



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**OS GUARANI MBYÁ –
RITUAIS E TURISMO NA FRONTEIRA TRINACIONAL**

THIAGO LOPEZ TURCATTI

Foz do Iguaçu
2022

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**OS GUARANI MBYÁ –
RITUAIS E TURISMO NA FRONTEIRA TRINACIONAL**

THIAGO LOPEZ TURCATTI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Hernán Venegas Marcelo

Foz do Iguaçu
2022

THIAGO LOPEZ TURCATTI

**OS GUARANI MBYÁ –
RITUAIS E TURISMO NA FRONTEIRA TRINACIONAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Hernán Venegas Marcelo
UNILA

Coorientadora: Profa. Dra. Sandra Dalila Corbari
UEPG

Prof. Dr. Antonio de la Pena Garcia
UNILA

Prof. Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron
UNILA

Foz do Iguaçu, 27 de junho de 2022.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

T932g

Turcatti, Thiago Lopez.

Os Guarani Mbyá: rituais e turismo na fronteira trinacional / Thiago Lopez Turcatti. - Foz do Iguaçu, 2022.

140 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Práticas e Saberes, Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Hernán Venegas Marcelo.

Coorientadora: Sandra Dalila Corbari.

1. Turismo - Tríplice Fronteira (Argentina, Brasil e Paraguai). 2. Índios da América do Sul Brasil - Usos e costumes. 3. Antropologia. I. Venegas Marcelo, Hernán. II. Corbari, Sandra Dalila. III. Título.

CDU 398.8(=873.241)

DEDICO ESTA DISSERTAÇÃO PARA TODA A NAÇÃO
GUARANI. EU DESEJO QUE O TURISMO
INTERNACIONAL E NACIONAL SEJA UMA
EXPERIÊNCIA ACESSÍVEL PARA TODOS OS SERES
HUMANOS. E TERMINO EVOCANDO QUE CAMINHAR
PELAS PAISAGENS DESLUMBRANTES DO MUNDO
SEJA UM DIREITO HUMANO.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Adriana e Carlos, agradeço por serem minha base e pessoas maravilhosas e batalhadoras na vida. Por estarem demonstrando seu amor, sendo quem são, e aceitando as minhas escolhas, mesmo que muitas vezes, possa parecer um lugar muito distante e alto para se voar.

Ao meu orientador, Hernán Venegas Marcelo, agradeço pela confiança em meu trabalho e por acreditar em mim como mestrando. Agradeço muito por sua paciência e ensinamentos, sua assertividade e dedicação fortaleceu ainda mais o meu interesse para esta aventura acadêmica. Gratidão pelas horas de dedicação e compreensão, pelas sugestões, referências, conversas e reuniões construtivas. E, por me instigar a pesquisar novos mundos e imaginários, enfim, por todo o conhecimento transmitido.

À minha coorientadora, Sandra Corbari, agradeço por confiar na minha pesquisa e estar junto nessa jornada, grato por contribuir com a sua experiência e conhecimento. Agradeço por ser sincera, direta e instigar a curiosidade sobre o turismo indígena. Sou grato pelo carinho, pelas conversas, dicas e momentos de Yoga, compartilhando saberes e referências nas conversas que sempre levarei comigo.

Agradeço a abertura do Parque das Aves para participar do Forest Experience, e sobretudo, agradeço pelas trocas que aconteceram com o Professor argentino Javier Rodas, e os Karaí Mbyá guarani da comunidade Jasy Porã e Tupã M'Bae. Agradeço ao professor Rodrigo Carron, grande docente na minha formação como antropólogo. Enfim, grato por suas contribuições teóricas e experienciais na graduação em antropologia, e por aceitar a minha participação em sua aula no estágio pedagógico.

Por fim, um gesto de carinho aos meus irmãos Leonardo e Sarah, e demais familiares, aos docentes que passaram e me ensinaram na minha trajetória acadêmica, aos colegas do IELA que conheci e que juntos aprendemos e também ensinamos uns aos outros com as presenças. Todas estas vidas contribuíram para a construção desse texto acadêmico. Sou grato a todas as pessoas que passaram pela minha vida, nessa dança cósmica dos encontros, que a partir da convivência, do conflito e da harmonia, todas e todos mutuamente sendo professores e professoras uns dos outros na grande escola do mundo, repito, a vida coletiva. Assim é!

“Não há possibilidade de vida na terra se os guaranis não estiverem cantando e dançando”. Provérbio Guarani. Diante dessa pronúncia, devo dizer que não existe vitalidade em minha alma se eu não estiver dançando, pesquisando a diversidade cultural e produzindo arte.

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem como objeto de estudo as interfaces entre turismo, antropologia e povos indígenas. Especial atenção é dedicada às celebrações rituais indígenas Guarani Mbyá, da aldeia Jasy Porã, recriada em função da experiência turística em Foz do Iguaçu. O ritual faz parte do catálogo de produtos turísticos e é comercializado sob o nome de “*The Forest Experience*”. Estudos da antropologia, sociologia e história no campo do turismo permitiram uma compreensão mais abrangente das relações entre turismo e povos indígenas; assim como do ritual Guarani Mbyá da aldeia Jasy Porã na ‘Terra das Cataratas’. O turismo, sobretudo o fordista, o turismo cultural, a antropologia do turismo e o turismo indígena são objeto de reflexão do primeiro capítulo cujo título é: TURISMO, ANTROPOLOGIA E POVOS INDÍGENAS. Em um segundo capítulo desta dissertação de mestrado são estudados os guarani, os guarani Mbyá e seus rituais indígenas, a natureza das relações entre os juruás, guaranis e guaranis Mbyá e, por fim, o ritual da aldeia Jasy Porã na ‘Terra das Cataratas’. Precisamente, o título deste segundo e último capítulo é: “OS GUARANI MBYÁ NA FRONTEIRA TRINACIONAL”. Este trabalho tem um DNA interdisciplinar com olhares mais ao Sul e se apoia em pesquisa de campo na aldeia Jasy Porã e etnografia realizada sobre as comunidades Guarani Mbyá. Do ponto de vista prático, espera-se que sua leitura permita uma compreensão mais abrangente da complexidade do turismo na região, sobretudo, em relação ao turismo indígena e aos rituais guarani Mbyá na Fronteira Trinacional.

Palavras-chave: Turismo, Guarani Mbyá, Antropologia, Ritual, Fronteira Trinacional.

RESUMEN

La presente tesis de maestría tiene como objeto de estudio las interfaces entre turismo, antropología y pueblos indígenas. Se presta especial atención a las celebraciones rituales del pueblo indígena Guaraní Mbyá, de la aldea Jasy Porã, recreadas en función de la experiencia turística en Foz do Iguaçu. El ritual forma parte del catálogo de productos turísticos y se comercializa bajo el nombre de “La Experiencia del Bosque”. Los estudios de antropología, sociología e historia en el campo del turismo han permitido una comprensión más integral de la relación entre el turismo y los pueblos indígenas; así como el ritual Guaraní Mbyá de la aldea Jasy Porã en la ‘Terra das Cataratas’. El turismo, en especial el turismo fordista, el turismo cultural, la antropología del turismo y el turismo indígena son objeto de reflexión del primer capítulo cuyo título es: TURISMO, ANTROPOLOGÍA Y PUEBLOS INDÍGENAS. En un segundo capítulo de esta tesis de maestría se estudian los guaraníes, los guaraníes mbyá y sus rituales indígenas, la naturaleza de las relaciones entre los guaraníes juruás, guaraníes y mbyá y, finalmente, el ritual del pueblo Jasy Porã en ‘Terra das Cataratas’. Precisamente, el título de este segundo y último capítulo es: “LOS GUARANI MBYÁ EN LA FRONTERA TRINACIONAL”. Este trabajo tiene un ADN interdisciplinario con miradas más al sur y está sustentado en una investigación de campo en la aldea Jasy Porã y una etnografía realizada en las comunidades Guaraní Mbyá. Desde un punto de vista práctico, se espera que su lectura permita una comprensión más integral de la complejidad del turismo en la región, especialmente en relación con el turismo indígena y los rituales Mbyá Guaraní en la Frontera Trinacional.

Palabras-clave: Turismo, Guaraní Mbyá, Antropología, Ritual, Frontera Trinacional.

ABSTRACT

The present master's dissertation has as its object of study the interfaces between tourism, anthropology and indigenous peoples. Special attention is given to the ritual celebrations of the Guarani Mbyá indigenous people, from the Jasy Porã village, recreated as a function of the tourist experience in Foz do Iguaçu. The ritual is part of the tourist products catalog and is marketed under the name of "The Forest Experience". Studies of anthropology, sociology and history in the field of tourism have allowed for a more comprehensive understanding of the relationship between tourism and indigenous peoples; as well as the Guarani Mbyá ritual of the Jasy Porã village in the 'Terra das Cataratas'. Tourism, especially Fordist tourism, cultural tourism, the anthropology of tourism and indigenous tourism are the object of reflection of the first chapter whose title is: TOURISM, ANTHROPOLOGY AND INDIGENOUS PEOPLE. In a second chapter of this master's thesis, the guaranis, the mbyá guaranis and their indigenous rituals are studied, the nature of the relationships between the juruás, guaranis and mbyá guaranis and, finally, the ritual of the Jasy Porã village in 'Terra das Cataratas'. Precisely, the title of this second and final chapter is: "THE GUARANI MBYÁ ON THE TRINATIONAL BORDER". This work has an interdisciplinary DNA with views further south and is supported by field research in the Jasy Porã village and ethnography carried out on the Guarani Mbyá communities. From a practical point of view, it is hoped that its reading will allow a more comprehensive understanding of the complexity of tourism in the region, especially in relation to indigenous tourism and the Mbyá Guarani rituals on the Trinational Frontier.

Key words: Tourism, Guarani Mbyá, Anthropology, Ritual, Trinational Borde

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
 1 TURISMO, ANTROPOLOGIA E POVOS INDÍGENAS	23
1.1 O TURISMO - DEFINIÇÕES E PRÁTICAS	23
1.2 Desmitificando o turismo (cultural?)	32
1.3 <i>O turismo, o turismo indígena e a antropologia</i>	47
 2 OS GUARANI MBYÁ NA FRONTEIRA TRINACIONAL	68
2.1 OS GUARANI	68
2.2 Os Guarani Mbyá	86
2.3 <i>Jasy Porã- Rituais e juruás</i>	104
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
 REFERÊNCIAS	126
 APÊNDICE	137

INTRODUÇÃO

Nativo de Foz do Iguaçu, e desde que me entendo por ‘gente’, sempre manifestei minha curiosidade, até hoje insaciável, pela diversidade cultural. Assim, com o tempo aprendi que o território fronteiriço que habitamos, é terra ancestral do povo Guarani. Meu interesse pelas relações entre a antropologia e o turismo nasceu no ano de 2018, no final da graduação em antropologia, antes mesmo de defender o trabalho de conclusão de curso. O gatilho, digamos, foi a experiência cultural denominada *The Forest Experience*, situada no Parque das Aves - o segundo atrativo mais visitado da cidade, que recebe mais de 800 mil pessoas por ano.

Atualmente, Foz é conhecida e referenciada como a ‘Terra das Cataratas’. Esse slogan turístico é um tanto paradoxal, pois tem se inventado uma imagem da cidade atrelada unicamente ao turismo. Por sorte, contamos com vários estudos acadêmicos que têm questionado essa narrativa, Aparecida Darc de Souza é talvez o caso mais conhecido e representativo. E, enquanto artista e antropólogo, me interessei pela experiência na floresta devido aos elementos simbólicos da arte como a dança e a música, no caso, da cultura Guarani.

Segundo o site do Parque das Aves, a atividade no catálogo de produtos para turistas, informa que durante a experiência, os Guarani realizam uma cerimônia de boas-vindas que envolve dança, comida, música e o cerimonial do tabaco. Ou seja, a atividade turística é um reflexo dos hábitos do modo de ser Guarani Mbyá quando se recebe uma visita na comunidade. Especificamente, no *The Forest Experience*, em termos Guarani, são os *juruás* a visita que vai de encontro a eles para a iniciar um momento de convivência no presente e trocas simbólicas. O evento é construído com o título em inglês, seus atores sociais Guaranis são do território argentino, e ainda compartilham seus discursos e práticas em território brasileiro para pessoas de diversos lugares do mundo. Isso direcionou meu olhar às tensões, transformações culturais e ressignificações que a interação pluricultural estabelece e (re)produz durante a prática do turismo. Unido a isso, despertou minha curiosidade acadêmica sobre o turismo, e por sua vez, nas suas relações com a antropologia.

Fui descobrindo um universo epistemológico essencial para uma abordagem científica das relações entre turismo e cultura, e mais especificamente, entre turistas e anfitriões. Através da literatura acadêmica foi possível ver na história que esse tipo

de relação tem se produzido de forma assimétrica e desigual. Desse modo, o turismo é essa entidade que paira sobre as manifestações culturais das realidades humanas e se apropria delas para si mesmo no intuito de mercantilizar e oferecer como produto de consumo. Nos leva a ver que o turismo é esse “entremeado no qual circulam múltiplos atores que se relacionam em mútua dependência” (BARRETTO, 2007: 11). Pode até parecer redundante, mas quando falamos nesse tipo de relação, é preciso mencionar o turismo cultural. Se o turismo se apropria das culturas e a converte em produto de mercado, o turismo por sua vez é cultural.

Cabe esclarecer que existem múltiplos tipos de turismo, dentre os quais algumas atividades podem ser consideradas turísticas e não exclusivamente são mercantilizadas. Nesta dissertação de mestrado a lógica fordista do turismo contemporâneo ocupa um lugar central na análise. Os estudos sobre o turismo contemporâneo se posicionam para desmistificar alguns mitos que vieram embutidos com o turismo de massa – fordista –, no pós-Segunda Guerra Mundial. Esse turismo padronizado de baixos preços, da mercantilização da paisagem e da cultura, da deterioração do meio ambiente e das relações assimétricas entre turistas e anfitriões, é conhecido como um *boom* a nível mundial. A Segunda Guerra Mundial foi um fator de estímulo de viagem, durante ela para fugir do conflito e depois dela devido ao crescimento da sociedade industrializada. O turismo como entidade era apresentado como via para o desenvolvimento econômico e social do planeta.

A academia buscou desconstruir quatro mitos que fundamentam tal cenário, tais como: o turismo como fonte de emprego e riquezas; o turismo como um caminho para mudanças sociais positivas; o turismo como mecanismo de intercâmbio cultural e o turismo como garantidor da conservação das belezas do mundo. Essa padronização do turismo é rotulada como período fordista, justamente como uma metáfora à sociedade industrializada que se forjava pela mecanização laboral humana nas fábricas. O avanço dos transportes humanos (trem, avião, navio) - antes usados para o trabalho da guerra, passam a ser ressignificados e standardizados para o ócio e o lazer da classe média ocidental. O principal produto desse turismo, fordista, foi o turismo dos três (S) *Sun, Sand and Sea*.

Em 1979, o sociólogo Holandês Emmanuel de Kadt, inicia uma polêmica a respeito do prometido crescimento econômico por meio do turismo, apontando problemas ocasionados nas culturas receptoras a partir de 1960 até 1970. O

seminário foi promovido pelo Banco Mundial e a UNESCO em 1976, em Washington, nos EUA. A conclusão foi que os poucos estudos mostraram bons resultados e, ao contrário, muitos mostravam que, por falta de políticas nacionais adequadas, o dinheiro proveniente do turismo não estava beneficiando as populações mais necessitadas (os povos autóctones) e sim os empreendimentos internacionais. No mesmo ano do evento, em 1976, foi elaborada a primeira Carta Internacional do Turismo Cultural, pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS).

Mais a frente, em 1999, já no período pós-fordista, a carta é reelaborada deixando-a mais completa e explícita quanto a atenção não somente aos patrimônios materiais como estruturas físicas para satisfazer o desejo do turista em contemplar a beleza estética de monumentos e sítios. Mas sim, conduzir a atenção para conservar e proteger os patrimônios imateriais como a cultura em si das comunidades autóctones receptoras, seu território, suas práticas e manifestações simbólicas. O turismo cultural é essa bifurcação de identidades culturais, que se concreta a unidade e a diversidade, cuja relação tem como base o que provém de outros entornos com o local e as novas formas híbridas que podem surgir e que são parte do desenvolvimento social (ASCÂNIO, 2003). Se observa que no turismo [cultural] contemporâneo há uma mudança no comportamento do turista, a cultura não é mais contemplada, ela começa a ser vivida. Outros tipos de turismo alternativo, são próprios do pós-fordismo, eles respondem a demandas singulares, estão atrelados aos avanços tecnológicos, comunicacionais e mercadológicos.

A antropologia no âmbito mundial se concentra em alertar sobre os efeitos dessas relações assimétricas e suas implicações e impactos socioculturais às culturas dos povos indígenas e os seus espaços naturais. Os turistas são considerados como as hordas douradas, com o mesmo sentido das hordas bárbaras que destroem por onde passam e tomam para si toda a riqueza. Discute-se também sobre a questão dicotômica do autêntico ou não autêntico às práticas dos nativos na atmosfera do turismo para satisfazer a procura do turista pela autenticidade. Na esfera científica internacional elaboram-se denúncias sobre o enriquecimento dos empreendimentos internacionais e o descaso com os povos indígenas e suas culturas (GRABURN, 1967; NASH, 1970; COHEN, 1971; MACCANNELL, 1973; TURNER e ASH, 1976; SMITH, 1977; DE KADT, 1979; URRY, 1990). Na esfera nacional a antropologia do turismo é algo recente na história acadêmica do Brasil.

Pode-se tomar como marco o ano de 1999, quando ocorreu uma aproximação entre antropólogos/as e turismólogos/as na III Reunião de Antropologia do Mercosul, em Posadas, na província de Misiones, na Argentina. O turismo é visto como um fenômeno multi, inter e transdisciplinar (BENI, 2020). Desse modo se percebe a importância do estudo do turismo pela antropologia. Para se ter uma ideia, a partir do começo do milênio há o engajamento pelas pesquisas antropológicas em turismo considerando sua transversalidade e intersectorialidade. As subáreas encontradas na base de dados do CNPq, e da plataforma *Google Scholar* abordam uma multiplicidade temática. São elas o turismo e as relações de gênero, turismo e religião, experiência turística, turismo e cultura indígena, turismo e identidade, turismo e patrimônio, turismo e imagem, teoria antropológica aplicada ao turismo, turismo e sociedade e uma categoria outros, na qual se incluem estudos sobre a hospitalidade e negócios turísticos da perspectiva antropológica (BARRETTO et al., 2009).

Na produção científica brasileira sobre as relações entre turismo, antropologia e povos indígenas, um profissional destacado é o professor da UFCG Rodrigo de Azeredo Grunewald. Desde 1999 suas pesquisas tratam sobre os grupos indígenas, principalmente os Pataxó, a etnicidade, etnogênese e identidade e sua relação com o turismo. A professora Flávia Lac da PUC-RS, pesquisou sobre o turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS (LAC, 2005). Também destaco o turismólogo-antropólogo Dr. Sandro Campos Neves, com seu estudo sobre a apropriação indígena pelo turismo do grupo Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição (NEVES, 2012). Por último, destaco as pesquisadoras que são o núcleo do capítulo II, onde abordam o aspecto antropológico do ritual e a arte dos povos indígenas no Brasil. A primeira é a professora da Universidade Federal do Amazonas, Dra. Deise Lucy Montardo com a sua tese-livro “Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani” (MONTARDO, 2009). Junto a ela, estão Maria Inês Iadeira (2009), Marília Raquel Albornoz Stein (2009) e Maria Cebolla Badie (2013).

Como vimos acima, tais especialistas, de universidades públicas do Brasil, do campo da antropologia dos povos indígenas, dos povos indígenas e o turismo e da antropologia da arte indígena, tratam de temáticas similares aos interesses desta dissertação de mestrado. As universidades públicas têm um papel central na abordagem científica do turismo, espera-se que a Unila aposte numa agenda

curricular e de pesquisa compartilhada com outras instituições brasileiras e sulamericanas. Obviamente, a região da Fronteira Trinacional se torna um laboratório privilegiado de estudo e intervenção educativa. Também, a presente dissertação de mestrado aborda o turismo indígena com o viés antropológico e através dela, descobrindo e aprendendo sobre a cultura Guaraní, especificamente, a dança, a música e os seus rituais.

Dentro do universo guarani, o foco do estudo são as celebrações rituais indígenas Guaraní Mbyá, especificamente a da *tekoha Jasy Porã*, recriada em função da experiência turística na Terra das Cataratas. Consequentemente, o objetivo principal desta dissertação de mestrado é:

- Realizar uma etnografia experimental do ritual Mbyá da aldeia *Jasy Porã* no *Forest Experience*

De forma paralela, também foram definidos outros objetivos secundários, mas nem por isso menos necessários, que anteciparam a reflexão e tributam ao objetivo principal:

- Aprofundar o estudo das definições e práticas do turismo, do turismo cultural, da antropologia do turismo no Brasil;
- Caracterizar a nação Guaraní, as relações entre o turismo e povos indígenas, com ênfase nas relações entre juruás e guaranis da Fronteira Trinacional (Argentina, Paraguai, Brasil);
- Aprofundar no estudo sobre os elementos simbólicos da cultura Guaraní (a dança, a música e o xamanismo).

Atualmente, pode-se dizer que há uma constância no trabalho produzido sobre os povos indígenas Guaraní e o turismo. Especificamente, os Mbyá da comunidade Jasy Porã, se percebe uma nascente curiosidade diante do contexto trinacional e a instalação da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Destaco por exemplo a dissertação de mestrado produzida em 2018 na UFPR. A dissertação intitula-se “*Mbyá Guaraní e turismo na Tríplice Fronteira: tensões e representações turísticas sobre o Guaraní*”, de Linda González Cárdenas. E dois artigos produzidos por autoras latino-americanas, da Argentina e do México. Quanto ao artigo da Universidade de Buenos Aires, intitula-se “*Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: Explotación turística de/en comunidades indígenas en la Triple Frontera*”, de Alfonsina Cantore e Clara Boffelli (2016). E o segundo artigo é uma parceria entre

Rebeca Osorio González e Irais González Domínguez da Universidad Autónoma del Estado de México, e Patrícia Rampello da Universidad nacional de La Plata, intitulado *“Impactos socio-territoriales: Puerto Iguazú y Reserva Iriapú, 600 hectáreas”* (2016).

O grupo de especialistas que fortalecem a dissertação de mestrado no capítulo primeiro, são oriundos do campo do turismo e da antropologia do turismo. Suas contribuições têm sido publicadas em espanhol e em português, o que tem facilitado a leitura e compreensão na pesquisa de mestrado. Apoiar-se na bibliografia em espanhol e português se deve, sobretudo, ao bilinguismo visado pela Universidade Federal da Integração Latinoamericana (UNILA). Outro argumento que explica o uso do português e do espanhol é a minha condição como nativo de Foz do Iguaçu, e morador da Fronteira Trinacional. Paralelamente, destacamos olhares antropológicos voltados mais ao Sul. Cito os principais Marc Boyer, John Tribe, Jafar Jafari, Mario Carlos Beni, Valene Smith, Nelson Graburn, José Antonio Donaire, Louis Turner e John Ash, Dennison Nash, Agustín Santana Talavera, Francisco Jurdao Arrones, Peter Burns, Margarita Barretto, Luiz Godoi Trigo, Xerardo Pereiro, Roque Pinto e entre outros/as. No primeiro capítulo, *“Turismo, Antropologia e povos indígenas”*, aborda-se a historicidade do turismo na Europa Ocidental, sua importância e implicações no mundo moderno. Todavia, pensando nas interfaces da relação entre turismo e cultura. O ponto de partida é o desenvolvimento do turismo do século XVIII até as últimas décadas do século XX, onde aí, se pensa a presença e o significado do turismo contemporâneo.

O subcapítulo 1.1 “O turismo - definições e práticas”, indica essa tarefa, além disso, destaco a presença do significado do turismo na contemporaneidade. Também me detenho nas principais características do turismo contemporâneo (fordista e pós-fordista) na sociedade globalizada e de consumo através do diálogo com a literatura especializada sobre o tema, internacional e brasileira. Na caracterização dessas etapas exploro e questiono as relações entre turismo e cultura, sobretudo, ao me referir à prática do turismo cultural. Interesse-me pelas relações entre turistas e anfitriões, com especial atenção aos denominados povos autóctones. Por último, apresento abordagens das ciências sociais e humanas com ênfase antropológica sobre a intensidade do turismo dos três “S”, sea, sand and sun, típica do período fordista 1950-1990, e a expansão de tipos de turismo alternativos a partir do período pós-fordista na década de 1990.

No item 1.2, com a tarefa de desmistificar o turismo (cultural?), colocamos em questão o termo “turismo cultural”, com ênfase no período fordista do turismo contemporâneo e mediante o uso de literatura acadêmica proveniente do campo da turismologia e dos estudos das ciências humanas e sociais aplicadas sobre o turismo. Após caracterizar tal literatura acadêmica, destacamos os estudos de casos provenientes do campo da antropologia e da etnografia do turismo, por estarem mais próximos ao perfil desta dissertação de mestrado. O estudo crítico sobre as relações entre cultura e turismo correspondente a este item valoriza a relação entre turistas e as comunidades anfitriãs, com especial atenção aos denominados povos autóctones. Um próximo item dá continuidade ao estudo proposto, desta vez focando nas relações turismo, a antropologia e os povos indígenas.

Por último, no item 1.3 *Turismo, Turismo indígena e a Antropologia*, caracterizo o turismo contemporâneo na América Latina e no Brasil, com ênfase no turismo indígena. por sua vez, a ideia também é refletir sobre a oferta curricular em matéria de turismo no Brasil e o lugar que ocupa a antropologia nos estudos do turismo. Assim, apresento uma breve exposição de “revisão teórica” do turismo e da sua presença na tradição antropológica, por fim, se apresenta uma breve história do conúbio entre a antropologia e o turismo na academia científica no Brasil.

No que tange à tradição antropológica do turismo, apresenta-se a seguir uma lista de pesquisadores/as que aplica ou aplicou a antropologia ao estudo do turismo. A seleção simplifica-se aos formados em turismo ou ciências sociais com mestrado ou doutorado em antropologia. Em síntese, trata-se de cientistas que migram de um campo de conhecimento ao outro buscando especialização e compreensão do fenômeno sob as distintas perspectivas teórico-metodológicas. Seus nomes foram retirados da base de dados do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), a Plataforma Lattes, durante o mês de dezembro de 2007 (BARRETTO et al., 2009). A exposição dos nomes tem como recorte as áreas de atuação nas interfaces que a presente dissertação se debruça, ou seja, turismo e cultura indígena, turismo e identidade, turismo e patrimônio e teoria antropológica e turismo.

Referente ao grupo que estuda turismo e cultura indígena temos Adiles Savoldi (Universidade Comunitária Regional de Chapecó); Ana Lúcia Eduardo Farah Valente (UnB); Flávia Lac (sem inf.) José Glebson Vieira (Univ. do Estado do Rio Grande do Norte); Rodrigo de Azeredo Grünwald (Univ. Federal de Campina Grande), antiga UFPB; Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves (Universidade Paulista).

Aos estudos que relacionam turismo e identidade podemos citar Álvaro Banducci Jr. (Univ. Federal de Mato Grosso do Sul); Carlos A. Caroso Soares (UFBA); Carmen Silvia Rial (Univ. Federal de Santa Catarina); Celso Corrêa Pinto de Castro (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil - CPDoc da FGV); Fabiana de Oliveira Lima (Faculdade de Ciências Humanas de Olinda); Julia D.E Brussi (UnB); Mara Coelho de Souza Lago (UFSC); Marisa Barbosa Araujo Luna (sem inf.); Roque Pinto da Silva Santos (Univ. Estadual de Santa Cruz); Thereza Cristina Cardoso Menezes (Univ. Federal do Amazonas).

Adiante, na relação entre turismo e patrimônio, há Ana Paula de P.L. de Oliveira (UFJF); Carla Mary da Silva Oliveira (Univ. Federal da Paraíba); Cristina Aparecida Vilas Bôas (PUC-MG); David Ivan Rezende Fleischer (doutorando na State University of New York); Fábio Vergara Cerqueira (Univ. Federal de Pelotas); Heitor Frúgoli Jr. (USP); Izabella Lacerda Pimenta (UFF); Marco Aurélio Nadal de Masi (Univ. do Sul de Santa Catarina); Margarita Barretto (Fundação Univ. Regional de Blumenau); Maria José Reis (Univ. do Vale do Itajaí e UFSC); Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva (Furb); Pedro Paulo de Abreu Funari (USP); Silvana Barbosa Rubino (Unicamp); Walter Fagundes Morales (UESC). E sobre os estudos entre teoria antropológica e turismo têm Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE, Universidad de Salamanca) e Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFPel); e Salvio Alexandre Muller (Furb).

No capítulo II, *Os Guarani Mbyá na Fronteira Trinacional* apresentamos um estudo histórico-antropológico sobre os Guarani Kaiowá, Nhandeva e Mbyá. Os itens que conformam este capítulo são "Os Guarani", "Os Guarani Mbyá" e "Jasy Porã - Rituais e Juruás". Dedicamos especial atenção ao universo simbólico-pragmático do subgrupo mbyá-Guarani antes e depois da sua relação com o turismo. As fontes bibliográficas utilizadas são oriundas da antropologia, da etnografia, da história e do turismo. Elas e as etnografias realizadas sobre os rituais Mbyá e sobre as relações entre os guaranis e os juruás estruturam este capítulo. Para isso, nos apoiamos em León Cadogan, Bartomeu Melià, Egon Schaden, Maria Inês Ladeira, Marília Raquel Albornoz Stein, Maria Cebolla Badie, Regina Polo Muller, Graciela Chamorro, Deise Lucy Monteiro Montardo entre outros. A pandemia bloqueou a mobilidade do turismo em escala mundial, podemos dizer que estamos vivendo o "apocalipse hipermoderno" (TRIGO, 2020). Durante a Pandemia foram

freadas as visitas na comunidade, e, todavia, o *The Forest Experience* continua sem data de retorno.

No item 2.1, intitulado *Os Guarani*, a proposta é contextualizar os subgrupos da etnia Guarani a partir dos relatos etnográficos do período colonial e contemporâneo. Apresentar a presença dos guaranis no território antes e depois da colonização através do Mapa Guarani Continental. Também, comento sobre os processos de reconfiguração da realidade e do território da cultura Guarani, assim como os fenômenos de dispersão e deslocamentos forçados pela urbanização das cidades provocados pela colonização europeia e as missões jesuíticas. Logo, revelar o universo cultural e as particularidades desses grupos específicos da nação Guarani, isto é, seus hábitos, crenças, perspectivas e leituras sobre as terras em que vivem e sobre o mundo [dito] moderno ocidental.

No subcapítulo 2.2, o objetivo é o estudo etnográfico dos Guarani Mbyá, o menor grupo étnico da nação Guarani. Presta-se atenção aos aspectos geográficos e censitários deste grupo étnico guarani, no Brasil e na Argentina. Identificam-se os principais desafios à vida contemporânea, dentre os quais a prática do turismo, com os quais lidam os Mbyá na região da Fronteira Trinacional. Especial atenção merece o estudo da cultura Guarani Mbyá, sobretudo, suas danças e rituais como expressões de uma cosmogonia não ocidental. O relato etnográfico deste subcapítulo se apoia numa bibliografia atualizada oriunda de diversos campos de conhecimento: antropologia, etnografia, turismologia, geografia e história. Sempre que possível enxergando a abordagem acadêmica do relato apresentado ao contexto da região da Fronteira Trinacional. O presente subcapítulo também se apoia em testemunhos orais de indígenas Mbyá, e em base de dados virtuais (por exemplo, o IBGE e INDEC). É oportuno dizer que o trabalho de campo correspondente ao presente subcapítulo viu-se afetado pela pandemia da COVID_19.

Finalmente, o subcapítulo 2.3 *Jasy Porã - rituais e Juruás*, tratamos da singularidade do ritual *The Forest Experience*, se traz uma abordagem antropológica-etnográfica sobre o conceito de ritual visando o diálogo com os rituais praticados na aldeia Jasy Porã. Para tal propósito nos apoiamos em bibliografia atualizada sobre os guarani mbyá e em relatos etnográficos dos cantos e danças rituais mbyá-guarani como expressões de uma cosmogonia não Ocidental. Outra parte fundamental é a descrição do ritual realizado pelos Mbyá da aldeia Jasy Porã,

situado no “Parque Das Aves” em Foz do Iguaçu, na região da Fronteira Trinacional. Nessa descrição em especial, fazemos ênfase na estrutura do ritual (danças, cantos, ao tabaco e a comida) e na natureza da relação entre juruás e guaranis, problematizando-a no contexto da prática do turismo. Além de fontes bibliográficas, oriundas da antropologia e da etnografia, o presente subcapítulo apoia-se numa pesquisa etnográfica experimental, ainda que interrompida pela pandemia da Covid-19, desde 2020.

O percurso metodológico desta dissertação tem como abordagem a leitura multidisciplinar sobre o turismo e tendo como base de leitura os textos clássicos e contemporâneos, notadamente, da antropologia e da etnografia. A ênfase teórica e prática encaminha o antropólogo a estar na experiência para a coleta e organização de narrativas e dados antropológicos e etnográficos para a construção textual. Assim, se utilizam como apoio epistemológico as fontes bibliográficas e documentais referentes aos períodos colonial e pós colonial; assim como produções audiovisuais sobre a cultura e a cosmogonia Guarani. A investigação e o agrupamento dos dados da pesquisa revelam que as manifestações culturais e rituais do corpo guarani como a dança, a música e o canto são elementos práticos e simbólicos do cotidiano dos guaranis. Adicionalmente ao exercício de investigação teórica, delineamos para esta dissertação uma estrutura descritiva, estatística e experiencial pela presença de campo nas comunidades mbyá guarani do Paraguai e da Argentina. E por fim, como autor desta dissertação de mestrado trago o olhar enquanto antropólogo e visitante do ritual do *Forest Experience*.

Em 2018, no final da graduação em Antropologia tive a oportunidade de conhecer e sentir pela primeira vez uma experiência de campo nas comunidades indígenas. Por meio de uma visita técnica, fomos nas comunidades Mbyá Guarani Naranjito e Santa Teresita, localizadas em Paso Yobai, departamento de Guairá. Depois dessa visita no Paraguai, também pude ir para a Argentina conhecer as lideranças e população Mbyá da comunidade Jasy Porã, em Puerto Iguazú. Como diria Clifford Geertz: a cultura é um contexto de acontecimentos, instituições e comportamentos, que por sua vez, o antropólogo realiza uma interpretação da cultura. Visamos construir um diálogo entre os textos etnográficos e, parafraseando Clifford Geertz, captar os detalhes microscópicos do cotidiano mbyá na aldeia e também no ritual do *Forest Experience*. De tal maneira, como norteia o relato do subcapítulo 2.3.

Diferente da etnografia Malinowskiana, que demanda um trabalho de campo duradouro em campo, a etnografia deste subcapítulo de mestrado é de tipo parcial. Foram realizadas visitas periódicas na aldeia Jasy Porã e no ritual *The Forest Experience*, em março de 2019. Obtive autorização do Parque das Aves após envio do projeto de pesquisa e solicitação para participar do evento turístico para coleta de dados e diálogo com os atores sociais. A construção dos diálogos se estabeleceu a partir de entrevistas semi-estruturadas e conversas informais com a mediadora e responsável do setor e ritual do *Forest Experience*. Com os guarani, tive durante a pandemia da COVID-19 diálogos - não tão extensos como os que pretendia - com o Karaí Lídio Martinez e o Karai Lídio Acosta por meio do aplicativo *whatsapp*, cuja comunicação foi interrompida por problemas com o aparelho telefônico. É oportuno dizer que o professor e escritor argentino Javier Rodas, foi um ator fundamental na escolha dos materiais audiovisuais que contribuíram na escrita da dissertação sobre os Mbyá Guarani da Jasy Porã.

Esse caráter intermitente da etnografia pretendida e a que foi finalmente feita se deve aos efeitos da conjuntura da pandemia da Covid-19 sobre o turismo na região da Fronteira Trinacional. Seus efeitos têm se sentido na fronteira entre Brasil e Argentina, e obviamente no Parque das Aves no qual é realizado o ritual Guarani Mbyá. Ainda que o Parque tenha retomado suas funções, o ritual referido ainda não foi incorporado nas programações atuais, sobretudo, para zelar pela saúde do povo guarani mbyá. Menciono especialmente o trabalho realizado pela professora Deise Lucy Montardo, que escreveu sua tese de doutorado no tema de pesquisa que me interessa, intitulado “Através do Mbaraka: Música, dança e xamanismo guarani”. Esta pesquisa contribuiu para compreender estes elementos culturais tão importantes para a manutenção social do universo Guarani. Acrescentamos que foi realizada uma pesquisa exploratória-bibliográfica na plataforma *Google Scholar*, para ver pesquisas científicas que estudam os povos indígenas e o turismo, e especificamente, os Guarani Mbyá e o turismo. O campo da antropologia - principalmente a brasileira - era pouco prolífico nos estudos indígenas em turismo, mas tem crescido nos anos 1990.

Por fim, pontuamos que a análise antropológica produzida sobre as práticas artísticas indígenas na sociedade guarani e na sociedade de consumo juruá, apresenta uma característica cabal: que é estar integrada aos diversos domínios da vida social, assim sendo de natureza múltipla, ativa, participante e coletiva e que

pode ser vetor de integração multicultural e de convivência intercultural. Vale dizer que a dissertação tem um DNA interdisciplinar - constantemente transpõe os limites disciplinares da Antropologia - e que também se apoia em pesquisa de campo e etnografia indígena, mais presente no segundo capítulo. Do ponto de vista prático, espera-se que esta dissertação favoreça uma compreensão mais abrangente da complexidade dos rituais guarani Mbyá na denominada 'Terra das Cataratas' e, conseqüentemente, sobre a complexidade do turismo e o turismo indígena na região da Fronteira Trinacional.

