indicates that the social and cultural dimensions of tourism are extremely diffuse and remain difficult to judge”.

As pesquisas antropológicas sobre turismo começaram a mudar alguns pressupostos mantidos em outras abordagens do assunto. Chambers dá como exemplos a indústria do turismo, bem como a maior parte das pesquisas em ciências sociais, que acompanharam o crescimento desta indústria, focando teoricamente e na prática, ambos, nas motivações do turista. Relativamente menos atenção foi dispensada às comunidades que recebem turistas. Segundo Chambers (1997: 3), “the assumption here is that travel is the activity that best informs our understanding of tourism. It is in this regard that anthropologists, with their increased interest in the way communities engage with touristic activities, have the potential to contribute uniquely to our understanding of tourism”.

Já o conceito de turismo indígena, segundo Grunewald (2002: 218), foi identificado como um dos tipos de ecoturismo por Valene Smith (1977), a partir de quatro características: habitat, herança, história e artesanato, às quais Chambers acrescenta mais uma: cura.

Por sua vez, Faria (2005: 73) classifica o turismo étnico como uma subdivisão do turismo cultural — segundo ela, “etnoturismo é um tipo de tu-

rismo cultural que utiliza como atrativo a identidade, a cultura de um determinado grupo étnico” -, sendo o turismo indígena um tipo de etnoturismo, definido como o “turismo realizado em terras indígenas ou na cidade com base na identidade cultural e na gestão do grupo/etnia indígena envolvida”. Sua definição é distinta daquela de Swain (1995), que o considera um “tipo de turismo que teria suas bases na terra e na identidade do grupo, controlado por ele”, o que excluiria iniciativas e atividades turísticas implantadas que têm como atrativo algumas etnias indígenas e aspectos de sua cultura, mas realizadas fora das terras indígenas, seja nas cidades ou em outros espaços.

#### **4. O turismo em terras indígenas no Brasil**

Apesar de ser uma atividade ainda dependente de regulamentação, o turismo em terras indígenas desperta já há alguns anos o interesse de algumas comunidades indígenas (e também de operadoras e empresas de turismo), inclusive com o estabelecimento de visitação em diversas comunidades indígenas. No final do ano 2000, o então Departamento de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente da FUNAI enviou um questionário a todas as Administrações Executivas Regionais da instituição com o objetivo de levantar dados sobre as iniciativas de ecoturismo em terras indígenas. Do total de 47 questionários enviados, 19 foram respondidos e 13 deles informaram a existência de visitação nas comunidades, ou seja, cerca de 27,65% do total, o que indica a necessidade em se avançar nas discussões sobre a regulamentação da atividade turística em terras indígenas.

Dentre as comunidades indígenas nas quais existe atualmente visitação, gostaria de aprofundar a análise de duas situações, a princípio, bastante diversas: a Reserva Indígena da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu.

O primeiro caso objeto de análise refere-se à Reserva Indígena da Jaqueira<sup>3</sup>, de ocupação dos índios Pataxó, localizada no município de Porto Se-

---

3. Oficialmente, a Reserva Indígena da Jaqueira integra a Gleba B da Terra Indígena Coroa Vermelha. As duas glebas não são contíguas, a Gleba A está localizada na beira da praia do distrito de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz Cabrália, enquanto a Gleba B se localiza no município de Porto Seguro e inclui a Reserva da Jaqueira e uma área reservada para a agricultura.

guro, no estado da Bahia. Grünewald (2002: 213-214) descreve o processo através do qual os Pataxó criaram uma associação com o objetivo de desenvolver o ecoturismo:

desde fins de 1999, a Reserva da Jaqueira está aberta para visitação turística, de estudantes e pesquisadores com acompanhamento de guias Pataxó da ASPECTUR [Associação Pataxó de Ecoturismo]. As visitas são em dois períodos diários: manhã e tarde. Um ônibus de uma das três companhias de turismo que estão trabalhando com os Pataxó chega com os turistas e estaciona num local próprio em frente ao portal de acesso à Reserva. Os visitantes fazem uma breve caminhada numa trilha pela mata até chegarem ao centro turístico (cultural) da Reserva. De lá, são ainda orientados por outra breve trilha, onde os Pataxó apresentam seus conhecimentos da flora e da fauna local. Visitam também o viveiro de mudas para replantio de árvores ameaçadas de extinção como Jacarandá e Pau-Brasil ou árvores que fornecem as sementes ou madeira para artesanato, além de outras espécies fundamentais para a reprodução social de sua cultura tradicional. Depois o visitante pode ouvir uma palestra no Centro de Reuniões sobre sua história de lutas com o homem branco, suas lendas, seus hábitos e costumes e faz perguntas que o índio palestrante responde com muita simpatia. Depois os visitantes são convidados a conversar com o pajé e saber sobre a medicina indígena. Seguem então para a degustação da culinária tradicional (peixe e aipim assados na folha de patioba) e também da bebida tradicional (o aluá ou Cauim). Depois o turista pode observar a confecção de artesanato (e também comprá-lo, se quiser) com utilização de matéria-prima obtida exclusivamente na mata e, por fim, o visitante assiste a uma representação da cultura com músicas e danças cantadas na língua Pataxó (onde também são muitas vezes convidados a participar da roda da dança). Ao final desta visita de umas três horas de duração, o turista volta para o ônibus e vai embora levando geralmente um souvenir dos Pataxó.

Grünewald ressalta a importância que tal empreendimento tem para os índios e apresenta os objetivos principais do Projeto, bem como os resultados esperados, que estão disponíveis no sítio [www.rabarsa.com/pataxo](http://www.rabarsa.com/pataxo). É interessante observar que iniciativas como a dos índios Pataxó se encontram em andamento há cerca de sete anos, mesmo sem a anuência oficial da FUNAI e sem os procedimentos básicos a serem observados em tais situações.

O segundo caso a ser pesquisado refere-se ao projeto de ecoturismo na aldeia Kamayurá<sup>4</sup>, localizada no Parque Indígena do Xingu (PIX), estado de Mato Grosso. Já há alguns anos<sup>5</sup> os índios Kamayurá têm interesse em explorar o chamado “ecoturismo” em sua aldeia, sendo que a visitação do PIX por turistas brasileiros e estrangeiros é bastante antiga, especialmente na época de realização do *Kuarup*, ritual em homenagem aos mortos ilustres. No início dos anos 2000, os Kamayurá iniciaram uma experiência de visitação de turistas, que era promovida por um empreendimento hoteleiro localizado nas proximidades do PIX e que foi suspensa devido à intervenção da FUNAI. Por volta do ano 2002, segundo Ramos (2002: 8),

os Kalapálo e Kamayurá procuraram a Secretaria da Amazônia [do Ministério do Meio Ambiente] e apresentaram suas reivindicações de apoio. Em discussões com a FUNAI foi acordado que seria elaborado um Termo de Referência com a finalidade de realização de estudos visando a implantação de um projeto piloto. Os encaminhamentos foram realizados, o Termo de Referência foi elaborado, os consultores foram contatados e o orçamento foi disponibilizado pelo MMA, porém os trabalhos não foram iniciados pelo fato de não haver consenso entre as lideranças das etnias do Xingu, sendo que muitos não concordaram com a realização dos estudos para o projeto piloto.

---

4. Trata-se da aldeia Kamayurá situada à beira da lagoa *Ipavu*. Existe uma outra aldeia Kamayurá localizada no rio Xingu, denominada *Morená*.

5. Desde meados da década de 1990 lideranças Kamayurá tentam estabelecer interlocução com a FUNAI para apoiá-los na estruturação de atividades de visitação na aldeia *Ipavu*.

A partir de 2002 as discussões com a FUNAI praticamente ficaram paralisadas, até que, em fevereiro de 2004, o cacique da aldeia Kamayurá e presidente da Associação Indígena *Mavutsinin*, Kotok M. Kamayurá, apresentou um documento intitulado “Projeto Ecoturismo Aldeia Kamayurá”, com a justificativa do projeto, seus objetivos gerais e específicos, metodologia, treinamento dos colaboradores e contrato de implantação e realização de ecoturismo na aldeia Kamayurá. São apresentados ainda um contrato de risco e responsabilidade a ser assinado pelos visitantes, um cronograma de atividades e o orçamento do Projeto, para além de constar que “este tipo de turismo proposto pelos Kamayurá servirá para a valorização da cultura, para o branco entender como é rico o universo cultural indígena e ainda para trazer meios a os índios obterem sua independência financeira”.

Em 31 de maio de 2005, Kotok — justificando que “a gente quer ganhar recurso aqui através da nossa cultura” — apresenta um novo documento ao Presidente da FUNAI, com um contrato de trabalho de três anos de duração e conforme ao qual os Kamayurá recebem 450 dólares por dia de cada turista, que ainda pode comprar artesanato na sede da Associação Mavutsinin, na aldeia Kamayurá, onde os Aweti também vendem através de consignação. Em 2005, os Kamayurá receberam seis grupos de turistas — variando de 3 a 6 pessoas, segundo John Carter, responsável pela atividade (comunicação pessoal, 04.11.2005) —, que gastaram mais de R\$ 15.000,00 em compras, além do dinheiro repassado à Associação Indígena.

Registra-se ainda atividade turística, de maneira menos organizada, em outras aldeias do Alto Xingu, tais como Kalapalo, Waurá e Yawalapiti. Percebe-se que, apesar da relutância de alguns setores, os índios insistem em apresentar projetos de seu interesse.

Conforme destacado anteriormente, o turismo indígena pode ser desenvolvido fora das terras indígenas, como, por exemplo, no caso do empreendimento “Xingu Refúgio Amazônico”. De acordo com o *release* apresentado “o Xingu Refúgio Amazônico é um empreendimento hoteleiro na forma de *ecolodge*, localizado na fazenda ‘Von den Steinen’, às margens do rio com o mesmo nome, de propriedade do Sr. João Ismael Vicentini”. Tal empreendimento tinha como proposta inicial realizar visitação turística diretamente na aldeia Steinen no Parque Indígena do Xingu. Após um período de

três anos de espera para análise do processo pela FUNAI, o empresário responsável desistiu do projeto inicial e construiu uma réplica de uma aldeia xinguana fora dos limites do parque indígena, em área de sua propriedade distante cerca de 40 minutos de barco do Hotel. Assim, em 30 de junho de 2003 foi firmado um contrato de comodato entre o sr. Vicentini (comodante) e a Associação Indígena *Puwixa Wene* (comodatária), através do qual o comodante cedeu uma área de 1,3 hectares que conta com três ocas construídas pelo mesmo, para que a comodatária se instale com seus membros e familiares com o objetivo de receber turistas e promover a venda de artesanato indígena. Na mesma data foi firmado um “contrato de parceria de turismo” entre as partes, no qual se estabeleceu que a Associação Indígena cobraria uma taxa de visitação diretamente dos turistas, da seguinte forma: turistas adultos nacionais e estrangeiros, R\$ 100,00 (cem reais); turistas adultos do estado de Mato Grosso, R\$ 50,00 (cinquenta reais); turistas estudantes ou com idade inferior a 15 anos, R\$ 25,00 (vinte e cinco reais). Além disso, ficou estabelecido que toda renda oriunda da venda de artesanatos pertenceria total e exclusivamente à Associação Indígena. Por outro lado, para o recebimento e atendimento aos turistas, a Associação deveria fornecer gratuitamente peixe e beiju e, a seu critério, apresentar danças ou rituais indígenas, permitindo ainda aos turistas o livre registro fotográfico amador e que as visitas fossem acompanhadas por guias da empresa.

No sítio do Instituto Socioambiental ([www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br)) consta referência de exploração turística e jornalística em terras indígenas, constatando que “nos últimos anos, cresce o apelo dos índios junto ao mercado de ‘ecoturismo’ e de ‘turismo virtual’, isto é, de viagens que não se faz, mas a que se assiste. Iniciativas nesse sentido podem surgir como alternativas econômicas para os índios, mas é preciso que primem pela ética”. Apresentam-se dados sobre exploração turística nas aldeias Yanomami (Amazonas), visitadas periodicamente por turistas, e sobre o assédio aos índios Zo’ê (Pará) de equipes de televisão estrangeiras, que estariam pagando no final de 1998 até U\$ 200 mil para filmá-los.

Existe uma demanda dos índios Xavante das Terras Indígenas Pimentel Barbosa e Areões, localizadas no estado do Mato Grosso, por atividades turísticas em algumas aldeias, que consta do diagnóstico etnoambiental realizado jun-

to a eles, inclusive com uma proposta de construir uma aldeia cenográfica na TI Areões e de construção de uma casa de hóspedes na aldeia Wederá, da TI Pimentel Barbosa.

Além destes exemplos acima, existem referências à visitação turística na TI Guarani do Rio Silveira, localizada no estado de São Paulo e uma demanda dos índios Karajá da ilha do Bananal, que, em mensagem eletrônica enviada à Embratur e assinada por Idjawala R. Karajá em 31 de janeiro de 2005, afirma o seguinte: “somos donos da maior ilha fluvial do planeta, a ilha do Bananal e estamos querendo implantar o ecoturismo, em nossa reserva e gostaríamos de contar com o apoio de vcs, pois não temos experiência no assunto e sabemos que esta é área de atuação de vcs”.

Fica claro que o tema do turismo em terras indígenas precisa ser tratado com seriedade e ética pelo governo federal e creio que uma proposta de regulamentação da atividade deve ser amplamente discutida com os índios, suas associações e lideranças, órgãos do governo federal e entidades do terceiro setor.

## **5. Aspectos legais**

A Constituição Federal (CF) da República Federativa do Brasil promulgada em outubro de 1988 trouxe inovações no que diz respeito aos direitos indígenas e o tratamento constitucional da questão indígena ampliou-se expressivamente. Cordeiro (1999) comenta os artigos da CF relativos às sociedades indígenas, onde aponta duas importantes “inovações” nos Artigos 20 e 22.