CAPÍTULO I

TURISMO, ANTROPOLOGIA E POVOS INDÍGENAS

1.1. O TURISMO - DEFINIÇÕES E PRÁTICAS

A sociedade contemporânea, poderia-se dizer, é sinônimo de sociedade do consumo, de tecnologias digitais - não para todos, de capitalismo financeiro, de economia neoliberal, de viagens turísticas, de pluralidade cultural, de sujeitos subalternizados e de abissais desigualdades. No que se refere ao turismo, em janeiro de 2020 a Organização Mundial do Turismo (OMT) escreveu um relatório intitulado “*World Tourism Barometer*”, mencionando números e tendências do turismo global nesta nova década. Tal estudo revelou que o crescimento nas chegadas internacionais de turistas se deu em um cenário mundial de tensões geopolíticas e comerciais.

Esse crescimento se deu mesmo diante do colapso da empresa Thomas Cook - a primeira operadora de turismo britânica -, e de várias companhias aéreas de baixo custo na Europa em 2019. Neste mesmo ano, todas as regiões¹ catalogadas pela OMT tiveram um aumento nas chegadas internacionais, registrando 1,5 bilhão de turistas, um crescimento de 4%, com 54 milhões de chegadas a mais que 2018 (UNWTO², 2020). Por sua vez, esta sociedade descrita promovida e aceita como “racional” e “progressista”, tem sido pensada como pós e moderna por vários especialistas (GIDDENS, 1991; BAUMAN, 1999; SANTOS, 2000; AUGÉ, 2007 e BECK, 2010).

O turismo é um traço multidimensional desta sociedade, porque está em múltiplas e variadas dimensões da vida social do ser humano. Pode-se dizer que o turismo teve como berço a Inglaterra no fim do século XVIII e que é uma invenção moderna. Contudo, é de salientar que o deslocamento de pessoas de um ponto territorial a outro do planeta é uma prática tão antiga que faz parte da natureza do

¹ Todas as regiões tiveram um aumento nas chegadas. Oriente Médio (+ 8%) liderou o crescimento, seguido pela Ásia e Pacífico (+ 5%). Europa e África (ambos + 4%) aumentaram em linha com a média mundial. Américas registraram crescimento de 2%.

² Relatório **World Tourism Barometer**. Disponível em: [UNWTO World Tourism Barometer January 2020 EXCERPT](#). Acesso em: 10 jun. 2020.

ser humano, mas essas práticas de deslocamento não qualificam necessariamente, viagens turísticas. Norteados pelas leituras de Marc Boyer sobre o turismo, endossamos que as primeiras antecipações datam do século XVI com alguns viajantes humanistas interessados pela Itália (primeira escolha como destino: Roma) e pela Antiguidade do Egito e Grécia (BOYER, 2013). Como o turismo não existia antes do século XVIII, do XVI até a metade do XVIII, se falava apenas em viagem, o filósofo e político Michel de Montaigne, pode ser o símbolo mais emblemático que representa os primeiros viajantes.

O nascimento do turismo se associa à aristocracia inglesa. Jovens aristocratas realizavam o “*The Grand Tour*”, que incluía no seu itinerário cidades como Roma, Nice, Viena e Paris. Tratava-se de uma viagem concebida, inicialmente, como um complemento à educação dos gentis homens ingleses e europeus. A duração era de vários meses pela Europa continental conhecendo as manifestações culturais (o mundo clássico, Roma era destino final desta viagem) dos lugares mencionados. Portanto, o século XVIII é o tempo e lugar das revoluções, inglesas, industrial e, também da “Revolução Turística”. Ela é uma virada na história do deslocamento humano, porque como é sabido o turismo nem sempre existiu (BOYER, 2003: 39)³. Sua existência é dada por um neologismo através do termo *The Tour*, durante essa época romântica, ocorre a invenção de um turismo para si próprio, para sua própria educação e formação como *gentlemen* com um espírito *cosmopolitan* (BOYER, 2003). Isto é, um turismo, um novo tipo de viagem moderna, oriundo do desejo de sentir novas sensações, de satisfazer a curiosidade pelo novo mundo, pelo diferente que se revelava para o mundo.

Segundo Marc Boyer, após a Revolução Turística do XVIII foi estabelecido o amor pelo campo, o uso das águas no termalismo mundano, o gosto pelas geleiras do *Mont Blanc*, pelo alpinismo e pela longa temporada de inverno no sul da França. Essa resignificação quer dizer que, o medo das “criaturas malignas” que habitam os oceanos, as florestas e as montanhas foram substituídas pelo desejo de cruzar continentes e de estar no campo; e também, a curiosidade da vastidão do espaço ao estar em paisagens montanhosas da Europa continental. Por conseguinte, devido a “Revolução Turística” foram expurgados os medos que habitaram o imaginário do homem frente às belezas da natureza. Através de outro olhar, viajar

³ BOYER, Marc. História do turismo de massa. São Paulo: EDUSP, 2003.

se tornou sinônimo de uma prática que proporciona benefícios para a saúde mental e física. Junto com a resignificação dos espaços geográficos foram elaborados os discursos terapêuticos e filosóficos para as experiências prazerosas em lugares como as estações dos Pirineus (Cauterets, França), Aix-en-Savoie (França), e em Montecatini (Itália) (BOYER, 2003).

“O turismo teve seu papel na descoberta do corpo” (BOYER, 2003: 46). Essa descoberta mostra como as práticas e predileções dos destinos do turismo priorizam a diversão e o bem-estar de se sentir liberto do peso do trabalho e da cidade. O turismo causou mutações profundas, por exemplo, mudando o olhar sobre o mar, as montanhas, as paisagens, sobre os valores; valores de ócio se transmitiam através das gerações privilegiadas. No que diz respeito à dimensão aristocrática referida, é um elemento central na denominada fase de “turismo incipiente elitista”. Para Oscar de La Torre, especialista mexicano em turismo, ela ocorre até meados do século XIX (DE LA TORRE, 1994). Boyer situa seu fim no começo do século XX, a guerra de 1914 e a crise de 1929 modificam a sociedade, que continua sendo uma pirâmide desigual, mas cujos príncipes são substituídos por novas estrelas da arte do cinema, teatro e da alta literatura, grande parte da população camponesa, operária e pequenos comerciantes permaneciam no “não público do turismo”. Décadas depois, “em 1936, os trabalhadores da França conquistaram o direito às férias remuneradas e as gozaram pela primeira vez” (BOYER, 2003: 87).

Pensando na história do turismo moderno, o editor alemão Karl Baedeker e o inglês Thomas Cook⁴, são seus dois principais expoentes e articuladores nos oitocentos. Manuais sobre viagem e destinos turísticos eram publicados por escritores viajantes. Em 1836, já havia sido editado o livro “*Handbook Murray*”, da editora John Murray⁵, o livro de bolso “Guias” de Baedeker em 1841, e 1865 Adolphe Joanne publica o “*Itinéraire de la Suisse*”. Além destes livros como guias às experiências vividas em viagens, também há por exemplo o singular livro “*Mémoires d'un touriste*” de Stendhal, Henri-Marie Beyle, de 1838. Os guias oferecem aos

⁴ VENEGAS MARCELO, Hernán. Patrimônio cultural e turismo no Brasil em perspectiva histórica: encontros e desencontros na cidade de Paraty. Tese de doutorado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 268. 2011.

⁵ A editora foi fundada em Londres em 1768 por John Murray (1737-1793), um oficial da Marinha Real nascido em Edimburgo. Na sua história, a editora publicou trabalhos de figuras como Lord Byron, Johann Wolfgang von Goethe, Thomas Malthus, Jane Austen, Charles Darwin e entre outros. Desde 2004, é propriedade do conglomerado de mídia Lagardère sob a marca Hachette UK.

turistas da época dicas de como viajar, o que ver e onde ficar, e, sobretudo, incentivar aos novos turistas a viagem; dentre as motivações, a terapêutica. Esses grandes viajantes românticos dos oitocentos, época em que o termo turismo se impôs, contavam as impressões que se devia sentir e os locais que deviam visitar (BOYER, 2003).

As estações como Bath (Inglaterra) ou Spa (Bélgica), a temporada de inverno em Nice ou Cannes (França) passaram a receber um fluxo de turistas bastante significativo. Thomas Cook (1808-1892), reconhecido como o “pai do turismo moderno”, contribuiu de forma pragmática na organização do turismo moderno. Ele articulou as primeiras viagens de excursões dentro da Inglaterra, no qual teve um lugar importante as ferrovias para a mobilidade espacial. Para se ter uma ideia das excursões referidas, Thomas Cook, em 1841, alugou um trem, reuniu 570 pessoas, e além disso, comprou e revendeu os bilhetes, “configurando a primeira viagem agenciada” (BOYER, 2003). Por outro lado, há o relato histórico sobre o turismo do filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o “viajante sem bagagens”.

Para o Dicionário Larousse de 1875, Rousseau foi “o primeiro turista”, suas longas viagens pedestres pela Suíça e pela Itália, que realizava com uma mochila nas costas e um cajado na mão, alimentando-se de pão escuro, de laticínios e de cerejas, como um verdadeiro filho da natureza (LAROUSSE, 1875 apud BOYER, 2003) assim o comprovam. No caso do Brasil, grande parte do século XIX pode ser pensada como uma “pré-história do turismo” no qual as recreações aristocráticas e lazeres burgueses ditam os rumos (CAMARGO, 2008). Contudo, podem ser identificadas antecipações do turismo, à sua organização, no Rio de Janeiro e Petrópolis (CASTRO, 1841; DAIBERT, 2010; VENEGAS, 2013; QUINTELA, 2014).

Retorno ao especialista mexicano Oscar de La Torre para identificar uma segunda fase do turismo, denominada de “transição”. Essa fase, que vai até meados do século XX, caracteriza-se pelo início da popularização do turismo (DE LA TORRE, 1994). O geógrafo suíço André Siegfried considera alguns elementos nessa fase de “transição”, sendo o turismo organizado, institucionalizado e de massa. Na sua estrutura e organização há participação do Estado, que ficou ausente nos dois séculos anteriores. Nas palavras de Siegfried, “falando sobre a situação do turismo, entendo principalmente o turismo organizado, este turismo de série que se tornou um dos aspectos mais típicos do nosso século. Filho da velocidade e da democracia integra-se intimamente à evolução industrial a qual

seguuiu exatamente as etapas que o distinguiram: o período artesanal, um período mecânico e, enfim, um período administrativo ao qual está plenamente ajustado hoje em dia” (SIEGFRIED, 1999 [1955] apud BOYER, 2003).

O professor Mário Carlos Beni, pioneiro dos estudos em turismo no Brasil, defendeu num artigo recente que o turismo é um fenômeno multi, inter e transdisciplinar, tais características estão presentes tanto na formação superior como na gestão privada e pública para administração do turismo (BENI, 2020). Mais especificamente, ele define o turismo como "um elaborado e complexo processo de decisão sobre o que visitar, onde, como e a que preço". Todavia nesse processo intervêm inúmeros fatores de:

"realização pessoal e social, de natureza emocional, econômica, cultural, ecológica e científica que ditam a escolha dos destinos, a permanência, os meios de transporte e o alojamento, bem como o objetivo da viagem em si para a fruição tanto material como subjetiva de sonhos, desejos, de imaginação projetiva, de enriquecimento existencial histórico-humanístico, profissional, de expansão de negócios (BENI, 2003: 1).

Como vemos é uma definição, digamos, totalizante sobre o turismo, que evita o reducionismo e visa pensar mais o sistema turístico. Voltando aos argumentos de Marc Boyer é possível estabelecer uma relação hierárquica das classes sociais praticantes do turismo desde o século XVIII até meados do século XX. Além disso, as ideias de André Siegfried sobre o turismo espelham as mudanças históricas e sociais da sociedade. Aliás, após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) pode se falar no surgimento da terceira fase, um “turismo de massa permanente” (DE LA TORRE, 1994.). Das seis etapas de desenvolvimento do turismo, segundo Miguel Angel Acerenza (1995), interessa destacar a quinta e a sexta, precisamente porque elas se encaixam na ordem deste relato. Uma quinta etapa definida por este especialista mexicano inicia depois da Segunda Guerra Mundial. Ela teve como características principais: o advento do turismo de massa e a ampliação significativa do fluxo turístico internacional.

A sexta etapa indicada por Acerenza corresponde às últimas décadas do século XX. Seus traços são o planejamento das destinações turísticas; a diversificação e segmentação do turismo e a busca pelos efeitos multiplicadores do turismo (ACERENZA, 1995). Todavia, desde a segunda metade do século XX a prática do turismo permanece distante da maioria da população do planeta. Como vimos nas páginas anteriores, o adjetivo turístico(o) da viagem se torna interessante

aos olhos da academia. Nessa direção interessa comentar três definições sobre o turismo - nelas destaco a sua abrangência.

Os três teóricos do turismo, digamos, mais abrangentes na sua compreensão sobre o turismo são: Luis Fernández Fuster, Jafar Jafari e John Tribe. Obviamente, não pretendemos reduzir o campo dos estudos sobre o turismo a eles. Luis Fernández Fuster, especialista espanhol, define que o turismo é, de um lado, conjunto de turistas; e do outro, os fenômenos e as relações que esta massa produz em consequência de suas viagens. Turismo é todo o equipamento receptivo de hotéis, agências de viagens, transportes, espetáculos, guias-intérpretes, que o núcleo deve habilitar para atender ao efeito cascata de viagens. Turismo é o conjunto de organizações privadas ou públicas que surgem, para fomentar a infraestrutura e a expansão do núcleo, as campanhas de propaganda (FERNÁNDEZ, 1973 apud BARRETTO, 1995: 11). Por sua vez, Jafar Jafari, ex-editor da Revista *Annals of Tourism Research*, define, também de forma holística, o turismo. Na sua concepção, o turismo “é o estudo do homem longe do seu local de residência, da indústria que satisfaz suas necessidades, e dos impactos que ambos, ele e a indústria, geram sobre os ambientes físico, econômico e sócio-cultural da área receptora” (JAFARI apud BENI, 2001: 36).

John Tribe⁶, por sua vez, considera que o território acadêmico do turismo continua a ser um campo fragmentado e multidisciplinar (TRIBE, 1997). Também parte da ideia de que o turismo não é uma ciência total, pois a busca por uma coerência conceitual e uma consistência lógica acabaria por limitar a investigação científica. Em relação a isso, Tribe defende uma postura analítica da experiência da viagem turística visando uma abordagem interdisciplinar. Consequentemente, destaca a importância da formação do conhecimento sobre o turismo a partir de dois campos de estudo, o da teoria e o da prática. De acordo com John Tribe (1997), o turismo engloba múltiplas dimensões da vida social.

A primeira delas, é a do turista, e isso inclui motivação, escolha, satisfação e interação. A segunda dimensão é a relação entre turismo e negócios, cujo objetivo é a satisfação do turista, e inclui o *marketing*, a organização e o planejamento do transporte, da hospitalidade e da recreação. A terceira dimensão que o turismo

⁶ Turismólogo inglês referência mundial em turismo. Para uma valoração dos seus aportes, consultar. COUTINHO, Ana Catarina Alves; DE MELO, Maria Augusta Wanderley Seabra. "Análise das influências e contribuições de John Tribe para a teoria do turismo" In: *Revista de Turismo Contemporâneo-RTC*, Natal, v.4, Ed Especial, p.135-156, abr. 2016.

engloba são as comunidades autóctones, o que inclui as percepções sobre os impactos econômicos, sociais e culturais. Esta dimensão está muito próxima da dimensão do meio ambiente e nos impactos ambientais. O turismo, também engloba o governo, sendo essa a dimensão que exerce uma mensuração entre turismo, política e planejamento. Inclusive, o turismo abrange numa dimensão coletiva todos os países, pois inclui nas pautas nacionais e internacionais, de modo geral, os assuntos sobre os aspectos econômicos, ambientais e culturais.

As perspectivas de análises destes/as autores/as sobre o turismo, junto aos mencionados previamente, são oriundas de diversas áreas de conhecimento, a saber: a geografia, a história, a economia, a sociologia, a antropologia, a administração, a educação e do próprio (relativamente jovem) campo de estudo do turismo - turismologia ou turismografia⁷. Elas nos remetem as feições do turismo na sociedade contemporânea. Essas feições têm sido caracterizadas pela bibliografia especializada em turismo. Neste vasto campo, a nossa atenção é atraída pelos trabalhos do geógrafo catalão José Donaire Benito⁸. Ele identificou nos anos 90 uma crise dos espaços turísticos tradicionais e uma implantação de novas formas de fazer turismo. Isso se explica, segundo o autor, pela transição da fase fordista à pós-fordista do turismo contemporâneo (DONAIRE, 1998). No seu artigo, "*La reconstrucción de los espacios turísticos - la geografía del turismo después del fordismo*", Donaire associa a efervescência do turismo fordista entre os anos 50 e 60 do século passado, entretanto, comenta que o fim desse período chega aos anos 90, mas na prática, continua até os dias de hoje entre os novos tipos de turismo alternativo.

Ele ainda enumera cinco características principais do turismo fordista; a saber: os baixos preços e a estandardização da oferta (sol, praia e mar); a transformação mercantil da paisagem (urbanização); as relações assimétricas entre turistas e locais; o avanço dos transportes e a deterioração do meio ambiente. Essas características são sinônimas, também, do turismo de massa (aquele ao qual se referia Marc Boyer) no período fordista. Um dos primeiros sintomas da crise

⁷ Existe uma reflexão singular e interdisciplinar sobre um destes termos que pertence a Elio Chaves Flores. Para mais informações leia-se o artigo "As fundações historiográficas da turismologia", *Sæculum* -, No. 12; João Pessoa, jan./ jun. 2005.

⁸ O primeiro organismo de turismo na Espanha foi criado em 1911, chamado *Comisaría Régia de Turismo*. A Espanha foi, durante aproximadamente três décadas, o principal país de destino turístico mundial. A Espanha também pode ser considerada um dos berços da academia relacionada ao turismo desde López Palomeque, Agustín Santana Talavera, Xerardo Pereiro e José Donaire.

fordista do turismo contemporâneo foi “la contradicción entre una oferta rígida y homogénea frente a una demanda cambiante y singular es uno de los primeros síntomas de la crisis del turismo fordista” (DONAIRE, 1998: p. 6). Em sequência, a crise da estandardização que se impõe ao modelo tradicional - e uma nova organização das estruturas do turismo - propiciam o fim do período fordista e a aparição de uma nova fase, a pós-fordista, a partir da década de 1990.

Observa-se uma nova geografia do turismo no pós-fordismo, justamente porque “as formas territoriais do turismo pós-fordista resultam muito heterogêneas” (DONAIRE, 1998). Donaire identifica os principais cenários da tensão do turismo pós-fordista; são eles: a reconversão turística de áreas industriais em declínio; as estratégias de revalorização dos destinos turísticos maduros; e os novos espaços turísticos da hiper realidade ou a crescente demanda de estratégias turísticas de sustentabilidade. Por isso, ele considera uma difícil transição para o novo modelo de praticar turismo, porque “algumas das características do modelo pós-fordista estavam presentes na organização turística tradicional” (DONAIRE, 1998: 13). Entretanto, podemos enumerar algumas mudanças que ocorrem na transição do fordismo ao pós-fordismo.

Primeiramente, a substituição parcial dos produtos turísticos tradicionais valorizando as demandas singulares com novas ofertas atingindo grandes eventos esportivos, grandes centros comerciais e a cultura - sinônimo de diversidade cultural no sentido antropológico. Em segundo lugar, a redefinição da autenticidade e/ou inautenticidade cultural dos locais em relação aos turistas, por um lado, celebrando essa realidade construída e ensaiada como espetáculo, e por outro lado, como reivindicação da identidade cultural local. Também há o aspecto fundamental das associações que são as especificidades das identidades locais com os destinos turísticos. E como consequência da sociedade pós-moderna, a universalização do olhar turístico que desencadeia a globalização do consumo de espaços turísticos: postura distinta ao fordismo que concentrava a oferta turística em espaços pré-determinados como lugares e paisagens.

Ademais, é importante ressaltar a influência dos avanços e das mudanças tecnológicas, comunicacionais e mercadológicas na sociedade moderna e contemporânea. Dessa maneira, como afirma Donaire o consumo turístico do patrimônio na atualidade não pode desligar-se da mercantilização da cultura (DONAIRE, 1988: 16). Dentre as características elencadas no artigo de José

Donaire interessam aquelas que dizem respeito às relações entre turismo e cultura. Uma delas, própria do modelo fordista, são as relações de tipo assimétricas (tensionadas do ponto de vista cultural e social) estabelecidas entre turistas e locais. Elas são melhor enxergadas pelo geógrafo espanhol através da obra do sociólogo Dean McCannel. Este último se refere ao termo “autenticidade teatral” (*staged authenticity*) para descrever a natureza das relações entre os turistas e as comunidades locais/anfitriãs.

Dito nas palavras de José Donaire há “*una banalización de la cultura y la identidad locales [...] una versión estereotipada de los destinos turísticos*” (DONAIRE, 1988: 8). Por isso, interessa sublinhar que nos anos do turismo fordista aparece uma expressão que tem praticamente “assombrado” a experiência da viagem: o turismo cultural. Aquelas interações entre turismo e cultura mencionadas por José Donaire, desenrolam-se, paradoxalmente, ao se praticar o turismo cultural. Digo paradoxalmente, pois o adjetivo cultural deveria apontar para relações culturais harmônicas entre turistas e as comunidades receptoras em destinos turísticos: uma realidade bem distante dos efeitos do turismo fordista.

1.2. DESMITIFICANDO O TURISMO (CULTURAL?)

O turismo cultural, é um pleonasmo, e também uma expressão que suscita incômodos pela ambiguidade, redundância e pelos diversos entendimentos que podem gerar sua interpretação (COUSIN, 2002). Do ponto de vista institucional, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) se tornaram sinônimo do turismo cultural. É oportuno dizer que a UNESCO foi a principal instituição planetária em matéria de turismo até a criação da Organização Mundial de Turismo (OMT), em 1975.

O turismo cultural é um conceito amplo e apesar de ser diagnosticado como um segmento, o antropólogo galego Xerardo Pereiro postula, de forma geral, que o turismo pode ser entendido como uma prática cultural, uma expressão cultural; por isso, falar em turismo cultural é reiteração (PEREIRO, 2009). Essa argumentação implica que este segmento é uma parte do modelo pós-fordista como alternativa ao turismo sol e praia, e que tem se convertido em uma etiqueta de distinção social, contribuindo para construção de identidades nas suas práticas rituais (CORBARI, 2015). O especialista Greg Richards (1996) também contribui na conceituação do termo, pode-se apontar para duas definições, uma denominada pelo autor como conceitual e a outra de tipo técnica.

A definição conceitual, mais abrangente e subjetiva, refere-se aos interesses e motivações culturais do turista. Nesse sentido, Greg Richards define que o turismo cultural é *el traslado temporal de personas a una atracción cultural lejos de su residencia habitual con la intención de satisfacer sus necesidades culturales*. Uma definição de tipo, digamos mais técnica y objetiva, visa mais na natureza dos destinos turísticos, sendo o turismo cultural *todos los traslados de personas a una atracción cultural específica, tales como, lugares patrimoniales, muestras artísticas y culturales, arte y teatro, fuera de su lugar habitual de residencia* (RICHARDS, 1996). Apesar das definições precisas do especialista, preferimos operar, acompanhando a abordagem de Miguel Bahl em “dimensão cultural do turismo”, no lugar de turismo cultural.

Esse turismólogo brasileiro⁹ argumenta que a dimensão cultural do turismo acontece “quando os agentes públicos e privados decidem utilizar o aparato cultural de uma localidade como recurso turístico, tem-se aí o que se pode denominar turismo cultural” (BAHL, 2009: 121)¹⁰. Ele ainda salienta que esse tipo de turismo trabalha com os aspectos sociais e históricos que caracterizam uma determinada localidade, como os hábitos, os costumes, a gastronomia, as manifestações populares, a arquitetura, as edificações, o artesanato e dentre outras. Nesta abordagem se observa que os principais recursos do turismo cultural são múltiplos e de natureza material e imaterial.

Ao turismo cultural são associados a “Carta do Turismo Cultural”, de 1976 e a “Nova Carta Internacional sobre o Turismo Cultural”, de 1999, - ambas se situam nas duas fases do turismo estudadas por José Donaire Benito. A Carta de 1976 é associada ao Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), cujo olhar privilegia “os monumentos e sítios que constituem uma parte privilegiada do patrimônio da humanidade” (CARTA DO TURISMO CULTURAL, ICOMOS, 1976). Assim, sua alegoria do patrimônio, digamos, é de tipo monumental e física, omite os bens culturais imateriais como as festas populares, os rituais, as línguas nativas, os cantos e as danças. Consequentemente, por essa perspectiva o turismo cultural é “aquela forma de turismo que tem por objetivo, entre outros fins, o conhecimento de monumentos e sítios histórico-artísticos.

Essa forma de turismo justifica os esforços que a manutenção e proteção exigem da comunidade humana, devido aos benefícios socioculturais e econômicos que comporta para toda a população implicada (ICOMOS, 1976). Desse modo, ICOMOS na carta de 1976, defende esta base de atuação como um provável desenvolvimento do turismo através da planificação dos recursos dos países, tanto no âmbito regional como municipal. A Carta de 1976 não considera outras

⁹ No Brasil foi regularizada a profissão do turismólogo mediante a Lei 12.591, de 18 de janeiro de 2012. A Lei 12.591 considera atividades do turismólogo: planejar, organizar, dirigir, controlar, gerir e operacionalizar instituições e estabelecimentos ligados ao turismo; coordenar e orientar trabalhos de seleção e classificação de locais e áreas de interesse turístico, visando ao adequado aproveitamento dos recursos naturais e culturais, de acordo com sua natureza geográfica, histórica, artística e cultural, bem como realizar estudos de viabilidade econômica ou técnica; coordenar e orientar levantamentos, estudos e pesquisas relativamente a instituições, empresas e estabelecimentos privados que atendam ao setor turístico; entre outras. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/l12591.htm>. Acesso em: 06 de ago. de 2020.

¹⁰ Cf. PIVATTO, N. S. e BAHL, M. São Miguel das Missões: uma concepção turística-cultural-formativa no sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo (Brasil). *Caderno Virtual de Turismo*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2., p.191-204, ago. 2011.

dimensões culturais da prática do turismo, tais como: as relações de tipo cultural entre turistas e comunidades anfitriãs, a participação dos turistas em celebrações tradicionais e os efeitos do turismo nas tradições das comunidades anfitriãs. Exclui-se assim, a possibilidade de estabelecer um diálogo entre turistas e anfitriões para a compreensão da cultura local.

A academia não demorou em responder aos efeitos do turismo fordista e, especificamente, aos efeitos da prática do turismo cultural. Em 1992 foi publicado pela primeira vez um clássico nos estudos sobre o turismo contemporâneo: *Los mitos del turismo*, coordenado pelo economista Francisco Jurdao Arrones. Os capítulos que integram esse livro estudam os efeitos que o turismo tem produzido no meio ambiente e na sociedade. Chamo a atenção para o capítulo de Pieter J. de Vries, *Los efectos del turismo sobre los sistemas agrarios*. Vries afirma que a produção de alimentos na ilha de Montserrat, nas Antilhas, decaiu com o crescimento do turismo no período do pós-guerra - da 2a. Guerra Mundial.

A ideia central do autor é que o turismo provocou uma reestruturação social: os camponeses que praticavam agricultura de subsistência, foram substituídos por uma nova estrutura de classes com a transferência da terra às mãos de promotores urbanísticos não locais. Grande parte da terra cultivável ficou muito tempo sem semear, esperando o desenvolvimento turístico na região, conseqüentemente a maior parte dos alimentos começaram a ser importados a preços elevados trazendo problemas sociais e econômicos para as populações locais.

O livro coordenado por Arrones, em outro capítulo, trata das relações entre o turismo e o Terceiro Mundo, especificamente no trabalho de Stephen G. Britton, intitulado *La economía política del turismo en el Tercer Mundo*. Para Britton quando um país do Terceiro Mundo utiliza o turismo como estratégia de desenvolvimento, ele acaba sendo imerso em um sistema global que apenas tal sistema tem o controle. Ele entende que a indústria do turismo internacional é um produto das iniciativas capitalistas das grandes metrópoles, tanto que comenta sobre a dinâmica de tal processo, no contexto do Pacífico Sul, nas Ilhas Baleares, no Havaí e no Caribe Ocidental. Destaco no livro citado, o capítulo, de título homônimo, da autoria de Jurdao Arrones: "Los mitos del turismo". Arrones fez um estudo, desmistificador, do turismo em tempos do fordismo. A partir da década de 1960 e 1970 a Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE) e o Banco Mundial (BM) impulsionaram uma ideologia do turismo mundial (ARRONES,

1992). O cenário foi o de uma Europa em processo de reconstrução devido aos efeitos da Segunda Grande Guerra Mundial.

A "ideologia" a que se refere Jurdao Arrones foi responsável em boa medida pelo *boom* do turismo fordista. Tal ideologia, todavia, foi favorecida pela declaração do "Ano Internacional do Turismo", em 1967. Isso contribuiu ainda mais para a expansão do turismo em escala mundial e para a expansão do turismo fordista para além da Europa. Voltando ao título do livro de Arrones é oportuno salientar que um mito é um relato verossímil, um discurso narrativo sobre as origens das coisas e eventos de determinada tradição e cultura. Pode conter em sua estrutura elementos verídicos e ficcionais que exprimem o pensamento da comunidade e sua visão de mundo. Para o antropólogo Lévi-Strauss¹¹, cabe dizer que tudo quanto desvelam os mitos vem a ser sua própria lógica, na rede tauteológica (o mito refere a ele mesmo, não há alegoria, isto é, criação de duplo sentido) em que se referem e significam uns aos outros.

Em outras palavras, o mito indica processo de comunicação em que algo vem a ser exposto, seja através da fala ou da escrita. De acordo com Walter Burkert, o mito concerne a alguma coisa importante, séria e sagrada (BURKERT, 1979). Levado ao capítulo de Arrones, pode-se afirmar que tais mitos são verídicos e ficcionais ao mesmo tempo. Os mitos definidos para o turismo são os seguintes: o turismo como fonte de emprego e riquezas; o turismo como o caminho para mudanças sociais positivas; turismo como guardião para garantir a conservação das belezas do mundo e, por último, o turismo como mecanismo de intercâmbio cultural.

Para Arrones existia a crença que a prática do turismo pudesse resolver problemas sociais seculares no continente africano como a falta de emprego e distribuição de riqueza. Esperava-se também mudar positivamente o cenário social e econômico. Para questionar os mitos citados, nos apoiamos nos estudos do historiador e turismógrafo Hernán Venegas Marcelo. O turismo empobreceu ainda mais as realidades das nações subdesenvolvidas. Exemplos disso é a conversão de um país como a Gâmbia em pequenas comunidades turísticas ao estilo Tarzan. Outro exemplo é o crescimento da prostituição na Tailândia, com 200 mil prostitutas em meados dos anos oitenta¹².

¹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

¹² ARRONES, Francisco Jurdao. Op. Cit., p. 30.

O turismo facilitou a deformação cultural das identidades locais, produzindo um reducionismo fetichista bem distante da autenticidade cultural esperada. A celebração *ex-professo* das danças rituais nas reservas indígenas dos Estados Unidos com a finalidade de agradar os turistas, ou a situação da Tunísia onde as cerimônias tradicionais de núpcias fazem parte dos pacotes turísticos¹³ são outros exemplos citados (VENEGAS, 2011: 88-90). Logo, como se tem notado, as exemplificações acima revelam que os efeitos do turismo rapidamente contestaram os mitos referidos. Além de nos colocarmos na órbita das ideias de Arrones, continuamos a chamar atenção para a relação entre turismo e cultura; desta vez a partir de antropólogos e sociólogos.

O turismo começa a se configurar como objeto de estudos no campo das ciências sociais, digamos de cunho socioantropológico¹⁴, a partir da década de 1970¹⁵. Contudo, Xerardo Pereiro e Roque Pinto mostram que já havia incursões isoladas no campo do turismo. Exemplo disso é o texto *"Sul movimento dei foresteri in Italia e sul dinero chi vi spendono"*, da autoria de Luigi Bodio em 1899. Esse texto, segundo os especialistas citados, pode ser considerado o primeiro texto acadêmico sobre o turismo de um ponto de vista das ciências sociais (COHEN, 1984; MARUJO, 2013). Outro texto pioneiro, de 1930, é o trabalho de L. Von Wiese, intitulado *"Fremdenverkehr als zwischenmenschliche Beziehung"*, que estuda o turismo como meio de relação interpessoal (SANTANA, 2009). Trinta anos depois é publicado um texto mais extenso sobre a temática, de tipo sociológico, intitulado *"Soziologische Strukturwandlungen in Modernen Tourismus"* de autoria de Hans J. Knebel, compreendia a relação entre sociologia e turismo como "sociologia da ciência do movimento de forasteiros" (GIL; LUCAS; CUEVAS, 2003: 18 apud MARUJO¹⁶, 2013).

¹³ UNESCO. "Turismo y cultura, compañeros de ruta". Revista Correo de la UNESCO, julio-agosto. 1999. pp. 21-56.

¹⁴ Georges Balandier começou seu trabalho de integração socioantropológica com Georges Gurvitch. "A escola Francesa de socioantropologia é seguramente uma autêntica escola por estas razões: porque defende gente que não tem interesse pessoal em fazê-la e porque se vê atacada pela vizinhança. O que é uma maneira indireta de considerá-la como um paradigma do pensamento socioantropológico". Cf. SALVADOR, Juan. La escuela francesa de socioantropología: entre disciplina científica y compromiso social. Universitat de València: Servei de Publicacions. 2013. No Brasil, pode-se ler o artigo de Margarita Barretto "Relações entre Visitantes e Visitados: um retrospecto dos estudos socioantropológicos", 2004.

¹⁵ PINTO, Roque; PEREIRO, Xerardo. "Turismo e Antropologia: Contribuições para um debate plural. Revista Turismo & Desenvolvimento. nº 13. 2010. p. 219-226.

¹⁶ MARUJO, Noemi. "A Sociologia do Turismo na Educação Superior em Portugal", IN: Turismo & Sociedade. v.6 n. 3. julho, 2013. p. 490-507.

De fato, na década de setenta a antropologia se insere nos estudos acadêmicos sobre o turismo. Um exemplo disso é Théron Núñez. Ele descreveu os impactos do turismo no México, no seu artigo intitulado “*Tourism, tradition and acculturation: weekendismo in a mexican village*”, publicado em 1963 na revista *Ethnology* (NÚÑEZ, 1963). Outro marco fundamental nos estudos do turismo para sociólogos e antropólogos foi o congresso da *American Anthropological Association* realizado na cidade do México, em 1974 (SANTANA, 2009). Mais para o final da década de 1980 foi publicado o livro “*Host and Guest: The Anthropology of Tourism*”, organizado por Valene Smith, da Universidade de Pennsylvania (SMITH, 1989). Nele se fez ênfase nas consequências negativas do turismo sobre as comunidades receptoras, com uma perspectiva, digamos, pessimista do turismo.

Margarita Barretto, especialista brasileira em turismo aponta que neste livro, consta também publicações de Nelson Graburn, Dennison Nash, Margaret Byrne Swain, Charles F. Urbanowicz e Justin Greenwood¹⁷. Para Barretto, o livro de Valene Smith se tornou um clássico da antropologia do turismo (BARRETTO, 2003)¹⁸. Durante a década de 1970, existia a ideia de que o turismo - descrito anteriormente nos mitos de Arrones - conseguiria salvar a economia do Terceiro Mundo. Esta visão, que se revelou ingênua e otimista, recebeu as críticas dos antropólogos Louis Turner e John Ash com o livro *The Golden Hordes: international tourism and the pleasure periphery*, (TURNER e ASH, [1976], (1991). Consagrado como outro dos clássicos nos estudos sobre o turismo, esse livro foca sua atenção na ação predatória do turismo de massas, comparando os turistas com as hordas dos povos bárbaros que deixavam um rastro de destruição (TURNER; ASH, 1991). Turner e Ash constroem uma teoria geral sobre o fluxo de turistas dos países desenvolvidos para o prazer dos destinos turísticos nas regiões periféricas.

Eles utilizam duas perspectivas de análise: primeiro a trajetória do desenvolvimento das viagens e do turismo, da Roma Antiga às formas contemporâneas de turismo de massa, com um foco numa história de tipo social. E

¹⁷ Nelson Graburn é Professor Emérito em Antropologia Sociocultural na University of California, Berkeley. Dennison Nash (1924-2012) foi professor da Universidade de Joensuu em Savonlinna, Finlândia. Margaret Byrne Swain é professora na University of California, campus Davis. Charles F. Urbanowicz é professor aposentado e emérito na California State University, Chico. Justin Greenwood é Professor Emérito de Políticas Públicas Europeias na Robert Gordon University, Aberdeen, Reino Unido.

¹⁸ BARRETTO, Margarita. "O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo". *Horizontes Antropológicos*. Vol. 9. nº 20. Porto Alegre, Oct. 2003.

segundo, os impactos políticos, econômicos, sociais e culturais do turismo, com o foco na relação de dependência desses países receptores, as “ilhas da fantasia”, com uma pegada do campo mais das relações internacionais. No livro *Golden Hordes*, os autores argumentam que o turista é mantido em uma bolha, seguros da realidade social, a sua relação com o mundo se dá por meio do agente de viagem. Sobre o contato com as culturas receptivas, a relação é superficial e intensifica a visão estereotipada dos turistas sobre a cultura do outro.

As hordas douradas, pode-se dizer, são os turistas dos países desenvolvidos escapando temporariamente das rotinas alienantes da modernidade da sociedade capitalista, das cidades superpopulosas, da poluição ambiental e sonora, das crises sociais, políticas e pessoais. Inseridos nesse contexto, se forma uma relação de tipo neocolonial, onde os interesses dos países centrais sobrepõem-se às necessidades dos países e regiões periféricas de recepção (TURNER; ASH, 1976). Para estes antropólogos o turismo de massa contemporâneo é um tipo de degeneração de formas anteriores de viagens e lazer, onde permanecem elementos exteriores mais visíveis, no entanto é desprovido de significados.

Os estudos de Turner e Ash fazem referência ao turismo praticado nos anos sessenta e setenta em balneários espanhóis. Para as *rivas* italiana e francesa, o período objeto de estudo foi o começo do século, entre as décadas de 1910 e 1920. E o estudo feito nos balneários de *Cannes* e *Juan-les-Pins* na França, revelou que o estilo de vida dos camponeses e pescadores foi de certa forma incorporado pelos frequentadores: famílias influentes norte-americanos, intelectuais, membros da classe média e aristocratas europeus¹⁹. Este modo de vida baseado em livre mobilidade social e informalidade nas relações sociais, pele bronzeada e hábitos tradicionais era o fator de satisfação pessoal dos turistas. Por fim, Turner e Ash argumentam que o turismo provoca perda de autenticidade dos destinos que exploram por três fatores: conversão de vínculo moral por comercial, padronização cultural e mercantilização da cultura. Em suma, o turismo é considerado um elemento nocivo aos países e regiões periféricos e subdesenvolvidos.

¹⁹ Há um romance clássico que se intitula "*Tender is the night*" (1934), do afamado escritor estadunidense Francis Scott Fitzgerald, cujo enredo se passa, precisamente, em uma *villa* do sul da França, na *Côte d'Azur*. A capa da sua primeira edição é bem alegórica da paisagem turística do sol e praia que o turismo fordista iria explorar em grande escala décadas depois. Cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Tender_Is_the_Night#/media/File:Tender_Is_the_Night_\(1934_1st_ed_dust_jacket\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Tender_Is_the_Night#/media/File:Tender_Is_the_Night_(1934_1st_ed_dust_jacket).jpg)

Dito nas palavras do livro, “pode-se argumentar que o turismo internacional é como um Rei Midas ao avesso; um meio para a destruição sistemática de tudo o que é belo no mundo” (TURNER; ASH, 1976: 15). Do poder evocativo desta frase, nem me atrevo a comentar, pois corro o risco de atentar contra sua perfeição. Não fosse pela autoria de Turner e Ash, daria aqui por encerrado este exercício simultâneo de aprendizado, de pesquisa e de redação no qual venho me empenhando de forma intensa. Apesar disso, me parece importante problematizar que, de fato, as populações locais tiveram diversos problemas sociais, econômicos e ecológicos, mas, não necessariamente são vítimas permanentes da estrutura do turismo. As denúncias e críticas de um turismo internacional mal gerido e perverso servem, justamente, para um ajuste estrutural, de modo que se criem estratégias para as populações locais se tornarem parte substancial da estrutura e com mais benefícios do que consequências nocivas.

Sobre os estudos em turismo nas Américas, Margarita Barretto comenta sobre Stella Maris Arnaiz Burne, apontando que os benefícios do turismo não são distribuídos equitativamente em Cancún (ARNAIZ BURNE, 1996). Na República Dominicana, os mitos do turismo são desmistificados no trabalho de B. Troncoso Morales (TRONCOSO MORALES, 1993), enquanto nas Ilhas Canárias, os impactos culturais são analisados por Pilar Fariña Rodriguez (FARIÑA RODRIGUEZ, 1994). No Brasil, o interesse da antropologia e da sociologia pelo turismo tem aumentado a cada ano. Existem interessantes coletâneas como *Olhares Contemporâneos sobre o Turismo*, organizada por Célia M. Serrano, Tereza M. T. Luchiari e Heloísa T. Bruhns. Além destas, sociólogos/as e antropólogos/as como Beatriz Labate, Arlete Moyses Rodrigues, Edmilson López Jr. também apresentam o resultado das suas pesquisas na coletânea junto ao antropólogo espanhol Agustín Santana Talavera (SERRANO; LUCHIARI; BRUHNS, 2000 apud BARRETTO, 2003). Sob uma perspectiva antropológica, crítica ao esperado desenvolvimento, os autores argumentam que, de fato, ocorreu um processo de neocolonialismo e de pulverização das culturas autóctones.

Rapidamente, evoco Mário Carlos Beni, para expressar que a comunidade autóctone “pode ser definida como aquele coletivo humano que recebe uma dupla corrente migratória: a turística e a laboral; influi sobre ambas e é afetado por elas” (BENI, 2001). Os estudos citados são mais contemporâneos se comparados com os livros comentados nas últimas duas páginas. Volto aos anos oitenta, após essa

digressão para continuar a me ocupar da academia anglo-saxã, dos antropólogos do turismo. Na década de 1980, em 1983, foi publicada outra importante contribuição, de Nelson Graburn, para a antropologia do turismo, *Anthropology of Tourism*, na Revista *Annals of Tourism Research*. O antropólogo britânico-americano afirma que o turismo supre uma necessidade universal do ser humano através de uma forma secular, que representa a busca da recreação e do sagrado (KOHLE, 2009: 298). Por sua vez, as viagens e o turismo são equivalentes modernos aos festivais e rituais religiosos das sociedades tradicionais.

De acordo com Graburn, o turismo é uma superestrutura da modernidade que comporta uma teoria de larga escala e de aplicação universal. No livro “*Anthropology of Tourism*”, de 1983, o autor discorre que o turismo pode representar dois tipos de ritos. O primeiro, o rito de intensificação: quando se trata de um fenômeno cíclico e anual. E o segundo, o rito de passagem: quando se trata de uma “quebra” na vida social do viajante, marcando sua passagem para uma nova posição na sociedade (GRABURN, 1983 apud KOHLE, 2009). Kohler argumenta que “as características dos turistas e peregrinos se confundem nos viajantes modernos, ou seja, os turistas são meio peregrinos, e os peregrinos meio turistas” (KOHLE, 2009: 298). O turismo preenche o espaço da peregrinação e de outras expressões religiosas na modernidade, ele é a manifestação ritualística de valores profundos mantidos pela sociedade em relação à saúde, à liberdade e à natureza. O fundamento da experiência de férias é a alteração e o contraste com a vida cotidiana (cultura e estrutura social presentes na região emissora), a partir da renda discricionária e da confiança cultural própria.

Em suma, Nelson Graburn entende que o turismo é um fenômeno autêntico e válido por si só, independentemente de suas particularidades. Portanto, caracterizar o turismo como um período sagrado torna todas as atividades e experiências autênticas, sem a necessidade de analisar como se dá o consumo turístico. Todavia, Nelson Graburn é familiar à academia do turismo no Brasil. Prova disso é o livro *Turismo e Antropologia: Novas Abordagens*, publicado no ano de 2019. Ele foi coordenado por Margarita Barretto, em parceria com antropólogos do turismo como o próprio Graburn, Carlos Alberto Steil, Rodrigo de Azevedo Grunewald e Rafael José dos Santos. Contudo, a contribuição de Graburn à “antropologia do turismo” pode-se dizer que é ainda de longa data.

Antes dos livros citados pode se mencionar outro de 1967, “Os esquimós e a arte de aeroporto” (GRABURN, 1967). Nele, estuda os entalhes (arte em madeira) dos povos da etnia *Inuit*, exportados para serem vendidos no sul do Canadá. Outros dois livros contemporâneos a esse último são: *Comunidade no limbo*, de Dennison Nash (1970), sobre os estadunidenses expatriados em Barcelona e “Moços árabes e moças turistas”, de Erik Cohen (1971). Esse último, é um estudo sobre as relações de gênero e das poucas perspectivas para os jovens israelenses. De modo geral, esse grupo de antropólogos/as expressaram a preocupação sobre a degradação da cultura e das identidades que o turismo trouxe para as sociedades ocidentais e não ocidentais. São várias as pesquisas e contribuições da academia científica sobre o fenômeno social Turismo.

Por que os antropólogos/as devem estudar o turismo?²⁰ Como vimos acima, embora exista um panteão de antropólogos que se debruçam sobre o fenômeno, o turismo ainda é enxergado como um tema irrelevante devido ao enfoque “industrial” da atividade. Esta pergunta, elaborada em tom provocativo, foi feita por Denisson Nash e reproduzida pelo antropólogo Peter Burns (2002: 103), onde apresenta os seguintes argumentos como respostas. Em primeiro lugar, é importante o estudo do turismo pela antropologia, porque o turismo envolve contato entre culturas e “subculturas” e acaba por provocar dinâmicas de aculturação e de desenvolvimento. Em segundo, porque o turismo é disseminado na sociedade humana e é identificável em todos os níveis da complexidade humana (BURNS, 2002). Sendo assim, o turismo como traço da Modernidade, faz parte de um processo social geral que revela a natureza dos sistemas de valores implícitos no mundo moderno. Por isso, o turista se torna um símbolo desse mundo moderno, ou pós-moderno. Burns afirma que o turismo enquanto ciência e a antropologia apresentam uma sinergia óbvia.

Ambos tentam identificar e entender a cultura e a dinâmica humana (BURNS, 2002: 93). A antropologia tem importantes contribuições a oferecer [...] através da etnografia básica [...] e também pelo modelo de aculturação e pela consciência de que o turismo é apenas um elemento da mudança na cultura²¹ (SMITH apud

²⁰ Para mais informações ver: MELO, B.A. Turismo e Antropologia: uma aproximação possível. Turismo em Análise. v. 15, n.1. maio, 2004. p.5-12.

²¹ Como é sabido, a cultura é dinâmica, qualquer povoado, seja pequenas comunidades ou mega sociedades recebe do tempo mudanças culturais, sociais e históricas no contexto em que está

BURNS, 2002: 93). A antropologia se concentra em pontos além do econômico, da administração e do *marketing*. Igualmente, preocupa-se em desenvolver um turismo consciente dos impactos positivos e negativos nas comunidades visitadas e no meio ambiente, com o foco numa prática sustentável e menos nociva. Poderia então ser a tarefa da antropologia buscar uma visão holística sobre o turismo? Talvez já esteja em curso. Os trabalhos pioneiros dos estudos antropológicos em turismo têm permitido enxergar que esta atividade humana está no centro de múltiplas dimensões: política, sociocultural, ambiental, econômica e geográfica.

Nos últimos parágrafos tratamos de estudos oriundos da antropologia e da sociologia do turismo. Classificar esses e outros estudos sobre o turismo foi a tarefa que se propôs o antropólogo estadunidense Jafar Jafari no artigo "*La cientifización del Turismo*", de 1994. Jafar Jafari classifica as pesquisas existentes sobre o turismo em quatro (4) plataformas; a saber: a "plataforma de defesa", a "plataforma de advertência", a "plataforma de adaptação" e a "plataforma de conhecimento". A primeira delas, uma "plataforma de defesa", correspondente aos anos de 1960, que enfatiza os aspectos positivos do turismo para a economia e para aspectos socioculturais. É oportuno lembrar que após a Segunda Guerra Mundial, o turismo foi incentivado pela Organização das Nações Unidas como propulsor das economias dos países em desenvolvimento. Todavia, Jafari menciona que ainda há defensores dessa perspectiva e geralmente são indivíduos com interesses financeiros no setor turístico.

Uma segunda plataforma, de advertência, correspondente aos anos de 1970 emerge como resposta crítica à plataforma de defesa. A "plataforma de advertência" aborda os aspectos negativos do turismo, colocando-o como destruidor da cultura local e dos recursos naturais, tendo como prioridade apenas os turistas e negligenciando as necessidades das comunidades. Outra das plataformas identificadas pelo antropólogo estadunidense é "plataforma de adaptação", correspondente aos anos de 1980. Em sua abordagem, Jafari se atenta para as formas alternativas de turismo e as possíveis adaptações visando minimizar os impactos negativos. Ele defende um turismo que escute as necessidades das comunidades receptoras e considere seus aspectos naturais e socioculturais, tendo como base os estudos de capacidade de carga e utilização dos recursos locais

inserida. O turismo provoca consequências de transformação, porém não é o único e exclusivo vetor de mudança.

(mão-de-obra, produtos agrícolas etc). Também defende um turismo que instigue o contato entre visitantes e visitados.

A última das quatro plataformas sintetizadas pelo também editor da prestigiosa revista *Annals Of Tourism Research* é a "plataforma de conhecimento", que correspondente aos anos de 1990. Essa plataforma enxerga o estudo do turismo como um todo, isto é, assume uma visão de tipo visão holística, englobando funções, estruturas e possíveis consequências da prática. Segundo Jafari, a "plataforma de conhecimento" é em grande parte sustentada por membros da comunidade acadêmica, e busca apoiar-se em cimentos científicos e, ao mesmo tempo, manter laços que as unam às demais plataformas (JAFARI, 1994: 16). Para Jafar Jafari, a evolução das plataformas mencionadas está diretamente relacionada com as redefinições dos conceitos de turismo desde os anos 60 até os 90.

Do ponto de vista institucional, entre 1960 e 1990, a UNESCO teve o papel de criar políticas de reconhecimento dos bens culturais como patrimônio mundial da humanidade e ressaltar tais políticas de valorização do patrimônio e do território. Diversos países, em todos os continentes, vêm se esforçando para que seus bens culturais sejam reconhecidos oficialmente, e, com isso, ampliar e/ou fortalecer suas possibilidades de ganhos econômicos em torno do patrimônio (PEIXOTO, 2002). A carta pioneira do turismo cultural de 1976 foi reeditada pela Unesco em 1999, em reunião celebrada em Guadalajara, no México (FIGUEIRA e BAPTISTA, 2015). O turismo fordista tinha se mostrado em suas inúmeras faces, e foi desmistificado pela academia do turismo, assim, tornou-se objeto de estudo da antropologia e sociologia.

A “Nova Carta Internacional sobre o Turismo Cultural” (doravante, NCITC) explicita uma concepção mais ampla do patrimônio, abrange tanto o meio ambiente natural como o cultural; o material e o espiritual; o saber e a prática ancestral da diversidade cultural do mundo contemporâneo. A diferença entre a Carta do Turismo Cultural de 1976 e a de 1999 é que o novo documento apresenta uma expansão semântica, entende que são atrações turísticas de importância capital o patrimônio natural e cultural, tal como a diversidade das culturas vivas (ICOMOS, 1999). A Carta do Turismo Cultural de 1999 também explicita que o turismo deve gerar benefícios para a comunidade receptora e proporcionar meios e motivações para manter a relação sustentável entre turismo e patrimônio.

A procura pela cultura está a crescer cada vez mais na sociedade, e, portanto, existe uma pressão crescente no setor público para apoiar cada vez mais infra-estruturas culturais para o consumo turístico (MARUJO, 2015). No princípio primeiro da NCITC consta que o turismo nacional e internacional é um dos principais veículos de intercâmbio cultural. A Carta do Turismo Cultural de 1999, orienta sobre algumas considerações a respeito da prática do turismo. O turismo excessivo pode, do mesmo modo que um turismo inexistente ou mal gerido, prejudicar a integridade física e o significado do património.

O turismo pode também conduzir à degradação dos espaços naturais e culturais das comunidades de acolhimento (ICOMOS, 1999: 2). Por sua vez, consta no documento de 1999, que o objetivo fundamental da gestão do património consiste em dar a conhecer, às comunidades de acolhimento e aos visitantes, o seu significado e a justificar a necessidade da sua preservação. E ainda comenta que "que uma gestão objetiva e equilibrada pode proporcionar o acesso intelectual e emocional ao património, bem como ao desenvolvimento cultural, que constitui ao mesmo tempo um direito e um privilégio" (ICOMOS, 1999).

Para a especialista portuguesa em turismo e sociologia, Noemi Marujo, o turismo cultural não só estimula os países e as regiões a protegerem as culturas de suas comunidades, como também desempenha um papel crucial na reabilitação das identidades locais e culturais, contribuindo para a sua difusão mundial. Neste sentido, a gestão integrada propõe um papel decisivo a parcerias e a atores territoriais vocacionados para este e outros domínios de atividade turística (FIGUEIRA e BAPTISTA, 2015). E, ainda há que entender que quais interesses coincidentes e divergentes estão em jogo. O equilíbrio de um sistema turístico, desde o local e regional, até o nacional e internacional depende da integração harmonizada entre património, cultura e turismo. Por esse motivo, a NCITC de 1999, diferente da de 1976, encoraja a valorização das culturas objetiva e subjetiva.

Essa última classificação tomei emprestado de José Reginaldo Santos Goncalves, aliás, de um instigante artigo, *Os limites do património*. Para esse antropólogo brasileiro a cultura objetiva abrange as coleções, acervos museológicos e patrimônios; por sua vez, a cultura subjetiva remete aos processos de formação de sujeitos coletivos e de personalidades individuais (GONÇALVES, 2007: 243). Para ele, o património natural e cultural está essencialmente interconectado com a população, e acaba sendo alvo dos interesses públicos e privados. Santos

Gonçalves (2007) recorda que o patrimônio cultural passa a ser responsabilidade do Estado numa primeira configuração (formal e pública), para aquisição e manutenção de museus, monumentos e sítios arqueológicos.

E uma segunda configuração inicia quando o Mercado (informal, privado e clandestino) participa nos trânsitos e re-alocamentos de bens culturais (relíquias, objetos de artes e etnográficos) do contexto original para o contexto do turismo cultural. “A própria ‘inalienabilidade’ dos bens que integram os patrimônios pode tornar-se uma forma de mercadoria nos contextos contemporâneos, agregando valor aos objetos e transformando-os em alvo de interesse turístico” (GONÇALVES, 2007: 240). Visto assim, em uma sociedade globalizada podemos considerar que patrimônio, cultura e turismo possuem o mesmo significado ontológico, porém em um mundo contemporâneo “em pedaços” (GEERTZ²², 2000), os patrimônios parecem repercutir essa fragmentação tornando-os eles próprios fragmentos. Outros antropólogos como Xerardo Pereiro Pérez, Manuel Delgado Ruiz e Agustín Santana Talavera tem refletido criticamente sobre a natureza do turismo cultural.

Do ponto de vista do antropólogo Xerardo Pereiro Pérez²³, o “turismo cultural” significa uma reação contra a banalização social e o excesso de mercantilização. A mercantilização da cultura não significa sempre o desfrute da cultura por todos (GREENWOOD, 1992). A isso, Xerardo Pereiro complementa que se trata apenas da conversão da mesma em ritual espetacular, passivo, ficcional e superficial. Para ele, o turismo cultural exerce um efeito positivo sobre os patrimônios porque contribui para a sua conservação, mas também há os riscos de provocar efeitos negativos que devem ser evitados por meio da educação e de medidas políticas corretas. O antropólogo Manuel Delgado Ruíz (2000: 37), desde um ponto de vista crítico, disse do turismo cultural que:

“se ha constituido en lugar privilegiado en el que operar análisis acerca de cómo las sociedades humanas se presentan ante otras sociedades y ante si mismas... el turismo cultural es una industria cuya materia prima es la representación dramatizada y en extremo realista, de cualidades que se consideran de algún modo immanentes a determinadas agrupaciones humanas de base territorial – ciudades, regiones, países-, reificación radical de lo que de permanente y substantivo pueda presumir una entidad colectiva cualquiera.” (DELGADO RUÍZ, 2000 apud PEREIRO, 2015: 7).

²² GEERTZ, Clifford. Available light: anthropological reflections on philosophical topics. Princeton: Princeton University Press,.2000. p. 231-263.

²³ Cf. Turismo Cultural: Leituras da Antropologia. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Xerardo_Pereiro/publication/228704500_Turismo_Cultural_Leituras_da_Antropologia/links/55e4dd5f08ae2fac4722f433/Turismo-Cultural-Leituras-da-Antropologia.pdf. Acesso: 11 de agosto, 2020.

O que está explícito na citação é que o turismo cultural se tem convertido numa forma de consumo de determinados bens e produtos culturais. Ademais, esse tipo de turismo é entendido como um turismo “experencial”. Por sua vez, Agustín Santana afirma que nele não há um interesse pelo nativo real, pois o que predomina é a impessoalidade, a segregação e o simples intercâmbio econômico (SANTANA, 1988). Entretanto, uma posição mais institucional, a do ICOMOS, argumenta que o turismo cultural deve ser veículo de intercâmbio cultural entre anfitriões e visitantes e de uma gestão sustentável do patrimônio cultural e do seu aproveitamento turístico. Ainda comenta que a prática do turismo deve proteger e beneficiar a comunidade anfitriã, propiciando uma distribuição equitativa dos benefícios da atividade, pois os turistas vão a lazer, mas os anfitriões estão a trabalho. Emanuel de Kadt, no ano de 1979, previu os efeitos contrários às boas intenções nas declarações de ICOMOS. Ressalto o ano, pois a primeira das cartas sobre o turismo cultural tinha sido promulgada apenas 3 anos antes.

O sociólogo holandês questiona o suposto crescimento econômico por meio do turismo, apontando problemas ocasionados nas culturas receptoras a partir de 1960 até 1970 (DE KADT, 1979). Essa advertência, digamos, foi também constatada quando da realização do seminário promovido pelo Banco Mundial e a Unesco, em 1976, realizado em Washington. A revelação foi que os poucos estudos mostraram bons resultados, e ao contrário, muitos demonstravam que por falta de políticas nacionais adequadas o dinheiro proveniente do turismo não estava beneficiando as populações mais necessitadas e sim os empreendimentos internacionais (BARRETTO, 2007: 26-27).

Pensar a cultura em uma sociedade globalizada e diversa culturalmente significa reconhecer que as interações e as trocas simbólicas, todavia, continuam pautadas por relações culturais assimétricas e desiguais. Novamente, concordamos com as ideias de Margarita Barretto para afirmar que o turismo não tem um tronco principal “é um entremeado no qual circulam múltiplos atores que se relacionam em mútua dependência” (BARRETTO, 2007: 11). Por fim, nessas mútuas dependências as populações locais e autóctones permanecem na sombra da sorte dessa metanarrativa de desenvolvimento socioeconômico e cultural embutida no discurso institucionalizado dos órgãos internacionais em prol ao turismo. Os argumentos do subcapítulo nos ajudam a entender o porquê de o turismo ter se tornado palco de interesse para os estudos das ciências sociais e humanas.

1.3 O TURISMO, O TURISMO INDÍGENA E A ANTROPOLOGIA

As Américas e o Caribe sempre encantaram os viajantes por suas belezas naturais e pelos hábitos culturais de seus povos autóctones. Sobre o cenário turístico na América Latina e Caribe, destaco os números da Organização Mundial do Turismo referente aos últimos anos da década de 1990. A venezuelana Anaida Meléndez descreve que houve um forte impulso na atividade, incrementando-se 4,3 %, o que representa 115,6 milhões de turistas, isso equivale a 6,1% (106,33 bilhões de dólares) de capital injetado na economia. Este estudo sobre o panorama turístico nas Américas nos anos 1990, revelaram que o continente era responsável pela quarta parte do total do fluxo turístico no âmbito Mundial (GELAS, 1993 apud MELÉNDEZ, 2000). De qualquer modo, da porcentagem ocupada pelas Américas, grande parte diz respeito aos fluxos para os Estados Unidos, e o que resta para a América Latina, boa parte, diz respeito ao fluxo para o México.

O Caribe aparece com um ligeiro aumento nos finais da década de 1990, teve 14,692 turistas, enquanto que a América Central teve uma queda de 2,648 turistas em relação a anos anteriores (OMT, 1996). Em relação aos países da América do Sul, em 1996, o número de turistas teve um aumento de 4,9 % (14,4 milhões), o equivalente a uma injeção no mercado econômico do turismo de 11, 378 bilhões de dólares. A demanda turística nesse ano foi maior na Argentina, Brasil e Colômbia, que por sua vez, a maioria dos turistas eram latino-americanos. Segundo a Organização Mundial do Turismo, aparentemente estes turistas tinham menor poder aquisitivo que os outros turistas de países desenvolvidos, logo, os gastos turísticos eram menores (OMT, 1996).

Nos anos noventa, países como Argentina, Chile, Uruguai e Paraguai recebiam 40% do volume de turistas internacionais que chegam à América do Sul; o Brasil tem 20% e os países do Pacto Andino (Bolívia, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela) os 40% restantes (GETINO, 1993). Um fator importante que contribuiu para o fomento do turismo na América Latina naquela década foi o incentivo do turismo fronteira praticado entre Venezuela, Brasil e Colômbia (MELÉNDEZ, 2000). Esse mercado interno do turismo favoreceu estes países pois esses fluxos turísticos estruturam fortemente as economias, as sociedades e os territórios, diante de um fraco fluxo de turistas internacionais nos países latino-americanos.

O que se pode perceber é que enquanto os Estados Unidos e o Canadá recebem turistas internacionais com maior poder aquisitivo e em maior quantidade, na América Latina existe, ao meu ver, um turismo ao reverso. Isto é, um turismo forte intra regional, onde as fronteiras são mais acessíveis de cruzar e o que faz borbulhar, em certa medida, um turismo globalizado e democrático (MELÉNDEZ, 2000). Mesmo que tenha ocorrido um fortalecimento do turismo doméstico (intra regional ou ao reverso, como expressei previamente) concordamos com a especialista em turismo ao afirmar que no fim do século XX, a América Latina havia diminuído seu posicionamento no âmbito internacional.

Trinta anos depois, em comparação com os dados de 1990, houve uma queda no fluxo turístico e de capital na economia, ou seja, o turismo internacional enfraqueceu com a chegada da Pandemia global de COVID-19. As viagens internacionais tiveram uma queda de 70% nos primeiros oito meses, diante das fronteiras totalmente fechadas e restrições globais de viagens. A queda de janeiro-agosto de 2020 representa 700 milhões a menos de chegadas de turistas internacionais em comparação com o mesmo período de 2019, e se traduz em uma perda de US\$ 730 bilhões em receitas de exportação do turismo internacional (OMT, 2020). De acordo com a OMT, entre janeiro e agosto de 2020 as Américas tiveram 65% de declínio, em contrapartida, em janeiro de 2022 as Américas tiveram uma recuperação significativa (+97%), apresentando resultados mais fortes, embora as chegadas internacionais ainda fossem cerca de metade dos níveis de pandemia (-52%).

Esse debate está ancorado ainda no reconhecimento de que a Pandemia da Covid-19 resulta da insustentabilidade dos modos de ser e existir em sociedade que, por sua vez, são consequências de engrenagens de produção e consumo que caracterizam as dinâmicas industriais e pós-industriais, nas quais o significado de natureza vem sendo decodificado apenas como insumo para o crescimento econômico e, o de cultura, como insumo para nutrir a “indústria cultural” (IRVING, COELHO E ARRUDA, 2020).

Marta Irving, André Coelho e Thaiane Arruda (2020), reconhecem que o turismo se configura, na contemporaneidade, como um fenômeno de alcance global, produzido a partir da articulação das dinâmicas sociais, econômicas, culturais, ambientais, políticas e simbólicas. Por sua vez, desencadeiam novas articulações que tendem a reconfigurar as realidades locais nas quais esse fenômeno se desenvolve. Ainda com o olhar cronológico dos anos 90, em 1995, a OMT define o turismo sustentável como uma modalidade de turismo ecologicamente sustentável

de longo prazo e economicamente viável, assim como ética e socialmente equitativa para as comunidades locais (IRVING et al. [2005] 2020). O fato é que cada vez mais, o continente é “descoberto” como um destino turístico de oferta variada e com muitas possibilidades para as diversas motivações dos viajantes (MELÉNDEZ, 2000).

As Américas-Caribe despertaram no final do século passado a curiosidade destes novos viajantes, os turistas. O que considero importante diante deste panorama exposto por Anaida Meléndez sobre os anos noventa, é o potencial das Américas-Caribe de manter em boas condições não só os recursos naturais atrativos, mas também os sistemas de transportes e comunicações, a hotelaria e os centros de recreação. Uma ideia basilar para chegar a esse fim é a valorização do capital, o que seria conveniente satisfazer as demandas externas impostas pela globalização mesmo diante dos problemas existentes. O turismo sustentável deve atender às necessidades dos turistas e das regiões anfitriãs, ao mesmo tempo que busca fortalecer as oportunidades para o futuro. Contudo, narrativas vagas e abstratas como essa, podem dificultar a sua compreensão e, por consequência, a sua operacionalização na *práxis* turística (IRVING, COELHO e ARRUDA, 2020).

Assim, poderia gerar através da parceria entre setor público e privado regional uma estrutura mais sólida para atrair maior fluxo turístico internacional. De algum modo, também daria impulso às ações de modo planejado baseando-se em políticas claras de apoio à atividade turística na América Latina. Esse impulso serviria para aproveitar estratégias de cooperação, entretanto, a tendência é a competitividade econômica, social, cultural e política. A cooperação favorece os aspectos positivos, e acima de tudo, as comunidades receptoras latino-americanas, bem diversas culturalmente, vale a pena frisar (MELÉNDEZ, 2000). Desse modo, o foco da reflexão passa a ser como lidar com os riscos e as incertezas nos âmbitos geopolíticos, ambientais e socioeconômicos, e quais estratégias e salvaguardas necessárias para o planejamento turístico diante dos efeitos inegáveis da crise civilizatória (IRVING, COELHO e ARRUDA, 2020).

Concordo com Meléndez ao afirmar que essas estratégias podem ser diferentes, dada a heterogeneidade das características dos países e da demanda que cada um tenha frente a complexidade da situação do turismo latino-americano. Ressalto também que a América Latina simboliza um paradoxo quando o tema é o turismo internacional. Porque de um lado, há todos os problemas socioculturais,

políticos e econômicos que, entre aspas, a limita para os negócios turísticos. E por outro lado, conta com olhar voraz do setor empresarial para investimentos, profissionais formados em diferentes níveis e também com recursos naturais e culturais variados e significativos para o turismo (MELÉNDEZ et al., 2000). No paradoxo referido, o turismo continua a levantar a bandeira do “desenvolvimento” como solução dos problemas cotidianos das regiões e países.

Pois afinal, o desenvolvimento deveria ter a capacidade de solução dos problemas cotidianos, o que impede a redução dos problemas sociais é o crescimento econômico desigual que sustenta esse modelo de desenvolvimento. Como vimos anteriormente, no período fordista, ocorreu uma saturação turística, provocando o esgotamento do modelo sol e praia, referido pela academia como o turismo das três (3) "S" - *sand, sea & sun*. Na década de 1990 houveram diversas reuniões mundiais e cartas oficiais diante da globalização e a acentuada preocupação social e ambiental do planeta. Em 1995, foi pactuada a denominada “Carta de Lanzarote” (ou “Carta de Turismo Sustentável”), resultante da Conferência Mundial de Turismo Sustentável, discutindo a tendência de expansão global do turismo de massa, com consequências diretas na ampliação da pobreza e na segregação social, principalmente nos países subdesenvolvidos (OMT, 1995).

Em um estudo da Euromonitor²⁴ Internacional intitulado *As 10 tendências globais de consumo em 2019*, o vetor de mudança da perspectiva de consumo está entre as gerações mais jovens e os turistas maiores de 50 anos, o que incentiva a indústria a procurar novas alternativas. Em suma, a pesquisa assinala que os consumidores estão ficando mais seletivos e auto suficientes, e que além disso, demandam cada vez mais autenticidade em produtos diferenciados. As opções são desde o turismo gastronômico que serviu para atrair turistas internacionais para o Peru, as experiências mais autênticas como hospedar-se em favelas do Rio de Janeiro, até conhecer as culturas indígenas deslocando-se às comunidades no interior das florestas. No caso da Costa Rica, nos anos oitenta, o plano foi de apostar no turismo ambiental para se diferenciar de outros destinos da região centro americana.

No artigo de Thiago Ferrer Morini, do jornal *El País*, há o comentário da ex-presidenta Laura Chinchilla que expressa que “o turismo se transformou em uma

²⁴ Para mais informações: <<https://go.euromonitor.com/white-paper-EC-2019-Top-10-Global-Consumer-Trends.html>>

base fundamental de nosso projeto de país, porque mais de 90% do dinheiro fica no país. E se há uma indústria que contribuiu ao nosso progresso é essa”. No caso do Brasil, o geógrafo francês Hervé Théry destacou o papel desempenhado pelo crescimento da classe média, a partir do governo Lula (2003-2011), na estruturação de um setor turístico forte. Assim, o turismo doméstico em destinos como o Nordeste e em São Paulo, foi fortemente preponderante em relação ao turismo internacional (ANDREU-BOUSSUT e SALIN, 2018). Por assim dizer, vemos como a América Latina encontra no turismo doméstico uma forma para fortalecer sua economia pela ainda baixa de turistas internacionais²⁵.

Atualmente, quando perguntam quais são os continentes-destinos no *ranking* mundial em turismo internacional, os continentes americanos ocupam o terceiro lugar, atrás apenas da Europa e da região Ásia-Pacífico. A América do Norte recebe a maior parte desses turistas internacionais, representando 137 milhões de entradas em 2017 (OMT-UNWTO, 2018). Essa é uma cifra que supera todas as outras regiões juntas como a América Central (11,2 milhões), o Caribe (26 milhões) e a América do Sul (36, 7 milhões). Diante de tal descrição, ao olhar para o turismo internacional, os Estados Unidos têm cerca de 18 % da fatia do mercado turístico global. Para os autores citados essa configuração geográfica desequilibrada sucede, justamente porque EUA, assim como o Canadá, dispõem de um turismo doméstico e internacional altamente desenvolvido. os Estados Unidos são classificados como o terceiro país mais visitado em 2017, com 76, 9 milhões de visitantes internacionais, bem à frente do México (39,3 milhões) e do Canadá (20,8 milhões) (OMT-UNWTO, 2018).

Uma das ideias centrais de Andreu-Boussut e Salin em relação às dinâmicas desequilibradas nos territórios turísticos é que continuam a alimentar uma infinidade de pesquisas científicas. As ideias mostram uma visão política das consequências do fenômeno globalizado do turismo na América Latina. Desse modo, tais estudos tratam do desenvolvimento do turismo em espaços protegidos, das diversas formas de turismo rural com viés identitário e fundiário e também sobre o desenvolvimento urbano através de grandes estruturas turísticas. Em concordância com as ideias desses especialistas, essa denúncia crítica do turismo reflete uma dependência e

²⁵ Para maiores informações conferir: MORINI, Thiago Férrer. A América Latina foca no turismo para fortalecer sua economia. El País. 24 de junho, 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/economia/1529683118_375185.html. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

insiste nas desigualdades entre Norte e Sul, e nas desigualdades de classes no âmbito da globalização (MARIE DIT CHIROT C et al., 2018). Por conta da desigualdade no Brasil, e em outros locais da América Latina, os estudos sobre o turismo tratam com frequência, das articulações entre meio ambiente, áreas protegidas e inclusão social (IRVING, 2010).

Tais temas são pertinentes ao debate do desenvolvimento sustentável do turismo. Em 1990, na procura de soluções aos problemas causados pela exploração ininterrupta dos recursos naturais ao longo da história da humanidade, aparece a noção de desenvolvimento sustentável. A primeira conferência das Nações Unidas sobre desenvolvimento sustentável ocorreu em Estocolmo, em 1972. No entanto, ganha destaque na sua continuação em 1992. O encontro na década de noventa mostra como resultado a declaração final da Eco-92²⁶ e da elaboração da Agenda 21 Brasileira. O teor do assunto, tratava-se de um plano de ação no intuito de modificar os padrões de consumo e produção em escala mundial. Embora a noção de desenvolvimento sustentável tenha sido disseminada após Estocolmo, com o relatório Brundtland (ONU, 1991).

Consequentemente, experimentar uma tentativa de reduzir os impactos ambientais e socioculturais. Os países participantes da primeira conferência das Nações Unidas discutiram sobre uma possível reconfiguração do modelo de desenvolvimento, introduzindo o conceito de sustentabilidade para assegurar uma exploração dos recursos naturais, digamos, mais “racional”. Entretanto, o esforço se concentrava em conciliar o desenvolvimento socioeconômico com a proteção e conservação dos ecossistemas da terra e das comunidades humanas. Considero que após a ECO-92, tem se levado mais em conta a dimensão ambiental no campo do turismo, tanto nas políticas públicas quanto nos estudos acadêmicos. Inclusive, “a pesquisa começou a se reestruturar, vinculando-se à gestão pública dos territórios, aos movimentos sociais e ao turismo comunitário” (ANDREU-BOUSSUT e SALIN, 2018: 2).

Estes autores, descrevem que nesse processo três dimensões merecem uma atenção especial, são elas: as condições de turistificação dos territórios, o processo

²⁶ ECO-92 ou Rio 92, foi realizado no Rio de Janeiro entre 3 e 14 de junho de 1992. Contém 27 princípios que buscam reafirmar a Declaração aprovada em Estocolmo (1972). Ver: https://www.em.com.br/app/noticia/especiais/rio-mais-20/eventos-paralelos/2012/05/30/noticias_internas_rio_mais_20,297329/conheca-os-principais-documentos-formulados-durante-a-eco-92.shtml

de desenvolvimento do turismo no longo prazo e as consequências territoriais do desenvolvimento turístico. Antes de continuar o raciocínio sobre as dimensões da relação entre turismo, espaço geográfico e turistificação, delimita-se este espaço para compreender, brevemente, o que significa o termo turistificação. Destaco como referência Remy Knafo, geógrafo francês e especialista em turismo²⁷. No Brasil, chamo a atenção para as reflexões sobre a turistificação de outros dois geógrafos: Adyr Rodrigues Balestieri e Ireleno Benevides.

Na referência francesa, as ideias apontam que a criação do consumo dos espaços turísticos leva a três fontes para acontecer a turistificação. A primeira fonte são os turistas com suas práticas e interesses (origem do turismo), a segunda fonte é a relação mercado e território (criador dos produtos/lugares). E a terceira, os planejadores e promotores territoriais, que na visão do autor, são idealizadores distantes do lugar para poder torná-lo turístico. A partir das referências brasileiras, constata-se nos estudos da turistificação que o termo abrange mais do que a conversão produtiva da paisagem natural e urbana em produto turístico. Para Benevides, este fenômeno é “o processo de criação de uma ampla ambiência apropriada às práticas turísticas para com isso abranger os contextos objetivos e as representações subjetivas que motivam deslocamentos espaciais e existenciais”²⁸.

No estudo de Benevides as ideias nos levam para duas formas de turistificação do espaço. A de primeira ordem, que está associada ao reaproveitamento de recursos produtivos arquitetônicos, culturais, ambientais, culinários, fisiográficos e paisagísticos existentes em um determinado lugar. E além disso, ainda é importante que as “matérias primas” dos lugares se mostrem como algo em potencial, para assim, se converter em produto de consumo turístico. E em segunda ordem, ocorre em lugares onde praticamente se urbaniza, prevendo e desejando o uso turístico dos muitos destinos que podem ser turistificados (VENEGAS, 2011: 93). Por sua vez, Adyr Rodrigues²⁹, referência nacional nos estudos da geografia do turismo, comenta que o número de pesquisas sobre o

²⁷ KNAFOU, Remy. “Turismo e território: por uma abordagem científica do turismo”. In: RODRIGUES, Adyr. Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais. São Paulo: Editora Hucitec. 2ª Edição, 1999. pp. 62-74.

²⁸ BENEVIDES, Ireleno. “O amálgama componente dos destinos turísticos como construção viabilizadora dessa prática sócio-espacial”. Revista Espaço e tempo, São Paulo. n. 21, 2007. pp. 85-102.