O Artigo 20 “inclui entre os bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, sendo o conceito de ocupação tradicional definido no Artigo 231 e reconhecendo-se que esta “significa ampliar o conceito de território indígena a toda a extensão de terra necessária à manutenção e preservação das particularidades culturais de cada grupo” (Cordeiro, 1999: 68). Conforme Lima (1998), na verdade a inclusão das terras indígenas como bens da União já estava presente na Lei 6.001, mais conhecida como Estatuto do Índio, promulgada em 1973, mas efetivamente nas constituições anteriores a propriedade das TIs não era da União.

Por sua vez, o Artigo 22 apresenta uma ruptura em relação às constituições de 1934, 1946 e 1967, pois afirma a competência privativa da União para “legislar sobre populações indígenas”, enquanto as constituições anterio-

res se referiam à competência exclusiva da União para legislar sobre “a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”. Não cabe mais a integração do índio à sociedade nacional, mas sim reconhecer “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, conforme se lê no caput do Artigo 231 da CF.

Algumas pessoas interpretam um dispositivo da Lei 6.001/73, mais conhecida como “Estatuto do Índio”, como uma proibição das atividades turísticas em terras indígenas, qual seja, o artigo 58 do Capítulo II, que em seu 2º inciso estabelece que “utilizar o índio ou comunidade indígena como objeto de propaganda turística ou de exibição para fins lucrativos” terá como “pena — detenção de dois a seis meses”. Fica claro tratar-se de um resguardo da possibilidade de os indígenas serem explorados por pessoas de má-fé, o que difere muito de um empreendimento turístico sob total controle dos índios e com uma série de cuidados a serem observados. Também é importante ressaltar que a Constituição Federal de 1988 é nossa lei maior e que seus dispositivos legais prevalecem sobre aqueles que lhe antecederam, como é o caso de alguns artigos da Lei 6.001/73.

O Brasil ratificou em julho de 2002 a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, que traz várias inovações e procura assegurar “aos povos indígenas e tribais igualdade de tratamento e de oportunidades no pleno gozo dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculo ou discriminação e nas mesmas condições dispensadas aos demais povos” (Veloz e Pereira, 2004: 9). Destaco especialmente o artigo 2º, que determina que os governos deverão adotar medidas,

- a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais segmentos da população;
- b) que promovam a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições;
- c) que ajudem os membros desses povos a eliminar diferenças socioeconômicas que possam existir entre membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida (SIT, 2004: 13-14).

O fato de o Estado Brasileiro não assegurar aos índios as mesmas condições oferecidas ao restante da sociedade brasileira contraria ainda o primeiro item do artigo 7º da Convenção 169, que determina que

os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional capazes de afetá-los diretamente (SIT, 2004: 16).

## 6. Justificativa

Creio que o estudo comparado das duas situações se justifica, não apenas pelas marcantes diferenças entre as duas etnias, mas também por algumas similaridades, uma vez que:

- (a) as iniciativas de formulação de projetos para o desenvolvimento de atividades turísticas na Reserva Pataxó da Jaqueira e na aldeia Kamayurá de Ipavu datam de meados da década de 1990, sendo que tais atividades se estruturaram — em graus variados — recentemente;
- (b) em ambos os casos as atividades turísticas ocorrem à revelia e sem o acompanhamento do órgão indigenista oficial e sem estudos de viabilidade e sustentabilidade das atividades;
- (c) as atividades turísticas alavancam a venda e agregam valor aos produtos artesanais produzidos pelos índios Pataxó e Kamayurá, além de se constituírem, de forma crescente, como importante fonte de renda e trabalho;
- (d) os turistas estrangeiros representam mais de 90% dos visitantes nas duas situações, o que reforça a afirmação da Organização Mundial de Turismo sobre o enorme potencial e crescente interesse pelo turismo étnico nos próximos 30 anos, o que permitirá articular a análise dos níveis local, regional e nacional com o internacional, situando a pesquisa junto aos índios Pataxó e Kamayurá nestes distintos níveis de análise.

Dada a complexidade das situações a serem estudadas, reporto-me a Marcus (1991) quando este afirma que o etnógrafo deve ter uma “atitude experimental” que influa

na análise e elaboração do texto exatamente naqueles momentos em que se precisa explicar como a estrutura se articula com as experiências reflexivas explicitadas pelo autor: como o global se articula com o local; ou, como se costuma dizer atualmente, de que modo as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organização social (isto é, a coexistência [...] do Estado, da economia, da mídia internacional da cultura popular, da região, do local, do contexto transcultural, do mundo do etnógrafo e dos seus objetos, tudo ao mesmo tempo).

É a partir desta perspectiva que pretendo realizar minha pesquisa: é preciso relacionar os Pataxó e Kamayurá não só com os demais segmentos da população regional, mas também com uma infinidade de outros segmentos multilocalizados: operadores e empresas de turismo, órgãos governamentais (FUNAI, IBAMA, Ministério do Turismo, Secretarias Estaduais e Municipais de Turismo e Cultura, dentre outros), turistas (brasileiros e estrangeiros), pesquisadores, organizações não governamentais, dentre outros.

## **7. Considerações finais**

As discussões sobre a questão do turismo em terras indígenas não redundaram em propostas concretas até o momento, provavelmente porque não contaram de forma permanente com os principais agentes: os índios. É imprescindível a participação indígena em todo o processo de discussão, motivo pelo qual sugiro que sejam realizados seminários propositivos sobre turismo em terras indígenas, onde se garanta aos índios manifestar suas ideias e propor encaminhamento para a questão.

Uma das formas de encaminhar a questão seria a realização de seminários temáticos,- no caso pelo menos cinco seminários, um em cada região do país (regiões norte, nordeste, centro-oeste, sudeste e sul) -, com ampla participação dos índios, suas organizações e entidades, governo federal (Ministério

do Turismo, FUNAI, Ministério da Justiça, Ministério do Meio Ambiente, dentre outros), ONG's, organizações indigenistas, Ministério Público Federal e demais interessados com o objetivo de formular propostas.

Outra estratégia de fundamental importância seria a articulação pela FUNAI de um fórum interno àquela instituição para discussão da questão, composto pelas suas diversas instâncias. Este fórum serviria para fomentar internamente um posicionamento por parte da instituição que é oficialmente a responsável pela implementação da política indigenista nacional.

Deve-se garantir a estas comunidades as condições necessárias para que possam efetivamente ser protagonistas no atual processo de globalização do qual o turismo é apenas um dos fatores, em consonância com a legislação brasileira e internacional sobre direitos dos povos indígenas.

### **Coda**

[Esta coda tem data de 20.10.2015 e foi incluída com autorização dos editores] Em 11 de junho de 2015 o presidente interino da Fundação Nacional do Índio assinou a Instrução Normativa nº 03/2015, a qual “estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas”, após várias décadas de discussões sobre o tema. Nela, além da conceituação do que são terras indígenas, apresentam-se diretrizes gerais a serem observadas nos processos de autorização de atividades turísticas em TI, bem como há a definição e a normatização dos planos de visitação para fins turísticos em terras indígenas, com apresentação das competências de todas as partes, responsabilidades, obrigações e vedações relativas aos turistas.

No artigo 2º são apresentados como “objetivos da visitação com fins turísticos em terras indígenas a valorização e a promoção da sociodiversidade e da biodiversidade, por meio da interação com os povos indígenas, suas culturas materiais, imateriais e o meio ambiente, visando à geração de renda, respeitando-se a privacidade e a intimidade dos indivíduos, das famílias e dos povos indígenas, nos termos por eles estabelecidos”, o que parece estar em consonância com a legislação brasileira e internacional sobre direitos dos povos indígenas, que garante a estas comunidades as condições necessárias para que possam efetivamente ser protagonistas no atual processo de globalização do qual o turismo é apenas um dos fatores.

Em relação à base legal da IN 03/2015, cita-se, em seu preâmbulo, os artigos 231 e 232 da Constituição Federal e a Convenção 169 da OIT, bem como o Decreto 7.747/2012 (que institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas — a qual prevê apoio a iniciativas de etnoturismo e ecoturismo), mas não se faz referência à Lei 6.001/1973 (Estatuto do Índio), justamente por ela não se aplicar à questão.

Conforme disposto na IN 03/2015, o “Plano de Visitação” é o documento necessário para a análise por parte da FUNAI das iniciativas de desenvolvimento de atividades turísticas em terras indígenas no Brasil, com validade de três anos, prorrogáveis por igual período. Ele pode ser proposto pelos indígenas, suas comunidades ou suas organizações, tendo uma série de requisitos a serem observados quando da sua elaboração.

A burocratização do processo pode ser um fator limitante para algumas comunidades indígenas, mas, considerando-se a recente publicação da regulamentação das atividades turísticas em terras indígenas no Brasil, a análise do impacto desta regulamentação nas comunidades indígenas poderá ser objeto de investigação nos próximos anos.

## Bibliografia

- CHAMBERS, Erve. “Introduction: Tourism’s Mediators”. CHAMBERS, E. (ed.). *Tourism and Culture: an Applied Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1997. 1-11.
- CORDEIRO, Enio. *Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas*. Brasília: Instituto Rio Branco — Fundação Alexandre Gusmão — Centro de Estudos Estratégicos, 1999.
- CRICK, Malcom. “Representations of international tourism in the social sciences: Sun, sex, sighs, savings, and servility”. *Annual Review of Anthropology*, 18 (1989): 307-344.
- FARIA, Ivani Ferreira. “Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas”. *Pasos*, vol. 3, nº 1 (2005): 63-77.
- FUNAI. *Instrução Normativa nº 03/2015 de 11 de junho de 2015. Estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas*. Brasília: FUNAI, 2015. Disponível em <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgetno/pdf/IN%2003.2015.pdf>

- GRABURN, Nelson H. H. "Tourism: the Sacred Journey". SMITH, Valene. (org.). *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995 (1977). 22-36.
- GRABURN, N. H. H.; MOORE, R. S. "Anthropological Research on Tourism". RITCHIE, J. R. B.; GOELDNER, C. R. (orgs.). *Travel, Tourism and Hospitality Research: a Handbook for Managers and Researchers*. New York: John Wiley, 1994. 233-242.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "A reserva da Jaqueira: etnodesenvolvimento e turismo". RIEDL, M.; ALMEIDA E VIANA, J. (orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002. 205-230.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. "Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985". OLIVEIRA FILHO, J.P. (org.). *Indigenismo e territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. 221-268.
- MARCUS, George. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, 34 (1991): 197-221.
- NASH, Dennison. *Anthropology of Tourism*. Nova York: Pergamon, 1996.
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Comunidades indígenas e ecoturismo em Barcelos: territorialidade e políticas de desenvolvimento sustentável*. Brasília: Mimeo, 2004.
- RAMOS, André Raimundo Ferreira. *Memória das discussões sobre ecoturismo em terras indígenas*. Brasília: FUNAI — Mimeo, 2002.
- SECRETARIA INTERNACIONAL DO TRABALHO (SIT). *Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Brasília: OIT, 2004.
- SMITH, Valene L. (org.). *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995 (1977).
- STEIL, Carlos Alberto. "O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais". RIEDL, M.; ALMEIDA E VIANA, J. (orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002. 51-80.

- SWAIN, Margaret Byrne. “Gender Roles in Indigenous Tourism: Kuna Mola, Kuna Yala an Cultural Survival”. SMITH, V. (org.). *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995. 83-104.
- VELOZ, Christian Ramos; PEREIRA, Armand. “Introdução”. Secretaria Internacional do Trabalho. *Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Brasília: OIT, 2004. 7-10.

### **Nota curricular**

Rodrigo Padua Rodrigues CHAVES. Mestre e doutorando em Antropologia Social na Universidade de Brasília. Atualmente preside o Instituto Etnoambiental e Multicultural Aldeia Verde — IEMAV.

### **Contacto**

rodrigo.chaves73@gmail.com



## Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o Turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (Estado de Minas Gerais, Brasil)\*

José Antônio Souza de Deus  
Ludimila de Miranda Rodrigues Silva  
Universidade Federal de Minas Gerais

### Resumo

O trabalho discute o Turismo em terras indígenas no Brasil utilizando uma abordagem interdisciplinar e apresentando exemplos de interações com essa atividade econômica de comunidades indígenas do nordeste e sudeste do país. Tais experiências têm sido propiciadas tanto pelo desenvolvimento de mega-projetos empresariais, como por propostas de turismo étnico ou comunitário. São avaliadas criticamente experiências de sociedades indígenas como os Tremembé e Jenipapo-Kanindé (Estado do Ceará) e Pataxó (sul da Bahia). A pesquisa é verticalizada na Área Indígena Fazenda Guarani, dos índios Pataxó(s) de Carmésia (Minas Gerais). Também se faz referência a experiências similares desenvolvidas noutros contextos territoriais do país (como a Amazônia) e do continente americano. Utilizam-se categorias de análise e paradigmas de interpretação geográficos, em diálogo com outros campos do conhecimento. Os procedimentos metodológicos adotados foram os seguintes: pesquisa bibliográfica, cartográfica e documental; reconhecimentos de campo; contextualização e sistematização das informações e dados obtidos; problematização, análise e interpretação críticas dos conceitos e temas investigados. Observa-se que o interesse pela interação com atividades turísticas, muitas vezes parte hoje das próprias comunidades indígenas, acompanhado, contudo, de legítimas preocupações desses povos (e de suas lideranças) com um envolvimento mais direto e contínuo de seus integrantes, no cotidiano, com os turistas.

**Palavras chave:** Etnogeografia — Turismo e Etnicidade — Turismo em Terras Indígenas — Índios do Brasil  
Etnia Pataxó.

### Patasho Brazilian Indians' Reinvention of Cultural Identity, Ethnopolitical Role and Interactions with Tourism in Carmésia County (Minas Gerais State)

### Abstract

Tourism in Indian reservations is at issue in this paper, in which is adopted an interdisciplinary approach and several examples are provided of Indigenous communities' interactions with this activity in Brazilian territory. Such experiments have occurred, in recent years, both for the development of touristic mega-projects and ethnic or communitarian tourism activities. The research discusses the experiences of communities as the Tremembé/ Jenipapo-Kanindé (Ceará state) and Patasho (southern Bahia coast). References to similar experiments carried out in other territorial contexts of the country (as Amazonian rain forests) and the continent are also made in the paper. Nevertheless, the research is focused in Patasho Indians' Fazenda Guarani Reservation, located in Carmésia (Minas Gerais state). Geographical categories of analysis and interpretation paradigms were chosen for developing these studies — although in dialogue with other fields of knowledge. The methodological tools adopted included: bibliographic and cartographic research; field works; contextualization and systematization of information and data; critical analysis and interpretation of the concepts and themes investigated. We have observed that the interest in interactions with touristic activities often part, nowadays, from indigenous societies themselves, accompanied, however, of these peoples' (and their leaderships') entirely justifiable concerns with tribesmen's more direct, continuous and systematical contact and daily life involvement with tourists.