²⁹ Cf. Tese de doutorado “Águas de São Pedro: estância paulista”, defendida em 1985, na USP.

processo de turistificação se acentuam a partir de 1960-1970, como uma reação ao acelerado desenvolvimento do turismo no pós-guerra, e logo, facilitado pelo crescimento do modelo econômico capitalista nos países do ocidente.

Essas dimensões tornaram-se uma temática clássica dos estudos sobre turismo na América Latina devido aos seus efeitos (WILSON T, 2008, et al. 2018). Seguindo o raciocínio, um exemplo disso é o estudo sobre a turistificação de territórios produtores de cacau na República Dominicana e na Costa Rica, feita pela geógrafa Laura Henry. Ela observa a valorização desse tipo de produção agrícola pelo turismo nestes territórios. O argumento é que o desenvolvimento do turismo rural serve de vitrine para o cacau de qualidade, e ao mesmo tempo, favorece o empoderamento das mulheres. E comenta do poder de transformação da sociedade e das pessoas pela atividade e questiona as dinâmicas territoriais sob o prisma da sustentabilidade. Nesse contexto, os efeitos dos impactos ambientais e os escassos resultados econômicos às populações locais, produziram um contexto favorável para a criação destas práticas turísticas alternativas (WEAVER D et al., 2018).

O modelo ecoturístico é uma manifestação dessas práticas alternativas, um produto inventado, cujos resultados econômicos financiam os projetos de proteção dos ambientes naturais criados pelas comunidades locais. Para autores como Ceballos-Lascurain H (1987) nas ilhas caribenhas, e Douglas J. (1992) e David B. Weaver (1993) na América Latina, têm tido notável sucesso na implementação nas regiões. Cabe destacar que o ecoturismo pode ser desenvolvido como modelo anti-hegemônico. Nos anos noventa surgiu um novo modelo de turismo ou o turismo comunitário, que defende o ideal de gestão e controle das cooperativas de solidariedade. A proposta é que os agentes socioeconômicos deveriam ser as comunidades autóctones, mas geralmente são as pequenas empresas e órgãos oficiais de proteção que fazem o controle da mediação turística.

Para esse panteão de pesquisadores/as, a economia do turismo está longe de concentrar-se somente nas mãos de grandes grupos nacionais ou internacionais nestes modelos alternativos de turismo. Importante destacar que o ecoturismo e o turismo comunitário não são a mesma coisa. O ecoturismo pode acontecer dentro do modelo de turismo comunitário ou do turismo de base comunitária ou de base local, mas não é exclusivo. Consequentemente, esses modelos convertem-se em vetores de desenvolvimento econômico e social, cujo objetivo está nos resultados

que alimentam a dinâmica local do emprego, porém, ainda não significa garantir o fim das dificuldades locais e da competitividade de mercado pelo turismo de massa.

Apesar disso, as pesquisas indicaram certas vantagens como acessibilidade, oportunidades de negócios e emprego em regiões isoladas e com poucas fontes de recursos da América-Latina. Logo, pode provocar uma conscientização em torno da diversidade cultural e construir no imaginário dos locais a noção de proteção e valorização dos seus patrimônios imateriais e materiais. Sobre o mito do turismo em reduzir a pobreza e os problemas sociais e ambientais, o que se sente nas comunidades locais é a incapacidade do turismo de cumprir a "promessa". Para ilustrar outro cenário desse tipo de "turismo alternativo" (SANTANA TALAVERA, 2003), temos o exemplo dos ameríndios Gunas no Panamá, que ainda que seja autogerenciado com competência esse turismo autóctone não é necessariamente sustentável.

Em teoria, o ecoturismo está inserido na lógica do turismo alternativo, que pode ou não ser sustentável, já o turismo de base comunitário tende a ser sustentável economicamente ou socialmente em algum nível. Para Johanna Durget e Elodie Salin (2018), através da entrevista feita com o nativo *Iniquipili Chiari*, perceberam que o modelo turístico da região litoral autônoma de Guna Yala é diferente do ecoturismo. Para as autoras a sua organização e gestão comunitária é bastante hierarquizada e aparenta favorecer uma abordagem não sustentável em uma atividade bastante lucrativa, e, todavia, gera conflitos sociais e ambientais, tanto na sociedade Guna, quanto no governo panamenho.

Diante desse cenário de contradições, tudo indica uma espécie de mal desenvolvimento ou um tipo de desenvolvimento perverso, porque as estatísticas de órgãos oficiais apontam para um turismo em constante crescimento e lucratividade. Porém, na realidade das comunidades autóctones há uma representação de atraso econômico, social, político e cultural. O antropólogo Rodolfo Stavenhagen (2018) escreveu o artigo *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista*, uma importante contribuição para entender a teoria do desenvolvimento no modo de produção capitalista da sociedade dita moderna. Stavenhagen aponta para a questão fundamental do desenvolvimento hoje: o problema do poder político. De tal modo, se torna necessário um desenvolvimento alternativo que não imite os países desenvolvidos e que na arena política coloque

como pauta principal a etnicidade e a questão étnica, questão essa ignorada pelas ciências sociais e teorias do desenvolvimento (STAVENHAGEN, 2018).

Resgatamos um argumento importante deste antropólogo sobre o mundo moderno e o lugar dos grupos étnicos. Nele há pouco lugar para os grupos étnicos, porque eles são descartados como emissários do passado e como obstáculos à modernização. Ou seja, o turismo hegemônico tende a fortalecer essa ideia ao invés de desmistificar. Existe uma imagem construída socialmente das etnias locais, completamente ultrapassada e perigosa, que se torna um obstáculo para a real existência de um Estado-Nação plurinacional e pluriétnico. Acima de tudo, tal impedimento é o reflexo de um colonialismo interno no terceiro mundo de forma mais aguda (STAVENHAGEN, 1975; 2018).

Tomo emprestado desse antropólogo o argumento de que precisamos visibilizar a ideia de etnopolítica e etnodesenvolvimento. Isto significa que é de suma importância instigar o desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas, o que se deve tornar a principal questão da reflexão teórica e prática. Por fim, ainda na esteira das ideias deste antropólogo, o etnodesenvolvimento é concebido como um processo dinâmico e criativo que, mais do que limitar aos grupos étnicos, poderia liberar energias coletivas criativas para seu crescimento e transformação. Destaco um caso que se desenvolve na floresta amazônica brasileira, cujo filósofo e documentarista Bastien Beaufort “descobre” um projeto ecoturístico chamado *Vinte Quilos*, concebido pelos ameríndios *Sateré Mawé*.

Essa oportunidade de turismo comunitário, se sustenta desde 1994, pela implementação do projeto "Comércio Justo". A atividade, centrada sob o conceito de etnodesenvolvimento, está com o foco em torno do guaraná, recurso agrícola e patrimonial muito valorizado na região e pelos nativos. Segundo o documentário, os resultados ainda não são sólidos, no entanto, as perspectivas de implementação parcial e tímida na Amazônia brasileira indicam que nesta região está uma possível frente pioneira turística. É necessário ressaltar que no interior do turismo cultural existem diversos sub-segmentos como o turismo indígena. Nota-se que há uma porção de termos categóricos para explicar o turismo indígena.

Existem diferenças teórico-metodológicas e consequentemente diferentes abordagens e resultados. O turismo indígena é o tipo de turismo que tem como bases a terra e a identidade cultural do grupo, e se configura como turismo receptivo (SWAIN, 1989; OLIVEIRA, 2006 apud CORBARI, 2015). Dentre as múltiplas

concepções, há outras vias de perspectivas, cada vez mais ocorre o ato ou efeito de repetição, isto é, uma reiteração ao explicar o fenômeno turismo e comunidades autóctones/indígenas. Outro conceito, o turismo étnico, é o instrumento-conceitual utilizado por Van den Berghe e Keyes, Valene Smith e Margarita Barretto cuja atração principal é o exotismo cultural de uma determinada população (VAN DER BERGHE & KEYES, 1984; SMITH, 1989 e BARRETTO, 2005).

Concordo com a crítica acadêmica sobre o turismo étnico segundo tais autores/as. A primeira impressão que passa é que houve uma “atualização” da colonialidade no mundo contemporâneo. Ao meu ver, esse ponto de vista traz um alerta para o risco de uma colonização cultural, de tipo moderna, exercida sobre os povos originários americanos e caribenhos, desta vez, pela prática do turismo. Contudo, defendo, na esteira dos argumentos de Miguel Bahl, um olhar mais cordial a um turismo étnico entendido como um modo de expressão de interesse pela cultura e pelo modo de vida de outros povos (BAHL, 2009). E sobretudo, expresso minha concordância com os argumentos anteriores, desde que, norteados pela necessidade de compreender as diferenças e similitudes práticas e simbólicas entre os dois sistemas de referência cultural.

Conforme mencionado, a característica rizomática do termo turismo indígena segue expandida pelos/as autores/as que relacionam o turismo na natureza, especificamente em terras indígenas, através da categoria ecoturismo (FARIA, [2005] 2008; BRANDÃO, 2012). Desse modo, o turismo em terras indígenas agrega atrativos culturais por sua realização em áreas naturais, ademais, ao envolver a comunidade local, por tais motivos se deve basear na ideia de sustentabilidade (BRANDÃO, 2012). Cabe enfatizar que este turismo pode ser desenvolvido sobre a filosofia de base comunitária, tem como motivação a superação da lógica capitalista utilitarista-materialista tendo por base os princípios de equidade social, prudência ecológica e responsabilidade econômica (FORTUNATO; SILVA, 2013). Por isso concordo com Sandra Corbari ao afirmar que “o turismo étnico não representa apenas um segmento do turismo, mas sim, uma alternativa ao turismo de massa” (CORBARI, 2015: 70).

Após as reflexões anteriores e de realizar uma densa “googleada” para explicar a relação entre turismo e povos autóctones, consideramos que o conceito apropriado para nortear o estudo com a comunidade Mbyá-Guarani é o conceito de turismo indígena. Selecionamos tal conceito em sintonia pelos argumentos da

antropóloga mexicana Magdalena Morales González. Eles dialogam com o conceito de etnodesenvolvimento de Rodolfo Stavenhagen. Num artigo de 2008, *¿Etnoturismo o turismo indígena?* Morales González trata de ambos os conceitos com o objetivo de expressar que, podem parecer o mesmo fenômeno, mas, são modalidades distintas de turismo. Em síntese, o etnoturismo é uma explicação institucional da Secretaria do Turismo do México, de 2004. Segundo eles, o etnoturismo engloba as diversas atividades que podem realizar os turistas e seus alcances por meio do encontro com os povos indígenas (SECTUR, 2004 apud MORALES GONZÁLEZ, 2008). Essa modalidade de turismo toma como ponto principal o olhar do turista, do viajante, e deixa de colocar em primeiro plano o olhar e o desejo dos povos indígenas.

Por sua vez, o turismo indígena “é uma construção participativa das etnias para oferecer serviços turísticos, consensuados mediante encontros, acordos e reuniões buscando interagir visitantes-anfitriões de uma maneira crítica e responsável, solidária com a natureza e com sua identidade cultural” (MORALES GONZÁLEZ, 2008: 123). Por se tratar de uma experiência singular e cultural, ou seja, conhecer e vivenciar rituais e histórias míticas, e acima de tudo, sobre o planejamento endógeno dos povos indígenas, o conceito turismo indígena precisa ser considerado como uma organização empresarial³⁰ de autogestão de recursos patrimoniais (MORALES GONZÁLEZ, 2008).

Para a autora, e para mim enquanto antropólogo engajado na luta pelos direitos dos povos indígenas, o turismo indígena se torna uma estratégia de recuperação das identidades étnicas, da defesa dos valores culturais indígenas que são próprios de um processo de descolonização e libertação (MORALES GONZÁLEZ, 2008). Desse modo, interpreto que a etnopolítica de Stavenhagen vai de encontro ao conceito de turismo indígena de Morales González como fatores de desenvolvimento étnico. Essa confluência significa a recuperação cultural, a autogestão do território e da cultura das comunidades étnicas. Mas, também significa, fundamentalmente, políticas para o desenvolvimento cultural e institucional

³⁰ Cabe aclarar que no Brasil essa dinâmica do turismo indígena a partir de uma organização empresarial não se desenvolve, como a autora explica no caso do turismo indígena no México. No Brasil, em decorrência das características sociais e da legislação indigenista no Brasil, evidencia-se o protagonismo de organizações coletivas, como cooperativas e associações entre indígenas com instituições do turismo.

através de políticas assertivas sobre as culturas originárias e na construção de centros históricos.

Essa discussão sobre o turismo indígena me remete ao campo da antropologia, aliás das interfaces entre antropologia e turismo, desta vez no Brasil. É necessário caracterizar as interfaces entre esses campos do conhecimento, apresentar, mais ainda, o estado da arte. Aliás, esse é um conceito que tem me chamado a atenção desde os anos da graduação em antropologia. A professora e pesquisadora da UNICAMP, Norma Sandra de Almeida Ferreira³¹, esclarece de forma sucinta, o conceito “estado da arte”. Ela argumenta que no fim da década de oitenta e durante os noventa, tem se produzido um conjunto significativo de pesquisas conhecidas pela denominação “estado da arte” ou “estado do conhecimento”.

Por sua vez, pode-se dizer que ocorre um mapeamento de caráter bibliográfico-exploratório das produções acadêmicas em diferentes campos do conhecimento. Neste mapeamento tem se tentado responder quais os aspectos e dimensões que vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas-lugares, e também de que formas e condições têm sido produzidas as teses de mestrado, doutorado e eventos acadêmicos (FERREIRA, 2002). As abordagens são fundamentais para o desenvolvimento do turismo como campo de estudo e pesquisa, para a evolução da pesquisa científica e da produção e comunicação científica em Turismo (REJOWSKI, 2010). De fato, concordo com a ideia da Rejowski que quanto mais rápido e diversificado o desenvolvimento de uma área, maior a necessidade de pesquisas-avaliativas sobre a sua produção científica.

O próprio progresso científico depende das avaliações sistemáticas sobre a produção e o trabalho de pesquisadores/as, o que garante o aperfeiçoamento constante não só do conhecimento, como também do próprio ensino (GALEMBERCK, 1990 apud REJOWSKI, 2010). Nesse sentido, tais abordagens e estudos podem representar o “estado da arte” como o estágio atual do conhecimento científico em turismo no Brasil. Os estudos sobre a produção científica em turismo no país começaram na década de 1990, aliás, tem como ponto

³¹ Cf. FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “Estado da Arte”. Educação & Sociedade, ano XXIII, nº 79, agosto, 2002. Professora do Departamento de Metodologia de Ensino (DEME) e pesquisadora do grupo de pesquisa Alfabetização, Leitura e Escrita (ALLE) da faculdade de Educação da UNICAMP. Pós-doutorado pela Universidade de Algarve-Portugal (2008) e doutorado em Educação (1999) pela UNICAMP.

de partida duas pesquisas científicas em turismo pela pesquisadora Mirian Rejowski.

A primeira é *Pesquisa acadêmica em turismo no Brasil (1975 a 1992): configuração e sistematização documental* uma tese de doutorado tratando da evolução, natureza e dificuldades como fundamento para a configuração e sistematização documental de 55 dissertações e teses defendidas em instituições brasileiras, entre 1975 e 1992 (REJOWSKI, [1993] 2010). A segunda, *Realidade turística nas pesquisas científicas: visão de pesquisadores e profissionais* uma tese de livre-docência em 1997, Rejowski retoma o tema do doutorado e se dedica ao aprofundamento das análises disciplinar, temática e metodológica dessa produção, a partir de um conjunto de 102 dissertações/teses sobre turismo defendidas entre 1973-1995.

Os resultados dessas pesquisas foram promissores. Na tese de livre-docência de 1997, o estudo trouxe dados relevantes sobre o “estado da arte” dos estudos em turismo, tanto pelos aspectos qualitativos como quantitativos. Em relação a quantidade, as teses se concentram de forma significativa em São Paulo, oriundas de instituições públicas como a USP, UNESP e UNICAMP. Percebe-se o pouco engajamento das instituições privadas na época. Em relação aos campos do conhecimento, as três principais fontes de produção foram a Comunicação, Administração e a Geografia, onde a primeira é a mais auspiciosa. No que tange a temática das teses, há concentração de pesquisas em oferta, desenvolvimento, marketing, planejamento turístico e sobre as relações entre turismo e espaço.

Diante do cenário descrito, nota-se que as pesquisas exploratórias aparecem em maior número. Porém, é significativo o aumento do número de pesquisas descritivas e explicativas, o que revela um nível de profundidade maior no estudo do Turismo (REJOWSKI, 1997; 2010). As pesquisas produzidas por Mirian Rejowski, pode-se dizer, são os trabalhos pioneiros na temática e estimularam a continuação das pesquisas científicas em turismo no Brasil. Este arcabouço científico em turismo, no início pouco interessante aos olhos de cientistas sociais, se expande através de produções advindas da graduação, mestrado, doutorado e por meio de artigos em eventos científicos. É importante destacar que a metodologia desenvolvida por Mirian Rejowski (1993 e 1997) foi desenvolvida e atualizada por Marici Cristine Gramacho Sakata, em 2002.

As tendências metodológicas da pesquisa acadêmica em turismo foram estudadas por Marici C. G. Sakata na sua dissertação de mestrado, de 2002. A autora analisa comparativamente as metodologias utilizadas nas dissertações de mestrado da Universidade de São Paulo (São Paulo), da Universidade do Vale do Itajaí (Santa Catarina) e do Centro Universitário Ibero-Americano (São Paulo). Quanto aos paradigmas de pesquisa utilizados, ocupa o primeiro lugar o exploratório, depois o explicativo, descritivo e, por último, o histórico. Sobre a estratégia de pesquisa, a mais operada é a pesquisa de campo, depois o estudo de caso, de estratégia bibliográfica e histórica (SAKATA, 2002).

Contudo, Sakata encontra nas teses de doutorado diferenças na escolha do paradigma e na estratégia de pesquisa em relação às pesquisas de mestrado. O paradigma de pesquisa priorizado no doutorado foi o explicativo, seguido do teórico, exploratório-descritivo e em quarto lugar o exploratório. Sobre a estratégia de pesquisa, duas que se destacam no doutorado e não aparecem entre as mais cotadas nas dissertações de mestrado são: a abordagem da fenomenológica e etnográfica (SAKATA, 2002).

Outra contribuição ao campo acadêmico dos estudos sobre o turismo é o trabalho de conclusão de curso “Pesquisa acadêmica em turismo no Brasil”, também de começo dos anos 2000. Na graduação, ela se dedica ao estudo das teses/dissertações em turismo defendidas durante o ano 2000. Anos depois, durante o mestrado, Gomes retoma seus estudos de forma mais substancial no mestrado com o tema “Pesquisa científica em lazer no Brasil - bases documentais e teóricas”, de 2004. Neste trabalho, ela adapta a metodologia de Mirian Rejowski sobre as produções científicas em lazer no Brasil. Identificou várias categorias temáticas como a de “lazer turístico”, “viagem de lazer”, “turismo social”, “ecoturismo” e “turismo receptivo com enfoque no lazer”. Gomes em seu trabalho digamos mais arqueológico, identifica as fontes bibliográficas mais recorrentes e o posicionamento teórico mais frequente presente na produção acadêmica sobre o turismo.

As referências bibliográficas são: Joffre Dumazedier, Geraldo Castelli, Michel Maffesoli, Sarah Bacal, John Urry, Jost Krippendorf e Erik Cohen. Do universo bibliográfico estudado, 44% referem-se a livros, 42% a artigos e 14% aos demais. É possível notar uma disparidade entre as fontes nacionais e internacionais produzidas sobre o tema Turismo no Brasil, 57% são produzidos por estrangeiros e

43% nacionais. Em relação ao posicionamento teórico e conceitual constata-se que, das 9 teses analisadas 5 foram agrupadas na categoria “sem posicionamento” (GOMES, 2004, apud REJOWSKI, 2010). Por sua vez, Rejowski percebe que há maior concentração de produção de teses de doutorado em instituições públicas (75%) do que em instituições privadas (25%). As instituições públicas de maior protagonismo foram a UFRJ, UNESP e UNICAMP. Quanto à Universidade de São Paulo, ela deteve metade da produção total entre 1990 e 2005, ou seja, segundo ela ainda a USP se mantém como centro de referência nacional em pesquisas acadêmicas em Turismo (REJOWSKI, 1997; 2010).

Observa-se no período analisado uma concentração da produção científica em turismo na região sudeste e que aponta para temas centrais do turismo na atualidade. Note-se também que a antropologia do turismo ainda não é um tema priorizado nas dissertações de mestrado e teses de doutorado. Quanto à oferta curricular, das universidades públicas, em temas de turismo, optamos por focar a análise nas universidades públicas. No começo do século a região Sudeste, especificamente São Paulo, teve o maior crescimento na taxa de cursos de turismo. A região Nordeste em segundo lugar, seguido da região Centro-oeste, e por último, respectivamente, a região Norte e Sul (FORNARI, 2006). Cursos de turismo emergiram vinculados a departamentos de geografia e administração. Outros vinculados aos departamentos de recreação e esporte. A parte restante teve suas raízes em escolas de negócios e hotelaria. Pode-se afirmar que “o desenvolvimento da educação em turismo, nas últimas décadas, passou por uma transição de foco e importância” (COOPER, 2001: 21 apud FORNARI, 2006).

O primeiro curso de Turismo foi criado em 1975, sediado na Faculdade de Turismo do Morumbi (atual Universidade Anhembi Morumbi). Outras instituições deram continuidade; dentre as quais: a Faculdade Ibero-Americana de Letras e Ciências Humanas (atual Centro Universitário Unibero) e a Universidade de São Paulo (CARNEIRO, 2008). Nas matrizes curriculares desses cursos pioneiros se encontram matérias como “História, Geografia, Teorias e Técnicas de Turismo, Planejamento, Administração, Marketing, Finanças, Comunicação, Idiomas, Agenciamento e Transportes, Economia, Matemática, Estatística, Legislação, Métodos e Técnicas de Pesquisa, Psicologia e Estágio. Elas foram consideradas:

"essenciais na formação de um profissional de Turismo e permanecem até hoje. Isso denota a característica multidisciplinar e multifacetada dessa formação, fomentando uma polêmica que coloca essa multidisciplinaridade

para uns como fragmentação do conhecimento e para outros como um curso que forma em tudo e nada ao mesmo tempo, porque não há aprofundamento suficiente destas diversas áreas dentro do período mínimo de formação” (CELESTE FILHO, 2002 apud CARNEIRO, 2008: 148-149).

Essa polêmica se manifesta ainda hoje nos cursos de Turismo, Hotelaria, Gastronomia e o curso Lazer e Eventos. A sua solução é complexa e sensível, pois implica na eliminação de disciplinas e conteúdos centrais para a compreensão do turismo. As disciplinas da área de humanas (Antropologia, Sociologia, Filosofia, Ética, História da Cultura) têm sido consideradas como gerais em cursos de perfil mais técnicos (CARNEIRO, 2008). Esta autora defende que o problema não está no oferecimento ou não de determinadas disciplinas, mas na ausência de um debate transparente e mais aprofundado dos dirigentes, coordenações, professores e estudantes sobre a configuração e embasamento de um determinado curso. Isto posto, é fundamental que a universidade exerça sua autonomia, cumprindo seu papel de questionador de modelos e padrões estabelecidos pelo mercado, pelo estado ou mesmo pela sociedade civil (CARNEIRO, 2008). A razão para criação dos cursos de Turismo foi condicionada pela necessidade da formação profissional diante de uma demanda social econômica estimulada pela prática do turismo. A partir desse pressuposto fica mais nítida as escolhas, digamos, mais técnicas, dos cursos de formação em turismo, hotelaria, hospitalidade e lazer.

O crescimento dessa demanda como uma atividade nova e atrativa para a captação de profissionais no mercado de trabalho, e sobretudo, nos destinos turísticos deve-se a vários aspectos. O primeiro aspecto é a percepção do potencial do mercado onde a Instituição de Ensino Superior já atua. O segundo aspecto é aproveitar a “novidade” dos cursos para oferecer a novos/as estudantes. E o terceiro aspecto, de caráter funcional, é de criar cursos em locais onde existam potencialidades turísticas, apresentando uma oportunidade de “sair empregado” (TEIXEIRA, 2001 apud FORNARI, 2006). Além da necessidade de emprego existem variáveis que interferem na qualidade do ensino; dentre elas: “a organização do curso; o perfil do formando; conteúdos curriculares; competências e habilidades; estágios e atividades complementares; acompanhamento e avaliação” (FORNARI, 2006: 35). Concordo com Fornari quando menciona que é possível ressaltar avanços da Política Nacional de Educação por meio da publicação das Diretrizes

Curriculares³² pelo Ministério da Educação. Entretanto, continua a autora, não há garantias de que isso seja suficiente para formar estudantes engajados/as em causas sociais, políticas e ambientais no que tange à relação moderna entre turismo e capitalismo financeiro.

Quanto às relações entre turismo e antropologia, pode-se dizer que o marco oficial foi em 1999, na III Reunião de Antropologia do Mercosul. Na ocasião abriu-se um espaço para o debate sobre o turismo (BARRETTO, 2009). A sede da reunião foi na cidade de Posadas, na província de Misiones, na Argentina. Nessa reunião de magnitude, para facilitar a construção de um conhecimento mais amplo e estimular o diálogo sobre o tema entre antropólogos/as e turismólogos/as, foi criada a Comissão Antropologia do Lazer e do Turismo (BARRETTO, 2009).

Participaram da Comisión Antropología del Ocio y del Turismo, sua tradução ao *castellano*, Emilse Cammarata, Victor Torres, Ariel Kremar, Claudia Wrobel e Liliana Dieckow. Este grupo, advém do campo da turismologia e sem vínculo com a antropologia. Representando o Brasil, o grupo da antropologia é formado por Álvaro Banducci Jr. (UFMG), Paulo Roberto Nery (UFU), a então acadêmica de turismo Luisa Borda (FUB) e a consagrada pesquisadora Margarita Barretto, que na época lecionava nesta última instituição (BARRETTO, 2009). O evento citado comprova quão recente é a relação entre antropologia e turismo no Brasil, apenas 21 anos desde a realização da III Reunião de Antropologia do Mercosul.

Não é de se estranhar que a antropologia no Brasil tenha, digamos, evitado o tema turismo. A história da disciplina demonstra bem a despeito da atuação de grandes investigadores/as nesta temática e da óbvia relação entre turismo e processos sociais, identitários, econômicos, políticos, ecológicos e simbólicos (PINTO et al., 2015). O estudo antropológico sobre o turismo demorou em "decolar". Eis uma importante afirmação de Dennison Nash que se explica pelo que ele denomina como uma "falta de respeito generalizada pelo tema dentro da cultura dos antropólogos" (NASH, 1996; BARRETTO, 2009). Uma conclusão registrada na Comissão de Lazer e Turismo, em 1999, é que era necessário empenho para que as ciências sociais e a antropologia em particular, mudassem de atitude em relação

³² Com a publicação da Lei 9.131, de 24/11/95, o art. 9º, § 2º, alínea "c", conferiu à Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação a competência para "a elaboração do projeto de Diretrizes Curriculares Nacionais - DCN, **que orientarão os cursos de graduação, a partir das propostas a serem enviadas pela Secretaria de Educação Superior do Ministério da Educação ao CNE**", tal como viria a estabelecer o inciso VII do art. 9º da nova LDB 9.394/96, de 20/12/96, publicada em 23/12/96.

aos estudos de turismo (BARRETTO, 2009). Ora, se somos seres humanos sociais portadores de símbolos e ritos culturais, especialmente no campo do turismo, torna-se óbvio e retórico que a antropologia deva se debruçar sobre o dito, “fenômeno social” (BARRETTO, 2009: 55). Contudo, esse tipo de pensamento não se materializa na prática, pelo menos no início, não foi exercido pelo campo da antropologia.

Para ter uma ideia, salvo algumas exceções, “um antropólogo que publica num periódico de turismo não pontua em antropologia. Ou seja, o próprio sistema desencoraja a atuação de cientistas sociais nos estudos e pesquisas a respeito do turismo no Brasil” (PINTO, 2015: 300). Através do olhar atento de Peter Burns é possível resgatar três postulados que afastaram o interesse pela antropologia. Adiante aos postulados. O fenômeno é indigno da atenção da antropologia; antropólogo como trabalhador de campo nunca deve ser identificado como turista; o turismo como uma atividade frívola a ser evitada (BURNS, 2002 apud PINTO, 2015). No princípio, foram argumentos ‘plausíveis’ para rechazar a conversão do turismo como objeto de estudo das ciências sociais. Nota-se nestas afirmações pontos conflitantes tanto na esfera do saber e da prática do conhecimento como também entre os atores sociais.

Poderia-se dizer que num primeiro plano, ocorre um tipo de discriminação praticada contra o turismo ao considerá-lo como um objeto de estudo insignificante aos olhos da antropologia por estar relacionado ao “ócio e lazer” (SWAIN, 2000 apud PINTO 2015: 298). Num segundo plano, ocorre um tipo de diferenciação no imaginário de antropólogos/as para se distanciar da figura identitária de turistas, e que muitas vezes, a presença do turista no trabalho de campo, gera desconforto pela prática ser “frívola e burguesa” (NASH, 1996 apud PINTO, 2015: 298). Embora, ironicamente para as populações locais, antropólogos e turistas estão dentro da mesma categoria (NÚÑES, 1963). Para ilustrar o que acabo de comentar, compartilho o relato do professor e antropólogo espanhol Javier Hernández-Ramírez sobre a sua experiência acadêmica:

“Uma de minhas estudantes de doutorado me comentou que uma amiga sua, também aluna de antropologia, ao saber que aquela ia cursar estudos de turismo, a contestou, enojada: ‘você vai trabalhar a favor do inimigo?’. Tem-se aí a clara expressão de uma extemporânea síndrome do bom selvagem tal qual se referem Boissevain (1997) e Crick (1992) (RAMÍREZ, 2006 apud PINTO, 2015)

E continua Crick (1992):

“Os antropólogos, com um sentido possessivo de *sua* gente e uma ideia super simplificada da cultura tradicional, vêm com receio a mudança social e as hordas de intrusos ocidentais que lhes criam dificuldades. O antropólogo que se lamenta dos danos do turismo, expressando sua simpatia pela população autóctone e hostilidade pelos turistas é, dessa perspectiva, uma voz rousseauniana queixando-se da fácil vitória da civilização ocidental sobre as formas de vida tradicionais.” (CRICK, 1992: 348-349 apud PINTO, 2015: 298).

Segundo Margarita Barretto devemos elencar os aspectos negativos do turismo em comunidades tradicionais como: processos de aculturação e a questão da perda da autenticidade e/ou da identidade. A Barretto também argumenta que para minimizar os impactos culturais negativos e potencializar os positivos, é imprescindível entender o que é cultura, o que é aculturação, e o que é identidade³³ (BARRETTO et al., 2009: 57). Quando se discute estes conceitos, inclusive, bastante esfacelados na antropologia, o turismo não é o único fator de aculturação, ainda mais no atual estágio de globalização da cultura propiciado pelas tecnologias da comunicação e pela facilidade em se deslocar no mundo pelos avanços do transporte humano. Aliás, pergunto-me, quais valores devem ser preservados e quais são duvidosos para o ‘bem-estar’ do ser humano? Em direção a uma reflexão crítica, será que é correto manter uma população sem direito ao conforto contemporâneo propiciado pela tecnologia para perpetuar uma “autêntica cultura caiçara ou rural”?

Será que é eticamente correto manter práticas vexatórias da condição humana para perpetuar uma “autêntica cultura aborígene”? (BARRETTO et al., 2009). Os argumentos elencados nos levam ao centro dos debates da antropologia do turismo: a relação entre turistas e anfitriões. Não existem muitas pesquisas sistematizadas a respeito, e as poucas existentes demonstram que os habitantes dos lugares turísticos que se beneficiam economicamente da presença dos turistas não estão interessados exatamente em recebê-los, mas sim, no dinheiro deles. “Os turistas passam a ser um mal necessário. Mal, porque sua presença incomoda. Necessário, porque seu dinheiro faz falta. Os turistas, por sua vez, veem no habitante local apenas um instrumento para seus fins” (BARRETTO et al., 2009: 59). Essa colocação é um reflexo evidente da realidade do mundo contemporâneo, pois

³³ Para aprofundamento consultar BARRETTO, Margarita; SANTOS, Rafael José dos. Aculturação, Impactos Culturais, processos de hibridação: uma revisão conceitual dos estudos antropológicos do turismo. Turismo em Análise, v. 15, n. 2, novembro, 2004, p. 133-149.

a globalização e o capitalismo tendem a endurecer a sensibilidade humana, quero dizer com isso, que a resposta para tudo é o consumo.

A cultura tradicional, por sua vez, não escapa da mercantilização, e o povo de determinada comunidade trabalha “como mais um produto da sociedade de consumo, o turismo é vendido a quem tem dinheiro” (BARRETTO et al., 2009: 58). Novamente, apoio-me na Barretto que o grande paradoxo do turismo é que essa atividade coloca em contato pessoas que não enxergam a si mesmas como pessoas, mas como portadoras de uma função precisa e determinada. Porém, é necessário alegar que nem todas as pessoas que praticam esse tipo de turismo alternativo possuem interiorizado essa intenção típica da natureza humana, tão intensa no mundo moderno ocidental (BARRETTO, 2009).

Pode-se dizer que a comunidade antropológica é consciente do caráter poliédrico do turismo e de que não se pode ignorar o seu estudo desde o olhar da antropologia social (HERNÁNDEZ-RAMÍREZ; PEREIRO; PINTO, 2015). Desse modo, as investigações produzidas no Brasil têm sustentado a premissa de que o turismo é um “fato social total” (MAUSS, 1979). Os fenômenos sociais totais são “fatos que colocam em jogo a totalidade da sociedade e de suas instituições porque os problemas que exprimem são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos e, inclusive, estéticos e morfológicos” (MAUSS, 1979: 258-260). E, porque também o fenômeno compreende amplos domínios da cultura (econômicos, sociais, ecológicos, políticos, urbanísticos, simbólicos) e alcança uma dimensão que é praticamente planetária (HERNÁNDEZ-RAMÍREZ; PEREIRO; PINTO, 2015).

Portanto, o fenômeno do turismo no país e as interfaces das relações culturais, dos deslocamentos humanos, da ritologia e da dialética de identidades é “um mercado de representação e lugares que mercantiliza o particular num mundo global” (HERNÁNDEZ-RAMÍREZ; PEREIRO; PINTO, 2015: 278). Concordo com esses últimos especialistas, o turismo provocou um movimento moderno de mudança cultural que não só deslocou as culturas dos seus lugares de origem, mas também reinventou a diversidade cultural através do domínio mercantilista do turismo nas representações ideológicas e imagéticas, e principalmente, na natureza e nas relações interétnicas que são propiciadas pelas práticas de consumo turístico.

CAPÍTULO II

OS GUARANI MBYÁ NA FRONTEIRA TRINACIONAL

2.1. OS GUARANI

O título deste subcapítulo traz consigo uma questão mais do que semântica que é necessário esclarecer: Guarani ou guaranis? Utiliza-se o etnônimo singular para se referir aos subgrupos designados genericamente como Guarani pelas semelhanças da língua falada, nesse caso, do tronco linguístico Tupi-Guarani. O especialista Evanildo Bechara explica que, conforme a convenção internacional de etnólogos, em trabalhos científicos, os etnônimos que não sejam de origem vernácula ou nos quais não haja elementos vernáculos, não devem ser alterados na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo plural: os tupi, os caiuíá, entre outros (BECHARA, 2009). Quando mencionado o plural guaranis, quer indicar toda a diversidade étnica falante Tupi-Guarani.

Uma vez esclarecida a questão, convém dizer que os subgrupos étnicos se designam com outros nomes que antecedem à conquista e colonização. No período compreendido entre os séculos XVI e XVII, destacam-se os relatos dos cronistas e dos padres jesuítas sobre os Guarani. Dentre eles se podem citar a *Crônica da Companhia de Jesus: "São Inconstantes e variáveis", dizia o Frei Simão Vasconcelos, 1977 [1663]; O Sermão do Espírito Santo, do Padre Antonio Vieira, (1957) [1657] e as Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594), do Padre José de Anchieta. Também são importantes as cartas etnográficas³⁴. Apenas no fim século XIX, teóricos da nascente antropologia estiveram presentes nas terras baixas iniciando o que poderia-se denominar de uma proto-etnografia sobre a mitologia, sobre a organização social e sobre as dinâmicas de produção cultural no universo amerídio.*

Entende-se como "terras baixas e terras altas" um modelo de divisão etnológica doméstica, ou seja, uma perspectiva antagônica entre o mundo andino, o

³⁴ Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 35. 1992, p. 21-74.

mundo amazônico e a porção terrestre do extremo sul continental. Pode-se dizer que essa organização interpretativa e de ofício antropológico pretende apreender a natureza heteróclita das formações sociais no continente sul-americano nestas duas áreas culturais (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014). Dentre os cientistas pioneiros que se interessaram, simultaneamente, por esse abrangente universo ameríndio nas terras altas e baixas cito os arqueólogos - aspirantes a antropólogos - Max Uhle (1856-1944), Max Schmidt (1874-1950) e Erland Nordenskiöld (1877-1932). Dentre esses cientistas, cabe destacar Nordenskiöld, que observou que na dicotomia terras altas/baixas há uma espécie de fenômeno relacional nas duas áreas culturais denominado de “antropogeografia” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014). O termo exprime uma geografia humana configurada por interações regionais de norte a sul. Logo, levanta a ideia que as realizações materiais dos humanos e suas conquistas técnicas emolduravam uma dinâmica de hipotéticos intercâmbios, isto é, uma interpenetração cultural de larga escala geográfica. Entretanto, a atmosfera intelectual da antropologia do século XIX defendia um viés evolucionista, o que supunha uma gradação evolutiva das sociedades nativas sul-americanas legitimadas pelos relatos jesuíticos.