**Key words:** Ethno-geography — Tourism and Ethnicity — Tourism in Indian Reservations — Patasho Brazilian Indians.

\* Trabalho produzido no âmbito do projeto de pesquisa "Etnogeografia, Etnossustentabilidade e a Organização e Gestão do Território de Comunidades Tradicionais e Indígenas no Estado de Minas Gerais" (APQ-01344-09), desenvolvido de novembro 2009 a novembro 2011, na Mesorregião do Vale do Rio Doce (sudeste brasileiro), sob o patrocínio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

DEUS, José Antônio Souza de e LUDIMILA de Miranda RODRIGUES. "Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (Estado de Minas Gerais — Brasil)". PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 203-223.

## 1. Introdução

Este trabalho fundamenta-se em investigações desenvolvidas em projeto de pesquisa que se destinou ao estudo das sociedades indígenas e núcleos quilombolas historicamente sediados no leste de Minas Gerais (um dos mais importantes estados da região sudeste do Brasil). Inclui subprojeto de dissertação de mestrado aprovado em 28 de novembro de 2011 pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e pela comunidade pataxó da Aldeia Imbiruçu (Autorização no. 106 AAEP/ 2011), bem como pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP/ CNS/ MS), através do Parecer no. 235/ 2012, emitido em 27 de março de 2012.

Nas pesquisas assinaladas, se analisa a situação dos Pataxó(s) de Carmésia — incluindo-se suas relações com o Turismo — e o trabalho como um todo enfoca, em particular, as experiências das comunidades integrantes desse grupo étnico, domiciliadas nas aldeias Imbiruçu e Fazenda Guarani, que já possuem uma vivência relacionada ao turismo, desenvolvida, sobretudo, à época da realização da Festa das Águas (evento discutido com maior detalhamento em segmentos subsequentes desse trabalho), e que hoje se indaga a respeito da propriedade da ampliação / diversificação de atividades turísticas em seu território.

Utiliza-se uma abordagem interdisciplinar que, embora privilegie categorias de análise e paradigmas de interpretação explicitamente geográficos, estabelece um diálogo com outros campos do conhecimento (como a Antropologia e o Turismo). Ressalte-se, neste sentido, que ao se postular uma abordagem interdisciplinar, naturalmente se sinaliza, como acentua a pesquisadora Ivani Fazenda (2003: 72), para “a busca da totalidade do Conhecimento, respeitando-se a especificidade das disciplinas”. Como primeiro procedimento metodológico foram realizadas pesquisas bibliográfica, cartográfica e documental a partir da consulta e retrabalhamento da literatura científica disponível, incluindo-se aí enfoques geográficos (Bonnemaison, 2002, Deus, 2005, 2010, Lustosa, Almeida, 2011, Rosendahl, 2006), antropológicos (Grünwald, 2001, 2002, 2003, Pastor Alfonso, 2003, Ribeiro, 2006, Talavera, 2003, Thomáz, 2003, Urban, 1998) e históricos (Álvares, 2000, Sampaio, 2000). A seguir, e, sobretudo, em 2011 / 2012, foram efetuados reconhecimentos de campo sistemáticos com a concretização de diálogos

com os mais velhos (detentores de amplo leque de informações sobre a história, a memória, personagens e fatos do cotidiano local, nem sempre visíveis e conhecidas do senso comum) e com lideranças e membros da comunidade indígena em geral além de interlocuções com diferentes segmentos da “sociedade envolvente”, na sede do município. Posteriormente, procedeu-se à contextualização e sistematização das informações primárias e secundárias obtidas, antes de passar à problematização, análise e interpretação críticas dos conceitos e temas investigados.

A pesquisa realizada é de natureza qualitativa, tendo se desenvolvido por meio de técnicas de observação da realidade e realização de entrevistas com os atores envolvidos. Vale ressaltar que, para que se pudesse compreender a realidade através dos olhares com que os sujeitos da pesquisa a percebem, foi necessário o uso de ferramentas, técnicas e métodos de pesquisa mais flexíveis, abertos e dialógicos fundamentados nas *etnometodologias*. Por isso é que foram adotadas como procedimentos metodológicos da investigação entrevistas semi-estruturadas, pois tal ferramenta nos permitiu construir diálogos mais abertos e profundos com os sujeitos pesquisados.

É relevante assinalar que este tipo de interlocução consiste numa conversa sem restrições entre o pesquisador e o(s) entrevistado(s), ou seja, o pesquisador pode monitorar cada situação vivenciada da maneira que considere mais adequada, sendo possível, nesse contexto, se explorar mais aprofundada e detalhadamente determinada questão, transformando a pesquisa num diálogo informal. Segundo Triviños (1987), nesse processo, as entrevistas, além de valorizarem a presença do pesquisador, abrem, ainda, diversas possibilidades para o informante vivenciar a liberdade e espontaneidade necessárias para o enriquecimento da investigação. Ressalte-se que as entrevistas semi-estruturadas constituem valioso recurso metodológico no esforço de apreensão dos sentidos e significados das percepções e/ ou realidades humanas “visando à compreensão das perspectivas que as pessoas entrevistadas têm sobre sua vida, suas experiências, sobre as instituições a que pertencem e sobre suas realizações, expressas em sua linguagem própria” (Macedo, 2010: 105). Este tipo de entrevista pode ainda, frente ao entrevistado, ser direcionada a uma narrativa de vida a partir da qual pode se apreender experiências, situações ou momentos vivenciados pela comunidade, mas que se revelam apenas na fala de um

determinado grupo etário, político ou de gênero. Macedo (2010: 107) registra ainda que a entrevista de inspiração etnográfica, como recurso fecundo para a etnopesquisa, “é um encontro social constitutivo de realidades, porque fundado em edificações pela linguagem, pelo ato comunicativo, definidos de significados”.

## 2. Marco teórico

Atualmente adquirem crescente relevância, conceitos e temas concernentes a dimensões da realidade como o consumo de ordem cultural, as diferenças étnicas e a questão dos valores (Deus, 2005, 2010, Deus, Barbosa, Tubaldini, 2012). E tem-se, cada vez mais e visivelmente se dedicado, nos campos científico, político e social, “uma atenção nova à irredutibilidade do fato cultural” (Bonnemaison, 2002: 86).

Uma das questões colocadas em pauta, nesse contexto, são as conexões e interfaces hoje estabelecidas entre a Cultura, o Turismo e a Identidade. Alguns pesquisadores têm, inclusive, enfatizado o caráter mutável da Cultura (e de suas manifestações), ressaltando que o fenômeno turístico sempre teve um aspecto cultural (Pastor Alfonso, 2003). Para Martins (2006: 40) o que torna um lugar atraente é precisamente “a cultura de sua gente, o jeito que esse povo encontrou de estar e ser em sua existência, em seu espaço, vivendo sua realidade”.

Já Grünewald (2003: 145) registra que “existem inúmeras formas de turismo e, embora algumas delas estejam totalmente despreocupadas com questões de história, cultura própria, raça, origem, como o turismo recreativo, outras formas tomam por objeto aspectos de identidade ou alteridade”; de fato, no entendimento deste autor, no caso do **turismo étnico**, seria a própria existência da fronteira étnica “que criaria a atração turística”. Para Coriolano, Leitão & Vasconcelos (2009: 37), por sua vez, a tendência de aproximação do diálogo entre os campos da Cultura e Turismo é:

fruto das sociedades ditas pós-modernas ou pós-industriais, as quais produzem novas representações sociais menos marcadas pelas imagens mercadológicas e mais voltadas aos valores culturais, às identidades, aos sentimentos de pertença, ao poder dos mitos e à carga de simbolis-

mo dos indivíduos e das comunidades consideradas destinos turísticos. A nova mentalidade compreende a atividade turística como rica e diversa cadeia simbólica capaz de reinventar territórios, criar novas socialidades e estabelecer novas solidariedades.

Outros autores têm discutido as interdigitações entre o Turismo e dimensões da realidade como a sustentabilidade, a questão ambiental e o ordenamento territorial (Grünewald, 2002, Seabra, 2003). Scannavino Netto e Oliveira (2008), por exemplo, identificam no **ecoturismo** uma oportunidade para o desenvolvimento “sustentável”, embora possam ser apontadas contradições, inerentes àqueles projetos ecoturísticos que visam o aproveitamento de áreas indígenas e sítios arqueológicos, mas que não mostram interesse em promover a participação da população local na sua definição e gestão.

No Brasil, uma série de interrelacionamentos vêm se estabelecendo entre povos indígenas e o turismo, incluindo-se aí, experiências ecoturísticas e de turismo comunitário. Há casos emblemáticos se forjando, ou se consolidando, por exemplo, nas regiões leste e nordeste do país (que etnologicamente, corresponde, aliás, a uma área cultural indígena), em porções do território como o litoral da Bahia (“Costa do Descobrimento”) e do Ceará (zonas costeiras leste e oeste).

### 3. Turismo em terras indígenas no leste/ nordeste do Brasil

Analisando a realidade das comunidades Tremembé e Jenipapo-Kanindé, do litoral cearense, Lustosa (2012) dirigiu um novo olhar ao interrelacionamento entre povos indígenas e o Turismo, focalizando, sobretudo, os processos de afirmação e reelaboração étnica para reivindicar direitos constitucionais como povos indígenas a fim de rechaçar as invasões de suas terras tradicionais, e, no caso dos Jenipapo-Kanindé, “a apropriação do turismo comunitário como fonte de renda e sobrevivência, em que o povo indígena controla seu próprio projeto turístico” (Lustosa, 2012: 236).

A pesquisa de Ísis Lustosa contrapôs duas situações em que povos indígenas do nordeste brasileiro se envolveram com projetos de turismo que catalisaram processos de afirmação étnica. As situações discutidas, de dois povos do Ceará domiciliados nas zonas costeiras leste e oeste deste estado brasileiro,

apresentam similaridades, pois ambos os povos sofreram pressões de grandes consórcios de empresas que tentaram se apropriar de suas terras para implantar projetos de turismo. Foi nesse contexto que a comunidade Tremembé de São José e Buriti (distrito de Marinheiros, município de Itapipoca) inclusive se assumiu e se organizou como povo indígena, passando a reivindicar direitos territoriais ao Estado nacional brasileiro por meio da FUNAI, sob ameaça de um projeto de turismo bancado com capital estrangeiro e apoiado pelo governo do país: o Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços Ltda. Já o povo Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada (município de Aquiraz) conseguiu a demarcação de sua terra junto à FUNAI, paralelamente impedindo a implementação nela de outro projeto turístico: o Aquiraz Riviera — Consórcio Luso-Brasileiro Aquiraz Investimentos S. A., e tendo ainda desenvolvido, alternativamente, um projeto de turismo comunitário na aldeia, apoiado por parceiros das universidades, do governo e do “terceiro setor”. Este povo, por meio de projeto de auto-gestão se inseriu também na Rede Cearense de Turismo Comunitário (REDE TUCUM).

Ambos os povos, para resistirem a intervenções empresariais em seus territórios acionaram, portanto, a identidade indígena e a afirmação étnica como estratégias político-culturais utilizando-as para embargar os projetos turísticos então em perspectiva no contexto regional. As comunidades vivenciaram, assim, processos de reelaboração étnica e reivindicaram junto aos órgãos governamentais que seus territórios fossem formalmente reconhecidos como terras indígenas.

Também na região do nordeste brasileiro, e mesmo à revelia da FUNAI, a empresa Pataxó Turismo passou também a oferecer pacotes para a visitação de aldeias desses “remanescentes” indígenas do leste brasileiro do Tronco Macro-Jê, domiciliados na região costeira do sul do estado da Bahia (Deus, 2012). A concretização da atividade aí partiu do interesse da própria comunidade em desenvolvê-la em parceria com um grupo empresarial do ramo turístico.

Vale ressaltar que os Pataxó(s) parecem menos vulneráveis aos impactos negativos do Turismo, como o “turismo sexual” e a disseminação de doenças sexualmente transmissíveis pelo aprendizado derivado do prolongado tempo de contato já vivenciado por eles com a “sociedade regional”. A Reserva da Ja-

queira, área indígena Pataxó situada na localidade de Coroa Vermelha (a 15 km de Porto Seguro), por exemplo, foi criada numa área com 827 hectares de mata atlântica que os Pataxó(s) identificaram como um ótimo sítio para demonstrar a beleza de sua cultura e preservar o Meio Ambiente. É relevante assinalar que, desde 1999, a reserva está aberta para visitação turística de estudantes e pesquisadores com acompanhamento de guias da Associação Pataxó de Ecoturismo (Grünewald, 2002). Na Jaqueira, os turistas (inclusive estrangeiros), ouvem palestras, fazem caminhadas em trilhas na mata, degustam comidas regionais, praticam esportes indígenas, compram artesanato e assistem a apresentações de danças indígenas. Os Pataxó(s) de Porto Seguro, na Bahia, bem como os de Carmésia (sediados no estado de Minas Gerais, mas também oriundos da “Costa do Descobrimento”), integram o grupo dos pataxós meridionais.

Vivem também na Bahia os Pataxós Setentrionais (conhecidos como Pataxós Hã-Hã-Hãe). Segundo Darcy Ribeiro (1996), contra esses grupos, tanto os pacificados como os hostis, se lançaria desde a metade do século XIX uma nova fronteira de expansão agrícola, então, em marcha: a das plantações de cacau. Nesse processo, “as terras reservadas aos grupos pacificados foram rapidamente esbulhadas, e os que viviam acoitados na mata se viram envolvidos em conflitos com sertanejos que a invadiam por todos os lados” (Ribeiro, 1996: 118).