Sobre isso, cabe mencionar que, em 1590, o jesuíta Josef de Acosta argumentava em *Historia Natural y Moral de las Indias* que os povos nativos dos Andes conheciam (ainda que de modo imperfeito) a um deus e a um rei, e por isso viviam em “boa polícia”, e havia aqueles (das terras baixas) mais “bárbaros e silvestres”, gente que “vive do seu arco e flechas” que só “sujeitados por alguma honesta força” para “ensiná-los primeiro a ser homens e depois ser cristãos” (ACOSTA, [1590] 2008). Essa percepção é uma variante da mentalidade sobre a alteridade e um índice das dinâmicas de interação entre nativos e jesuítas nos primeiros contatos da colonização. Para Josef Acosta, a cultura indígena era algo “antigo” com erros e superstições, entretanto, rechaçou a atitude dos militares e de alguns sacerdotes de destruição dos códices e dos monumentos ameríndios, o que impediria de obter conhecimento da tradição e saber como desarticular a cultura.

A carta denominada “Conquista Espiritual” (1636) é outra fonte etnográfica, de autoria do padre Antonio Ruiz de Montoya. Na carta, o padre Montoya relata suas atividades e impressões nos primeiros contatos entre os grupos genericamente conhecidos como Guaraní e os jesuítas. Os relatos iam das fundações das reduções jesuíticas e de como viviam os indígenas com suas práticas e costumes cotidianos

até o sucesso ou fracasso dos jesuítas ao se instalarem nas comunidades. Mesmo que de forma direta e imediata, oferecia um quadro geral das regiões ocupadas, isto é, onde os jesuítas foram assassinados pelos Guarani e onde ocorreram relações pacíficas, o que indica diferentes comportamentos de reação à presença dos missionários.

Segundo Viveiros de Castro, “o problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas e remissas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 23). Com tal ponto de vista, o descontentamento e o julgamento dos padres se criam não pela inexistência de inteligência cognitiva e entendimento, mas pela ausência da manifestação de símbolos e gestos católicos-europeus no corpo Guarani e sua pouca vontade de reproduzir as crenças e hábitos culturais importados. O mesmo autor pontua que o historiador Serafim Leite, da Companhia de Jesus no Brasil colonial, acreditava nas observações dos primeiros catequistas e por meio de seus relatos reproduzia a imagem do ameríndio com “deficiência de vontade” e com “superficialidade de sentimentos” como o principal impedimento à conversão ao cristianismo.

A “palavra de Deus entrava por uma orelha e saía por outra”, havia uma indiferença ao dogma católico. Obviamente, porque já existia uma cosmologia no imaginário e na cultura dos povos indígenas. Para se ter ideia, os diversos grupos Tupi da costa brasileira da Bahia no século XVI e XVII, como os Tupiniquim, os Tamoio, os Temiminó, os Caeté e entre outros eram difíceis de converter e consideradas etnias destemidas por seu desempenho e valor simbólico da guerra. Estes diferentes agrupamentos, denominado genericamente por Tupinambás, falavam a mesma língua e compartilhavam a mesma cultura, e como diziam os padres da Companhia de Jesus na literatura jesuítica, existia um problema moral colossal no continente, “o problema da descrença no século XVI brasileiro” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992). Era algo notável nos primeiros encontros a inconstância dos povos indígenas como bem percebia e relatava o padre António Vieira, no sermão do Espírito Santo, & III [1657]:

[...] Há outras nações, - estas são as do Brasil -, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez,

que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepte o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos (ANTÓNIO VIEIRA [1657]; VIVEIROS DE CASTRO, 1992).

A metáfora da Estátua de Murta na citação representa uma imagem autoritária. Ou seja, para vencer o obstáculo da conversão dos ameríndios à doutrina cristã era preciso ‘um mestre’ que cortasse “as ações e costumes bárbaros da gentildade”: canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada. Referente a isso, os primeiros jesuítas rotulavam como “maus costumes”. Os jesuítas faziam a “redução” dos significados e significantes nativos na tentativa de traduzir a cultura indígena a partir do seu sistema de referência. Em outras palavras, Eduardo Viveiros de Castro diz que “traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o outro”. Traduzir a cultura é desafio semântico e ético, o lugar do *looping* em abrir portas e ver o espelho do equívoco e encará-lo. Pode-se dizer que não eram “maus costumes”, e sim costumes, só que esvaziados pela doutrina e moral cristã.

Uma "leitura" diferente em relação ao mesmo fenômeno, também desde o olhar de um sacerdote jesuíta, corresponde ao antropólogo espanhol Bartomeu Melià (1932-2019). Bartomeu Melià dedicou sua vida ao estudo da cultura dos subgrupos guarani Mbyá, Avá e Pai-Tavyterã no Paraguai, e no Brasil, ao estudo dos subgrupos Kayabi, Nambiquara e Kaingangs; dentre os mais expressivos. Como jesuíta e antropólogo, Melià analisou os processos urbanos - deslocamentos forçados, construção das cidades modernas e urbanizações -, e políticos das reduções jesuíticas - a transformação da sociabilidade e da cultura do guarani (MELIÀ, [1986] 1997).

Para Melià (1997), essas primeiras cartas apresentavam um teor apologético e ideologizado tendo como público o leitor europeu, perante o qual não restaria outra reação que sentir-se maravilhado com tanto heroísmo e curiosidade dos jesuítas pelos costumes destes seres “semibestiais”. Entretanto, a conquista espiritual além de ser título da carta, a meu ver, é um conceito alcunhado por Antonio Ruiz Montoya de uso comum entre os jesuítas, com sentido estrito de conquistar a espiritualidade dos Guarani e legitimar as reduções jesuíticas para

convertê-los em dóceis e fiéis cristãos. Como meio e estratégia colonial de catequização, “a conquista espiritual ilustra as diversas situações políticas e culturais através das quais procedia a redução” (MELIÀ, 1997: 95).

Em seus ensaios de etnohistória *“El Guaraní Conquistado y Reducido”*, de 1986, Bartomeu Melià sistematiza esse tipo de análise do processo colonial, na realidade uma variante dele, que é o processo reducional jesuítico (MELIÀ, [1986] 1997). Em síntese, o reducionismo opera a partir da fragmentação da realidade e espacialidade indígena e que passa também pelo processo de tradução cultural dos símbolos e significados nativos para outras categorias do sistema de pensamento ocidental na busca por uma compreensão e assimilação. Em outras palavras, as reduções jesuíticas apagaram as diferenças culturais - nos últimos quatro séculos - e desintegraram as primitivas organizações comunitárias, levando a agrupamentos diferentes, que não podiam deixar de conduzir a elevado grau de nivelamento e homogeneização cultural (SCHADEN, 1974: 1).

É importante ressaltar que o encontro entre os brancos e os nativos afetou de forma estrutural a totalidade da cultura guarani no imaginário coletivo do Ocidente, provocando estranhamentos e preconceitos étnicos a partir do processo de tradução eurocêntrica e antropocêntrica das narrativas aos leitores da Europa. Em segundo, a literatura jesuítica apostou no risco de estar cada vez mais distante da realidade indígena ancestral espalhando controvérsias ideológicas e contradições culturais por meio da linguagem. Por último, também existe o risco de silenciar a voz e o discurso Guarani, isto é, o seu modo de ser originário antes do contato com o branco (MELIÀ, [1986] 1997).

Dos primórdios até os tempos contemporâneos, a história da humanidade reproduziu um comportamento recorrente que é a confrontação cultural entre dois modos de ser. Penso que nas vísceras da cultura europeia - fundada por uma cultura de violência - é latente o conflito interno de aceitação e negação da alteridade, esta manifestação da natureza humana. Todavia, nem o mito, nem a religião, nem a arte e nem a ciência conseguiram responder ao dilema existencial da diversidade cultural. Ao olharmos para a história da humanidade vemos um hábito inaceitável que é a redução moral, cultural, territorial e física do outro. A partir disso, é fundamental questionar o *status* etnocêntrico das teorias evolucionistas europeias: “somos civilizados”. Isto é, o esforço de reavaliar este ponto de vista que situa as culturas autóctones em lugares hierarquizados - do primitivo ao civilizado -, cujo no

jogo de poder das civilizações a autolegitimidade discursiva, política e cultural é orquestrada pela sua força narrativa, bélica e tecnológica no processo de colonização.

Para os guaranis atuais³⁵ *Tekoha* significa “o lugar”. O lugar é a existência de uma espacialidade geográfica e o centro da coletivização cultural para subsistir complexos ligados às necessidades básicas e vitais da comunidade indígena. É o lugar das ideias e práticas culturais, portanto, é a raiz dos elementos fundamentais da vida humana como a tradição, a estrutura espacial (habitação, agricultura, vestuário, caminhos, utensílios, entre outros) e das formas de governo (MELIÁ, 1986). Em outras palavras, os valores semânticos de *Teko* indicam os sentidos da percepção e da ação humana do guarani no mundo: “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei e hábito” (MELIÁ, 1997: 103). A identidade Guarani se constrói através da simbiose do corpo e da comunidade com o território natural, com a tradição religiosa, com a língua nativa, com os seres animais, entidades (deuses, espíritos e mortos) e habitantes cósmicos de outros níveis como nos vegetais sagrados das florestas.

Do ponto de vista antropológico, um fenômeno fundamental observado pelos viajantes modernos e antropólogos é essa relação simbiótica entre o indivíduo Guarani e o meio ambiente. Na presente pesquisa assume-se que isso é o resultado de um modo de ser - *ñande reko* - ecopolítico dos Guarani observado por não poucos antropólogos. De forma sucinta, o conceito nativo de *Tekoha* serve como *zoom* para compreender esse tipo de política ecológica Guarani. É oportuno comentar que, na cosmogonia Guarani, há uma economia simbólica da alteridade (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1996). Isso significa que não há uma sobreposição hierárquica extrema e exploratória entre humanos e animais como na tradição europeia evolucionista, que dita a distinção natureza/cultura e animal/homem, que se apropria dos artefatos culturais e que coloca e valoriza o ser humano no topo da cadeia existencial dos habitantes da terra.

³⁵ Os Guaranis na atualidade se apresentam assim: Mbyá (Argentina, Brasil e Paraguai); Avá-Guarani (Paraguai), conhecidos também como Ñandeva, Guarani ou Chiripá (Brasil e Argentina); Pai-Tavyterá (Paraguai), conhecidos como Kaiowá (Brasil); Ava-Guarani e Isoseno (Bolívia e Argentina), conhecidos como Guarani Occidental (Paraguai), e também como Chiriguano ou Chahuancos (Argentina); Gwarayú (Bolívia), Sirionó, Mbia ou Yuki (Bolívia), Guarasug'we (Bolívia), Tapieté ou Guarani-Ñandeva (Bolívia, Argentina e Paraguai), Aché (Paraguai) (PEREIRA & GRUNBERG, 2016: 10)

Posto isso, resgato o perspectivismo ameríndio³⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) enquanto síntese conceitual dessa inversão cosmológica no modo de como os humanos vêem os animais e vice-versa. A grosso modo, a perspectiva assume que os animais foram e são gente, ou, se vêem como gente. Algumas observações gerais são necessárias:

O perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos - uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa. De outro lado, nem sempre é claro que se atribuam almas ou subjetividades a cada indivíduo animal, e há exemplos de cosmologias que negam aos animais pós-míticos a capacidade de consciência" (VIVEIRO DE CASTRO, 1996: 118).

Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro esta percepção está atrelada ao corpo manifesto de cada espécie e que toda forma - mamíferos, aves e répteis - é uma roupagem para esconder uma forma interna humana. Contudo, essa humanidade é visível apenas aos olhos da própria espécie ou dos seres transdimensionais como os xamãs e as entidades invisíveis. Longe de esgotar essa discussão sobre perspectivismos cosmológicos - não é a proposta deste subcapítulo - a ideia é sustentar um sentido de que a humanidade está presente em outras coisas e seres que existem na natureza e que "o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica" (VIVEIRO DE CASTRO, 1996: 120). Visto assim, o conceito de *Teko* é importante para caminhar em direção ao entendimento do sujeito Guaraní, como explica o antropólogo Bartomeu Melià:

Forma de vida própria e como definição de identidade é também uma constante na expressão dos Guaranis atuais, especialmente quando marcam sua diferença frente a outras sociedades que continuam ameaçando sua liberdade e seu direito de ser eles mesmos. Portanto, *Teko Katu* expressa sua cultura, uma vida boa e livre (MELIÀ, 1986: 103).

O tema da liberdade e do direito indígena à sua tradição e sua plena estabilidade territorial e cultural reflete muito essa ideologia Guaraní, no sentido de um modelo de política cósmica. Uma vida boa e livre está diretamente atrelada ao ideal de que tudo que existe na natureza possui seu valor moral, estrutural, funcional, simbólico e natural. Aliás, o planeta terra é um bem material de suma importância para os povos guarani, sagrado e valorizado por subsistir às

³⁶ Para uma leitura completa: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. MANA 2(2), 1996 p. 115-144.

necessidades humanas, porque sem a terra não há possibilidade de sentir e viver *Teko Katu*. Melhor dizendo em termos nativos, sem o “*guára*” - seus conjuntos territoriais com campos cultivados e de abundante caça - não há oportunidade de vida coletiva; cada *guára* tem seus limites determinados por rios, riachos e selvas densas (SUSNIK, 1982 apud LADEIRA, 2008).

De acordo com Melià:

Nos séculos XVI e XVII, os espanhóis, a medida que avançavam em suas viagens de exploração e em suas expedições de conquista - e os missionários em sua ‘conquista espiritual’ - encontraram os Guaraní formando conjuntos territoriais mais ou menos extensos, que chamaram de ‘províncias’, reconhecidas por seus nomes próprios: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape [...]. Estas províncias abarcavam um vasto território que ia da costa atlântica ao sul de São Vicente, no Brasil, até a margem direita do rio Paraguay, e desde o sul do rio Paranapanema e do Grande Pantanal, o lago dos Jarayes, até as ilhas de Delta junto a Buenos Aires (MELIÀ, 1991: 15).

Pensavam os colonizadores, em um primeiro momento, que este vasto território indígena era o Éden (o paraíso perdido) configurado por canibalismo, cunhadismo, nudez, festas ‘profanas’ e indolência intercomunal. A intenção não é recordar a bagagem histórica de guerra e violência em nome de Deus e da Igreja no interior do continente Europeu, mas com isso perceber gatilhos epistemológicos para chocar a realidade colonial e a contradição da doutrina/moral da fé cristã e a ação de reduzir a cultura e o povo Guaraní. Para o historiador Clóvis Brighenti (2001) os diversos *Guára* e suas nucleações nem sempre formavam alianças ou mantinham estreitos laços de hospitalidade. Como na Europa, haviam os *Guára* com maior proximidade política e trocas comerciais e os *Guára* mais isolados e independentes, no caso guarani, mesmo ao verem a presença dos conquistadores - inimigo em comum -, ainda não era motivo para se unir e resistir à conquista.

Em determinados momentos do século XVI, muito provavelmente devido à ausência de união entre ambos, muitos foram logo dominados sem maiores resistências. Cada *Guára* manifestava um sentimento exclusivista, preocupando-se exclusivamente com sua região. Alguns, no entanto, estavam integrados culturalmente, outros se constituíam em nucleações mais heterogêneas, no entanto, mantinham permanente contato e havia consciência do *Guára* (BRIGHENTI, 2001: 22).

A partir dos dados etnohistóricos vistos em Montoya (1639) e em Branislava Susnik [1979-1980], faz-se possível ilustrar esse sistema de domínios espaciais que refletiam laços de parentesco e reciprocidade em três níveis inclusivos: *guára*, *tekoha* e *teĩ* (MONTOKA, 1636 apud SCHNEIDER et al., 2016). SCHNEIDER et al. (2016) sinalizam que o *guára* representaria uma região delimitada por rios e

subdividida em unidades territoriais socioeconomicamente aliadas denominados *tekoha*: representando a aldeia. Sua área era delimitada geralmente por colinas, arroios ou rios, utilizada comunalmente e exclusivamente pelo grupo local. Finalmente, os *tekoha* eram formados por *teĩ* isolados ou agrupados em função das condições locais e políticas. *Teĩ* exprime ‘parcialidade, genealogia’, isto é, seria a família extensa em linguagem antropológica podendo ser traduzido como casa, onde vivia a linhagem com até sessenta famílias nucleares.

Diante destas noções guarani, nota-se uma dinâmica territorial indígena cuja as categorias promovem uma organização e gestão do território, e sobretudo, ilustra a importância cultural e funcional da construção territorial Guarani. Desse modo, se coloca em evidência a progressiva transformação das condições em que os indígenas puderam desenvolver as suas atividades cotidianas por meio das conceituações dos seus territórios. A noção de *Guára* é um conceito mais antigo, os antropólogos Pablo Antunha Barbosa e Fabio Mura (2011) comentam que estes espaços amplos são atualmente definidos pelos indígenas através da categoria de *tekoha guasu*, que significa a formação de redes de parentesco que impulsionam circuitos rituais, políticos, matrimoniais e festivos que dão vida as relações intercomunitárias. “Nestes termos, todas as microrregiões existentes no interior de um *tekoha guasu* são potenciais *tekoha*, uma vez eles já foram e podem voltar a ser ocupados (ANTUNHA BARBOSA e MURA, 2011: 310).

Antunha Barbosa e Mura (2011) expressam que seria equivocado pensar que o território indígena se configura apenas pelos limites que foram reconhecidos pelo Estado, diria não só equivocado, e sim uma posição etnocêntrica, pois como afirmou o xamã kaiowá Atanácio Teixeira, “tudo que estava entre o rio Paraguai até o rio Paraná era *tekoha*”. Nos *tekoha guasu*, isto é, conjuntos de *tekoha* entrecortados pela fronteira internacional, famílias guaranis buscam do lado brasileiro recursos burocrático-assistenciais que costumam ser mais opulentos em relação aos que podem ser encontrados no Paraguai. A mobilidade guarani pelo território na contemporaneidade é um traço cultural latente que ainda vigora, assim, os *tekoha* tendem a ser atualizados e reconfigurados como consequência da complexidade da organização territorial guarani, algo que não nos permite elaborar tipologias rígidas.

Em decorrência disso, desde 1515, os europeus logo perceberam a distribuição geográfica Guarani e invadiram estes territórios ao verem que eles apresentavam agrupamentos independentes e circunstancialmente inimigas,

compostas de comunidades de estrutura e dimensões variáveis (MELIÀ, 1997; NOELLI, 2004). Para visualizar um panorama mais amplo do processo dessa ocupação e distribuição geográfica Guarani na Bacia da Prata, destaco o mapa abaixo (FIGURA 1) de autoria de Francisco Noelli, em seu consagrado texto *“La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní”* (2004).

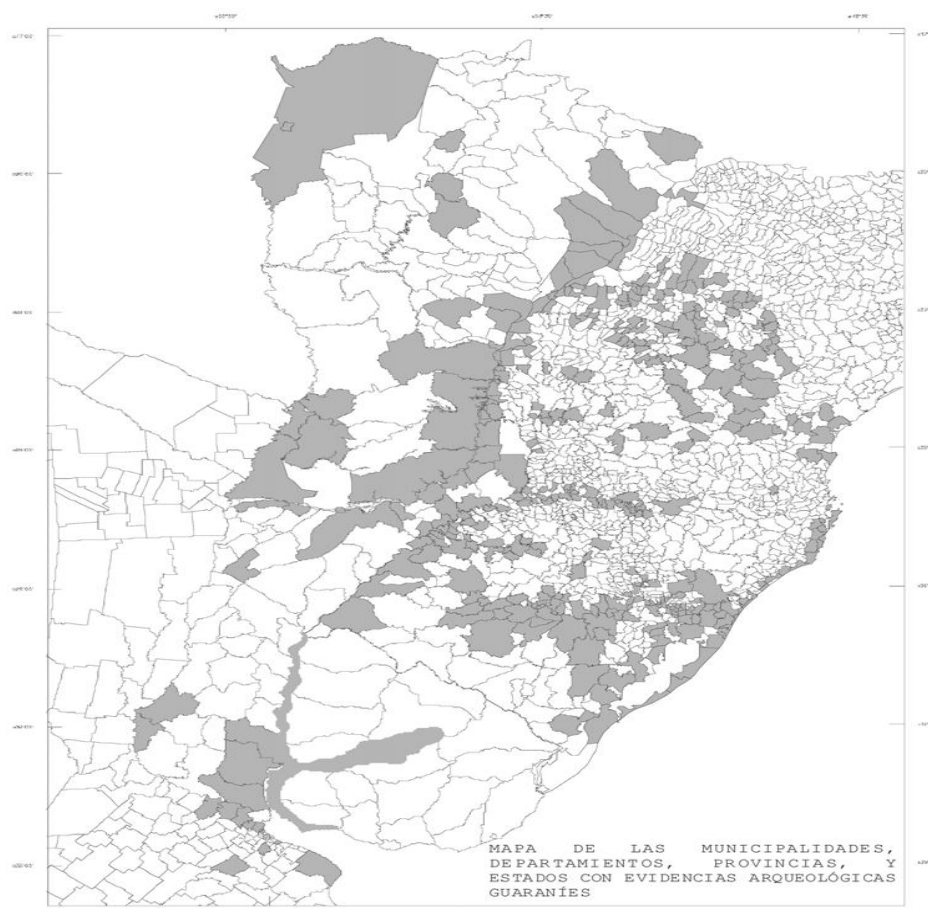


Foto 1 - Mapa das municipalidades com evidências arqueológicas Guarani. Fonte: NOELLI, 2004.

Neste quadro foram mapeados 2.900 sítios arqueológicos, mas ainda não é possível determinar seu efeito na organização social, etnicidade e outros aspectos da cultura tradicional Guarani (NOELLI, 2004). Com o foco na porção centro-sul, foram 121 sítios em um perímetro de várzeas que circundou as terras altas do Planalto das Araucárias (nordeste do Rio Grande do Sul), trata-se de uma ocupação regional Guarani longa, entre os séculos XIV e XVIII (NOELLI, 2004; SCHNEIDER et al, 2016). As partes cinzentas são as regiões onde foram coletados cultura material dos Guarani e as regiões em branco representam a ausência de pesquisas etnoarqueológicas. Os artefatos como as cerâmicas policrômicas, ferramentas e armas encontrados são os vestígios culturais que ilustram as extensas regiões onde

aconteciam as interações entre as diversas famílias Guaraní agrupadas em seus *Guáras*.

As pesquisas de Noelli ([1999] 2004) e Schneider et al., (2016) informam que o estabelecimento da dispersão regional teria ocorrido pela conexão entre o Rio Jacuí e o Rio Taquari/Antas, em uma expansão do sul para o norte, justificada no ideal de controle consciente do ambiente, manutenção das aldeias e o crescimento populacional. De acordo com Noelli (2004), os Guaraní viviam seu auge de domínio territorial e demográfico no começo do século XVI, com uma população estimada de dois milhões de pessoas ou mais. Os dados antropológicos indicam que a organização espacial se configurava por um sistema de redes, não registrando sítios isolados. Em contrapartida, o fenômeno do isolamento ocorreu pelo fator de queda demográfica causada pelo processo de ocupação do território Guaraní que se desenvolveu por meio de uma autêntica guerra de conquista que não respeitou as populações das regiões conquistadas” (NOELLI, 2004).

Inevitavelmente, a interação entre europeus e essas populações nos dois primeiros séculos começou a declinar, restando poucos grandes núcleos Guaraní fora do sistema colonial no final do século XVII (NOELLI, 2004). Por sua vez, imagina-se que os Guaraní foram instalados em áreas anteriormente ocupadas por etnias não guaraní aparentemente expulsadas ou assimiladas. E continua:

“A regra foi, ao contrário, a manutenção destes traços, como prova o registro arqueológico, cujas regiões datadas em um período de 1500 anos em várias regiões não apresentaram distinções consideráveis até agora. Em algumas áreas como a fronteira Tupinambá-Guaraní do alto rio Paranapanema, correspondente a atual divisa dos estados de São Paulo e Paraná, é possível que haja ocorrido um fluxo bilateral de estilos tecnológicos e artefatos, como mostram algumas regiões típicas Guaraní e Tupinambá, assim como vasilhas resultantes da mescla de formas entre ambos estilos. Mas isto é um caso raro, pois os Tupinambás são falantes de uma língua da família Tupi-guaraní e possuem traços culturais muito semelhantes aos Guaraní” (NOELLI, 2004: 20).

Para se ter ideia do cenário nas últimas décadas antes de 1700, em grande parte do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, do oeste de São Paulo, do Uruguai e das províncias de Buenos Aires, Entre Ríos, Corrientes e Misiones encontravam-se apenas grupos isolados (SCHNEIDER et al., 2016). As datas permitiram interpretar que o período mais ativo do estabelecimento dos assentamentos na Bacia Platina deu-se até finais do século XVII, no caso do Rio Grande do Sul, nesse mesmo século houve um abandono da maioria das aldeias Guaraní (SCHNEIDER, et al., 2016). A data mais recente no quadro cronológico,

Cal. A.D 1665-1800, insere a Bacia Platina no período mais tardio de desapropriação Guarani no centro do Rio Grande do Sul, no século XVIII (NOELLI, 2004). E os primeiros assentamentos Guarani foram estabelecidos em diferentes áreas da Bacia da Prata, e ainda houve continuidade de ocupação nesses lugares para manutenção dos territórios anteriormente povoados por centenas de anos (SCHNEIDER, et al., 2016).

A guisa de curiosidade, podemos considerar uma segunda onda de crise sociopolítica no mundo indígena nesse período do século XVIII. Antonio Brand e Rosa Colman (2010) apontam que, a partir de 1775, os Guarani confrontaram-se com as fronteiras dos Estados Nacionais alterando e desfigurando as antigas fronteiras indígenas. Atualmente, os Guarani encontram-se distribuídos em cinco países do MERCOSUL - Argentina, Bolívia, Brasil, Uruguai e Paraguai -, com uma população estimada em 225 mil pessoas, que apesar das crescentes imposições jurídico-estatais, seguem mantendo suas dinâmicas socioculturais (BRAND e COLMAN, 2010). Contudo, vai bem além disso, ocupavam uma ampla extensão de terras que ia desde o litoral de Santa Catarina, ao longo do Rio Paraguai, Paraná, Apa, Miranda e Pilcomayo, chegando até a cordilheira dos Andes, no Chaco boliviano (BRAND e COLMAN, 2010).

No primeiro século de colonização, falavam-se de dialetos³⁷ Guarani na bacia platina. Diante desse contexto social e histórico, uma evidência sólida é a unidade linguística e cultural dos Guarani. Como refere Brighenti:

“Dada a unidade linguística dos diferentes dialetos que compunham os vários *Guára*, além da estreita relação na organização sociopolítica e nas manifestações culturais, receberam o nome genérico, que perpetua até os dias atuais” (BRIGHENTI, 2001: 24).

Ora, então quem são realmente os tais Guaranis históricos e quem são os Guarani contemporâneos? Segundo Bartomeu Melià:

“Um conjunto de fatores estaria na raiz deste fenômeno etnológico e literário. De um ponto de vista histórico - não propriamente arqueológico ou pré-histórico - o Guarani, entre os não-andinos da América do Sul, é talvez o índio mais antigo que se perpetua até a atualidade; os Guarani estão entre

³⁷ Salientamos que o termo “dialetos” para se referir a línguas indígenas é correto apenas quando se quer indicar que os falantes têm uma mesma língua com diferenças de vocabulário e outras que não impeçam a compreensão das variantes. Por exemplo, dialeto argentino do castellano, dialeto paraguaio ou mexicano do castellano. Nesse sentido, sendo que o guarani como idioma mencionado genericamente, ou suas variantes antigas e presentes, e até os distintos idiomas da família linguística Tupi-guarani e do tronco linguístico Tupi, são línguas plenas e originais. Feito isso para evitar o equívoco e a carga semântica de diminuição que tem o uso vulgar do término “dialeto” para se referir a uma língua indígena e não para fazer referência de uma variante falada e específica dela.

nós até hoje. As notícias etnográficas relativas a eles vêm, pois, sem solução de continuidade, desde 1528, em que pela primeira vez se registra o nome Guarani na carta de Luis Ramírez, até manchetes de jornais absolutamente hodiernas e pesquisas sobre a sua situação atual, em vias de publicação. O Guarani, como povo está, também, intimamente ligado à história nacional e à formação social do Paraguai, e de regiões significativas da Argentina, como Corrientes e Misiones, do Brasil - Rio Grande do Sul e Paraná, Santa Catarina e São Paulo -, da Bolívia - Santa Cruz de la Sierra - e até Uruguai. Os Guarani servem admiravelmente ao projeto profético de retribalização e da sociedade anárquica que está por vir. Primitivos, Os Guarani teriam sido já futuro” (MELIÀ, 1997: 17-71)³⁸.

De acordo com a tese de Maria Inês Ladeira (2008), o termo Guarani empregado pelos exploradores para designar a nação indígena falante da mesma língua, conforme “Descripción anónima con varias noticias del Río de la Plata [...]”, datado de 1575 (ROULET, 1993: 14), quer dizer na língua desses povos “gente guerreira”. Em Montoya, *Guariñi* é traduzido por “Guerra”, e *Guariñi hára*, por “guerreiro” (MONTOKA, 1876 apud LADEIRA, 2008). A antropóloga argentina Florencia Roulet explica que o termo guarani encontrado nos documentos datados de 1528, seria uma autodenominação que teria perdido o sentido depois de séculos de colonização que “*habían operado un profundo cambio en la identidad misma de los Guaraní [...]*” (ROULET, 1993: 14).

En el siglo XVIII, Azara³⁹ afirmó que la designación se derivaba de ‘guaraní-epitá’, nombre del lugar donde se habría desarrollado la batalla de Lambaré, el primer encuentro armado entre los indígenas y los españoles comandados por Ayolas. El término significaría ‘lugar donde se dejó la pelea o batalla’. ‘Como había entonces otros muchos pueblos de esta misma lengua y nación, se puede presumir llamasen a éstos los de la batalla o guaraní, que es lo mismo, y que de aquí viene el nombre de guaraní que se ha dado a la nación entera, porque antes de la batalla eran conocidos por el de carios (AZARA apud ROULET, 1993: 14).

Referente a origem do etnônimo Guarani, não seria apenas uma economia linguística e interpretativa dos primeiros cronistas, padres e exploradores. Ou ainda, mais um signo para expressar a classificação e reconhecimento das incontáveis nucleações ameríndias com dialetos Tupi que são, simultaneamente, parecidas e distintas. Com os relatos de Félix Azara, no século XVIII, e Meliá (1997), nota-se, portanto, a estreita semelhança da palavra Guarani com os termos nativos *Guára* e *Guariñi*, ou seja, a origem da denominação Guarani, advém da raíz destas duas

³⁸ Ver: BARTOLOMEU MELIÀ, MARCOS V. DE A. SAUL, VALMIR F. MURARO. O Guarani - uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987, 448p. ilustr. p. 216-218. Acesso em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111242/109512>

³⁹ Félix de Azara (1746-1821) foi um militar, engenheiro, explorador, cartógrafo, antropólogo, humanista e naturalista espanhol. Era irmão do político e diplomata José Nicolás de Azara.

palavras nativas, do caráter guerreiro (*guariñi*) motivado pela defesa de seu território (*guára*).

Do ponto de vista etnológico, a classificação mais tradicional concebe a cultura Guarani essencialmente amazônica, na região de Rondônia e com poucos traços adotados de culturas distantes da amazônia (NOELLI, 2004). A partir desse ponto de gênese, podemos observar no mapa abaixo (figura 2) uma atualização da presença Guarani na América do Sul contemporânea. Os pontos vermelhos são mais de 280.000 pessoas distribuídas em 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares desde o litoral atlântico até as margens do fim da bacia da Prata e região pré-andina.

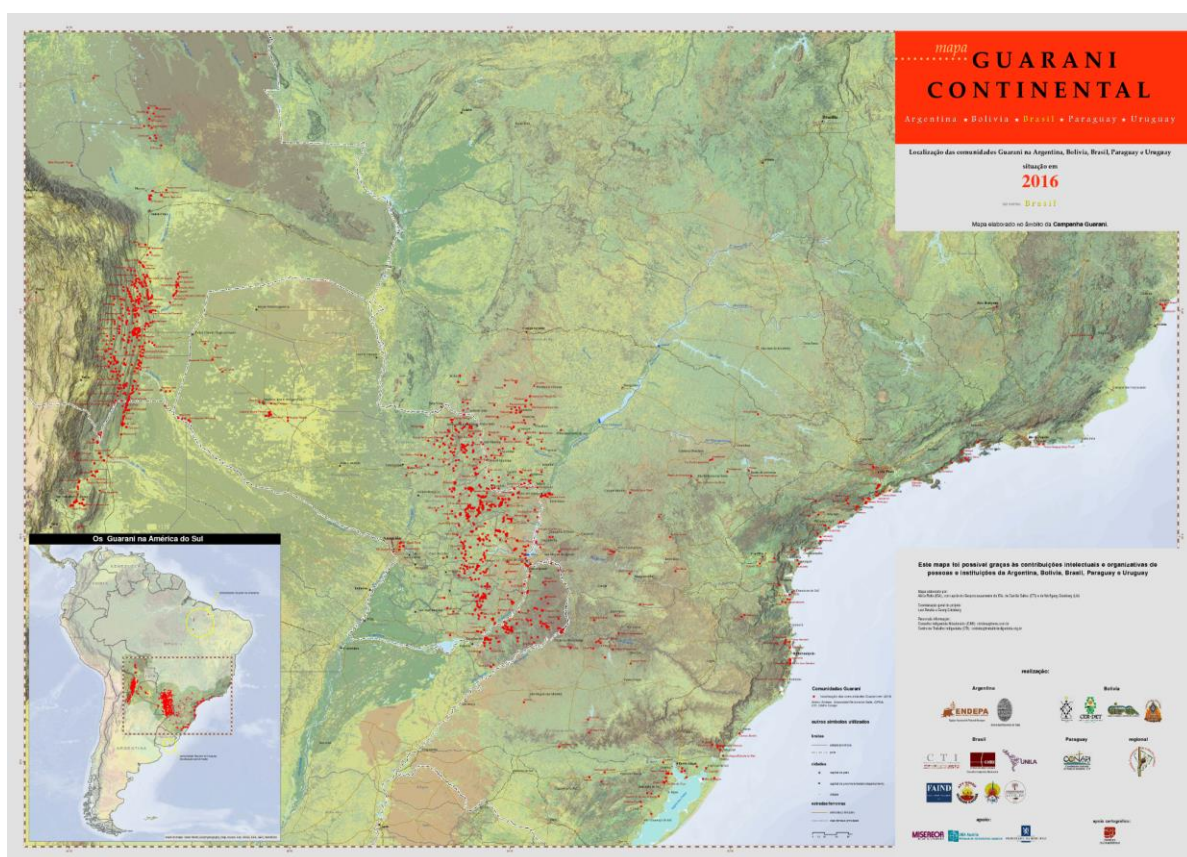


Foto 2 - Mapa Guarani Continental. Fonte: PEREIRA e GRUNBERG, 2016.

Esse mapa continental, como seu nome indica, mostra diversas geografias da América do Sul, nos quais estão assentadas as comunidades guaranis. Esse mapa físico situa-se em três ecossistemas diferentes que são: próximos ao litoral brasileiro, no território que pertence ao Paraguai, região da Fronteira Trinacional junto ao Brasil e a Argentina, ou seja, toda a superfície territorial do aquífero Guarani, e na Bolívia, aos pés dos Andes. Essas diversas geografias dos guaranis

revelam o seu caráter adimensional da existência Guarani no continente sul-americano. Visto que, a densidade populacional se concentra no litoral do Rio Grande do Sul até Rio de Janeiro, na parte central do continente, onde há a fronteira trinacional e por fim, na porção do Paraguai até os Andes bolivianos.

A realidade da língua e da cultura material é bem mais complexa. As evidências histórico-antropológicas informam que a presença Guarani no continente é multilocalizada, conseqüentemente, existiam diferenças linguísticas e variações nas peculiaridades da cultura material e não material (SCHADEN, 1974). O antropólogo Egon Schaden registrou em suas notas antropológicas que os Guarani do Brasil Meridional são divididos em *Ñandéva*, *Mbyá* e *Kaiowá*, onde os primeiros eram os únicos a se auto-identificarem como Guarani, e atualmente estes dois últimos frisam ser Mbyá e Kaiowá, embora também se reconheçam Guarani. Referente às diferenças linguísticas e culturais entre os três dialetos Guarani no território brasileiro é necessário apresentá-los. Em 1974, Egon Schaden publicou o livro "Aspectos fundamentais da Cultura Guarani", com êxito seus estudos compartilham uma introdução para entender sobre estes três subgrupos.

Primeiramente, os *Ñandeva* (cujo significado em português seria: "os que somos nós, os que são dos nossos") é a autodenominação de todos os Guarani. Segundo os dados etnográficos de Schaden (1974) este grupo habita a parte costeira do litoral paulista e no extremo sul do Mato Grosso e gostam de usar expressões como *ñandevaekuére* (nossa gente), *ñandéva eté* (é mesmo nossa gente), *txé ñandéva eté* (eu sou mesmo Guarani, um dos nossos). Também há os Mbuá ou Mbyá, que significa "gente" (SCHADEN, 1974) é a autodenominação mais usada pelos Guarani conhecidos na bibliografia como *Caingua* ou *Kaiguá*, que provém de *ka'aguygua*, o nome é depreciativo para os Mbyá, que significa "gente da floresta". Os *Ñandéva* costumam chamar os Mbyá de *Tambéaópé* (chiripá⁴⁰ largo) ou *Txeiru*, *Ñaneiru* ("meus" ou "nossos amigos").

O antropólogo Egon Schaden (1974) descreve que a presença Mbyá no Brasil se concentra no oeste do Paraná e Santa Catarina, mas também há numerosas comunidades - *tekohas* - na região florestal do leste do Paraguai (Guairá) e também na parte setentrional da Argentina e no Rio Grande do Sul. O

⁴⁰ Los Chiripá, auto-denominação: Avá Guarani = Homens Guaranis (CADOGAN, 1959: 66). O povo Chiripá é o resultado da fusão de três grupos de culturas diferentes: os Apapocuva, os Oguauiva e os Taningua (NIMUENDAJU, 1987 apud LITAIFF et al, 2016).

terceiro grupo, os *Kayová* ou *Kaiowá*, são conhecidos como Teui (*Teyí*) entre eles mesmos e também empregam essa designação para todos os índios, qualquer que seja a comunidade, porque tem um significado comum na cosmologia ameríndia “naturais da terra” (SCHADEN, 1974). A concentração territorial do grupo *Kaiowá* situa-se mais na região do Sul de Mato Grosso (Dourados, Panambi, Teicuê, Taquapiri, Amambai e outras) e de regiões contíguas do Paraguai e do extremo oeste do Paraná.

Visto assim, há conexão entre os dialetos a identidade e o modo de ser Guaraní, tendo um alinhamento com o território e a tradição:

É importante ter presente que a discussão sobre identidade Guaraní remete, diretamente, para a ideia de pertencimento e para as relações de parentesco - atualizadas por filiação e descendência, memória e comunicação. São Guaraní aqueles que se assumem como descendentes e que são reconhecidos como tais, sendo que a ideia de cidadania Guaraní específica está associada ao conceito de pertencimento. Daí a importância da concepção de território como espaço de comunicação, com as suas marcas referidas e atualizadas pela memória (BRAND et al., [2008] 2010: 4).

A formação da cultura Guaraní se desenvolveu por meio de uma rede complexa de pensamento, do modo de ser e da maneira de interagir com o mundo natural e social. Por assim dizer, isso é outro indicativo de que os processos cognitivos dos corpos Guaraní indicam humanidade, contrariando os comentários dos primeiros séculos sobre a bestialidade dos povos do continente americano. Apesar disso e durante séculos, a cultura originária recebeu muitas reduções interpretativas num esforço exaustivo da tradução cultural. Bartomeu Meliá (1997) a partir do seu conceito trouxe à tona esse tipo de relação recente nas américas de interação étnica e cultural. “Os jesuítas que escreveram sobre os Guaraní estão atuando existencial e ideologicamente em um processo de redução da vida política e humana, como condição à redução na fé e vida cristã” (MELIÁ, 1997: 97).

Sabe-se que os primeiros contatos entre ameríndios e juruás⁴¹ provocaram diversas modulações socioculturais que continuaram até os dias contemporâneos.

⁴¹ Juruá segundo a perspectiva Guaraní contemporânea significa o não índio, aquele que apresenta o fenotípico branco europeu. Quem me conta essa definição é Tupã Miri (Lídio Acosta) Guaraní Mbyá da comunidade Tupã Mbae em Puerto Iguazú - Argentina. Entretanto, quando os Mbyá encontraram pela primeira vez o colonizador europeu, o descreveram como Juruá por causa da observação do índice biocultural: barba e bigode. Ou seja, Juruá significa literalmente “boca com cabelo”. Sobre o termo juruá, cabe explicar que é utilizado em princípio apenas pelos Mbyá e não pelos Ava Guaraní/Ñandeva ou pelos Pai Tavyterã/Kaiowá. Estes últimos se referem aos não indígenas (paraguaios) com o termo mbaíry (Gregorio Gómez, comunicação pessoal) e antes dos espanhóis como Ñumbairé (Meliá, Grunberg, 2008 [1976]: 54) e os Ava Guaraní/Ñandeva chamam

De um lado, a população diminuiu rapidamente por fatores exógenos como a chegada dos microorganismos infecto-contagiosos nas Américas, a pólvora diante dos conflitos entre nativos e europeus e por consequência a miscigenação. E, por outro lado, por fatores endógenos como os isolamentos e a diminuição das nucleações familiares como estratégia de sobrevivência vital e resistência à escravidão, aculturação e defesa do território/*Guára*.

Houve modulações na estrutura cognitiva e linguística por causa da interação com as línguas europeias. E no sociocultural, rupturas na temporalidade dos eventos e rituais sagrados/cotidianos, e na esfera geopolítica a interferência da estrutura espacial autóctone e suas formas de governos, de forma geral, no *Ñande Reko* (modo de ser) Guarani. Essas diversas modulações socioculturais têm sido estudadas por antropólogos como Claude Lévi Strauss, Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiro de Castro, entre outros. Cito esses antropólogos por considerar que os seus estudos se consagraram no cenário indigenista sul-americano amazônico e das Terras Baixas⁴².

É precisamente nesses últimos cenários nos quais a presença dos antropólogos é mais aberta ao outro. Aliás, a relação se constrói sem a premissa da imposição cultural incisiva da fé cristã ou dogma político-religioso de outrora, ou seja, a relação interétnica está pautada a partir de uma constante troca cultural de palavras, conceitos, mercadorias, conhecimentos e experiências culturais. O antropólogo de tipo "juruá" aprende a cultura do indígena para depois fazer a transposição de um universo simbólico ao outro. Entendo tal prática como uma "colonização ao reverso", de tipo sadia e intercultural, embora existam antropologias perversas que estudam o outro para fins exploratórios e deslegitimadoras da imagem e da cultura indígena. Apesar disso, é consenso no campo científico que a

os não indígenas como Karaiakuera (Chase Sardi, 1999:24). Talvez no Brasil o término juruá coincide com a maior presença e expansão Mbyá pelo litoral, assim, difundiu e popularizou esse termo para os não indígenas, inclusive entre os distintos povos guarani, tal como o usam os Ava Paranaenses em *Okoi*, segundo o antropólogo Rodrigo Villagra Carron que estão bem mesclados com Mbyá. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Hist.C3.B3ria.2C_nomes_e_lugares. Acesso em 15/04/2021.

⁴² Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**: Mitológicas: Vol 1. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010. RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das letras. 2009. SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: EPU; Edusp, 1974. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

investigação antropológica é uma ação humana científica de suma importância e distante de ser obsoleta, porque nota e reescreve discursos indígenas que sofreram transposições e inflexões redutivas na historiografia.

E por fim, serve como meio de atualização da realidade dos povos indígenas para impulsionar a continuação do *Arandu* (conhecimento empírico sobre o mundo) Guarani e como portal de denúncias sobre as problemáticas vividas na realidade dos povos indígenas. Torna-se necessário as revisões e atualizações na história antropológica dos povos indígenas diante dos entremeios dos processos de colonização, desterritorialização e dessa redução da vida política e humana dos povos guaranis. Me refiro nos entremeios, porque estes povos nativos da porção sul do continente sobreviveram (e sobrevivem ainda) entre os extremos de um choque cultural histórico no mundo dito moderno e o seu próprio mundo originário. As práticas corrosivas da colonização como a aculturação, a desterritorialização, a catequização e o genocídio configuraram um contexto cíclico de conflito étnico no “Novo Mundo”, que atingiram ao universo guarani.

2.2 OS GUARANI MBYÁ

Os Mbyá, habitantes da floresta subtropical da Fronteira Trinacional, são um fragmento da totalidade e densidade Tupi-Guarani no continente sul-americano. Apesar dos Mbyá representarem um número relativamente pequeno, cada etnia autóctone da América Latina é como uma galáxia de símbolos e ritos. Segundo dados oficiais do "Mapa Guarani Continental", referente ao censo populacional Guarani por país, aqui, especificamente os países da Fronteira Trinacional em 2015-2016, são 85, 255 mil indígenas guarani no Brasil, 61, 701 mil no Paraguai e 54, 825 mil na Argentina (GRUNBERG, 2016). Cabe aclarar que os números do Mapa Guarani Continental (2016) não representam outros povos da família tupi-guarani.

Miguel Chase-Sardi, Bartomeu Melià e Clóvis Brighenti reconhecem a dificuldade na tarefa de quantificar os Guarani. Precisamente, porque o território Guarani extrapola as fronteiras dos países da Fronteira Trinacional, os dados numéricos sobre a população guarani não passam de estimativas (LADEIRA, 2008). No Brasil, em comparação aos Kaiowá (31.000) e os Nandeva (13.000), os Mbyá são o menor grupo étnico, com aproximadamente 7.000 pessoas. Conforme o censo do IBGE (2010), dos 63. 861 Guarani contabilizados no Brasil, 22,90% encontram-se em áreas urbanas, e 77,10%, em área rural. A grande maioria da população indígena Guarani vive no Estado do Mato Grosso do Sul, com 66,86% do total, seguido dos Estados de São Paulo com 9,86% e Paraná com 9,04% (AZEVEDO & COLMAN, 2016). Referente a presença dos subgrupos Kaiowá e Mbyá na região urbana e rural, existem diferenças. Uma delas é que os Kaiowá se configuram como mais rurais, enquanto os Mbyá estão distribuídos de forma mais equilibrada, e os Nandeva aparecem como mais urbanos (IBGE, 2010).

De acordo com Marta Azevedo e Rosa Colman (2016), praticamente não há etnia Mbyá no Mato Grosso do Sul, estes concentram-se, principalmente, em São Paulo, Rio Grande do Sul e Paraná. Do outro lado do rio Iguaçu, segundo o Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), na província de Misiones, Argentina, se reconhecem como indígenas ou descendentes de povos originários cerca de 13.006 pessoas, dos quais 6.349 são Mbyá, destes, 1.137 habitam área urbana e 5.212 área rural (INDEC, 2010). No Mapa Guarani Continental (2016), aponta-se que a grande maioria composta por Mbyá-Guarani estão distribuídos em 120 comunidades. Do total da população guarani na província de Misiones, 78,8% tem

menos de 30 anos de idade, das 120 comunidades, apenas 14 superam os 150 habitantes - e apenas uma tem mais de 1.000 habitantes (GRUNBERG, 2016). No Paraguay, existem 117.150 indígenas, distribuídos em 19 povos pertencentes a cinco grupos linguísticos, que habitam 13 departamentos mais Assunção, os Mbyá são maioria⁴³, totalizando 20.546 pessoas (DGEEC, 2012).

Tem-se a noção de que do sul da Amazônia e em direção à mata Atlântica, a partir de aproximadamente 0 a 200 d. C., grupos proto-mbyá se estabeleceram na parte oriental da Bacia do Prata, nas margens do Rio Paraná até as Sete Quedas e até a região do Arroio Piray Guaçu, tendo como ponto central aproximado a foz do Rio Iguaçu (CALEIRO, 2021). Recentemente, nas regiões Sul e Sudeste do Brasil (do Estado do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo) encontram-se, cerca de 100 aldeias Mbyá e Ñandeva, além de outros locais de parada provisória e/ou sistemática (LADEIRA, 2008). De acordo com o advogado e pesquisador da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul Manuel Caleiro (2021):

O primeiro a se estabelecer na região foi o proto-mbyá, que manifestava uma cultura agrícola de subsistência, com cerâmicas onduladas e que viviam em comunidades compostas por núcleos de uma só linhagem paterna poligâmica, em que predominava a família extensa e que geralmente era compostas por 30 a 100 núcleos familiares (compostos de 4 a 6 pessoas cada). Esta forma de organização das comunidades proto-mbyá se dispersava pelas terras da região dos Rios Paraguai, Paraná e Paranapanema. Com características culturais exclusivistas, estes grupos se organizavam em unidades autônomas que pouco se relacionavam, ainda que houvesse o reconhecimento de uma identidade comum (CALEIRO, 2021: 31).

Manuel Munhoz Caleiro continua e discorre que ocorreram ondas migratórias não lineares no espaço e em tempos distintos consolidando processos de miscigenação dos grupos proto-mbyá com os proto-cario, com predominância cultural dos segundos sobre os primeiros. Os proto-cario chegam séculos depois que os proto-mbyá e apresentavam semelhanças culturais como a linhagem paterna poligâmica, linhas comuns na língua, as diretrizes econômicas e formas de ocupação territorial. A diferença era que os proto-cario por serem fabricantes de canoas e excelentes navegadores tinham maior mobilidade e ocupavam maiores extensões territoriais. Estes novos grupos com identidades próprias e anteriores ao início da conquista ibérica manifestavam unidade dentre as diversidades que os

⁴³ Os Mbyá do Paraguay não estão apenas localizados nos Departamentos de Guairá, mas também em outros departamentos, para maiores informações conferir “Procesos de despojo y re-territorialización contemporáneos de los Pueblos Ava Guaraní, Mbya Guaraní y los Paĩ Tavyterã de la Región Oriental del Paraguay” (GLAUSER y VILLAGRA, 2020).

constituíam um povo, o povo Guaraní. E ainda que não formassem um corpo político uno como os asteca, inca e maia, se expandiram em vetores que coincidem com os grandes rios da região (CALEIRO, 2021).

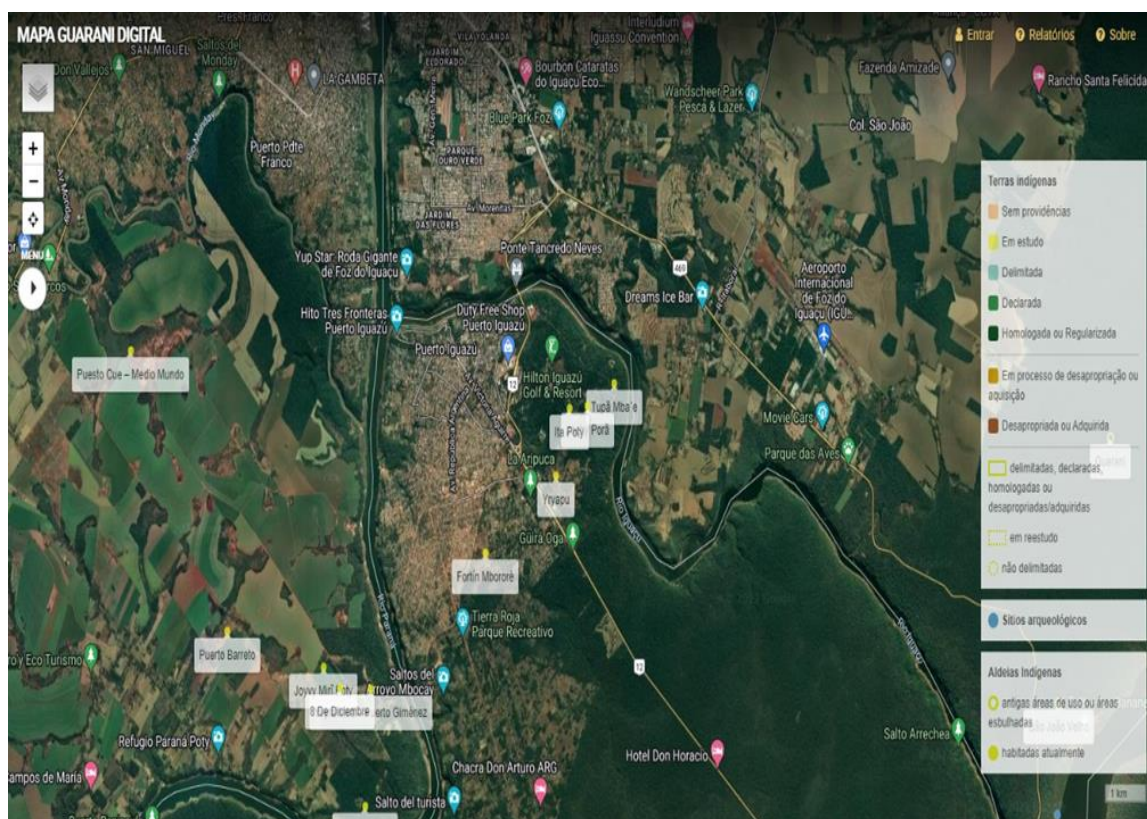


Foto 3 - Recorte da Fronteira Trinacional e as comunidades Mbyá Guaraní em Puerto Iguazú (print do autor). Fonte: Mapa Guarani Continental, 2016.

Na imagem acima, printada do Mapa Guarani Digital, enxerga-se um recorte da Fronteira Trinacional, dentre as quais estão representadas em amarelo a concentração das comunidades mbyá-guarani em estudo. Damos especial atenção às que aparecem em território argentino na província de Misiones, sendo elas as supracitadas Fortín Mbororé, Yryapu, Itapoty Miri, Jasy Porã e Tupã Mba'e, estas três últimas mais próximas do Hotel Hilton Iguazú Golf & Resort, localizadas na reserva Iryapu e próximas à beira do Rio Iguazú. Nessa imagem ampliada sobre a fronteira trinacional, podemos observar que coexistem perto do espaço urbano a comunidade Yryapu e Fortín Mbororé. Visto isso, percebemos pela imagem os processos de urbanização e turistificação do território natural e ancestral do povo guarani.

Os Mbyá-Guarani sempre ocuparam as melhores e mais produtivas terras subtropicais, não perderam de vista a região da Fronteira Trinacional para ser o seu território ancestral; o *locus* da agricultura, da produção dos mitos e ritos inerente à manutenção da vida coletiva. Essa região denominada Tríplice Fronteira é uma expressão das diversas transformações socioespaciais que é definida por limites fronteiriços terrestres, fluviais, culturais e linguísticos, e por assim dizer, o terreno de narrativas históricas (GIMENEZ; LISBOA; SILVA; DIALLO, 2018). Um olhar mais aprofundado sobre o universo da cultura guarani-mbyá revela a resiliência deste grupo cultural perante às adversidades da modernidade, da qual a região da Fronteira Trinacional não é uma exceção.

A seguinte citação da antropóloga Esther Jean Langdon nos ajuda a compreender melhor o lugar dos povos indígenas na modernidade - eurocêntrica e subalternizada - e, particularmente, dos Mbyá-Guarani. Segundo Esther Jean Langdon:

A ideia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível.

Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global. Os aspectos da relação deste conceito de poder com o homem comum, com o xamã, e com os espíritos variam de cultura para cultura, mas o conceito de poder é central na visão cosmológica [...] é através da mediação do xamã, o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano.

Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras [...]

O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo. Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu papel de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a mais comum, mais comum que as plantas psicoativas. Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica (LANGDON, 1996 apud MONTARDO, 2009: 34).

Tais elementos acima explicam essa espécie de "permanência da ancestralidade" Mbyá-Guarani. Por outro lado, existe também uma frase, inevitável para entender os Mbyá-Guarani e a natureza dos seus contatos com os juruás: "*Ymã nda'ipoi raka'e mba'eve*". Significa, literalmente, "no antes não havia nada". A frase fala do eterno processo de construção das coisas da vida e humanidade. Do nada para o som, o movimento, a imagem e a palavra. Do nada para a ideia de universo de múltiplos níveis, de poder xamânico, de metamorfoses antropomórficas. Da centelha da existência ao cosmos como o conhecemos, sobretudo, diferentemente um dos outros no corredor de culturas, manifestando, portanto, no espaço e pelo tempo, uma explosão de cosmogonias. O poder da visão

cosmológica dos guarani mbyá sobre a vida natural e social, segundo o perspectivismo ameríndio se conecta, de modo íntimo, na ideia do sistema de energia global com a força atômica de manter-se firme ante as adversidades coloniais. Entre outras palavras, seu movimento de expressão é fonte substancial da manutenção da coletividade guarani.

Dizem os mbyá que “não há possibilidade de vida na terra se os guaranis não estiverem cantando e dançando”. Precisamente, a música e a dança estão muito presentes no cotidiano, é por meio dessas linguagens que a tradição, os mitos e os ritos são transmitidos para as futuras gerações. Os Mbyá-Guarani são os grandes artistas de vanguarda primitiva nas fronteiras do Paraguai com o Brasil e a Argentina. Eles já eram construtivistas, minimalistas, surrealistas e dadaístas mil anos antes desses movimentos serem fundados na Europa (DIEGUES, 2006). O antropólogo León Cadogan descobriu algo grandioso na cultura Mbyá-Guarani: a palavra é sinônimo de alma. Para a pessoa mbyá, perder a palavra é perder a própria alma, quando a palavra abandona o corpo, este se desfalece e a alma voa à origem regressando ao futuro. O etnopoeta Douglas Diegues diria: “a essência e a medula da cultura Mbyá-Guarani é a palavra”. No mundo Mbyá não há distinção entre a arte e a vida, orar, cantar e dançar, assim como não há distinção entre palavra e alma.

A cosmogonia Mbyá-Guarani associa-se, de modo alegórico, em simbiose (sentido radical “viver junto”) com a kosmofonia Mbyá-Guarani - um ordenamento cultural dos sons. Para os Guarani, a linguagem poética é a linguagem dos deuses. Isso porque o conceito Mbyá do som se origina em *andu*, perceber a biodiversidade do mundo natural e construir através da palavra. A inspiração artística começa com os animais, estes que podem cantar (*purahéi*), falar (*ñe’e*), emitir sons (*ombota*), bufar (*ovuha*), rugir (*okôro*), uivar (*oguahu*). A representação social se manifesta em uma variedade de formas e técnicas; vinculadas a rituais, danças, corais, e a uma apropriação Mbyá da experiência intercultural (SEQUERA, 2006).

Um informante Mbyá de León Cadogan, declara que, ao dançarem *tangará*, as mães mais respeitáveis executam seus bastões de ritmo (*takuapu*), marcando o compasso “para infundir brios ao que maneja o instrumento musical forrado na *opy*” (CADOGAN, 1971; MONTARDO, 2009). *Tangará* é um pássaro-dançador que para ser escolhido pela fêmea deve encantar mais que os outros machos, também é um tipo de música/dança do Xondaro. Há também o “*Tangará Rave Kue*”, a Dança do

Velho Rave, uma cerimônia festiva, cujo nome e figura coreográfica evoca o passarinho bailarino tangará, visto em 1986, na comunidade *Toro Kangué*, no departamento de *Caaguazú* (SEQUERA & DIEGUES, 2006).

Cadogan escreveu sobre a relação entre aves e almas na mitologia Guaraní. Cito o Colibri – mensageiro dos xamãs e cuidador das almas das crianças – e o Sabiá que anuncia a chegada da época dos festivais, das visitas. Os pássaros são como modelos de comportamento social, pois são inocentes e justos. A ideia de que as pessoas são como pássaros é algo muito presente nas falas nativas. Deise Montardo é uma pomba para dona Odília, onde a xamã já havia visto no sonho sua chegada. Existe, portanto, uma noção de que o conhecimento está no mundo e ao qual toda pessoa tem acesso desde que saiba observar e escutar. Na dança *Sondaro* os participantes realizam movimentos e sons mimetizando pássaros. Os Guaraní comparam a dança *sondaro* com as artes marciais. Arthur Benite, informante Guaraní da pesquisadora Kátia Dallanhol (2002), afirma que:

“é uma dança para aprender a lutar, uma preparação para a guerra, um treinamento que os antigos faziam... a mesma coisa que está acontecendo pro branco, agora tem o karatê, tem a capoeira, a mesma coisa”
DALLANHOL, 2002: 83 apud MONTARDO 2009).

As pessoas são percebidas como pássaros e os ombros são como suas asas (MONTARDO, [1999] 2009). Observamos que a alma (*nheê*) fica retida nos ombros da pessoa. Desse modo, o corpo se transforma e é construído no ritual; os participantes se transformam em pássaros no caso do *sondaro* Mbyá. Sobre a dança, *jerojy*⁴⁴ é dançar na linguagem sagrada. *Jerojy* refere-se à música feita dentro da *opy*, e o *Jeroky* para o que é feito fora do templo sagrado. De acordo com Cadogan, o termo *jerojy* para o ato ritual significa “resistente, forte, usado como referência à corda e madeira” e o é “tornar-se forte e tornar-se cozido”. *Ky* significa “terno” (ternura), e *Jeroky* seria o “embelezamento, rejuvenescimento” (CADOGAN, 1959: 97). *Ky* refere também ao tenro (dividido, mastigado com facilidade, mole, macio) e é o motivo do ritual do milho, milho é como gente para os Guaraní, *Jeroky* é feito para tornar tenros os corpos das pessoas.

Na música e dança Mbyá-Guarani a concentração é muito importante, é um fator de ampliação do estado da consciência. Os efeitos dos instrumentos e movimentos corporais sobre o corpo causam alteração da consciência, logo, cantar

⁴⁴ Dicionário de Montoya: *Jerojy*; reverência. 1. *Ajeroejy*; inclinar-se fazendo reverência.

e dançar por longos períodos pode alterar a percepção. Outro aspecto importante do ritual Guarani é a restauração da resplandecência = referência ao *dua* (BRILHO), que por sua vez, estão ligadas ao corpo, à beleza e à saúde. Viveiros de Castro explica, como fundamento cosmológico, uma ênfase ameríndia nos métodos de fabricação do corpo, pois segundo ele, “não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (1996:131). Os cantos e as danças nos rituais diários atuam justamente nesse sentido, trazer a presença e a interação aos corpos e, com isto, a alegria, a força, a saúde e a beleza.

Por fim, na cosmogonia Mbyá o sol vê as pessoas como pássaros e o xamã é o porta-voz desta percepção. As letras das canções falam em reverência ao xamã do sol, fonte da sapiência e da luz, mantenedor da vida. O xamã, chefe da família, é a presentificação do xamã maior no contexto do ritual e do cotidiano. Entre os Mbyá, Ñamandu, denominação Mbyá para o sol, também significa circular, segundo os informantes de Litaiff (1999: 365). Ñamandu circula batendo os pés no chão, e fez o gesto com os dois dedos batendo na mesa. É interessante ressaltar que este é um dos passos da coreografia da dança do xamã Mbyá dentro da *Opy*. Cadogan (1971) apresenta a letra de um canto *ogwau* vespertino Mbyá, a qual informa que o Sol ao meio-dia dá a volta completa, o que obriga os Mbyá a se sentar à sua sombra. O Sol também porta o instrumento musical *popygua* (a vara). Deise Lucy Montardo infere que o Sol também toca e dança ao meio-dia, sem dúvidas, pois nesta cosmogonia o Sol é mais do que uma estrela ou corpo celeste, é uma entidade espiritual fundamental para a existência da cosmogonia, da vida humana, animal e vegetal e para os rituais (MONTARDO, 2009).

Esse universo descrito nos parágrafos acima têm sido, poderia-se dizer, afetado, por diversos fatores: dentre eles, cabe citar a Guerra do Paraguai (1864-1870)⁴⁵, a formação dos Estados Nacionais e a globalização neoliberal - mais intensamente sentida na região a partir de 1980. Eles potencializaram a integração entre os estados em diversos temas e níveis, e isso alterou o papel dos Estados nas relações internacionais, que por sua vez afetaram as fronteiras (GIMENEZ et al., 2018). Gimenez et al. comentam que, desde a década de 1960, as instituições

⁴⁵ Para um estudo mais aprofundado sobre as consequências da Guerra do Paraguai conferir: POMER, Leon. A Guerra do Paraguai: a grande tragédia rioplatense. São Paulo, 2 ed. Editora Global, 1981.

internacionais e a ideologia do livre mercado abriram terreno para a globalização da economia.

Em outras palavras, um interesse estrangeiro inflexível sobre a potencialidade econômica e produtiva (dentre tal potencialidade é importante citar a valorização turística dos recursos naturais e culturais) das regiões da porção sul da América-Latina. Logo, ia se configurando um contexto de globalização cultural e também da injeção de capital estrangeiro, o que fez com que a Antropologia alertasse, novamente, sobre os riscos socioambientais e culturais aos povos originários; dentre o quais, obviamente, destacamos, os Mbyá-Guarani. Para o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso De Oliveira (1978), todo esse movimento de desenvolvimento e modernização implicava num novo processo de colonialismo interno, ou, na categoria proposta por ele, uma dialética de “fricção interétnica”.

Tal integração pressupõe, desde o começo, que uma só política de aproximação e atração é utilizada para todos os grupos indígenas em qualquer grau de contato com a sociedade nacional. Esta política indigenista na sua prática confirma a “redução” das etnias indígenas a uma só categoria abstrata chamado índio, inventada pelo “civilizado” outra categoria abstrata (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978: 14).

Antropólogos e os próprios Guaranis fizeram manifestações contra os projetos de desenvolvimento social e econômico atrelados aos processos relatados. Dentre esses projetos podem se citar a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu que ocasionou o desaparecimento da fascinante cachoeira de Sete Quedas e a inundação de uma área de 1500 km² de florestas, lugares sagrados e terras cultiváveis das comunidades locais e das diversas espécies animais. Os efeitos dos mesmos foram desgastantes na vida ritual e cotidiana dos Mbyá-Guarani (LADEIRA, 2008; CANTORE e BOFFELLI, 2017, CALEIRO, 2021). A disputa territorial entre a “modernidade e a ancestralidade” produz no espaço o fenômeno da transformação da estrutura fundiária, que disparou processos de regularização de Terras Indígenas e o engajamento dos indígenas por seus direitos territoriais, que no fim, cabe à União a sua proteção e demarcação contido no artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Esses efeitos têm sido, infelizmente, constatados no teko porã dos guaraní, e, especificamente, dos guarani mbyá.

O *Teko Porã*, é esse conceito chave que atravessa a experiência de vida dos guaranis e de outros povos da família tupi-guarani, espalhados por mais de dois terços da superfície da América do Sul (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016). Um bom estado de vida e “bem viver” é o que significa o conceito nativo *teko porã*. Para os

Mbyá, existe bom viver quando há harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde, paz de espírito. Quando a água ainda é água e não com os poluentes como o mercúrio pela mineração de ouro ou pelos resíduos e rede de esgotos da indústria hoteleira e seu complexo turístico. Em relação ao turismo em Foz do Iguaçu, o *boom* da cidade foi a invenção do *status* do município como membro do panteão das 'cidades turísticas' do mundo. Foz do Iguaçu, foi batizada com o nome "Terra das Cataratas", *slogan* oficial de um *marketing* que apresenta ao Brasil e ao Mundo uma imagem com típica função objetiva: o turismo (SOUZA, 2009). O que define, então, as *Cataratas do Iguaçu/zú*?

As Cataratas do Iguaçu são formadas por 275 quedas d'água, no rio Iguaçu, e fazem parte do patrimônio do Parque Nacional do Iguaçu, no Estado do Paraná (Brasil), e do patrimônio do Parque Nacional do Iguazú, na província de Misiones (Argentina). A poucos quilômetros das cataratas estão localizadas as cidades de Foz do Iguaçu, do lado brasileiro, e Puerto Iguazú, em território argentino (SOUZA, 2009: 9).

Esse senso geopolítico na região da Fronteira Trinacional desenvolve-se por uma paisagem natural, a das Cataratas do Iguaçu, e pelo fácil acesso aos países vizinhos pelos rios Paraná e Iguaçu. A Ponte Internacional da Amizade, inaugurada em 1965, pode ser vista como símbolo da relação econômica entre Brasil-Paraguai, e ainda, o estímulo do consumo de mercadorias norte-americanas e chinesas. Além disso, ocorre a transformação da realidade geográfica, como o exemplo mencionado do fim das Sete Quedas de Guaíra e o deslocamento dos Guarani da região inundada pelo lago diante da faraônica Hidrelétrica de Itaipu (1960-1970). O lado curioso da história sobre a construção dessa última, é que se dá com o Tratado de 1973⁴⁶, quando se vê no horizonte político dos governos militares do Brasil (1964-1985) e do Paraguai (1954-1989) a oportunidade do financiamento e execução da obra.

No "Mapa do Turismo Brasileiro"⁴⁷ (MTB), a cidade de Foz do Iguaçu se encontra na Região Turística "Cataratas do Iguaçu e Caminhos ao Lago de Itaipu",

⁴⁶ O DECRETO Nº 72.707, DE 28 DE AGOSTO DE 1973, promulga o Tratado entre a República Federativa do Brasil e a República do Paraguai, para o Aproveitamento Hidrelétrico dos Recursos Hídricos do Rio Paraná, Pertencentes em Condomínio aos dois Países, desde e inclusive o Salto Grande de Sete Quedas ou Salto de Guairá até a Foz do Rio Iguaçu, bem como as seis Notas trocadas entre os Ministros da Relações Exteriores dos dois países.

⁴⁷ O Mapa do Turismo Brasileiro foi uma ferramenta criada pelo Ministério do turismo para implementar políticas públicas de forma eficiente através de um processo de regionalização do turismo nos municípios para otimizar, por meio da descentralização, e orientar a atuação do Governo Federal no desenvolvimento e gestão do turismo no Brasil. Em 2019, o mapa foi atualizado com um

destaca-se como um município classificado na categoria "A". A geografia que "pré-anuncia" o nome dessa região, junto a outras grafias que permanecem na sombra, mostra a complexa natureza do turismo em Foz do Iguaçu e, por extensão, na região da Fronteira Trinacional. Isso faz com que as diversas identidades - luz que deveria ser sobre a identidade Guaraní -, fiquem à sombra da invenção da cidade como fosse esse Totem turístico sagrado do capitalismo.

Na esteira das observações de Maria del Carmen Calvente, Carlos Galvão Filho e Érica Martins (2008), o território turístico é como uma arena de confronto ou confluência entre os interesses dos nativos e daqueles que estão de passagem, e o desafio das políticas públicas é o de conciliar as diversas dimensões. São as projeções do mercado internacional das viagens o fundamento para que a imagem das Cataratas do Iguaçu ganhe evidência no contexto da emergência do discurso ambiental e ecológico, da atividade do ecoturismo, do turismo sustentável ou, de natureza/ecológico ligado à conservação e valorização da natureza (GIL, 2020). Referente ao discurso ecológico, que se reflete na divulgação do Ministério do Turismo (2021), diz que 59% dos entrevistados do *Booking* pretendem ir para um destino de natureza.

Segundo a pesquisa supracitada, o turismo doméstico foi considerado a tendência no cenário Pós-Pandemia em 2021, e com o cenário que todavia se configura tudo indica que em 2022 também. Os efeitos da Pandemia do novo Coronavírus não impediram Foz do Iguaçu de estar como tendência de um destino turístico na região Sul do Brasil. No ranking das cidades mais procuradas nos anos 2019-2020, Foz do Iguaçu ocupou o 4º lugar em 2019, atrás de São Paulo, Rio de Janeiro e Fortaleza. E também ocupou o 7º lugar em 2020, atrás das grandes cidades supracitadas junto com Gramado (RS), Maceió (AL) e Natal (RN) (MTUR, 2021)⁴⁸.

Dentre os 2.694 municípios que compõem 333 regiões turísticas classificados de A a E no Mapa do Turismo Brasileiro (2019), Foz do Iguaçu está entre os 62 municípios da categoria "A". Isso representa o potencial turístico e econômico de Foz do Iguaçu, e por sua importância, o olhar acadêmico deve ser crítico e ponto de

remapeamento das regiões turísticas brasileiras pela quinta vez, instituído pela Portaria Mtur nº 271, de 23 de agosto de 2019.

⁴⁸ Cf. <<https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/rio-de-janeiro-foi-a-cidade-mais-procurada-por-brasileiros-em-2020-diz-decolar>> e <<https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/ministerio-do-turismo-apresenta-destinos-tendencia-para-2021>>

referência para caracterizar as problemáticas das políticas públicas de uma cidade culturalmente e economicamente inventada e organizada para o turismo. Uma dessas problemáticas é a ausência de outros espaços culturais para a prática do turismo dos visitantes e também dos locais. Devido a isso, o olhar cidadão deve ser participativo, decisório e inclusivo, sobretudo, quando não possui, por exemplo, um teatro Teatro Municipal⁴⁹ diante do monopólio do turismo sobre o entretenimento local. O Teatro, e sobretudo a rua, são os lugares do encontro e da expressão, são espaços elementares das políticas públicas, pois o desenvolvimento e investimento da arte e diversidade cultural jurua, e principalmente mbyá guarani na região de Fronteira Trinacional, pode ser o motor de fomento à visibilidade da cultura Guarani.

Diante desse panorama, o turismo demonstra atuar como uma entidade “sacro-econômica” para a região turística, isso quer dizer, que organiza o território construindo vias de acesso para a região com os corredores de circulação, as zonas de atrativos turísticos e a infraestrutura de hospedagem, alimentação, atividades e serviços dentro do planejamento do capital financeiro hegemônico. Saliento e concordo com CALVENTE, GALVÃO FILHO e MARTINS (2008) que esse mérito pode não ser de valor educacional, histórico, ou ainda natural, mas sim de vantagens econômicas que podem oferecer aos empresários do setor. Do ponto de vista quantitativo, o turismo da “cidade interiorana”, no caso de Foz do Iguaçu, está no mesmo patamar do turismo das grandes capitais, a exemplo de Rio de Janeiro, São Paulo e Natal na categoria “A”.

A par da consolidação do turismo em Foz do Iguaçu, pode-se identificar a criação de determinados relatos e narrativas que definem a cidade como a “Terra das Cataratas”, *slogan* que aponta para um estilo manifesto da cidade como uma vocação turística secular. Deste modo, a classificação do Ministério do Turismo deixa de lado a existência das diversas outras versões de cidade que caracteriza Foz do Iguaçu, como a “cidade dos imigrantes”, a “cidade universitária”, a “cidade de fronteira”, a “cidade da multiculturalidade”, questão esta que tem sido veiculada na sociedade sem uma ampla participação até o momento da academia. Vale destacar que em tais narrativas as populações indígenas que fazem parte da geografia da

⁴⁹ Cidades vizinhas com taxas menores em censo populacional, econômico e geográfico como Medianeira, Santa Helena, São Miguel do Iguaçu e Toledo possuem um Teatro Municipal nos moldes clássicos: piso inclinado, palco com coxia, prosênio, cortinas, iluminação e som como estrutura para atender a população local e os visitantes. Em Foz do Iguaçu, houveram projetos e discursos, porém, todavia não houve investimento para execução da obra. Isso mostra a valorização e o monopólio do setor empresarial do turismo da cidade.

Fronteira Trinacional têm um papel secundário. Os Guarani, e especificamente, os Guarani Mbyá são exemplos disso.

O povo Guarani existe muito além do manto da invisibilidade social da modernidade capitalista que os encobre. As narrativas dessa última se tornam visíveis aos olhos dos turistas ao serem representados em *shows*, museus e monumentos de forma simplificada. Dois dos principais atrativos turísticos são o Rafain Churrascaria e o Marco das Três Fronteiras. O primeiro deles, apresenta o *Show Latino* mostrando a cultura indígena local e da América Latina de diversos países como Bolívia e Peru, e a arte popular do México, Argentina, Paraguai com suas danças e músicas híbridas de ancestralidade e modernidade. Por sua vez, o segundo, o Marco das Três Fronteiras apresenta uma visão nostálgica e romântica do passado, no qual é priorizada uma leitura do conquistador Álvaro Núñez Cabeza de Vaca e seu encontro civilizatório com o povo Guarani. A cultura indígena local representada no show contém elementos cênicos do *Ballet* clássico, ademais, exibem uma dança de salão da corte francesa denominada *Minuetto*, junto a isso, uma exibição das danças e músicas populares do Brasil (samba), Paraguai (polca) e Argentina (tango).