Originários da Aldeia de Barra Velha, centro de difusão da cultura pataxó em Porto Seguro, ao lado do Monte Pascoal (Sampaio, 2000), os Pataxó(s) de Carmésia / MG — cuja trajetória privilegiamos neste trabalho porque os investigamos de perto por termos desenvolvido, nos últimos anos, projetos de pesquisa e orientações de dissertações de mestrado em suas comunidades — mantêm permanente diálogo com os Pataxó(s) do sul da Bahia, envolvidos há mais tempo num processo de reafirmação cultural e inserção no mercado globalizado como “índios turísticos” (Grünewald, 2001).

Segundo algumas análises ou interpretações, índios como os Xakriabá(s) e Pataxó(s) encontram-se em um processo de “reaprendizado” e “reinvenção” de seu patrimônio e vivência culturais. Grünewald (2002: 206 e 225) aponta os Pataxó(s) como “exemplo de sociedade indígena que amplia seu patrimônio sociocultural através de uma trajetória de etnodesenvolvimento

contextualizado numa arena turística”, no âmbito de “uma demanda pós-moderna pela presença do exótico, do primitivo a ser transformado em atração turística”. O autor localiza na postura desses índios hoje, iniciativas no sentido de promover:

a diversificação de sua receptividade turística, desenvolvendo um turismo dirigido sobre seu meio ambiente e cultura como forma de desenvolvimento sustentável, alternativo e complementar a somar-se no desenvolvimento geral da comunidade indígena e no combate aos problemas relacionados à pobreza da população. Mas esse processo de formação de uma área de ecoturismo se reforça por um etnodesenvolvimento, onde patrimônio cultural e sustentabilidade são pensados e acionados juntos (Grünewald, 2001: 206-207).

Trata-se de um “turismo étnico em que o nativo se torna um ator para representar sua própria cultura e onde cabe bem o rótulo de *índio turístico*” (Grünewald, 2002: 226). No caso Pataxó, segundo este autor, não se trata “de tradições que vem sendo passadas pelas gerações, mas atualizações históricas de cultura que obedecem a incentivos subjetivos internos (fortalecimento da identidade), e pragmáticos externos (representação para turistas)” (Grünewald, 2002: 226). Nesse contexto, ainda segundo Grünewald, a aldeia indígena transforma-se em um “espaço social no qual traços culturais indígenas estão colocados à disposição do mercado turístico como meio alternativo de promover seu desenvolvimento sustentável”, de tal modo que o caso Pataxó poderia fornecer, em síntese, “uma fértil ilustração do desenvolvimento de uma nova arena turística onde a busca por alteridade cultural (ou ambiental) se imponha como atrativo” (Grünewald, 2002: 228). Ao se observar o “fenômeno Pataxó”, parecem-nos oportunas as observações de Thomaz (1998: 440) que, ao discutir os temas da Cultura e da Diversidade no mundo contemporâneo, sugestivamente sublinha que a cultura dos povos indígenas “como a nossa, é dinâmica, assimila certos elementos culturais da sociedade envolvente, dando-lhe novos significados, e rechaça outros. É importante salientar que esse processo se dá de forma diferenciada em cada grupo indígena específico”.

Essa visão da cultura como dimensão dinâmica (e não imutável, “congelada”, no tempo) é, aliás, um postulado essencial para se analisar a realidade indígena que se distancie diametralmente da imprecisão/ superficialidade da lógica do senso comum.

#### **4. Emergência cultural e etnopolítica dos Pataxó(s) de Carmésia (Minas Gerais)**

Os Pataxó(s) de Carmésia transferiram-se para o estado de Minas Gerais no final da década de 1970, depois da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que teria reduzido as terras disponíveis para a agricultura indígena no sul da Bahia (Álvares, 2000). Sua organização política é pautada na liderança de chefes familiares e pesquisas genéticas já comprovaram que a comunidade tem DNA indígena. O povo Pataxó vive de piscicultura e apicultura — desenvolvidas com o apoio da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (EMATER/ MG) segundo Preziza (2004) — bem como da agricultura familiar de subsistência (banana, milho, feijão, mandioca, hortaliças) e do artesanato (Deus, 2011).

Como outros povos indígenas domiciliados em Minas Gerais — por exemplo: seus parentes Krenak, do Rio Doce (Deus, Rodrigues, Goulart, 2012)-, os Pataxó(s) têm, portanto, estabelecido parcerias com diferentes atores abrangendo organizações governamentais e não-governamentais (Deus, 2011) como a Secretaria de Estado da Educação (SEE / MG), a Prefeitura Municipal de Carmésia, a Fundação Nacional de saúde (FUNASA), a Universidade Federal de Minas Gerais (que desde 2006 presta assistência odontológica à comunidade), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva (CEDEFES).

A mobilização política deste povo para reivindicar direitos — por vezes, através de ações organizadas, de caráter controverso- pode ser exemplificada com diversos protestos. Entre eles vale assinalar o realizado em março de 2007 contra o descaso da FUNASA em relação à manutenção de condições adequadas de saúde na comunidade, mantendo como refém, na aldeia, o chefe do distrito da entidade; vale ressaltar que, em maio de 2005, um grupo de 30 índios Pataxó(s) de Carmésia já tinha ocupado o prédio da FUNASA em

Belo Horizonte com o objetivo de pressionar o órgão a efetivar compromissos, firmados anteriormente, de viabilizar melhorias na estrutura de atendimento à saúde indígena. Reivindicava-se, inclusive, a participação direta das lideranças indígenas na discussão sobre o atendimento à saúde nas comunidades tribais de Minas Gerais e Espírito Santo (Ricardo, Ricardo, 2006). Outro episódio a se destacar foi o de maio de 2008, quando 150 índios Pataxó(s) bloquearam a passagem de veículos da mineradora MMX na MG-232, devido a divergências então surgidas entre a comunidade e a empresa e relacionadas com o incremento do tráfego de caminhões na rodovia que, presumivelmente, poderia colocar em risco, na ótica dos índios, a vida das crianças de comunidades domiciliadas muito próximas àquela estrada. Posteriormente, em julho de 2010, índios Pataxó(s) ocuparam os parques estaduais do Rio Corrente e da Serra da Candonga, situados respectivamente nos municípios de Açucena e Guanhães, em Minas Gerais — conforme reportou o cacique da comunidade Pataxó da Fazenda Guarani (em interlocução que estabelecemos com ele, *in loco*, em 2012) —, na perspectiva de sua transformação em reservas indígenas, o que, aliás, suscita uma urgente discussão sobre a controversa relação entre comunidades tradicionais e unidades de conservação no contexto regional do leste de Minas Gerais; a reivindicação está sendo avaliada pelo Instituto Estadual de Florestas (IEF / MG), em seus aspectos técnicos e legais, em termos de possibilidade de conciliação das dimensões ambiental e indígena nestas áreas, que ainda são alvo de disputas judiciais com fazendeiros e posseiros.

Os Pataxó(s) têm se destacado na produção de textos que apresentam sua própria realidade, incluindo-se aí material didático e paradidático utilizado nas escolas indígenas (Pataxó, A. 1998, Pataxó *et. al*, 2000, Pataxó, K., 1998, 2000, Pataxó, Pataxó, 2007). Em 2006, em parceria com a Prefeitura Municipal de Carmésia, foi produzido em estúdio o *CD Iô Homâk Patxitxiá Mâpâ* (“O Passado Constrói o Presente”) do Grupo *Konhô Tanara* (“Filhos da Natureza”), com 18 faixas de músicas deste povo.

Outro processo que vem se destacando entre os Pataxó(s) é o resgate da língua-mãe. Apesar de não existir mais nenhum falante da língua nativa, a partir de algumas palavras ou frases guardadas na memória dos mais velhos e registros dos cronistas, o povo Pataxó tem buscado a construção de uma nova

língua: o *Patxôhá*, que quer dizer “linguagem de guerreiro”, como se explicou no I Encontro de Pesquisadores Pataxó, realizado em Coroa Vermelha, em janeiro de 2007. Segundo um professor da aldeia Pataxó (depoimento em junho de 2011) embora a identidade indígena não se baseie exclusivamente na preservação da língua, a construção do *patxôhá* é uma “forma de fortalecer o próprio povo”. O resgate do *patxôhá* começou em 1998, quando os pesquisadores indígenas iniciaram um levantamento junto dos mais velhos, nas aldeias de Barra Velha e Coroa Vermelha, e, ao mesmo tempo, um estudo documental em registros históricos e relatos de viajantes. A partir desse trabalho, construiu-se um vocabulário básico — com cerca de 200 palavras — que, desde 2003, em Barra Velha e Coroa Vermelha, é objeto de reaprendizado desses elementos da língua *patxôhá*, por crianças e adultos. Em Carmésia, esse processo é mais recente, mas nas aulas de cultura e música vem se fortalecendo o aprendizado da linguagem.

Assim, verifica-se que através da mobilização político-territorial, do resgate da língua, da criação de novas músicas e danças, da produção de artesanato e da formação de professores indígenas, esse grupo vai reinventando sua identidade, a qual, como destaca Valter C. Cruz (2007: 96) configura-se como “emergente” devido à politização de costumes, consciência costumeira e ressignificação das práticas culturais por meio de um “processo que ao mesmo tempo, os direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força, e aponta para o futuro, sinalizando para projetos alternativos de produção e organização comunitária bem como de afirmação e participação política”.

A articulação política do povo Pataxó interdigita-se com a organização de eventos turísticos, a exemplo da Festa das Águas, um ritual sazonal importante para o(s) Pataxó(s) de Carmésia e que coincide com o início da estação das chuvas na região, no mês de outubro. A festa marca o início do tempo das águas, de novas vidas e de fartura, e é aberta ao público, acontecendo aí várias manifestações culturais do povo Pataxó, como danças, pintura corporal, exposição de artesanato, preparo de comidas típicas e brincadeiras. Na perspectiva de apresentar a cultura Pataxó aos “não-índios”, escolas dos municípios de Carmésia, Guanhães, Ipatinga e até da capital do estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, realizam excursões para a aldeia no dia da festa. Os alunos e visitantes, além de assistirem às danças e brincadeiras são convidados a fazer

pinturas, consumir comida típica e adquirir artesanato Pataxó. As pinturas simbolizam a relação da cultura indígena com a natureza, representando animais, plantas e o significado que estes elementos adquirem para a comunidade. As bebidas consumidas na festa são o *hãmagui* (feita com a casca de angico) e o *cauim* (bebida feita com mandioca). Há sempre uma cabana com artesanato, onde são vendidos colares, brincos, cocares, cachimbos, apitos, instrumentos musicais e de caça/ luta como as lanças, os chocalhos e os “paus-de-chuva”. O artesanato Pataxó corresponde a um “retrato vivo do traço étnico desse grupo que têm no trabalho manual, um modo perpetuar a sua cultura e mitos” e sua venda constitui fonte de renda muito importante para a comunidade através de uma comercialização que acontece nas festividades (Festa das Águas, Dia do Índio...), nas visitas de escolas à aldeia ou em apresentações que os índios fazem nas cidades próximas às suas aldeias.

Momento importante na “Festa das Águas” é o batizado, quando as crianças são apresentadas a *Txopai*, deus das águas e pai do povo Pataxó. Segundo sua cosmologia os Pataxó(s) seriam “filhos da água”, teriam nascido das gotas de chuva derramadas sobre a terra pelo deus. Assim, é somente no dia em que se realiza a festa que as crianças nascidas ao longo do último ano são batizadas de acordo com os ritos da cultura indígena (que em termos essenciais, sobrevive, ainda que residualmente). É o cacique da aldeia quem apresenta à divindade as crianças a serem batizadas, em uma dança da qual participa toda a comunidade e quem leva cada criança a ser batizada à Lagoa de Mangangá, onde ela é purificada com o sopro do “timbero” (cachimbo ritual) e com a água de *Txopai*.

É relevante assinalar que a concretização desse evento, e sua caracterização como atrativo turístico não produzem significativos impactos negativos no território indígena, tanto por seu caráter ocasional/ sazonal como por ser planejado pelos índios Pataxó(s) da Fazenda Guarani, em Carmésia.

## **5. Turismo em terras indígenas e *Hot Spots* ecoturísticos na América Latina**

É sugestivo observar que o fenômeno turístico vem chamando a atenção e envolvendo comunidades indígenas de outras regiões do Brasil e da América Latina. No estado de São Paulo (sudeste brasileiro) isto ocorreu, por exemplo, com os índios Guarani(s) de Parelheiros- zona sul da metrópole paulistana,

que têm investido em atividades turísticas que incluem apresentações do coral das crianças da aldeia Krukutu chegando já a produzir CDs com músicas tradicionais cantadas pelas crianças numa dinâmica de autorrepresentação que lhes permitiu inclusive ingressar no mercado nacional de produção artística. Também nas regiões norte e centro-oeste do país tem despertado o interesse pelo Turismo em povos indígenas aí domiciliados, em contextos sub-regionais tão diferenciados quanto a área norte — amazônica, a Amazônia Ocidental e Central e a Pré-Amazônia mato-grossense. Poderíamos citar diversos exemplos relacionados a atividades de ecoturismo, pesca esportiva, promoção/ desenvolvimento de festivais tradicionais, etc., como o das comunidades indígenas do Alto Rio Negro (Amazonas); o dos índios Makuxí, da Área Indígena Raposa/ Serra do Sol, no Lavrado, em Roraima; o dos Yawanawá, do Acre; o dos Tenharim, do município de Humaitá/ AM (sul do Amazonas); o de um segmento do povo indígena Kayapó domiciliado na Terra Indígena Las Casas (municípios de Pau d'Arco, Floresta do Araguaia e Redenção- sudeste do estado do Pará); o dos Kayabí, da área tapajônica, na divisa entre os estados do Mato Grosso e Pará; o dos Suyá, do município de Querência (Mato Grosso), em área contígua ao Parque Indígena do Xingu, na bacia do Rio Suiá-Miçu (Martins, 2010, Vieira, 2012); e o dos Karajá do Araguaia tanto na Ilha do Bananal, em Santa Isabel do Morro, estado do Tocantins, como em Aruanã, no estado de Goiás.