Do ponto de vista institucional, "a cidade é definida pela capacidade do turismo em transformar a realidade e cotidiano em um produto cênico e espetáculo econômico vinculado ao mercado cultural da globalização" (GIL, 2020: 113). Nesse sentido, podemos notar que a representação institucional no MTur emprega para Foz do Iguaçu o rótulo de destino turístico ao determinar categorias classificatórias de A a E, e a atribuição do rótulo "destino turístico" é dada pelas qualidades históricas e territoriais na região da Fronteira Trinacional, valor de importância para a cidade no cenário internacional e nacional. Para se ter uma ideia da configuração nacional dos destinos turísticos, o Mapa do Turismo Brasileiro ilustra quais as regiões e classificações informam como potencial lugar para a prática do turismo.

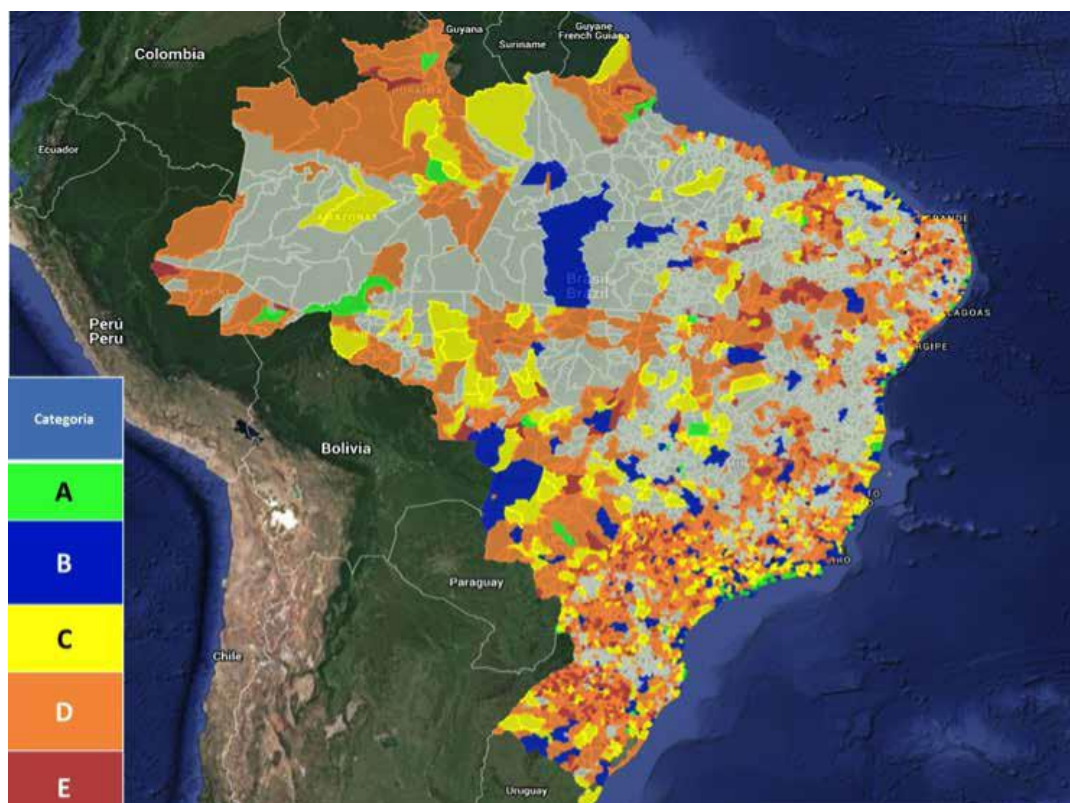


Foto 4 - Mapa da regionalização do turismo no Brasil Fonte: Mapa do Turismo Brasileiro. Disponível em <www.mapa.turismo.gov.br>

Com o mapa das regionalizações do turismo brasileiro, pode-se dizer que os projetos neoliberais converteram as cidades em atrativos turísticos mundiais e são movimentadas pelo fluxo intenso de capital estrangeiro e mercadorias numa zona geográfica de contato e integração da população fronteiriça, caracterizando uma área de interação (FERRARI, 2014 apud GIMENEZ et al., 2018). Na região da Fronteira Trinacional, especificamente sobre *Puerto Iguazú*, as antropólogas argentinas Alfonsina Cantore e Clara Boffelli (2017), comentam que a cidade é frequentada por turistas de diversas regiões do mundo. Ao mesmo tempo, outros atores da sociedade local de *Puerto Iguazú* são os empresários hoteleiros e seus trabalhadores. Essa sociedade local, de uma cidade de fronteira e turística, é integrada por grupos indígenas, em sua maioria, da etnia *mbyá-guarani*. Por sua vez, Foz do Iguaçu é a porta de entrada para *Puerto Iguazú*, tanto dos moradores de Foz do Iguaçu e de *Ciudad del Este* como de turistas do mundo todo.

A fronteira política administrativa também delimita as trocas turísticas da região da Fronteira Trinacional. Enxergando desde um olhar etnográfico e antropológico se pode interpretar que ocorre uma sobreposição cultural do estilo de vida e da geopolítica da Europa sobre a América Latina e suas culturas autóctones.

Essa ideia de fronteira, herança dos Estados-nações, não corresponde com a cosmovisão dos povos guarani que habitam a Fronteira Trinacional. A contradição, é que essa ideia política não existia no imaginário dos povos originários, porque para os Guarani “não há fronteiras, a terra é uma só” (GUATAHA, 2014)⁵⁰. Esse entendimento é tomado de um depoimento indígena Guarani sobre a região da Fronteira Trinacional, que diz textualmente:

Aqui vai o Rio Iguaçu
E aqui vem o Paraná [...]
Argentina, Paraguai, e aqui é Brasil
Essa divisão aconteceu depois que o branco veio, quando houve a
guerra [...]
Pra brigar com o Paraguai passavam o rio, aí começou a divisa
Aí começaram a registrar como três fronteiras [...]
Pra eles [...]
Pra nós não, não tem fronteira, aonde a gente vai a terra é uma só
(GUATAHA, 2014).

O problema é complexo, porque do ponto de vista da economia neoliberal a região da Fronteira Trinacional tem uma latente vocação local e global para o desenvolvimento social, econômico e cultural (GIMENEZ et al., 2018). E na contramão, os grupos culturais autóctones são alocados e subalternizados no circuito cultural hegemônico da política e economia globalizada, e geralmente, flutuam nas ondas de desequilíbrio cultural e desterritorialização Guarani. Para o geógrafo Rogério Haesbaert (2003), o olhar geográfico multiescalar é imprescindível para entendermos a desterritorialização, se trata sempre de um processo concomitante de desterritorialização e reterritorialização. Logo, ele deve ser interpretado em diversas escalas. As duas faces são indissociáveis, quer dizer que um nível escalar é percebido como processo desterritorializador, em outro nível como reterritorializador. O que existe, portanto, é um movimento complexo de territorialização, que inclui uma vivência de diversos territórios - configurando uma multiterritorialidade (HAESBAERT, [2004] 2007).

Nesse raciocínio do autor, os processos estão atrelados, em maior ou menor intensidade, à dinâmica econômica que dilacera os espaços, subordina poderes políticos e condiciona (quando não condiciona) a re-formulação de estratégias identitárias. De fato, o povo guarani se tornou alvo de sua própria profecia, pelo seu

⁵⁰ É oportuno sublinhar que tal depoimento está relacionado ao desalojo da aldeia jacutinga em razão do enchimento do reservatório de Itaipu - sobre histórias da Fronteira Trinacional, em entrevista ao documentário Guataha (2014), aos 23-26 min.

elemento profético de catástrofe escatológica: o fim do mundo pelo mítico dilúvio. Os danos do “alagamento da pedra que canta” (tupi-guarani *ITAIPU*) vão desde perda de terras, da deformação do curso do rio pelo reservatório e o alagamento de locais sagrados, danos cujos relatos indicam um enfraquecimento da cultura (CALEIRO, 2021). A seguir, consta o depoimento de um indígena Avá-Guarani do período da ITAIPU:

Antigamente existia o Tape Marãe'y, caminho que Ñanderu (Deus) percorreu quando estava na terra, que o jurua chama de caminho do Peabiru, ele passava aqui nesta região. Os Guarani tinham encontrado o caminho para Yvy Marãe'y (terra sem mal), que era onde ficava o Salto das Sete Quedas, que era chamado de Pokõi Ysyry. Lá, junto com as quedas d'água, no meio, tinha uma caverna onde os Guarani iam para fazer as rezas. Nesse local pessoas impuras não podiam entrar, lá entrava somente as pessoas de alma pura, os chamõi (rezadores) e charyi (rezadoras). Um outro local, que era mais perto de Foz do Iguaçu, era Itaipyte, a pedra onde foi construída a barragem de ITAIPU, ela foi construída em cima da pedra. Era outro local sagrado e que era um outro caminho para chegar em Yvy Marãe'y. Sobre os dois locais, vem a questão do impacto espiritual que ITAIPU nos causou pela inundação, porque naquele tempo os rezadores e rezadoras não precisavam fazer tanto esforço para ter contato com Ñanderu. Através destes dois lugares sagrados, a comunicação com ele era mais fácil, a sua voz era mais fácil de ouvir. Existem raios que vem do céu e que ligam ele à terra. Com esses dois locais visíveis era mais fácil de falar com Ñanderu. Nesses dois lugares tinha cura mais rápida também, assim como dava pra saber o que aconteceria no futuro. Os chamõi e charyi conseguiam captar tudo isso mais rápido, com mais facilidade. Depois da inundação, ficou mais difícil nosso contato com o Ñanderu. Antigamente, quando tinha esses dois locais, tinha bastante chamõi e charyi, novos e velhos. Os velhos conseguiam trabalhar com os dons dos jovens com mais facilidade. Hoje em dia é difícil de ver jovem rezador, tanto menina quanto menino, pois eles têm dificuldade de desenvolver o dom, o que é muito triste, pois precisamos muito de rezadores. A inundação causou um impacto espiritual muito grande, com palavras que não conseguimos explicar em português. Ela afeta também a questão da salvação após a morte, pois, na nossa crença, se uma pessoa morre e é enterrada perto desse lugar sagrado, tínhamos certeza absoluta que sua alma já estava num lugar onde pudesse descansar junto a Ñanderu (CALEIRO, 2021: 172-173).

De Haesbaert (1997; 2003), aproveito quatro concepções de território que fazem refletir sobre essas relações de poder e processos de exclusão socioespacial. A mais difundida é a concepção jurídico-política: onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, há o exercício de um determinado poder, na maioria das vezes o poder político do Estado. A concepção subjetiva é a cultural(ista): prioriza a dimensão simbólico-cultural, isto é, o território é visto sobretudo como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre seu espaço. A bem menos difundida é a econômica (economicista): enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas no embate entre classes sociais e na relação capital-

trabalho. Por último, existe uma quarta a interpretação natural(ista) de território: desenvolve-se da relação sociedade-natureza e o controle/usufruto dos recursos naturais, de fato, a naturalista e a culturalista se aproxima bastante com o pensamento guarani.

As múltiplas interpretações do conceito de desterritorialização seguem diversas abordagens. Optamos pela ideia do autor de “aglomerados humanos de exclusão” (HAESBAERT, 2003). Ou seja, a desterritorialização como perda do acesso à terra - terra vista não só no seu papel de reprodução material, num sentido físico (como na bandeira do movimento dos agricultores sem-terra), mas também como *locus* de apropriação simbólica. Conversando com Haesbaert, o filósofo francês Félix Guattari comenta que, as relações da humanidade com o *socius*, com a *psique* e com a “natureza” tendem a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas. Isso deve-se ao desconhecimento e à passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto (GUATTARI, 2011).

Diante disso, teço mais algumas palavras Guarani, agora Mbyá da aldeia Tekoa Porã, no município Salto do Jacuí (RS). Diz a porta-voz: “Chamamos *Yvyrupa* a própria terra onde vivemos. Nossas aldeias estão situadas em um território extenso do sul ao sudeste brasileiro e regiões do Paraguay, Argentina e Uruguai, e mesmo com todas as estradas e construções que foram criadas e que dividiram nossos espaços, continuamos mantendo fortes relações com todos os parentes que vivem nos diversos *tekoa* distribuídos no território tradicional” (CTI, 2011). O sociólogo Ulrich Beck forja o termo “topoligamia” para se referir a este fenômeno de “casamento com diversos lugares”, para ele muito difundido, mas aqui enfatizamos como um fenômeno característico dos grupos privilegiados (HAESBAERT, 2007). “As consequências do apocalipse colonial ao povo Guarani são impossíveis de serem calculadas, sobreviventes que estão inseridos em complexos e diferentes contextos de conflitos socioambientais” (CALEIRO, 2021: 177).

As problemáticas no mundo indígena são criadas pelos próprios atores sociais do capital financeiro, estruturando, por sua vez, empecilhos na esfera prática ao que toca o direito dos Guarani ao centro da terra. Essa quebra de vínculo, perda e afastamento com o território ancestral guarani mbyá pode ser visto no caso da Reserva *Iriapú de 600 hectares*, próxima ao Parque Nacional na província de *Misiones*, na Argentina. Vê-se uma região convertida em destino turístico, na qual

ainda há a presença das comunidades nativas mbyá-guarani inseridas no circuito turístico⁵¹.

Em depoimento obtido em janeiro de 2022, especificamente o relato de Javier Rodas⁵², havia a comunidade Mbyá *Yriapú*, e aproximadamente 11 anos atrás, famílias Mbyá se desprenderam para fundar a *tekoha Jasy Porã*. Em seguida ocorre o mesmo para formar a *tekoha Tupã Ba'e*, e por último, se deu a formação da *tekoha Itapoty Miri*. De fato, essas aldeias sofreram alterações na estrutura social na região a partir de 2003, período este em que os fluxos de capital internacional aumentaram e as políticas públicas turísticas se consolidaram com os processos de internacionalização (GONZÁLEZ, RAMPELLO, DOMÍNGUEZ, 2017).

Uma etnografia Mbyá Guaraní da região nordeste Argentino tem sido feita por Maria Cebolla Badie, é importante destacar a sua tese de doutorado intitulada "*Cosmología y Naturaleza Mbyá-Guaraní*". Em resumo, a aldeia *Yriapú* ou *Yryapy* foi formada após decisão do líder religioso *Karai Tenonde*, que decide se desintegrar da comunidade de *Jejy* ao se deparar com discrepâncias e discordâncias no interior da aldeia. A aldeia *Jejy* passava por conflitos internos. No início da colonização se caracterizavam conservadores e negavam a visita de não indígenas no lugar, entretanto, depois da colonização 'moderna' intensa os indígenas começaram a trabalhar em chácaras, principalmente nas plantações de tabaco. Em 2006, *Karai Tenonde* muda-se com sua família a poucos quilômetros para estruturar a *tekoha Iriapú*, que é reconhecida pela Direção Provincial de Assuntos Guaranis com dezesseis famílias - aproximadamente sessenta pessoas (BADIE, 2013).

Há um ator social que disputa o território guarani e que tem sido referido na página anterior: o juruá. Resgato o significado clássico de juruá cujo significado é: "boca com cabelo". Isto é, uma referência à barba e bigode do homem europeu no primeiro contato colonial. Juruá foi o conceito/palavra chave na língua Tupi-Guarani para reconhecer o branco enquanto pessoa e assim incorporá-lo na sua linguagem e realidade. Os mbyá-guarani seguem até hoje utilizando o termo juruá como signo de tratamento, principalmente, no fenômeno do ritual do *Forest Experience*

⁵¹ A população indígena está distribuída em Misiones em noventa e quatro comunidades, dado realizado no marco do projeto Guaraní Retã (VV. AA, 2009) (BADIE, 2013).

⁵² Docente e escritor, especialista em alfabetização intercultural, egresso da Universidad Nacional de Misiones (UNAM) e diretor da Escola Intercultural Bilingüe 941, na comunidade Jasy Porã, em Iguazú. Autor del libro: Los Derechos de Los Pueblos Originarios e criador do blog *Oremba'e Crónicas de la Tierra sin Mal* (<https://orembae.com/category/cronicas/>).

(paralisado e sem previsão de retorno devido à Pandemia Covid-19) e nas visitas recebidas nas aldeias em Puerto Iguazú. Atualmente, na região da Fronteira Trinacional consideramos que o fluxo de turistas poderia ser caracterizado como “juruás contemporâneos” - essa denominação remete à de “horda dourada” utilizada pelos antropólogos Louis Turner e John Ash, e Agustín Santana Talavera.

Assim, a região referida adquire novas feições, novos atores que dão a ideia de uma horda manchada de múltiplas cores e pessoas, diversas culturalmente e de todo o mundo, que buscam experiências diferenciadas no interior do contexto cultural indígena. Paradoxalmente, a cultura Guaraní tem se mantido e transformado nesses quinhentos anos de contato colonial. A noção de que os mbyá-guarani teriam sido ‘desfigurados’ nas narrativas pela história ocidental⁵³ e despossuídos do território ancestral pelo choque cultural é factível. Apesar disso, a originalidade da língua, das práticas rituais e do estilo de vida dos seus descendentes se perpetuam, mesmo que elementos da cultura *juruá* vibrem no tecido da sua linguagem e vida cotidiana pela hibridização cultural.

⁵³ Existe uma farta produção sobre a questão indígena e a história escolar no Brasil, ela tem sido mais prolífica, sobretudo, a partir da implementação da Lei 11645/2008 no Brasil. Ainda que seja um tema fundamental para a compreensão da multiculturalidade e para o exercício da cidadania no país, não constitui um tema prioritário desta dissertação de mestrado. Mas sim, apontar caminhos a seguir em futuras pesquisas e debates acadêmicos/escolares que demandam a inserção dos Mbyá-Guarani nas aulas de História das províncias e estados que fazem parte da região da Tríplice Fronteira. De todo modo trazemos algumas referências nesta digressão, inevitável. GRUPIONI, Luís Donizete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da. (Org.). A temática indígena na escola. 4.ed. São Paulo: Global, 2011. BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Secad; Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006. SILVA, Maria da Penha da. A temática indígena no currículo escolar à luz da Lei 11.645/2008. Cadernos de pesquisa, São Luís, UFMA, v.17, n.2, p.39-47, maio-ago. 2010. BITTENCOURT, Circe. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. In PEREIRA, A. A.; MONTEIRO, A. M. (Org.). Ensino de história e cultura afro-brasileiras e indígenas. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. BRASIL. Lei nº 11.645/2008. “Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm; Acesso em 12 de março de 2019.

2.3 JASY PORÃ - RITUAIS E JURUÁS

Desde os primórdios das culturas, o que frequentemente animou o espírito do ser humano no meio comunal? Que coisa antropológica é essa, imaginada e inventada, que estimula o pensamento criativo e lógico a produzir sentido, símbolos e significado à convivialidade e a comunicação humana? A resposta é o ritual⁵⁴. O estudo dos rituais das culturas está distante do tempo de se tornar algo obsoleto ou ultrapassado nas ciências sociais, pois a natureza do ser humano é ser constituído por crenças, valores e jogos sociais, elementos interdependentes de rituais e contexto cultural. A “eficácia ritual” é um tema clássico nos estudos antropológicos⁵⁵, as teorias revelam os modos em que os rituais alcançam que seus participantes legitimem as crenças, normas e valores em jogo, promovendo transformações pessoais, grupais ou sociais (CITRO, 2012).

"Os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares" (PEIRANO, 2001: 11). Na construção social do ritual, também existe um vínculo entre forma e conteúdo para que possa se tornar essencial à sua eficácia e às considerações culturais que se integram. Assim, os rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, portanto, mais suscetíveis à análise porque já são recortados em termos nativos (PEIRANO, 2001). A antropóloga Mariza Peirano (2001) comenta que tanto eventos ordinários quanto eventos críticos e rituais partilham de uma natureza similar, mas os últimos são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo e uma percepção de que eles são diferentes. Eventos em geral são por princípio mais vulneráveis ao acaso e ao imponderável, mas não totalmente desprovidos de estrutura e propósito.

⁵⁴ A definição de ritual é estabelecida assim: "Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values. I derive this concept from Peirce being attached to and inferred by actors during the performance" (Tambiah 1985: 128 apud PEIRANO, 2000: 12).

⁵⁵ O ritual é um tema muito discutido na antropologia desde Émile Durkheim, Robertson Smith, Van Gennep, Gregory Bateson, Max Gluckman, Victor Turner, Edmund Leach e Stanley Tambiah.

O ritual pode ser um tema clássico, mas ainda corre nas veias do mundo contemporâneo, porque todas as culturas produzem, de modo incessante, “eventos ordinários” no cotidiano social e “eventos críticos e rituais” (PEIRANO, 2000). Compreendo eventos ordinários como sequências de ações em rotina estruturada, numa relação do indivíduo e o papel social (mãe, padeiro, empresária), a energia é canalizada para a produtividade familiar, econômica e organizacional da sociedade. Os eventos rituais são os que rompem com este tipo de rotina de produtividade, isto é, abarca festividades, celebrações religiosas, ritos de passagem que canaliza a energia para produtividade reparadora, simbólica e espiritual. Destaco o antropólogo Victor Turner para o qual o ritual é o modo pelo qual um complexo de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonora, de grande variabilidade, faz emergir significados que permitem o exercício da reflexividade sobre a experiência social (TURNER, 1974 apud MULLER, 2008).

Da pesquisa de Mariza Peirano (2000), destaco três elementos similares que os eventos ordinários e eventos críticos/rituais partilham: a ação humana e a comunicação; a ordem que a estrutura; e o sentido de acontecimentos que é coletivo. Trazendo tais argumentos do universo indígena guarani o ritual possibilita a manutenção da ligação dos mbyá com os respectivos espíritos de origem divina de cada um, e desta maneira, com *Nhanderú ete*, nosso pai verdadeiro (STEIN, 2009). A tese de doutorado da pesquisadora Marília Stein aborda os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani. Seu interlocutor mbyá Vherá Poty, comenta que no ritual o objetivo é almejar o fortalecimento do corpo e o sentimento coletivo de amor maior *mborayú*, ou na tradução de Vherá Poty “reciprocidade, e prevenir e curar doenças do espírito” (STEIN, 2009: 155).

Referente ao *mborayú*, um fenômeno que chama atenção é quando cantos de brincar de caráter iniciático das crianças foram cantados para Marília Stein em sua experiência de campo numa situação não-ritual como um gesto de afetividade. A autora considera ser performances musicais associadas a situações cotidianas cujo valor social e afetivo entre os Mbyá é frisado nas narrativas e no processo de socialização (STEIN, 2009). Para Peirano (2001), o ponto central do ritual é poder desempenhar o papel de modelo para analisar os eventos em sentido lato, ampliando assim o foco desse fenômeno tão familiar, os rituais são ditos e feitos pela ação social num dado contexto cultural e abarcam os aspectos comunicativos e simbólicos nas relações sociais.

Abordar rituais nas sociedades indígenas é tratar de performances cênicas, nas quais diferentes linguagens se integram: dança, música, artes plásticas (adereços, objetos, pintura corporal), teatro (ritos e incorporação de personagens, literatura (narrativas míticas, discursos rituais) e cenografia (organização espacial para a ação ritual) (MULLER, 2008: 69).

As linguagens como o canto, a dança e o teatro podem ser observados na encenação escatológica da vida à morte no ritual funerário (*teté kué'i*) de um mbyá-guarani chamado Lucas Karaí. Marília Stein narra que enquanto o velório acontecia na *opy*, um casal cantava com suas vozes metálicas e doces que lembravam o choro, eram agudas, profundas e lamentosas, mas com controle técnico sobre o timbre e a melodia, dançavam em movimentos discretos, produzindo avanços e recuos com os joelhos flexionados. Nessa encenação o ambiente sonoro configurado pelos choros, cantos, movimentos e instrumentos de taquara (*takuapú*) emociona os participantes do ritual, cuja morte de Lucas Karaí “era lembrada e sentida, era de certa forma esperada e ritualmente celebrada, mas ao mesmo tempo tinha um sentido” (STEIN, 2009: 54). Nesse ponto, as dualidades presentes como alegria e tristeza, vida e morte no ritual é um fenômeno dos afetos e das afeições.

Frente a isso, pode-se notar como os Guaraní personificam a palavra e organizam o que podemos chamar de experiências transcendentais (CHAMORRO, 2008). Garlet (1997) afirma que caminhar e dizer a palavra ritualizada fundam o mundo Mbyá, logo, são elementos culturais eficazes para afirmação da identidade e do deslocamento migratório à terra boa ou “Terra sem mal”⁵⁶. “Entre os Guaraní, a potência de agir de um sujeito está diretamente associada à relação de proximidade ou distância do *nhe'e*, esta que investe o corpo de capacidades cognitivas e agentivas” (MACEDO, 2013: 186). Como sabemos pela descoberta do antropólogo paraguaio León Cadogan, *nhe'e* ou *ñe'e* significa palavra-alma, são sinônimos, e como dizem os mbyá guarani: “perder a palavra é perder a alma”. Nos rituais, a música permite percorrer caminhos que os conduzem às aldeias divinas (MONTARDO, 2009).

A palavra na cultura Mbyá tem uma aura sagrada e espiritual, entre o grupo Mbyá, *ayvu* é usado como linguagem e *ñe'e* para alma, curioso, porque no Guaraní

⁵⁶ Refere-se a migrações religiosas ou proféticas em busca da “Terra sem Mal”, a busca pelo paraíso, argumenta-se que o mito tenha existido e ocorrido antes da vinda dos europeus. Hélène Clastres associa ao crescimento demográfico à expansão geográfica e também “fatores de ordem religiosa” como motivos de migração. Razões de ordem mítica associam as ricas terras do litoral à Terra sem Mal, a busca por lugares mais apropriados para atender suas necessidades (CLASTRES, H., 1978 apud LADEIRA, 2008).

falado nos grupos do Mato Grosso do Sul ocorre o contrário (MONTARDO, 2009). Descobrimos que *ñe'e* e *ayvu* são linguagem e vida, no sentido de que vida implica comunicação (verbal, corporal, musical). Exercícios espirituais como o canto, reza e dança devem ser complementados pelas condutas sociais normatizadas pela reciprocidade e pela solidariedade coletiva, assim, facilitando o acesso ao paraíso (GARLET, 1997 apud MONTARDO, 2009). Os exercícios espirituais na cosmogonia mbyá tem muito a ver com esse mito do Paraíso, pois desempenha um papel importante na sua forma genuína de *aguyje*, isto é, a busca pela perfeição espiritual e física (SCHADEN, 1974). Ivori Garlet ainda afirma que os mbyá estão reificando constantemente aquela ação primordial, própria dos deuses: criar um novo mundo.

Criar mundos ou a si próprio implica riscos. Dizem os mbyá que há uma constante iminência do perigo no ritual, porque o caminho para encontrar o belo e atingir o estado de *aguyje*, isto é, obter os atributos de brilho, resplandecência e luminescência é inevitável enfrentar o descortinamento (MONTARDO, 2009). Para Bartomeu Meliá, a primeira palavra guarani conhecida pelos colonizadores foi *abati*⁵⁷ (ou *avaxi*), milho, o que simboliza um elemento importante da sua identidade cultural e cosmogonia. A crença é que o milho é uma dádiva deixada pelas divindades para ser consumida como alimento e fazer a bebida *kaguijy*, seu cultivo e consumo envolve o ciclo ritual da nominação das crianças na celebração do *ñemongarai* (STEIN, 2009; SILVEIRA, 2016). Desde pequena, a criança mbyá participa das cerimônias familiares e das de toda comunidade, o que abre espaço para aprender de modo orgânico tudo que faz parte do patrimônio grupal⁵⁸ (SCHADEN, 1974).

O *ñemongarai* é a cerimônia mais conhecida dos mbyá, uma tradução seria como “batismo” e consiste em apresentar e batizar dois eventos relevantes na vida da comunidade (BADIE, 2013). O primeiro é a apresentação dos frutos silvestres e cultivados que são fumigados com a fumaça do tabaco pelo *opygua* (líder religioso), similar a uma oração às divindades abençoarem o alimento e o corpo. O segundo é

⁵⁷ Os mbyá descrevem dez variedades de milho nativo: *Avaxi guachu* (milho grande); *avaxi takua* (milho bengala); *avaxi ju guachu* (milho amarelo grande); *avaxi chî poi* (milho branco fino); *avaxi ju poi* (milho amarelo fino); *avaxi ovy* (milho azul); *avaxi parakáu* (milho do papagaio parakáu); *avaxi yvy'i* (milho da terra); *avaxi tupi chî* (milho tupi branco); *avaxi tupi pytã* (milho tupi vermelho).

⁵⁸ Ilustrando a fala de Egon Schaden, no documentário “Bicicletas de Nhanderú”, um karaí na selva narra que aprendeu a fazer casa muito novo, seu pai o ensinou. Os jovens que queriam se casar com as moças precisavam aprender a construir a casa. Diziam os pais: “Brinquem de construir casinha”, “brinquem disso, porque logo vão se casar!”. Produção: Vídeo nas Aldeias e com direção e fotografia: Patricia Ferreira (KERETXU) e Ariel Duarte Ortega. Vídeo: <https://youtu.be/edKtJmY65wM>

a nomeação dos nomes das crianças que caminham sozinhas e expressam suas primeiras palavras. Podemos ver um elemento fundamental na percepção guarani: o amadurecimento dos alimentos e do corpo-alma da pessoa. Outra tradução do *ñemongarai* seria: “feito pela água o que está próximo do sagrado”, ou seja, ajuda a entender porque a nomeação é feita aspergindo água na criança (POMPA, 2001 apud MONTARDO, 2009). Assim, a finalidade do plantar e ritualizar do *ñemongarai* é a melhora da saúde e que o caminho da pessoa seja mais limpo e claro.

Neste ritual, nota-se a importância simbólica da água e da fumaça para a purificação e proteção na cultura guarani. No mito da criação Mbyá Guarani, o começo de tudo está relacionado com a água, uma neblina ou fluido vital. De acordo com o Hino *pai-tavyterã* “da espuma primordial de jasuká descobriu-se o Nosso Pai Último-Primeiro”, ele cresceu mamando no seio de *Jasuka* (CHAMORRO, 2008). Entre os mbyá, *Jasuka* seria o “princípio ativo do universo” que aparece como um antecedente feminino para os primeiros deuses e como um motor orgânico representado pela fumaça e neblina, é a fonte da vida, das plantas, dos animais, das pessoas e dos seres divinos. Em outras palavras, a autora fala sobre o simbolismo da “substância-mãe”, que é criadora e mantenedora da vida, *Jasuka*. A Verdadeira Mãe viveu, originalmente, numa fonte da água que era o verdadeiro centro da terra e nascedouro dos povos Guarani.

Outro elemento importante no ritual é o *cedrela fissilis* cedro (*ygáry*), a madeira sagrada do qual são confeccionados os objetos rituais dos Guarani, e também usado para construção de canoas, casas e bancos (árvore de importância capital no mundo Guarani: comunicação com os deuses)⁵⁹. A água com cedro no recipiente feito de madeira, chamado *ikarai riru*, é utilizado para o *mitã karai* (batismo das crianças). No ritual é comunicado aos pais o nome da criança e a identificação de que domínio celeste provém seu *nhe’e*. A eficácia do ritual seria para “assentar a garganta”, isto é, para cantar afinado, *ohupive*, mais alto (MONTARDO, 2009). A mesma autora destaca que na cosmogonia Guarani a linguagem poética é a linguagem dos deuses, dos pássaros, das árvores, da cachoeira, da terra, do Sol - Linguagem poética e musical. *Ñe’e porã* significa as famosas belas palavras, são, portanto, poesia e música.

⁵⁹ O cedro, como é sabido, é considerado uma espécie geradora das demais árvores, uma árvore-mãe. Conta-se que, depois do dilúvio, suas sementes deram origem a toda a diversidade de vegetais hoje conhecida. O cedro destila uma seiva no início da primavera, recebe o nome de *Jasuka* Venda -lugar de *Jasuka*- (CADOGAN, 1971).

A voz conecta as muitas partes do corpo; pela ressonância da cabeça e do peito, o corpo todo está sempre presente no fluxo da voz, assim como as conexões da terra estão sempre presentes no fluxo da água” (FELD, 1994 apud MONTARDO, 2009).

A alma é a fonte expressiva da música, da poesia e do movimento corporal. A chegada do *nhe'e* ao corpo pode ser expressa como *guemimboapyka*, “tomar assento”, assim como ser concebido ou engendrado pode ser designado *nhemboapyka* “ser dado assento” (CADOGAN, 1959). Os guaranis dizem que o transporte do patamar terrestre para os domínios celestes pode se efetivar por um banco, *apyka*, apenas visível aos *karaí*, o corpo que dá assento a um *nhe'e* experimenta um bom encontro, compondo assim um corpo mais potente (MACEDO, 2013). A mesma autora ainda comenta que não é por acaso que, uma das palavras que mais se ouve na *opy* é *mbaraete*, que os guaranis costumam traduzir por “força” ou “fortalecer”, bem como *-mombarete*, “ser fortalecido” (por algo ou alguém).

O fortalecimento também está no teor simbólico da fumaça, o líder espiritual com seu *petyngua* (cachimbo) envolto em nuvem de fumaça, solta sobre a cabeça das pessoas para abençoar e proteger de infortúnios, além disso, possibilita a comunicação com os deuses, recebe das divindades os cantos sagrados para as distintas situações do coletivo (BADIE, 2013). Na *opy*, o *petyngua* é um importante instrumento para alcançar o estado de concentração (*japyxaka*), necessário para a conexão com aqueles que estão distantes ou que não se pode ver (MACEDO, 2013). O *petyngua*, aceso com a brasa do fogo de chão pelo líder espiritual, também serve para abençoar os instrumentos musicais como o *takuapu* (bastão de ritmo das mulheres), o *angu'a pu* (tambor), o *rave* (violino) e o *mbaraka*⁶⁰ (guitarra/chocalho). Para os Mbyá, dançar e cantar juntos ao som dos instrumentos alegra Nhanderú (nosso pai), e desta maneira, “quando tenhamos fome nos trará alimento, nos dará”.

As sonoridades Mbyá são chamadas de *mba'epú nhendú* (*mba'e* se traduz por “o que”, “aquilo que”; *pú* é o “som”, “voz da música”; *nhendú* também se refere ao “som”). Elas se dividem entre as cantadas - *mboraí* -, os cantos, e as tocadas - *xondaro* ou *tangará* ou *vy' á okáreguá* -, danças que ensinam habilidades e disposições corporais para a luta. A dança - *jerojy* - costuma ser desempenhada junto com a realização tanto do *mboraí* quanto de *xondaro*. Tocar instrumentos musicais - *mba'epú* - também faz parte da performance *mboraí* pelos corais e pelas comunidades Mbyá nos rituais xamanísticos nas aldeias. O contrário não acontece: nos *xondaro* não se

⁶⁰ Nos estudos etnográficos de Montardo (2009) *mbaraka* representa tanto a guitarra com cinco cordas como o chocalho. Em Badie (2013) apenas como guitarra. Isso traz um contraponto diferente em relação ao que me conta Lídio Acosta Tupã Mirim da comunidade Tupã Ba'e em Puerto Iguazú, que a guitarra seria “*mba'epú*” (diálogo virtual por áudio), que exprime também o significado de música.

canta, exatamente. Mas ouvem-se sons gritados, de estímulo aos aprendizes da dança, no caso das performances que observei. Conforme Vherá Poty, também se pode traduzir “*amboputa*” e “*nhemboputa*” por “tocar” (STEIN, 2009: 73).

No subcapítulo anterior destacamos a importância do canto, música e dança na cosmogonia mbyá guarani e a presença dessas linguagens em rituais como o *Sondaro* (dança dos guerreiros), o *tangará* dos jovens e “*Tangará Rave Kue*” (a Dança do Velho Rave), estas que evocam o passarinho dançador *tangará*. Corresponde então ao presente subcapítulo, o desenvolvimento o ritual funerário (*teté kué’i*) e o ritual *ñemongarai* (do milho e nomeação das crianças), assim, estes são alguns exemplos de rituais mbyá Guarani que exploram a chamada “arte indígena contemporânea” (MULLER, 2008). De fato, não são apenas os únicos e não temos a pretensão de esgotar o tema. A seguir, descrevo meu contato com os mbyá e o ritual turístico *The Forest Experience*, realizado pelos mbyá da aldeia *Jasy Porã*, da selva *Yriapú* em Puerto Iguazú. O canto, a dança, o tabaco e o milho são evidentes neste ritual.

Minha visita na aldeia Jasy Porã foi na graduação em antropologia, em 2017. Quando chego num sábado de manhã, às dez e meia, me deparo com uma tenda repleta de artesanatos expostos para venda e um ônibus de uma empresa turística. Na frente da *opy*, casa sagrada, enxergo de longe crianças vestidas de branco cantando para um grupo de turistas ingleses e cariocas. Os anciãos estão sentados embaixo da árvore e o Karaí Lídio Martinez vem nos receber. A saudação foi em mbyá: *Aguyjevete*⁶¹ e em seguida nos mostra a comunidade, a escola intercultural bilíngue 941, e apresenta-me para a “*Abuelita Laura*”, a *Nandesy* (xamã) mais velha. Termino o dia entrando no lago com as crianças, o riso, a diversão e as “piadas” da barba e pele são elementos da interação, nadamos e brincamos jogando garrafa pet de coca-cola com água um aos outros, poucas palavras, mas muito riso e olho no olho. A noite cai, me despeço e retorno a Foz do Iguaçu.

Páginas atrás comentei sobre a configuração socioespacial da reserva *Yriapú* e a origem das distintas aldeias: *Yriapú*, *Jasy Porã*, *Tupã Ba’e* e *Itapoty Miri*, as três últimas segmentadas da primeira. Lídio Acosta Tupã Mirim, primo-irmão de Lídio

⁶¹ Uma saudação especificamente mbyá guarani que contém uma carga simbólica mais espiritual. Pode significar a saudação, bom dia, boa tarde e boa noite. Na minha visita às aldeias mbyá guarani Naranjito e Santa Teresita, em Paso Yobai, departamento de Guairá no Paraguai, comentaram que também significa desejar ao outro a transcendência espiritual, mental, corporal e material.

Martinez, me disse que viveu vinte anos em *Yriapú* e treze anos em *Jasy Porã* até migrar para a aldeia *Tupã Ba'e* por motivos pessoais e desentendimentos. Ele disse que também conhece desde pequeno a comunidade *Fortín Mborere*⁶² - está um pouco distante da reserva - e ainda que possa existir desentendimentos, intensificados pelo capitalismo do juruá, as relações entre as aldeias fluem de acordo com o princípio da reciprocidade. Os *karaí* - lideranças - atuam como guias de turismo que explicam os costumes, as crenças, mostram os caminhos da selva e como vivem antes e agora. A visita dos turistas é desejada como recurso à comunidade, ou seja, o dinheiro se tornou um objetivo necessário para sobrevivência dos guaranis.