Uma iniciativa bastante articulada nesse sentido diz respeito, particularmente, à proposta de “desenvolvimento participativo” de produtos turísticos e planos de negócios em terras indígenas dos povos Suruí Paiter (domiciliado no sudeste do estado de Rondônia) e Parintintin (sediado no sul do Amazonas), que teria partido de demandas das próprias comunidades indígenas e levaria em consideração o significativo potencial natural e cultural dos seus territórios. Este potencial teria sido identificado durante estudos financiados pela Agência Internacional para o Desenvolvimento dos Estados Unidos (USAID) e *Fundação Gordon & Betty Moore* por consórcio estabelecido pelas seguintes organizações: Conservação Estratégica (CSF), Associação Metareilá, Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, Equipe de Conservação da Amazônia (ECAM), Instituto Internacional de Educação no Brasil (IEB) e Coordenação das Associações Indígenas da Amazônia Brasileira

(COIAB). O consórcio agregou, portanto, organizações indígenas e não-indígenas, nacionais e internacionais, objetivando desenvolver estratégias de gestão territorial e de conservação de um corredor etnoambiental que pretende inaugurar uma nova prática socioambiental na região (Amazonian Conservation Team, 2009; Little, 2012). A partir destes estudos e dos trabalhos realizados pelas comunidades durante os processos de planejamento territorial, as terras indígenas dos grupos étnicos envolvidos foram selecionadas como “sítios-âncora” para o desenvolvimento de planos de negócios em turismo.

No Parque Indígena do Xingu já existe, aliás, uma atividade tradicional que funciona há mais tempo como atrativo turístico: o ritual do *Quarup*, que constitui uma das maiores festas tradicionais indígenas. Trata-se de uma revelência aos mortos; uma festa alegre, afirmativa, exuberante, realizada tradicionalmente nos meses de agosto e setembro e em que os índios xinguanos se despedem de seus mortos e encerram um período de luto. O *Quarup* tem sido acompanhado nos últimos anos por muitos “caraíbas” (denominação dada pelos índios xinguanos aos não-índios) como turistas, autoridades municipais / estaduais e representantes da imprensa internacional.

No caso da experiência de interação com o turismo desenvolvida pelos Kayapó de Las Casas, à qual já nos reportamos, o projeto objetivou discutir com a comunidade (com a participação de representantes do Museu Paraense Emílio Goeldi), a possibilidade de se implementar aí, uma atividade turística propiciadora de práticas interculturais, por meio da interação dialógica com os visitantes, e que, ao mesmo tempo, cria alternativas de geração de renda para a comunidade, a partir do desenvolvimento de práticas ambientalmente sustentáveis baseadas nos princípios do turismo de base comunitária. O projeto faz parte das experiências vividas pelos Kayapó em sua transição histórica — vivenciada nas últimas décadas —, de uma situação original de “isolamento” e autonomia para uma realidade cotidiana de coexistência interétnica (Collins, 1990, Deus, 2008, Deus, Barbosa, Tubaldini, 2011, Turner, 1998).

No caso dos Yawanawá do Rio Gregório (Acre), que também já mencionamos neste trabalho, as iniciativas de interação com o Turismo implementadas na área indígena são desenvolvidas em parceria com o governo estadual do Acre e divulgadas em registros da imprensa local, como documenta o Instituto Socioambiental — ISA (Ricardo, Ricardo, 2006).

Vale ressaltar ainda que as contradições que se associam com a implementação dos projetos turísticos têm incidido em áreas bastante emblemáticas e estratégicas para o desenvolvimento desta atividade no contexto continental e que poderíamos visualizar como *hot spots* ecoturísticos, como a própria Amazônia, o litoral do Caribe e os Andes da Patagônia, afetando importantes sociedades indígenas aí sediadas, como os Wayuu (Colômbia) e os Mapuche (Argentina), povos nativos que têm investido em propostas de turismo comunitário. Também nestes territórios e sociedades o turismo é crescentemente visualizado hoje como uma atividade que pode gerar trabalho e renda para as comunidades e, paralelamente, contribuir para a reafirmação da identidade étnica.

Apesar das relações assimétricas que invariavelmente costumam caracterizar as interações que se estabelecem entre comunidades tradicionais e instituições da “sociedade envolvente”, atualmente se reconhece amplamente que o Turismo pode potencialmente ser apropriado e utilizado pelas populações tradicionais como um instrumento de revitalização cultural e de distinção, delas próprias, da “paisagem cultural dominante” — cultura dominante que pode, a propósito, ser visualizada tal como ela é encarada em abordagens da Geografia Cultural contemporânea amplamente discutidas no universo acadêmico, como aquelas enunciadas / discutidas pelo geógrafo britânico Denis Cosgrove. Na concepção de Cosgrove (2012) se postula que uma cultura dominante tem maior capacidade em modelar a paisagem, mas isto não exclui a possibilidade de que venham a se constituir — e até a representar um desafio à cultura dominante —, o que o autor caracteriza como “paisagens culturais alternativas”.

## 6. Considerações finais

Podemos nos remeter a novas formas de reinserção e rearticulação de segmentos sociais na realidade contemporânea, no campo da Identidade e Etnicidade, que propiciam que o Turismo promova a restauração, preservação e recriação de atributos étnicos. Existe hoje, inclusive, uma perspectiva no âmbito da **Antropologia do Turismo** que coloca em evidência a etnicidade promovida entre certas populações como um reforço de certas tradições (por exemplo: as artes étnicas) que passam à condição de atrativo turístico, na perspectiva do desenvolvimento local.

Nesse contexto, as arenas turísticas podem ser aproveitadas para o posicionamento discursivo de determinados grupos étnicos, no contexto global mundializado. Essas comunidades acabam assim, muitas vezes, por transformar essas arenas nos espaços concretos de intervenção de onde conseguem falar de si ao mundo, um mundo pós-moderno que “necessita” cada vez mais do *primitivo* como contraponto estratégico.

Devemos ter permanentemente em mente, contudo, as contradições e ambiguidades envolvidas no processo, que podem gerar impasses e desencadear significativos impactos socioambientais, socioculturais, etc., para as comunidades tradicionais, que hoje se inserem nessa dinâmica de interação com o Turismo, como já acentuamos — sobretudo, em relação à constituição de “territórios corporificados” de megaprojetos de turismo (de massa) que se superpõem ou são contíguos às terras indígenas (e de outras populações tradicionais), muitas vezes, demagogicamente propagados nos *mass media* como iniciativas “ecologicamente corretas” e, portanto, pretensamente positivas, promissoras e benéficas para as populações locais.

Mas vale ressaltar, no estudo de caso que apresentamos, que o interesse pela interação com atividades turísticas parte hoje, da própria sociedade indígena analisada, embora acompanhado de legítimas preocupações desse povo (e de suas lideranças, hoje muito esclarecidas e articuladas) com um envolvimento mais direto e contínuo de seus integrantes com os turistas, no cotidiano, o que mostra a lucidez e senso crítico destas populações. O mesmo ocorre noutros contextos territoriais, como na região xinguna, por exemplo, onde os índios Suyá ainda não se sentem preparados para uma interação mais intensa e mais próxima com os turistas, em seu cotidiano e, conseqüentemente, não liberam os rios e lagos situados no interior da terra indígena para a atividade do turismo de pesca, embora interajam com tal atividade nos casos em que ela é desenvolvida no entorno do Parque Indígena do Xingu.

É relevante assinalar, por outro lado, que a experiência indígena com a gestão de seus territórios, incluindo-se aí as interações hoje estabelecidas com o Turismo, têm servido de aprendizado para outras comunidades tradicionais, como os quilombolas. A geógrafa Maria Geralda de Almeida, por exemplo, sinaliza que mo território dos Kalunga(s), situado no norte do estado de

Goiás, há belas paisagens, sendo a cultura destas comunidades afro-descendentes caracterizada por modos de vida singulares, que incluem a vivência de espacialidades festivas e a utilização de alimentos tradicionais, e que constituem elementos que podem se revelar como atrativos turísticos (Almeida, 2010, 2012).

## Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Geralda. “Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás”. *Cerrados: perspectivas e olhares*. PELÁ, M.; CASTILHO, D. Goiânia: Editora Vieira, 2010. 113-130.
- *Troca de saberes no Cerrado, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades kalunga em Teresina de Goiás*. Goiânia: IE-SA-UFG/ FUNAPE, 2012.
- ÁLVARES, M. M. “Uma Outra História”. *Lições de Minas — escola indígena: índios de Minas Gerais recriam a sua educação*. MATOS, Kleber Gesteira; REZENDE, Zélia Maria. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 2000. 9-16.
- AMAZONIAN CONSERVATION TEAM. *Plano de gestão etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro*. Brasília: ACT Brasil Edições, 2009.
- BONNEMAISON, Joel. “Viagem em torno do Território”. *Geografia Cultural: um século (III)*. CORRÊA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 83-131.
- COLLINS, Mark. *The Last Rain Forests*. Londres: Mitchell Beazley Publishers, 1990.
- CORIOLOANO, Luzia Neide M. T.; LEITÃO, Cláudia S.; VASCONCELOS, Fábio P. “Turismo, Cultura e Desenvolvimento na escala humana”. *Turismo, Sustentabilidade e Meio Ambiente: contradições e convergências*. CORRÊA, Maria Laetitia; PIMENTA, Solange Maria; ARNDT, Jorge Renato Lacerda. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. 29-48.
- COSGROVE, Denis. “A Geografia está em toda a parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas”. *Geografia Cultural: uma antologia*. CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 219-237.

- CRUZ, Valter do Carmo. “Territórios, Identidades e lutas sociais na Amazônia”. *Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos*. ARAÚJO, Frederico G. B.; HAESBAERT, Rogério. Rio de Janeiro: Acess, 2007. 93-121.
- DEUS, José Antônio Souza. *Geografia Cultural do Brasil/ Etnogeografia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- “Identidade, etnicidade e paisagens culturais alternativas no Vale do Rio Doce/ Minas Gerais — Brasil”. *Revista Geográfica de América Central*. Nº. Especial/ EGAL (2011): 1-14.
- “Linhas interpretativas e debates atuais no âmbito da Geografia Cultural, universal e brasileira”. *Caderno de Geografia*. Vol. 15. Nº. 25 (2005): 45-59.
- “O etnoambientalismo e as novas territorialidades indígenas em curso no contexto regional da Amazônia Meridional e Oriental”. *Caderno de Geografia*. Vol. 1, Nº. 1 (2008): 59-82.
- “Paisagens culturais alternativas e protagonismo etnopolítico de comunidades tradicionais no *hinterland* brasileiro”. *Agricultura familiar, cultura camponesa e novas territorialidades no Vale do Jequitinhonha: gênero, biodiversidade, patrimônio rural, artesanato e agroecologia*. TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos; GIANASI, Lussandra Martins. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012. 35-50.
- DEUS, José Antônio Souza; BARBOSA, Liliane de Deus; TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. “Realidades culturais na Organização do Espaço: lutas pela terra e emergência de identidades coletivas no contexto da Amazônia sul-americana e brasileira”. *Geografia*, Vol. 36. Nº. Especial (2011): 157-167.
- “O papel das Geociências no contexto ‘pós-moderno’ de revalorização da Cultura”. *Para aprender com a Terra — memórias & notícias de Geociências no espaço lusófono* HENRIQUES, M. H., ANDRADE, A. I., QUINTA-FERREIRA, M., LOPES, F. C., BARATA, M. T., PENA DOS REIS, R. , MACHADO, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. 393-402.
- DEUS, José Antônio Souza; RODRIGUES, Ludimila de Miranda; GOULART, Viviane Pereira. “Geologia & Sociedade: Uma Problemática Sobre a

- Implantação de Hidrelétricas e a Respeito do Papel da Sociedade Civil Brasileira no Processo de Desenvolvimento Sob a Ótica do Ordenamento Territorial”. *Para desenvolver a Terra — memórias & notícias de Geociências no espaço lusófono*. QUINTA-FERREIRA, M., BARATA, M. T., LOPES, F. C., ANDRADE, A. I., HENRIQUES, M. H., PENA DOS REIS, R., IVO ALVES, E. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. 35-44.
- FAZENDA, Ivani. *Interdisciplinaridade: qual o sentido?* São Paulo: Paulus, 2003.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. “A Reserva da Jaqueira: Etnodesenvolvimento e Turismo”. *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. RIEDL, Mario *et al.* Santa Cruz do Sul: EdUNISC, 2002. 205-230.
- *Os índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- “Turismo e Etnicidade”. *Horizontes Antropológicos*. Vol. 9, Nº. 19 (2003): 141-159.
- LITTLE, Paul. *Corredores etnoambientais na Amazônia Ocidental: principais resultados do Projeto Garah Itxa- 2009/ 2012*. Brasília: IEB/ Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, 2012.
- LUSTOSA, Ísis Maria Cunha. *Os povos indígenas e o Turismo: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Goiânia: UFG/ IESA, 2012.
- MACEDO, Roberto Sidney. *Etnopesquisa Crítica- Etnopesquisa Formação*. 2 ed. Vol. 15. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.
- MARTINS, Clerton. “Patrimônio Cultural e Identidade: significado e sentido do Lugar turístico”. *Patrimônio Cultural: Da Memória ao sentido do Lugar*. MARTINS, Clerton. São Paulo: Editora Roca, 2006. 39-50.
- MARTINS, Dirceu. “Suiá-Miçu, lição aprendida”. *Terra da Gente*, Vol. 7, Nº. 78 (2010), p. 70-75.
- PASTOR Alfonso, María José. “El patrimonio cultural como opción turística”. *Horizontes Antropológicos*. Vol. 9. Nº. 19 (2003): 97-116.
- PATAXÓ, Anghichay *et al.* *O povo pataxó e suas histórias*. 4 ed. São Paulo: Global Editora, 2000.
- PATAXÓ, Apinaera, PATAXÓ, Txahú. *Território e Cultura: Pataxó-Retirinho*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2007.

- PATAXÓ, Arivaldo dos Santos. “Pataxó — quem somos”. *A educação escolar indígena em Minas Gerais*. ALMEIDA, Maria Inês. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação/ MG, 1998. 10-11.
- PATAXÓ, Kanatyo. “Minha vida na aldeia”. In ALMEIDA, Maria Inês. *A educação escolar indígena em Minas Gerais*. Almeida, Maria Inês. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação/ MG, 1998. 12-13.
- *Txopai e Eitôhã: história contada por Apinhaera Pataxó*. Belo Horizonte: Formato Editorial, 2000.
- PREZIA, Benedito. *Indígenas do leste do Brasil — destruição e resistência: subsídios didáticos para o ensino fundamental e médio*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RICARDO, Beto, Ricardo, Fany. *Povos indígenas do Brasil: 2001/ 2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- ROSENDAHL, Zeny. “Cultura, Turismo e Identidade”. *Panorama da Geografia brasileira*. SILVA, J. Borzacchiello; LIMA, Luiz Cruz; ELIAS, Denise. São Paulo: Annablume, 2006. 123- 129.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. “Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal”. *Cadernos de História*, Vol. 5. Nº. 6 (2000): 3-46.
- SCANAVINNO Netto, Eugênio, OLIVEIRA, José Arnaldo. *Amazônia/ Brasil*. São Paulo: Amazonia.Br, 2008.
- SEABRA, L. “Turismo Sustentável: planejamento e gestão”. *A questão ambiental: diferentes abordagens*. CUNHA, Sandra B.; GUERRA, Antônio J. Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. 2003.153-190.
- TALAVERA, Agustín Santana. “Turismo Cultural, Culturas Turísticas”. *Horizontes Antropológicos*. Vol. 9, Nº. 20 (2003): 31-57.
- THOMAZ, O. R. “A Antropologia e o mundo contemporâneo: Cultura e Diversidade”. *A temática indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. São Paulo: Global Editora/ MEC-MARI-UNESCO, 1998. 425-441.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em Educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

- TURNER, Terence. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social: de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro. São Paulo: Companhia das Letras Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1998. 311-338.
- URBAN, Greg. “A história da Cultura brasileira segundo as línguas nativas”. *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1998. 87-102.
- VIEIRA, Pedro Henrique Sant’Anna. *Turismo na Fronteira: O caso da bacia do Rio Suiá-Miçu, Querência (MT)*. Belo Horizonte: IGC/ UFMG, 2012.

### **Nota curricular**

José Antônio Souza de DEUS. Mestre e doutor em Ciências — Geografia pela UFRJ, é professor na Universidade Federal de Minas Gerais.

Ludimila de Miranda Rodrigues SILVA. Mestre em Ciências — Geografia pela UFMG é doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Minas Gerais.

### **Contacto**

jantoniosdeus@uol.com.br

ludimilardrigues86@gmail.com



## **Impactos socioambientais do turismo na vida Karajá — Aruanã (Goiás): dádivas e sequestro de um rio**

Eguimar Felício Chaveiro

Universidade Federal de Goiás

Marcela Burger Sotto-Maior

Universidade Federal Fluminense

### **Resumo**

O turismo contemporâneo se ramifica em vários tipos, possui a capacidade de reordenar territórios, de alterar gradientes da natureza, de internalizar dimensões culturais, étnicas, éticas, econômicas e políticas. No presente trabalho será interpretado o modo pelo qual o turismo no Rio Araguaia, às margens da cidade de Aruanã (Goiás), impacta a vida do povo Karajá que se autointitula “povo do rio”. Será observada, por meio de trabalhos de campo, de procedimento de rodas de prosa, de levantamento de informações primárias e secundárias, a existência de duas nuances do turismo relativamente à vida do povo Karajá: o sequestro do rio e, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua sobrevivência econômica.

A situação-problema central é como o povo Karajá organiza a sua vida no contexto espacial de um território atravessado por atividades turísticas. O pressuposto teórico que municiará as reflexões é que não há meio de o povo indígena Karajá olvidar os novos símbolos que são implementados em seu território. Sendo assim, é necessário que as pesquisas os ajudem a compor uma interpretação do que acontece em seu mundo e em seu entorno. Para isto amparamo-nos em alguns métodos como a Fenomenologia e a discussão de território por Holzer ou a reflexão sobre turistas e nativos de Yi-Fu Tuan, entre outros.

**Palavras chave:** Karajá — Rio Araguaia — Cerrado — Turismo — Cultura.

### **Environmental Impacts of Tourism in Karajá's life — Aruanã (Goiás): Donations and Kidnapping of a River**

### **Abstract**

Contemporary tourism, branched into many types, has the ability to reorder territories, to change nature's gradients, and to internalize cultural, ethnic, ethic, economic and political dimensions. This paper aims to know in which way touristic activities in the Araguaia River, on the border of Aruanã city, affect the life of the Karajá, who called themselves “people of the river”. By fieldwork procedure, discussion groups, and survey of primary and secondary information, we present two interpretations about the touristic impact on the Karajá: the kidnapping of the River and, at the same time, the possibility of their economic survival.

The central problem-situation is: how do the Karajá organize their lives in a territory crossed by touristic activities? Based on the assumption that these indigenous peoples cannot forget the new symbols being implemented in their territories, it is necessary that the researches help them to compose an interpretation of what happens in their world — and in its surroundings. In order to do so, we use Phenomenology and the discussion of territory (Holzer), and reflection about tourists and natives (Tuan), among others.

**Key words:** Karajá — Araguaia River — Cerrado — Tourism — Culture.

Receção: 02-01-2014 | Admissão: 19-05-2014 | Publicação: 30-10-2015

CHAVEIRO, Eguimar Felício e Marcela Burger SOTTO-MAIOR. “Impactos socioambientais do turismo na vida Karajá — Aruanã (Goiás): dádivas e sequestro de um rio”. PEREIRO, X. (ed.), M. G. de ALMEIDA e I. M. C. LUSTOSA (coeds.). *Turismo em terras indígenas*. Volume especial da *Agália. Revista de Estudos na Cultura*, 2015, 225-243.

Os estudos atuais que versam sobre o turismo ou os que revelam dramas, dilemas e desafios dos povos indígenas brasileiros, especialmente os feitos no campo da geografia, têm, com esforço de alguns autores, tentado fazer análises integradas. Estas análises se ocupam em pensar os impactos socioambientais não separando as dimensões étnico-culturais dos componentes territoriais e ambientais.

Sob o prisma da análise geográfica, notadamente nas análises que fazem referência às abordagens territoriais — como é o caso do presente trabalho —, torna-se premente deslindar os campos de forças que atuam nas terras indígenas, as suas intencionalidades, suas escalas de poder, suas astúcias e estratégias que, geralmente, obliteram, fracionam e estilhaçam modos de vida indígenas, criando conflitos internos e distendendo o patrimônio natural e cultural dos povos do lugar.

Isso impõe a linha de raciocínio para uma questão: como a atividade turística, em suas variadas formas e em sua complexidade, enfronha o território do povo Karajá de Aruanã (Goiás)? Dessa situação-problema pode-se chegar ao objetivo central do trabalho: quais são os impactos socioambientais do turismo na vida do povo Karajá?

A escolha por esta análise justifica-se com a restrita bibliografia referente ao turismo especificamente em terras indígenas no Brasil. Ainda que seja possível adentrar em realidades como a dos Pataxó da Reserva da Jaqueira (Bahia), conforme exemplifica Mauro (2007) em seu trabalho, ou ainda a das comunidades tradicionais de Paraty (Rio de Janeiro), como explicita Miguelletto (2011), resta um longo caminho a ser percorrido para novas abordagens do turismo e as tensões causadas pelo mesmo.

Para a realização do trabalho, inicialmente, parte-se de um diálogo com autores como Almeida (2003, 2004), Calaça (2010), Castilho e Chaveiro (2010) e outros que nos últimos anos têm desenvolvido pesquisas, grupos de estudos e colóquios em torno da abordagem territorial do Cerrado<sup>1</sup>.

---

1. O cerrado brasileiro é considerado a savana mais rica em biodiversidade do mundo, com uma flora que ultrapassa as 4.000 espécies exclusivas e uma fauna que apresenta 873 espécies de aves, 67 gêneros mamíferos, 150 espécies de anfíbios e 120 de répteis. A sua ocupação desordenada tem causado grande desequilíbrio ambiental (IGBE, 2014).

Compreende-se como abordagem territorial do Cerrado o procedimento que interpreta componentes da natureza do Bioma Cerrado por meio de processos sociais, históricos, políticos e culturais que os usam, os ocupam e os representam; do mesmo modo, se interpretam os componentes étnicos e sociais a partir de sua ligação efetiva com os componentes naturais, incluindo saberes, sabores e outros tipos de apropriações.

No caso específico da etnia Karajá, há que levar em consideração os aportes culturais do sujeito, seu trato com a terra, sua espiritualidade, seus vínculos de pertencimento com os rios, com as árvores e com os pássaros, enfim, a sua arte de vida em contraposição aos aportes economicistas que pressionam o seu território e impactam a sua vida.

A análise ganha força a partir da noção de escala e, sendo assim, requer-se que se reconheça o contexto espacial onde os Karajá desenvolvem a sua vida e, mais precisamente, o modo pelo qual o “povo da água” vê a sua riqueza natural sendo objeto de disputa, tal como é o Rio Araguaia, guardião de sua memória, extrato simbólico de sua existência.

Este povo considera que o rio é sagrado, principalmente devido ao Mito de Origem que ainda permeia por toda a cultura Karajá e será explicado mais à frente. Esta história é contada para as crianças, a fim de relembrar que o rio é fonte de vida, fornece água e alimento para a população. Com o aumento da ocupação no Centro-Oeste, os territórios ao longo do vale do Araguaia passaram a ser foco de novas atividades econômicas, atraindo também o mercado turístico, principalmente para o ecoturismo e o turismo da pesca.

Ab’Sáber (2003: 116) exemplifica um dos períodos de alteração das regiões brasileiras como segue:

Em nosso país, no decorrer de três décadas, algumas regiões mudaram em quase tudo, incorporando padrões modernos que, muitas vezes, abafaram por substituição velhas e arcaicas estruturas sociais e econômicas. Tais mudanças se ligaram, sobretudo, a implantações de novas infraestruturas viárias e energéticas e à descoberta de impensadas vocações dos solos regionais para atividades agrárias rentáveis. [...] No caso de Goiás e Mato Grosso — tomados em seu conjunto — as modifica-

ções dependeram de transformações fundamentais na produtividade das terras de cerrados, a par com uma extensiva modernização dos meios de transporte e circulação.

Conforme o autor discorre acima, é possível pensar nas vastas planícies cobertas por cerrado que passam a ser intensamente ocupadas por atividades agropecuárias e maquinárias de produção, deixando de ser um bioma estereotipado pela paisagem seca e desagradável, para acumular grandes latifúndios. Ab'Sáber (2003: 120) ressalta também o fator climático, no qual o domínio dos cerrados comporta de cinco a seis meses secos, opondo-se a seis ou sete meses relativamente chuvosos. Este fator é o principal para a atração dos turistas ao Rio Araguaia, especialmente nos períodos entre os meses de maio a setembro.

Desta forma, o Araguaia se torna objeto de disputa entre diferentes sujeitos: os Karajá, os turistas que buscam lazer e os latifundiários que utilizam os recursos hídricos para a produção agropecuária. Restringimo-nos a discutir mais a fundo os dois primeiros sujeitos, a fim de comparar a forma de apropriação da natureza e da cultura alheia, principalmente para o mercado turístico.

Depois de clarear a noção de escala e a sua relação com o contexto espacial, procederá uma ligação entre espaço, sujeito e existência a partir de alguns princípios que fundamentam a pesquisa: a inseparabilidade entre determinações objetivas e subjetivas, o entrelaçamento entre as práticas espaciais e a produção da existência. A concepção que o sujeito coletivo imprime às representações a partir da vivência e da significação clareia a perspectiva do olhar.

Além disso, para a consecução do presente trabalho foram delineados caminhos metodológicos, levando-se em consideração a dimensão específica — e especial — do sujeito do cerne da pesquisa: os povos indígenas do Cerrado goiano. Tratou-se de organizar rodas de prosa, com disposição e autorização de representantes do povo Karajá e de órgãos competentes.

As pesquisas que envolvem a Geografia Cultural permitem o diálogo com diferentes teóricos, que utilizam de métodos geográficos diversos. A Geografia Cultural era considerada, até a década de 70, uma abordagem que não se qualificava para os estudos geográficos, pois muitas vezes perpassava pelo senso comum. Segundo Corrêa e Rosendahl (2010), foi nos Estados

Unidos, com os estudos de Carl Sauer, que, em Berkeley, esta abordagem ganhou identidade, deixando de ser apenas o resultado da ação humana alterando a paisagem natural.

Após diversas contradições e críticas, a cultura passou a ser protagonista de pesquisas que envolvem a dimensão material e não-material, o presente e o passado, objetos e ações de diferentes escalas. Esta passa a ser vista como um reflexo, uma condição social que deve ser explicada. O que converge todas essas dimensões é a espacialidade humana (Corrêa e Rosendahl, 2010: 10). No Brasil estes estudos aumentaram na década de 1990.

A cultura como condição social dos povos indígenas se tornou objeto de estudos nas últimas décadas.

O método fenomenológico permite abordar o subjetivismo e as percepções da cultura do outro, bem como entender as relações sujeito, espaço e tempo, como reflete Merleau-Ponty (1999). Assim, o desenvolvimento desta pesquisa fundamenta-se principalmente na perspectiva qualitativa.

Também se organizaram procedimentos de observação participante em pequenos trajetos de vivências do povo Karajá de Aruanã, nas aldeias Buridina e Ariká. Para a realização do trabalho, inicialmente, montou-se um roteiro de campo; posteriormente, este roteiro foi repassado em reunião com as lideranças Karajá e com membros da Fundação Nacional do Índio, previamente contatados.

Durante o período do trabalho, nos finais de expedientes, foram feitas reuniões de avaliações para dirimir eventuais problemas e lacunas encontradas na operação e a fim de gerar a assimilação circular e coletiva das informações para, posteriormente, serem tratadas e interpretadas. As informações serviram para a confecção de demonstrativos, mapas e croquis.

Julgou-se, também, conveniente pensar o trabalho na perspectiva de levantamento de problemas e de continuidade, bem como o de apresentação de proposições.

### **1. O Povo do rio e o contexto espacial do noroeste goiano**

Para compreender um pouco do vasto mundo dos Karajá de Aruanã e a sua relação com o Araguaia, convém ouvi-los na origem, através das palavras de um cacique Karajá (1967):

*Os Karajá viviam debaixo do fundo da água, não viviam aqui fora, na terra. WOUBEDU era o cacique desta aldeia (submersa). Engraçado que ele tinha duas mulheres e uma mulher dele ganhou nenê e o índio sempre costuma oferecer mel à mulher que dá à luz. Diz que lá no fundo não tinha árvore e eles pegavam mel no cupim, arrebetava e tirava o mel. Quando foi certa tarde ele foi andando na praia e afastou bem longe. Quando chegou num certo ponto da praia ele abriu a ponta da água e saiu fora e viu um mundo diferente que era aqui. Ele olhou e viu tudo diferente, viu árvores, pássaros, muita caça e então saiu todo para fora. Fruta que lá não existia ele olhou e passou a experimentar e de cada fruta ele foi colhendo uma, fez uma cestinha de palha e foi colhendo. Chegou numa árvore e ficou olhando e viu o mel, bem diferente, numa árvore, ele cortou e usava uma cabaça, porque os índios usavam a cabaça para colocar o mel. Disse que deu mel de sobra, encheu a cabaça e deixou mais mel. Com isso, ele voltou, chegou lá na sua aldeia, chamou os índios e foi distribuindo de um por um cada fruta para eles experimentar. Aí falou de onde ele trouxe, de um lugar diferente que ele tinha encontrado, o mel também. Aí ele fez uma reunião à tarde e perguntou para o pessoal dele que quem fosse a favor e quisesse vir para fora, levantasse a mão, e quem não quisesse vir para fora, ficasse quieto. A metade levantou a mão para cima e esses no outro dia acompanhou ele. Quando chegou no mesmo lugar que ele tinha saído, da mesma forma como ele fez antes, ele abriu e foi saindo. Ele saiu na frente e os outros atrás. Aí chegou KOBÓÍ que tinha uma barriga muito grande, ele tentou sair e não conseguia. Aí os filhos dele saíram na frente, queriam tanto sair, mas não podiam deixar o pai. Aí o pai observou e disse: “Não filho, lá no fundo d’água onde nós vivemos não existe morte, vocês veem que não tem nada morto e aqui vocês podem observar que o vento aqui é quente e olha para lá, tem uma árvore morta ali, naquele outro lugar tem um pássaro morto, e lá não é assim, aqui existe tristeza”. Aí ele voltou para as águas. O resto desse pessoal que saiu para fora chegaram perto da ponta da Ilha do Bananal. Eles falam que tem o lugar, muita gente Karajá já foi conhecer esse lugar. Eu tenho vontade de conhecer esse lugar aonde aconteceu isso. Chegando lá eles se dividiram, uns iam para baixo outros iam para cima. Dizem que existe o lugar de onde saíram. Assim é que os Karajá passaram a viver aqui fora. Só que a origem vem do fundo do rio. Sempre que pergunto aos mais antigos, a história é sempre a mesma, sempre a mesma. Até hoje os mais antigos não tiveram outra explicação de onde vieram os Karajá. Acho que por isso é que não saem da beira do rio.*

As palavras do Cacique, forjadas com respeito ao mundo das águas do grande rio — o Araguaia — como porta-vozes de uma identidade essencial e profunda da origem e do futuro do seu povo, ecoam como lição, lamento, sentimento de pertencimento e de perda. Água, cultura e vida se mesclam e se entrelaçam. Neste sentido, compreendemos ser de suma importância a análise transversal da relação dos sujeitos Karajá com o rio, pois o mesmo compõe o início da raiz cultural Karajá. Todavia também é o motivo essencial para a ocupação desenfreada da região, o que causa os conflitos socioambientais.

No mapa abaixo (fig.1) estão apresentadas as três Terras Indígenas Karajá reconhecidas pela União, ao longo do Rio Araguaia. A espacialização das terras mostra a ligação direta que as três áreas possuem com o rio, o pertencimento dos Karajá à região, que em suas memórias representa o surgimento da etnia como o “povo do rio”.

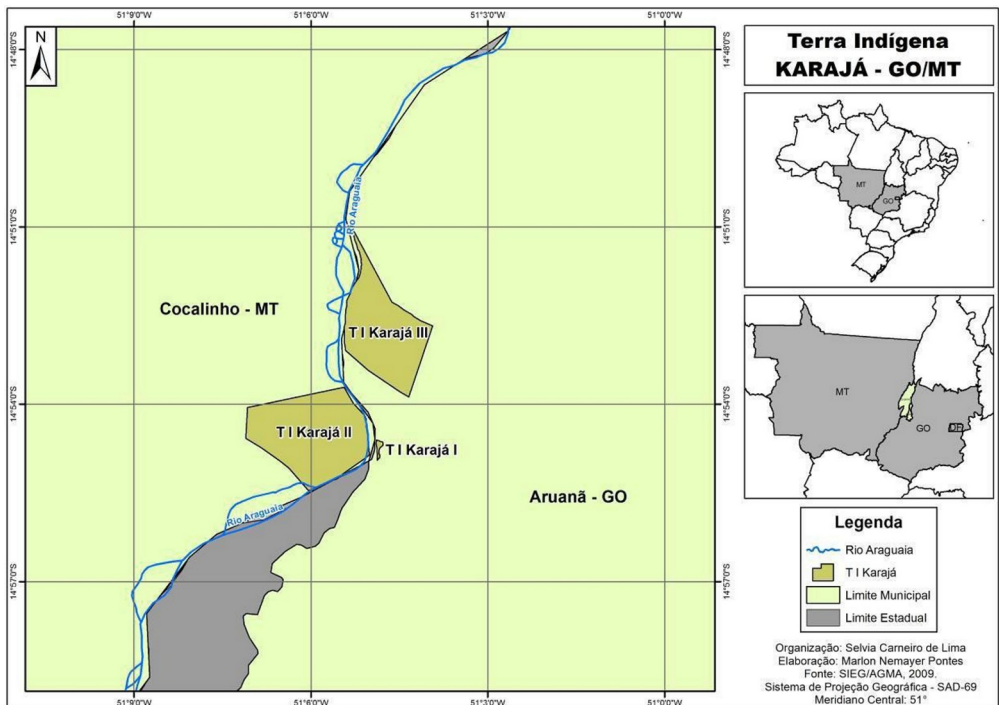


Fig. 1: Mapa de localização das Terras Indígenas Karajá I, II e III. Organização: SOTTO-MAIOR, Marcela Burger. 2015. Fonte: Funai, 2015. Imagem CNES/Astrium, Google Earth.

Conforme a própria alusão do cacique e de outros membros, é na beira do Araguaia e nas suas imensas planícies que há mais de 500 anos reconhecem-se os seus antepassados e os presentes. Embora alguns autores ponderem a existência de vestígios da ocupação Karajá no rio há apenas 300 anos, o que se vê — e sabe — é que atualmente os Karajá vivem nas Aldeias Ariká e a Buridina, localizadas no Município e na cidade de Aruanã, respectivamente, no estado de Goiás, e na Ilha do Bananal, no Estado do Tocantins. Lima (2010: 42) ao sintetizar as principais características do povo Karajá, apresenta:

Terra Indígena Karajá de Aruanã I — com 11 hectares, está no centro da cidade, onde se localiza a aldeia Buridina, com 22 casas construídas. Terra Indígena Karajá de Aruanã II — com 769 hectares, está situada no estado do Mato Grosso, no município de Cocalinho, do lado apostado ao da Terra Indígena I. Geralmente permanece alagada dentre os meses de setembro e junho. Terra Indígena Karajá de Aruanã III — com 586 hectares, localiza-se a 8 km da Aldeia Buridina. Existem poucas famílias localizadas nesta área conhecida como Aldeia Arica. Em relação ao uso do solo e utilização da flora e fauna este é o principal espaço para o povo Karajá. Também há áreas de alagamento.

Ao pensar o contexto espacial, deve ser compreendido que o município de Aruanã se localiza na mesorregião Noroeste Goiano e na microrregião Rio Vermelho. É importante destacar que em sua margem direita encontra-se o Rio Araguaia, o mais reconhecido de Goiás.

A recente ressignificação do rio a partir da atividade turística e, especialmente, o processo vertiginoso da modernização e internacionalização do Cerrado, deu ao município de Aruanã a funcionalidade de ser um dos maiores territórios da pecuária bovina. Numa roda de prosa, S. Renan destacou:

Hoje a nossa terra é pouca. Tamo vigiado por fazendeiro. Tamo pressionado por turista, pelos clubes. Hoje o rio tem muitos donos, por isso ele não tem peixe mais. Fala que nós fazemo pesca predatória, mas foi ele que acabou com o peixe e tão acabando com o rio, quase não tem tartaruga. Isso tudo é por causa da terra. Os fazendeiro quer

a terra para o gado; eles dá mais importância pro gado que pra gente. Nós ficamo sem sabê o que fazê, então uns vão trabaia; outros fica perturbado, acuados (Karajá da Aldeia Buridina, 2012)

A situação narrada mostra o sequestro do Rio Araguaia para outras atividades que não as de sua cultura Karajá, a chegada de novos símbolos culturais mediante o turismo, a redução e a fragmentação de suas terras e o entrelaçamento com a cultura urbana, permitem compreender que os efeitos socioambientais na vida Karajá estão ligados ao contexto espacial comandado pela internacionalização do Cerrado nas especificidades do noroeste goiano.

## **2. O Turismo em múltiplas faces no mundo Karajá**

O Rio Araguaia, assim como vários outros rios brasileiros, possui diversos fatores que atraem diferentes atividades econômicas, como a agropecuária e a instalação de indústrias, devido às facilidades de acesso ao recurso hídrico. No caso do município de Aruanã a que mais o movimenta economicamente é a pecuária, entretanto pode-se ressaltar a importância do turismo.

Almeida (2003: 11) define o turismo como “forma de uso do tempo livre e de modalidade de lazer — sobretudo almejando o prazer individual e imediato”. Podemos pensar que o turista cria um imaginário, a partir de alguma imagem preexistente em sua memória, e este traz a ideia de se deslocar a este lugar que está no seu subconsciente, no qual possa utilizar o seu tempo livre para desfrutar dos potenciais que este local pode lhe oferecer.

No Brasil a atividade turística tem crescido muito nos últimos anos, tanto no fluxo de visitantes de origem estrangeira quanto no interno, entre regiões do país. Para exemplificar isto o Ministério do Turismo criou uma tabela e fez a subdivisão a partir dos “*Roteiros do Brasil*”, apresentando as Regiões Turísticas do Brasil que mais se destacam, frisando as cidades e nomeando cada região ou trecho escolhido pelos turistas.

A temática é foco de estudos de diversas ciências, existindo inclusive cursos específicos para turismo ou para habilitar-se na profissão de turismólogo. Entretanto, cada ciência realiza seu próprio recorte temático e espacial, que lhe cabe para analisar e apreender sobre o turismo. Mas nem sempre os efeitos que contemplam são positivos, conforme resalta Barretto (2003: 94):

Muitos profissionais ligados à área de sociologia e geografia têm estudado os efeitos negativos do turismo em populações que viviam de subsistência: a destruição do meio ambiente, a frustração pelo contato com uma sociedade de consumo de que não podem usufruir. [...] Estas reflexões que pareciam muito importantes há uma década, provocam apenas um sorriso quando lê-se um novo tipo de turismo que está sendo promovido, discretamente, em muitos países do Terceiro Mundo.

O que Barreto ressalta é pertinente, pois muitos estudos sobre os efeitos negativos do turismo têm sido feitos; no entanto é preciso ir além da simples aceitação da existência da atividade. Povos tradicionais e culturas locais são estremecidos pela presença de indivíduos que não mantêm relação próxima com o lugar, mas pretendem apenas usufruí-lo e deixá-lo. Partindo da definição de paisagem de Holzer (1997: 81), que na abordagem fenomenológica incorpora “ao suporte físico os traços que o trabalho, que o homem como agente, e não como mero espectador, imprime aos sítios onde vive” e denota “o potencial que um determinado suporte físico, a partir de suas características naturais, pode ter para o homem que se propõe a explorá-lo com as técnicas de que dispõe”, com esta reflexão pode considerar-se que a paisagem, além de contribuir para a memória das experiências vividas no imaginário do sujeito, é uma categoria que deve ser considerada quando se retratam os danos que a perda da mesma pode causar.

No período de estiagem no Cerrado, que costuma ocorrer entre os meses de abril a setembro, os bancos de areia do Rio Araguaia ficam aparentes, formando paisagens naturais que montam um cenário dentro da maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal. Este fato atrai turistas de diversos lugares, seja para contemplar as características naturais, ou para apenas usufruir das festas organizadas pela cidade de Aruanã.

Existem diferentes tipos de turistas que se destacam nas proximidades com o Rio Araguaia, foi possível identificar alguns deles durante uma conversa com o cacique da aldeia Buridina: os pescadores, os festeiros, os pesquisadores e os turistas de negócios.

No caso dos Karajá de Aruanã foi possível identificar duas questões antagônicas acerca do turismo: a primeira são os fatores vistos pelos índios como

positivos, que o turismo traz para a comunidade com o aumento das vendas de artesanato, e o interesse dos próprios turistas em saber mais sobre a cultura Karajá; a segunda são os fatores negativos, como o incômodo do barulho na praça, o uso abusivo de bebidas alcoólicas e entorpecentes dos próprios turistas, e o dilema dos jovens Karajá.

Uma das fontes de renda das aldeias Buridina e Ariká são as vendas dos artesanatos, principalmente das bonecas de argila, chamadas *Ritxoko*, que hoje são tombadas como patrimônio cultural brasileiro pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). A palha de buriti, muito encontrada no Cerrado, é bastante utilizada nos artesanatos, bem como penas de pássaros e madeira.



Fig. 2: Foto de bonecas Ritxoko dos Karajá. Autora: Sotto-Maior, Marcela. 24 nov.2012. Aruanã-GO.



Fig. 3: Foto do cacique Raul, em conversa sobre o museu.  
Sotto-Maior, Marcela. 24.nov.2012. Aruanã-GO.

Durante os períodos de estiagem, no qual se formam as praias de rio às margens do Araguaia, a movimentação no museu de artesanatos dos Karajá é muito maior, o que permite um aumento na renda dos mesmos. O interesse dos visitantes em saber sobre a cultura indígena traz uma possibilidade maior de visibilidade diante da sociedade não-indígena. Entretanto, a melhoria na condição financeira não minimiza os impactos do turismo no cotidiano Karajá.

A observação da paisagem, como citado anteriormente, deixa de ser o principal objetivo do turismo em Aruanã, causando um enorme choque cultural a chegada de turistas “festeiros”, que utilizam álcool e entorpecentes desenfreadamente — além do incômodo com barulho e com palavras de baixo calão, fatos estes que perturbam principalmente os mais velhos da aldeia.

Por outro lado, eles próprios observam que “A cidade transformou as pessoas Karajá, os jovens querem comer igual branco, não sabem mais a lín-

gua, não respeitam os conhecimentos dos mais velhos... o que acontece é que se perder a língua perde tudo, TUDO! (Sr. Nicolau — Karajá da Aldeia Buri-dina, 2012).

A problemática narrada pelo Sr. Nicolau traz os dilemas com os jovens à tona: Como ser Karajá, carregar as marcas tradicionais e também ser jovem em pleno século XXI? Como não ceder às novas tecnologias, aos novos modelos impostos pela mídia, ao novo modelo de vida das cidades?

Neste ponto, convém inserir novos elementos na compreensão da realidade indígena. A ocupação do território brasileiro nos períodos de colonização não deixou outra escolha aos índios que se adaptarem e se inserirem ao mundo fluido e dinâmico, conhecido como “mundo moderno”. De acordo com Harvey (1992: 22) o termo modernidade “não pode respeitar seu próprio passado, para não falar de qualquer ordem social pré-moderna”, assim as sociedades preexistentes, como as dos indígenas, que montam um passado tradicional, são afastadas do que é moderno, devido às fragmentações e transitoriedade das coisas. Para Harvey há uma ruptura com as condições históricas precedentes. Assim pode-se pensar numa sociedade tradicional que, não se enquadrando nestes modelos sociais, deixa de optar por novas formas de sobrevivência.

Há uma dificuldade em lidar com o contato que os Karajá ou qualquer outra comunidade indígena têm com o mundo globalizado. Os jovens se interessam pelas novas tecnologias, pela moda, pelas novas formas de comunicação, e o desafio é como manter os laços e raízes culturais entre estes jovens e as tradições indígenas.

Além desta discussão acerca do interesse pelo mundo globalizado que existe fora dos limites da aldeia, outros pontos a serem ressaltados são o consumo de álcool, as drogas e a prostituição.

O envolvimento com pessoas externas — neste caso, turistas — que possuem visão e vivência de mundo diferenciado atrai os Karajá para o desligamento das raízes, de modo que as gerações anteriores temem que os mitos não tenham mais os mesmos sentidos e, sobretudo, que o rio não represente mais o cordão umbilical dos Karajá e seja considerado apenas fonte de alimento e atrativo de diversão. Neste contexto, a escola e as lideranças indígenas cumprem um papel fundamental, pois é através delas, dentro da aldeia,

que os jovens aprendem — para além de disciplinas regulares — a fazer artesanato, escutam o Sr. Renan e o Cacique Raul a contar histórias sobre como os Karajá saíram do rio, aprendem as danças para os rituais e compreendem a importância da língua Karajá, originária do tronco linguístico Macro-Jê.

As dinâmicas urbanas de Aruanã interferem cada vez mais no cotidiano dos indígenas e nos próprios moradores locais não-índios, entretanto as políticas públicas não acompanham esta dinamicidade. O turismo, independente de seu objetivo, impacta social e ambientalmente a área na qual se espacializa, conforme aponta Almeida (2004: 11) ao assinalar que “o turismo tem se revelado como uma forma de exploração planejada, uma estratégia de ampliação da apropriação de recurso dos países industrializados nos países em desenvolvimento, porém, ainda ricos em ecossistemas naturais de interesse turístico”. O que chamam de “ecoturismo” tem aberto portas para as novas formas de dinâmicas territoriais em diferentes lugares, ao mesmo tempo que pode ser usado como forma de exploração dos ecossistemas naturais.

O aproveitamento das paisagens naturais, nos investimentos em propagandas que vendem as imagens destes ecossistemas, com fins meramente financeiros, tem causado um inchaço de turistas em cidades com poucas infraestruturas. Os relatos dos indígenas, bem como de alguns moradores de Aruanã, em roda de prosa, apontaram para uma mesma ideia: a de que o turismo favorece o comércio, em geral, mas ocasiona diversos problemas, entre os quais se encontra a redução dos recursos básicos de saneamento ou o incômodo para a sociedade local causado pelas festas e músicas, que se concentram na praça principal, próxima ao rio, criando barulho e dificultando o trânsito de pessoas e veículos nestas áreas.

Esta abordagem permite a compreensão da subjetividade das relações e do modo em que o turismo passa a ser uma atividade central em determinadas ações do grupo indígena. Para isso podemos dialogar com Yi-Fu Tuan (2012: 96) acerca da relação “visitante e nativo” descrita em um dos capítulos de sua obra *Topofilia*:

O visitante e o nativo focalizam aspectos bem diferentes do meio ambiente. Em uma sociedade tradicional estável, os visitantes e as pessoas de passagem constituem uma minoria da população total; suas visões do meio ambiente não têm, talvez, muita importância. Em nossa sociedade de alta mobilidade, as impressões fugazes das pessoas que estão de passagem não podem ser negligenciadas.

Tuan em sua fala descreve a importância das impressões dos sujeitos que estão de passagem, podendo ressaltar-se a falta de planejamento do turismo na cidade, que provoca situações constrangedoras tanto para os indígenas quanto para os moradores locais. O autor descreve ainda que a percepção do turista frequentemente se reduz a usar os olhos para compor quadros, ou seja, é essencialmente estética, enquanto que o nativo — no caso desta pesquisa, os indígenas — possui uma atitude complexa por estar imerso na totalidade de seu meio ambiente; justifica-se, assim, uma discussão sobre o meio ambiente e a cultura, o que traz para esta pesquisa um caminho de análise da apropriação da paisagem pelo turismo e, conseqüentemente, a interferência no meio ambiente e na cultura dos nativos.

O diálogo com autores que trazem estas problemáticas acerca do turismo e a apropriação das paisagens naturais conduz a refletir se o valor subjetivo que se tem dado ao Cerrado, aos rios e às culturas tradicionais indígenas está considerando realmente as raízes culturais do patrimônio histórico brasileiro, ou se o capital já se dilacerou ao ponto de esfacelar os modelos culturais que diferem dos impostos pelo mundo globalizado.

### **3. Considerações finais**

O Rio Araguaia, além de sua importância ambiental, é colocado para os índios Karajá do município de Aruanã, como berço natural e cultural, elo de ligação com a natureza. O mito que os identifica enquanto filhos do rio frisa o quanto os Karajá se sentem parte do Araguaia.

O processo de ocupação desordenada no município, o crescente investimento em monoculturas e a expansão dos pastos de criação bovina têm im-

pactado na forma como o rio é utilizado, causando graves danos ambientais ao bioma Cerrado. Mas para além da alta produção pecuária, fator bastante relevante na economia de Aruanã, o turismo vem modificando as dinâmicas da cidade. A pesca, a busca pelo contato com a natureza, a existência de locais abertos para festas e o interesse de estar no Araguaia são fatores que se destacam quando há reflexão acerca da situação turística do local estudado.

Constata-se que as paisagens naturais passaram a fazer parte das estratégias de planejamento do turismo, de tal modo que são aplicadas pelos governos municipal, estadual e federal políticas para viabilizar o turismo em áreas antes não exploradas. No entanto, é necessário criar políticas que realmente adentrem a realidade dos sujeitos indígenas e não se limitem a abafar suas necessidades. Vista a constante mercantilização da cultura alheia, no caso desta pesquisa, o que se propõe é uma reformulação das legislações que regulamentam o turismo nas terras indígenas, a fim de que esta atividade não seja realizada de forma desenfreada e massacrando as raízes tradicionais do grupo.

Com o presente trabalho buscou-se apresentar alguns fatores que vêm influenciando diretamente no cotidiano da comunidade indígena Karajá, de Aruanã, partindo da pressão para um mundo de informações múltiplas e dissipadas. A pesca, a agricultura e os rituais foram sendo alterados e o artesanato surge como o maior exemplo de adaptação dos Karajá ao mundo consumista dos *tori*, sobretudo com as bonecas Karajá — hoje patrimônio histórico e reconhecidas no mundo inteiro —, cujos modelos e forma de fabricação foram adaptados para atender às demandas dos turistas. Desse modo, foi possível perceber que, partindo da ligação Karajá-Araguaia, há formas de viabilizar o resgate das raízes culturais, da relação espaço, sujeito e existência, sem que haja um isolamento dos indígenas com o mundo externo à aldeia.

Compreende-se, portanto, o turismo como possível ferramenta para uma aproximação, feita através de projetos que possam viabilizar um real entendimento do ecoturismo e do turismo sustentável. O patrimônio cultural possibilita a reflexão a respeito do que pode vir a ser o etnoturismo e suas abordagens, que permitem novas formas de contato com as representações sociais.

## Bibliografia

- AB'SÁBER, Aziz Nacib. *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ALMEIDA, M. G. de e RATTI, A. J. P. (orgs.). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.
- ALMEIDA, M. G. de. “Desenvolvimento turístico ou desenvolvimento local? Algumas reflexões”. *Anais do VIII Encontro Nacional de Turismo de Base Local — Planejamento para o desenvolvimento local*. Curitiba: UFPR, 2004. Disponível em [https://observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br/up/215/o/Almeida\\_maria\\_geralda\\_desenvolvimento\\_tur\\_stico.pdf](https://observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br/up/215/o/Almeida_maria_geralda_desenvolvimento_tur_stico.pdf)
- BARRETTO, Margarita. *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. 17ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2003.
- CACIQUE KARAJÁ. “O Mito de origem do povo indígena Karajá” Coletado pela Prof. Maria Augusta Calado. In: LIMA, Sélvia Carneiro. *Os Karajá de Aruanã-GO e os Tori: o Cerrado goiano em disputa*. Dissertação de mestrado em Geografia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- CALÇA, M. “Territorialização do capital: Biotecnologia, biodiversidade e seus impactos no Cerrado.” *Revista Ateliê Geográfico*. Vol. 1, N. 9 (2010): 6-23. Número Especial. Disponível em: <[www.revistas.ufg.br/index.php/ateliê/article/view/9388/6469](http://www.revistas.ufg.br/index.php/ateliê/article/view/9388/6469)> Acesso em 05.03.2013.
- CASTILHO, Denis e CHAVEIRO, Eguimar. “Por uma análise territorial do Cerrado”. In CASTILHO, D. e PELÁ, M. (orgs.). *Cerrados: perspectivas e olhares*. Goiânia: Vieira, 2010. 35-50.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Introdução à geografia cultural*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- IBGE. *Nosso território. Biomas*. Disponível em: <<http://www.7a12.ibge.gov.br/vamos-conhecer-o-brasil/nosso-territorio/biomas>> Acesso em 16.06.2014.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo. Ed. Loyola. 1992.
- HOLZER, Werther. “Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente”. *Revista Território*, ano II, N. 3 (1997): 77-85.

- LIMA, Sélvia Carneiro. *Os Karajá de Aruanã-GO e os Tori: o Cerrado goiano em disputa*. Dissertação de mestrado em Geografia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- MAURO, Victor Ferri. *Turismo em Terra Indígena: o caso da Reserva Pataxó da Jaqueira*. Monografia de especialização em Turismo. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto R. de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MIGUELETTO, Danielle C. R. *A encruzilhada do desenvolvimento*. Tese de doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- MINISTÉRIO DO TURISMO. *Marcos Conceituais*. Disponível em: <[http://www.turismo.gov.br/export/sites/default/turismo/o\\_ministerio/publicacoes/downloads\\_publicacoes/Marcos\\_Conceituais.pdf](http://www.turismo.gov.br/export/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/Marcos_Conceituais.pdf)>. Acesso em 24.06.2014
- NICOLAU. “Índio Karajá em roda de prosa sobre a cultura Karajá”. Entrevista concedida a Marcela B. Sotto-Maior e Eguimar F. Chaveiro. Aldeia Buridina, Aruanã, 2012.
- RENAN. “Índio Karajá em roda de prosa sobre a cultura Karajá”. Entrevista concedida a Marcela Sotto-Maior e Eguimar F. Chaveiro. Aldeia Buridina, Aruanã, 2012.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

### **Nota curricular**

Eguimar Felício CHAVEIRO. Doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo, é professor do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás.

Marcela Burger SOTTO-MAIOR. Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, é mestranda em Geografia na Universidade Federal Fluminense.

### **Contacto**

eguimar@hotmail.com

marcela.bsm@hotmail.com



**www.agalia.net**

**AGÁLIA. REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA**

**ISSN: 1130-3557**

**DEPÓSITO LEGAL: C-250-1985 (versão papel)**

**EDITA: Associação Galega da Língua (AGAL)**

**URL: <http://www.agalia.net>**

**ENDEREÇO-ELETRÔNICO: [revista@agalia.net](mailto:revista@agalia.net)**

**ENDEREÇO POSTAL:**

**Rua Santa Clara nº 21  
15704 Santiago de Compostela  
(Galiza)**

**Periodicidade Semestral  
(números em junho e dezembro)**



1 130355 700009