A antropóloga Linda González Cárdenas, cuja formação da base foi na Unila, investigou o turismo na Fronteira Trinacional. Sua dissertação de mestrado intitula-se *“Mbyá Guaraní e turismo na Tríplice Fronteira: Tensões e representações turísticas sobre O GUARANI”* foi defendida recentemente, em 2018. Nela, *The Forest Experience* é enxergado como uma expressão do turismo indígena e como parte integrante das novas tendências do turismo. Segundo essa antropóloga, o evento era realizado terça e quinta à noite, no interior da selva do Parque das Aves. Também o considera como uma cerimônia de boas vindas para grupos de juruás que trilham com suas lanternas até o local e se reúnem ao redor da fogueira envolvendo-se em dança, música, nas falas do Guaraní sobre assuntos gerais e terminando com um jantar típico mbyá e o ritual do tabaco. Assim, as interações entre os Guaraní, a população local e os visitantes da cidade de Foz do Iguaçu se dão principalmente mediadas pelo artesanato, o comércio e o turismo (GONZÁLEZ CÁRDENAS, 2018). A minha experiência de campo também me fez constatar a anterior afirmação.

O contexto cultural que vivenciei como antropólogo para a pesquisa de campo foi fundado pelo britânico Dennis Croukamp e a alemã Anna-Sophie Helene, tiveram duas filhas, Anna-Luise e Carmel, a visão deles sobre a construção do Parque das Aves - hoje o maior parque de aves da América Latina -, é “trabalhar por um mundo melhor, onde as pessoas possam viver em harmonia com a natureza”. Em novembro de 1993, o casal compra 16 hectares de Mata Atlântica ao lado do

⁶² Está localizada fora da Reserva *Yriapú* ou 600 hectares e dentro da região urbana de Puerto Iguazú, tornando-se fácil o deslocamento até o centro da cidade onde há maior movimentação de turistas (GONZÁLES CÁRDENAS, 2018).

Parque Nacional, a inauguração do Parque foi no ano de 1994, de modo inesperado Dennis fica doente em 1996, e falece na Ilha de Man, aos 70 anos de idade. Existe um memorial dedicado a ele no Viveiro Aves de Rios e Mangues, seu lugar favorito, sobre o reconhecimento do Parque das Aves, acontece mais intensamente em 2000. Na década de 1990 e de 2000, muitas aves chegaram a partir de doações, empréstimos de outros zoológicos e animais confiscados enviados pelo Ibama.

Atualmente há 1.300 aves, de cerca de 130 espécies como o bando de guarás, garças, araras, periquitos, sendo mais de 50% proveniente de apreensões. Outra fundação muito importante no Parque é o Borboletário de John Leggatt, amigo da família Croukamp que vem para Foz do Iguaçu, o espaço das borboletas continua a existir até hoje. Ao contrário do *The Forest Experience*, perfis de redes sociais como o do Parque das Aves, especificamente, o *Trip Advisor* tem mais de 27 mil avaliações, sendo a maior parte dessas avaliações catalogadas como “excelente” e “muito boa”. A beleza do lugar e a variedade das aves são destaques frequentes nas avaliações dos turistas. No caso do *The Forest Experience*, não há avaliações e nem comentários no site do *TripAdvisor*. A pesquisa foi realizada desde o início de 2021, neste momento constatei que esta experiência na floresta com os Mbyá Guarani não havia sido avaliada, a diferença do Parque das Aves.

Era por volta das dezoito horas numa terça-feira, finais de março em 2019 quando cheguei no Parque das Aves, dia da visita no *The Forest Experience*, o sol já estava se pondo. Observei três mulheres guarani expondo o artesanato e os turistas circulando pelo local. A guia do Parque das Aves se aproximou e convocou os turistas que compraram o ingresso do evento e eu para nos encaminharmos para dentro. Caminhamos para um espaço coberto com sofás, já na trilha da selva, lá são transmitidas as informações fundamentais para zelar pelo respeito aos guaranis e a ordem do ritual. Durante a instrução eram oferecidos repelentes e uma lanterna, cada visitante tinha a opção de duas bebidas: caipirinha de limão ou chá de *verbena litoralis*. O chá é uma planta medicinal típica da cultura Guarani que serve como calmante, seu uso é feito para tratar cólicas menstruais e dor de barriga por exercer propriedade analgésica e anti-inflamatória. Após alguns minutos nos preparamos e descemos a trilha em meio a mata.

Após quinze minutos de caminhada em selva densa completamente escura nos aproximávamos do local, era possível ouvir os instrumentos musicais e ver a luz da fogueira, na entrada estavam dois homens jovens mbyá com calça branca,

descalços, sem camisa e com pintura facial portando em mãos um pedaço de madeira confeccionado com arte guarani. São os *yvyra'ija kuéra*⁶³ (ajudantes e “policiais” do ritual), etimologicamente, quer dizer “donos ou portadores da pequena madeira”, similar a um cassetete tendo a conotação de guerreiros. A designação é serem ajudantes do xamã na execução do ritual, bem como dos ajudantes divinos, os mensageiros do herói criador o *Pa'i Kuara* (MONTARDO, 2009). *Yvyra'ija* também é utilizado para falar das canções do repertório *jeroky* que têm o andamento rápido e são acompanhadas por coreografias de lutas (*Xondaro*). Egon Schaden (1974) comparou estes aos anjos da guarda, os personagens da religiosidade católica.

Os turistas passaram pela entrada feita de tochas sem nenhum tipo de comunicação verbal e gestual com os *yvyra'ija kuéra*, e eles também ficaram sérios e calados. Arrisquei a dizer “*aguyjevete*” com o gesto de inclinação para baixo com a cabeça para saudá-los, de acordo com o que aprendi na *tekoha mbyá* no Paraguai, *aguyjevete* também quer dizer desejar ao outro transcendência espiritual, mental, corporal e material, surpreendentemente, eles me respondem *aguyjevete*. Alguns passos e estamos perto da fogueira, há um círculo feito com bancos (tocos de madeira) e quando todos e todas se sentaram, éramos 8 pessoas. Fomos convidados pelo *Karaí* a se levantar para “dançar” ao redor da fogueira junto com homens e mulheres *mbyá* com calça e vestido branco. Percebi que não era a dança original de joelhos flexionados e passos coreografados e compassados com os instrumentos citados, caminhava-se apenas em círculos ao redor da fogueira.

O ritual demonstrava uma configuração diferente da clássica ordenação de gestos e palavras nos rituais *mbyá* guarani. Isso porque os juruás estavam tímidos e envergonhados com a proposta e também não sabiam a técnica corporal da dança guarani, sobretudo, os homens e mulheres *mbyá* estavam com joelhos flexionados seguindo o ritmo dos instrumentos. Assim, o ritual inicia com a dança circular ao redor da fogueira onde dois grupos - juruás e guaranis - coabitam o mesmo espaço e ritual, porém, duas técnicas corporais distintas moldadas pela cultura de origem. Os homens tocavam o *mbaraka* (violão) e as mulheres tocavam o *takuapu* (bastão de ritmo). Havia um ancião e uma anciã sentados nas cadeiras observando o evento se desenrolar com seu *petyngua*, a xamã e o xamã, ou no termo nativo os *chamoi*:

⁶³ Kuéra é o sufixo de plural (MONTARDO, 2009).

os conhecedores da palavra e anciãos encarregados do tabaco (*pety*). Ao fundo, havia um caldeirão com grelha dentro, onde a cozinheira mbyá preparava o jantar.

Depois de alguns minutos dando voltas na fogueira em sentido horário e anti-horário, os juruás estavam vibrando cansaço, todos se olhavam: guaranis e juruás. Em seguida e instantaneamente, a vibração dos instrumentos foi silenciada e todos se sentaram. A mediadora do parque começava a explicar que era o momento da interação de perguntas-respostas com o karaí Lídio Martinez, este que em todo o diálogo no ritual se pronunciava em espanhol. A princípio, ele proferia boas vindas na cerimônia desejando boa noite e que a experiência flua de modo agradável para todos. Posso dizer que o Karaí faz uma síntese cultural mbyá, mas primeiro ele comenta que o turismo e a presença juruá é muito importante para os Guarani. Escuto a mesma fala do Karaí, esta que está escrita exatamente no relato da antropóloga Linda González Cárdenas:

O turismo resultava chamativo por ser uma ferramenta que permite dar a conhecer sua cultura para os “brancos”, já que só sendo conhecidos podiam ser respeitados e compreendidos. Como ele mesmo afirmou: “se você conhece você cuida. Por isso é nosso interesse que vocês conheçam nossa cultura e realidade”, e por isso são abertos a receber visitantes para assim contar sua própria história (GONZÁLEZ CÁRDENAS, 2018: 133).

Em geral, a tendência humana é desrespeitar aquilo que não conhece e que está fora da própria bolha cultural. O ritual Mbyá pode ser um elo que estabelece relações cósmicas e sociais entre categorias “diferentes”, sejam seres sobrenaturais e humanos e indígenas e não indígenas. Abria-se espaço para as perguntas dos juruás comentando que o ritual é uma cerimônia de boas vindas, mas sobretudo, uma conexão com as divindades, porque cantar, dançar e tocar os instrumentos são ações oferecidas aos ancestrais míticos como via de reencontro com eles e como condição à sobrevivência na e [da] terra. Continuando com o relato vivenciado no *The Forest Experience*, chamou minha atenção outro episódio: o de uma turista dinamarquesa que perguntou se os guaranis acreditam em Deus. Pensando por alguns segundos olhando à fogueira, a resposta foi basicamente assim: “Sim... Acreditamos em Deus, *Ñande Ru Ete* (nosso pai verdadeiro), e também o Sol (*Ñamandu*) e a Lua (*jasy*), os irmãos gêmeos filhos de *Ñande Sy Ete* (nossa mãe verdadeira)”.

Por conseguinte, o Karaí explicava que existem e acreditam em outras divindades, infelizmente, não desenvolveu nem sobre as divindades e nem sobre o

mito dos irmãos gêmeos⁶⁴. O sistema religioso guarani é complexo, há muitos seres divinos no panteão, de modo que são hierarquizados numa relação de inter-criação divina, isto é, uma cria outrem. Cebolla Badie (2013) escreve que as divindades principais são *Karai*, *Ñamandu*, *Tupã* e *Jakaira*, cujos nomes são adicionados os sufixos *ru ete*, palavras que significam “pai verdadeiro”. Estas divindades têm suas parceiras femininas, a qual chamam de *chy ete* “mãe verdadeira”, no sistema guarani estas deusas não tem nome próprio e ocupam um lugar subalterno (BADIE, 2013). Isso é um elemento paradoxal, pois acima falamos de *Jasuka* referida como uma força criativa feminina e substância-mãe, uma neblina na qual os deuses se banham para se renovar (MONTARDO, 2009). Há uma superficialidade no diálogo pelo limite de tempo e pela barreira imposta pelo idioma e cultura, que são estruturadores da superficialidade criando dificuldade em aprofundar-se na cosmogonia mbyá guarani.

O intuito não é desenvolver densamente a complexidade da cosmogonia e religião guarani, o que seria impossível aqui, essa síntese expositiva é para mostrar e complementar que no ritual *The Forest Experience* é inviável em 2 horas saber sobre séculos de história. Para um estudo mais aprofundado menciono novamente autores com os quais tenho trabalhado ao longo desta dissertação de mestrado: León Cadogan (1971), Bartomeu Meliá (1991), Deise Lucy Montardo (2009) e Maria Cebolla Badie (2013) e entre outros.

Voltando ao relato sobre minha visita ao ritual *The Forest Experience*, destaco outra curiosidade, desta vez de um turista brasileiro. Ele a respeito do que significa mbyá guarani, pois não sabia da existência deste grupo, ele comenta que conhecia a etnia Tupinambá através das narrativas dos livros didáticos e ainda a associava com práticas antropofágicas. A resposta foi que “mbyá, significa gente; adulto, ser mbyá é nascer e crescer no monte, por isso mbyá”. Precisamente, o karaí diz aos juruás que nas Cataratas, há mais de 600 anos atrás, viviam centenas

⁶⁴ A grosso modo, o sol e a lua representam o ciclo solar e o ciclo lunar que se relacionam seguindo um esquema ativo-passivo. “Nossa Mãe” ficara grávida dos gêmeos quando “Nosso Pai” a abandonou. Ela vai a procura dele guiada por seus filhos, que ainda não tinham nascido. Ocorre um drama entre o “Irmão Maior” (sol) e a mãe quando ele é picado por um inseto. Acaba que a mãe pega um trecho que conduzia para à casa dos jaguares demoníacos, os jaguares devoram a “Nossa Mãe” e os gêmeos nascem órfãos. Não conseguindo ressuscitá-la, decidem vingar-se dos jaguares. Caminhando, eles humanizaram o mundo, deixando-o habitável, pronto para ser morada do ser humano. O jaguar é o único animal que pode comer o ser humano e rivalizar com ele, sua representação é o *Aña*, uma espécie de demônio. O “Irmão Menor” morto pelo *Aña* por suas travessuras é ressuscitado pelo seu irmão maior, cansado das trapalhadas, o “Irmão Maior” decide se separar dele, aparecendo somente quando seu irmão se esconde (CHAMORRO, 2008).

de guaranis que caçavam e pescavam nestas selvas, comiam seus frutos silvestres e comidas típicas como o milho, a mandioca, o mel entre outros alimentos.

Os informantes guaranis comentaram que onde está construído o hotel das Cataratas é exatamente onde viviam as comunidades guarani. Segundo o depoimento de Dona Narcisa é evidente a habitação dos Guarani do Oco'y, como antigos habitantes das Cataratas do Iguaçu, presumo que se banhavam nas belas cachoeiras das Cataratas.

Quando chegamos às Cataratas, saltamos ali mesmo. Ao indagar a ela qual a direção das aldeias, ela apontou para o Hotel de luxo existente em frente às Cataratas e afirmou: É aqui mesmo. Aqui era a aldeia Guarani. Nesse momento da visita Dona Narcisa permaneceu um longo tempo olhando para o local, muito constrita, séria e calada. Um senhor Guarani que também acompanhava a visita e também foi antigo morador da atual UC, revelou sua tristeza ao visitar a referida Unidade de Conservação: os branco usa a terra (da UC) para brincar, passear e ganhar dinheiro, enquanto nós precisamos da terra pra viver... (CARVALHO, 2013: 331).

Naquele dia os turistas estavam bem quietos, a maioria já tinha mais idade, parecia que estavam no ritual mais pela experiência do que pela interação. Quando não houveram mais perguntas, as visitas foram convidadas a se levantarem mais uma vez para dançar ao redor da fogueira em sentido horário e anti-horário. Um elemento interessante e que também não foi compartilhado no ritual é que *ojere* é o movimento circular no sentido anti-horário - movimento do sol - e *ojevy* é sentido horário; voltar e ir contrário ao sol, duas palavras que designam os movimentos do sol (MONTARDO, 2009).



Foto 5: Anfitriões do ritual *The Forest Experience*. Fonte: Facebook do Parque das Aves, 2017.

Observei que no *Forest Experience* há uma ausência de informações e elementos culturais específicos da cultura mbyá encontrados nas etnografias. Sobre a dança, Deise Lucy Montardo encontra formações coreográficas com desenhos em linha e em bloco exatamente iguais às formações/ordenações de guerra dos antepassados. Também vimos que a posição dentro de um grupo é respeitada e alude à hierarquia e poder no ritual. Nas observações notei que a hierarquia e o poder prevalecem no ritual do *Forest Experience*, os guerreiros ficam na entrada com seu pedaço de madeira, os anciãos sentados com seu *petyngua* em frente ao evento como se fossem tronos, os músicos com os instrumentos ficam nos flancos: mulheres de um lado e homens de outro, e a cozinheira no fundo do terreno preparando o jantar. De acordo com os textos etnográficos e minhas observações do evento, há muitas regras de etiqueta nos rituais Guarani. Esses rituais têm sido interpretados pela etnografia com uma estrutura de tipo militar, revelando a hierarquia da vida cotidiana guarani.

Após a segunda rodada de dança, os movimentos do corpo cessam com o silêncio dos instrumentos. Era o momento do jantar. Cada visitante sentou-se em seu banco (toco de madeira) e aguardava ser servido pelos anfitriões. A refeição foi servida num prato de barro com pequenas porções de batata-doce (*jety*), tilápia grelhada (*pirapé*) e milho amarelo (*avaxi ju guachu*), acompanhado com uma garrafa de água da Nestlé. Posso dizer que o prato estava em harmonia e organizado de uma forma ordenada similar a um prato de um *chef* francês. Durante a refeição o silêncio dos turistas prevalecia, enquanto todos comiam escutamos gargalhadas e risos dos rapazes mbyá, que conversavam entre si em guarani fechando um círculo. A mediadora e o Karaí conversavam e eu me aproximei. Perguntei sobre os outros eventos do *Forest Experience*. Me disseram que cada evento é diferente, nunca é sempre o mesmo, depende da energia que é sentida pelos guaranis e da abertura dos turistas, dizia ele que “existem os mais fechados e os mais abertos”.

Após a janta foi servido o *mbeju* com mel, feito com farinha de mandioca significa “torta amassada”, e é um doce típico da cultura guarani. Os visitantes estavam demonstrando estar satisfeitos, aos poucos entre si, começaram a sorrir, um casal brasileiro chegou a comentar em tom alto que estava uma delícia, chamando a atenção dos guaranis. Quando todos e todas terminaram de comer,

fomos convidados a se levantar, nesse momento os instrumentos começaram a tocar. Era a mesma música, as mesmas notas musicais do começo do ritual. O ritual encenado, *Forest Experience*, estava chegando aos momentos finais. De repente, o Karaí orientou aos visitantes para formarem uma fila em direção aos *chamoi*, para receber a “benção” e purificação através do sopro da fumaça e receber um presente para proteção e lembrança da cerimônia. O *chamoi* sentado, puxa a fumaça do cachimbo e sopra em direção ao coração, topo da cabeça e acima de cada ombro, as partes mais importantes do corpo guarani.

A *chamoi* estava em pé e ao lado do xamã observando o rito do *petyngua*. Ela entregava um colar de proteção chamado *mbo'y*. Os colares são confeccionados apenas pelas mulheres, que utilizam sementes e miçangas. Acima há a importância das árvores como o *cedro* (árvore que deu todas as sementes), assim, as sementes são sagradas para a cultura guarani e são oferecidas como presente. Dizem os mbyá, que os colares protegem contra os maus espíritos, mau olhar e influências negativas, além disso, fortalece o espírito e serve simbolicamente para distinguir os grupos. Os visitantes recebem os presentes e a despedida foi a última dança ao redor da fogueira, sendo orientados a se despedir com acenos e dizer *aguyjevete*, explicado no final pelo Karaí. A música continua até desaparecermos da visão dos mbyá no escuro da selva escura. A mediadora do ritual, os juruás contemporâneos e eu retornamos pelo mesmo caminho carregando sensações sobre a experiência.

Por fim, é notável que a manifestação das corporalidades, sonoridades e emoções são, de algum modo, entremeadas nas experiências rituais e o modo em que estas experiências intervêm na eficácia ritual ocorre pela articulação entre performance, corpo e ritual (CITRO, 2012). Essa articulação performativa do corpo no ritual foi expressa pelos anfitriões e pelos juruás, quero dizer que a experiência na floresta disparou a sensação através dos comportamentos de que a barreira linguística e étnica mantinha o distanciamento das palavras dos atores sociais. Mesmo diante de um encontro histórico, diverso e multicultural e ainda que frente uns aos outros no ritual, do início ao fim a estrutura era organizada com pouca aproximação física e interação entre os grupos culturais, a música e a dança em *looping*, isto é, a mesma do início ao fim parece reforçar as assimetrias culturais de condição social e modo de ser entre os atores sociais.

Após séculos de contato intercultural movido por violência e subalternização, nas últimas décadas os guaranis vêm praticando os hábitos culturais juruás, e de tal modo, estão inseridos na lógica do trabalho e lazer de um turismo inventado na sociedade juruá. Apesar disso, a partir das observações e relatos do ritual e pelos argumentos de Cantore e Boffelli (2017), inferimos que essa atividade turística pode permitir aos indígenas explorar o território de uma forma capitalista nova para eles, obtendo recursos para subsistir de modo vital no modo de produção econômico do mundo globalizado movido pelo capital. No caso específico dos Mbyá, pode-se dizer que eles selecionam os aspectos de preferência da sua identidade, que logo são elaborados para ser vendidos como atrativo em um mercado turístico que valoriza “o diferente”. Além disso, se percebe que existe autonomia dos Mbyá no turismo indígena na aldeia em Puerto Iguazú, porque como comentou o Karáí: “sempre tem turista para ver e comprar”.

Considerações finais

As considerações finais que apresentamos visam estar relacionadas com os objetivos principais e secundários desta dissertação de mestrado. Elaborar tais considerações finais é o fim desse ciclo de pesquisa e escrita; porém não tem a pretensão de concluir ou esgotar o tema, mas sim, compartilhar descobertas e percepções sobre a relação entre o turismo, a antropologia e os povos indígenas Guarani das Terras Baixas da América do Sul. Uma parte desse universo guarani tem sido impactado pela prática do turismo. Aliás, o turismo não é apenas um substantivo solto, ele faz parte e é um traço multidimensional da sociedade contemporânea, pois está presente em múltiplas e variadas dimensões da vida social do ser humano, impactando a vida dos povos indígenas do Sul.

Na sua história, o turismo tem passado por diversas fases, por exemplo: uma fase incipiente e elitista que corresponde ao século XVIII, segundo Marc Boyer. Um outro período de transição durante o século XIX e até meados do século passado, segundo Oscar de la Torre. Também deste especialista adotamos uma outra periodização que se refere ao período pós Segunda Guerra Mundial como um turismo de massa permanente. Miguel Angel Acerenza nos ajudou a periodizar o turismo nas últimas décadas do século passado. Seus traços fundamentais foram a diversificação e a segmentação. Obviamente, as periodizações sobre o turismo não se esgotam com os períodos mencionados, mas há um elemento a destacar para além de critérios utilizados por esses e outros especialistas: o fato de grande parte da população do planeta não praticar o turismo.

Apoiado nas ideias do professor brasileiro Mário Carlos Beni, pioneiro nos estudos em turismo no Brasil, enxergamos o turismo como um fenômeno multi, inter e transdisciplinar. Outro antropólogo, estadunidense, Jafar Jafari nos fez concluir a dimensão holística própria ao turismo e também descobrir que seu estudo é o do homem longe do seu local de residência e dos impactos sobre os ambientes físico, econômico e sociocultural da área receptora. Sua prática é, então, cultural, perguntamos, de modo retórico aqui. A pesquisa apoiada em antropólogos e turismólogos, sobre essa questão, nos levou a conceitualizar o turismo cultural como um pleonismo, como uma prática cultural e como um segmento do turismo cujos principais recursos são de natureza material e imaterial. Os marcos legais da

sua prática em uma escala mundial foram definidos pela UNESCO através da "Carta do Turismo Cultural", de 1976, e da "Carta do Turismo Cultural", de 1999.

O olhar crítico desta dissertação revelou que o entendimento da "Carta do Turismo Cultural" de 1976 privilegiou os bens culturais materiais, enquanto a "Carta do Turismo Cultural" de 1999, inclui os de tipo imaterial e faz referência aos intercâmbios culturais entre anfitriões e turistas. Pode-se concluir que o primeiro dos documentos referidos negligenciou os bens culturais imateriais como as festas populares, os rituais, as línguas nativas, os cantos e as danças. Notamos que um traço do turismo nas últimas décadas do século XX foi o *boom* de turismos alternativos como o ecoturismo e o turismo étnico.

Os mitos do turismo fordista nos pós Segunda Guerra Mundial alavancaram e aumentaram consideravelmente o fluxo de turistas pelo mundo. Difundidos pela UNESCO e pela OCDE, foram apresentados como a solução econômica, social e cultural para o mundo, entretanto, foram prontamente desmistificados no campo das ciências sociais. Pensadores/as como Agustín Santana Talavera, Emmanuel de Kadt, Valery Smith, Jafar Jafari e Nelson Graburn apontavam que os benefícios financeiros estavam canalizados apenas aos empreendimentos internacionais, isto é, setores como as redes de hotéis, companhias de transporte e centros de alimentação e entretenimento. Durante essa fase fordista do turismo, de modo geral, os benefícios do turismo não se reverteram às comunidades anfitriãs. Esses autores demonstram, parafraseando John Tribe, que o território acadêmico do turismo é – continua sendo, aliás, um campo fragmentado e multidisciplinar.

A antropologia faz parte dessa fragmentação, pois identifica-se na década de 60 e 70 seu interesse pelo estudo do turismo, obviamente relacionado aos seus impactos nas comunidades anfitriãs. Aliás, no campo da antropologia, pode-se constatar um debate sobre o turismo indígena nas Américas e Caribe, que apontaram ser mais prejudicial do que vetores de desenvolvimento das regiões e suas populações locais. Nesse sentido, diversos termos mais adequados para o entendimento das realidades ao Sul têm surgido. Um desses termos, o etnodesenvolvimento, trabalhado por Rodolfo Stavenhagen, é fundamental no sentido de obter uma compreensão mais abrangente sobre os impactos do turismo ao território e aos povos autóctones. No Brasil, as interfaces entre antropologia e turismo são um fenômeno recente, entre as décadas de 80 e 90. A maior parte da produção acadêmica sobre antropologia e turismo tem lugar nas universidades

públicas, e cuja a maior parte da produção acadêmica advém de pesquisadores estrangeiros.

Ao longo dos capítulos primeiro e segundo, mantivemos um diálogo imaginário com vários especialistas brasileiros e estrangeiros; dentre os quais: Margarita Barretto, Mirian Rejowski, José Donaire, Rogério Haesbaert. Através dos seus estudos e mediante o uso de seus conceitos, abordagens e perspectivas de análise conseguimos desvendar a emaranhada natureza do turismo e do turismo indígena na Fronteira Trinacional. Essa superestrutura da modernidade reflete alguns elementos da lógica do capitalismo como a dominação e a exploração da natureza que, por sua vez, se apropria e mercantiliza a cultura local. Estes elementos trazem consigo disputas territoriais e a turistificação das paisagens culturais e naturais como no caso da “Terra das Cataratas”.

Concebemos as Cataratas do Iguaçu como a cidade da “Água Grande”, igualmente a cosmogonia guarani, aliás, a morada ancestral dos povos guarani. Antropólogos, pode-se dizer mais clássicos como Bartomeu Melià, Egon Schaden, León Cadogan e outros mais contemporâneos como Graciela Chamorro, Manuel Caleiro, Maria Inês Ladeira, Maria Cebolla Badie, Maria Victoria Stein ajudaram a uma compreensão mais abrangente sobre o universo dos guaranis. Todos eles, posso concluir, conformam um panteão de especialistas sobre os Guarani.

Por meio do diálogo teórico com os textos antropológicos e das observações de campo, aceitamos o desafio de contribuir para a desconstrução da imagem do Guarani histórico: essencializado e cristalizado em um estado de natureza pré-colonial, cuja representação seria uma estátua de mármore, algo imutável e inflexível. O guarani contemporâneo, digamos mais flexível, está muito mais representado por uma Estátua de Murta, esta que é orgânica, cresce e muda de forma de acordo com o tempo e suas inter relações culturais estabelecidas na sociedade moderna, sobretudo, mantendo suas raízes fortes com os nutrientes culturais que lhe dão o sentido da vida.

Verticalizando mais nossas considerações finais, numa escala mais de fronteira, colocamos que a região da Fronteira Trinacional possui um potencial ecológico e econômico por sua densa mata atlântica e rios com grande capacidade produtiva de energia hidroelétrica no território que agrupa Argentina, Brasil e Paraguai. É esse o contexto contemporâneo que é habitado pelos Guarani Mbyá que, no caso específico de Foz do Iguaçu, corresponde à região turística “Cataratas

do Iguaçu e Caminhos ao Lago Itaipu". A geografia à qual alude o nome dessa região turística desenha imaginariamente itinerários artificiais e abióticos nos quais os guaranis não estão contemplados.

No caso dos Mbyá no Parque das Aves, ele é valorizado turisticamente. Os rituais estudados são apenas um exemplo das interfaces entre turismo e cultura e povos indígenas. Outros tantos exemplos podem ser identificados nas das Terras Altas e Baixas das Américas, prova de que a horda dourada de juruás impactam diversas geografias e culturas. Essa relação tensa e escenificada soma-se a outros tantos processos dos quais os guaranis tem participado e sido objeto historicamente; o genocídio colonial e pós-colonial, a desterritorialização, a catequização e das reduções culturais do *Ñande Reko* (modo de ser) e sua vida boa e livre - *Teko Katu*. Trata-se, em suma, de estratégias coloniais de dominação, apagamento e invisibilidade do modo de ser originário orquestrado pela mão autoritária e pesada do Ocidente, notoriamente, europeu, ibérico e "branco".

A música e dança estão muito presentes no cotidiano guarani e tem como foco principal a transmissão da tradição para as futuras gerações, pois o xamanismo Guarani, as danças e os cantos rituais são a fonte de energia do espírito e do corpo guarani, de acordo com eles, a vida na terra depende disso. Os hábitos e símbolos juruá se estabeleceram na linguagem mental e comportamental dos guaranis diante da presença do pensamento e modo de ser eurocêntrico. Em contrapartida, a resistência guarani é nítida quando observamos que a tradição oral é o instrumento em pleno funcionamento para transmitir às próximas gerações de guaranis o seu passado.

Na região da Fronteira Trinacional está em atividade e desenvolvimento o turismo indígena. Esse tipo de turismo, alternativo, é ofertado para públicos que buscam de modo incessante experiências diferentes e pela curiosidade da alteridade. Os mbyá se tornaram agentes do turismo, pois dessa forma recebem recursos financeiros para sua subsistência comunal. O turismo indígena torna os guaranis mbyá protagonistas de uma experiência cuja autenticidade foi objeto de reflexão nesta dissertação de mestrado.

Os mbyá de *Puerto Iguazú*, converteram-se em agentes remunerados do turismo e de tal modo valorizados pela direção do "Parque das Aves". Até abril de 2022, como consequência da pandemia da Covid-19, o *Forest Experience* não tem previsão de retorno. As aldeias mbyá - *Fortín Mbororé*, *Yriapu*, *Jasy Porã*, *Tupã*

Mba'e e Itapoty Miri - ubicadas na região da Fronteira Trinacional continuam recebendo turistas normalmente e o comércio de artesanatos continua a ser uma prática cotidiana para os guaranis Mbyá. O turismo indígena é um campo fértil de pesquisa e reflexão que deve contribuir para o etnodesenvolvimento e também útil para manter as garantias do turismo em terras indígenas, especificamente em Foz do Iguaçu (Brasil) e em Puerto Iguazú (Argentina).

No Brasil, desde a década de 1990 a Funai e o Ministério do Meio Ambiente vêm estudando formas para regulamentar a visitação em Terras Indígenas. Destacamos aqui a Instrução Normativa nº 3/2015, de 11 de junho de 2015. Suas concepções têm transitado desde uma concepção contemplativa para uma mais ativa do patrimônio cultural e natural, tal como o caso do *Forest Experience*. Apesar dessa dimensão mais ativa somos adeptos de uma mínima intervenção nos patrimônios culturais e naturais indígenas, como estabelece as normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas.

O turismo indígena é um campo fértil de pesquisa e reflexão que deve contribuir para o etnodesenvolvimento e também útil para manter as garantias do turismo em terras indígenas, especificamente em Foz do Iguaçu (Brasil) e em Puerto Iguazú (Argentina). Existe pouco conhecimento e uma insuficiente compreensão por parte da sociedade sobre o turismo indígena, questão essa que não permite enxergar que o turismo pode se tornar uma força motriz e sustentável do desenvolvimento econômico, sobretudo, numa escala local e regional. São necessárias releituras aos planos de gestão atual do turismo regionais e locais - com o auxílio da academia que estuda essas temáticas - visando um maior investimento em segmentos como o ecoturismo e o turismo indígena.

Iniciativas como a parceria entre o Parque das Aves e os Mbyá Guarani é um exemplo pioneiro de turismo indígena na Fronteira Trinacional (ARG-BR-PY) nos países citados. Precisamos de um conhecimento mais profundo sobre as consequências da interação entre as sociedades que geram e recebem turistas, fato esse que se reforça ao constatar que os direitos e garantias dos povos indígenas na sociedade moderna carecem de maior prioridade na política dos países latinoamericanos. O projeto existente, entre o Parque das Aves e os Mbyá Guarani, em questão e questionado ao longo desta dissertação, poderia se tornar um símbolo do turismo indígena. Também poderia proporcionar maiores incentivos e/ou

investimentos em uma estrutura de qualidade na gestão de turismo alternativos para a região da Fronteira Trinacional.

É oportuno dizer nestas considerações finais que enfrentamos dificuldades para a realização da etnografia de campo devido aos efeitos da pandemia da COVID-19. Ela, além das perdas em vidas humanas de guaranis e juruás, trouxeram o fechamento das fronteiras, a perda do contato que mantinha com os gestores e guias do Parque das Aves e com a comunidade Jasy Porã.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Josef. **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

ARRONES. Francisco Jurdão. **Los mitos del turismo**. Madrid: Ediciones Endymion, 1992.

ARNAIZ BURNE, S. M. Desarrollo turístico y medioambiente en el Caribe Continental. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, v. 5, n. 2, p.147-163, abril, 1996.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2007.

ANTUNHA BARBOSA, Pablo; MURA, Fabio. Construindo e reconstruindo territórios Guaraní: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). **Journal de la Société des Américanistes**. 97-2, 2011, pp. 287-318.

ANDREU-BOUSSUT, V; SALIN, E. **O turismo nas Américas: territórios, experiências e novos desafios?** Tradução: Lucilia Wuillaume. IdeAs, 12. Automne, Hiver, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ideas/5691>. Acesso em: 28 de agosto de 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BADIE, Maria Victória Cebolla. **Cosmología y naturaleza mbya-guaraní**. Universitat de Barcelona, 2013.

BAHL, Miguel. **Dimensão cultural do turismo étnico**. In: PANOSSO NETTO, A.; ANSARAH, M. G. dos R. (Ed.). Segmentação do mercado turístico. Barueri: Manole, 2009, p. 121-140.

BARRETTO, Margarita. **Manual de Iniciação ao estudo do turismo**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

BARRETTO, Margarita. As ciências sociais aplicadas ao turismo. In: SERRANO, Célia; BRUHNS, Heloísa T.; LUCHIARI, M. Tereza. (Org.). **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. Campinas: Papirus, 2000. p. 17-36.

BARRETTO, Margarita; SANTOS, Rafael José dos. Aculturação, Impactos Culturais, processos de hibridação: uma revisão conceitual dos estudos antropológicos do turismo. **Turismo em Análise**, v. 15, n. 2, novembro, 2004, p. 133-149.

BARRETTO, Margarita. Relações entre Visitantes e Visitados: um retrospecto dos estudos socioantropológicos. **Turismo em Análise**. v. 15, n. 2. novembro, 2004. p. 133-149.

BARRETTO, Margarita. **Cultura e Turismo: discussões contemporâneas**. Campinas, SP: Papirus, 2007.

BARNETT, R. **Improving Higher Education: Total Quality Care**. Buckinghamshire: SRHE / Open University Press, 1992.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

BENI, Mário Carlos. **Análise Estrutural do Turismo**. 5a ed. São Paulo: Editora SENAC, São Paulo, 2001.

BENI, Mário Carlos. Saturação e Rejeição ao Turismo nas Destinações Turísticas. **Revista Brasileira de pesquisa em turismo**. São Paulo, 14 (2), maio/ago. 2020, p. 1-8.

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira & Editora Lucerna, 37 ed. 2009.

BOYER, Marc. **História do turismo de massa**. São Paulo: EDUSP, 2003.

BURKERT, W. **Structure atzd History in Greek Mythology and Ritual**. Berkeley: L. A. University of California Press, 1979.

BURNS, Peter M. **Turismo e antropologia: uma introdução**. São Paulo: Chronos. 2002.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

BRAND, A. J.; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de; FERREIRA, Eva Maria L; COLMAN, Rosa Sebastiana; SOUSA, N. M. de. **As Fronteiras Guarani na Província MT (1749-1910)**. In: II Seminário Internacional América Platina, 2008, Campo Grande. II Seminário Internacional América Platina. Diálogo Regional e Dilemas Contemporâneos. Campo Grande: Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2008. v. 1.

BRAND, Antonio; COLMAN, Rosa Sebastiana. **Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguay e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani**. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém, Pará, 2010.

BRANDÃO, C. N. **Turismo em Terras Indígenas como fator de desenvolvimento local sustentável: estudo de caso nas comunidades indígenas de Roraima**. 158 p. (Dissertação de Mestrado em Administração de Empresas) - Fundação Getúlio Vargas/SP. São Paulo. 2012. Disponível em: http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/10293/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Mestrado_Final_Versio_n_2012.pdf?sequence=1.

BRUNDTLAND, Gro Harlem. **Nosso Futuro Comum**: Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro. Editora Fundação Getúlio Vargas. 2 ed., 1991.

CADOGAN, León. Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. **Revista de Antropologia**. Vol. 7.º, N.ºs 1 e 2, junho-dezembro, p. 65-100, 1959.

CADOGAN, León. **Ywyrã Ñe'ery: Fluye del Árbol la Palabra**. Asunción, Cepag, 1971.

CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os guarani e o direito ao centro da terra: direitos territoriais e preservacionismo no Parque Nacional do Iguaçu**. Naviraí, MS. 2 ed. Aranduká, 2021. Disponível em <<https://aranduka.com.br/wp-content/uploads/2021/11/Os-Guarani-e-o-Direito-ao-Centro-da-Terra.pdf>>.

CALVENTE, Maria del Carmen M. H; GALVÃO FILHO, Carlos E. P; MARTINS, Érica M. **Turismo, redes, regiões e produção geográfica sobre o território brasileiro**. Londrina, v. 17, n. 1, jan/jun, 2008. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/geografia/article/viewFile/2615/2279>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

CAMARGO, Haroldo Leitão. **Uma pré-história do turismo no Brasil: recreações aristocráticas e lazeres burgueses**. São Paulo: Ed. Aleph. 2007. p.257.

CAMARGO, Patrícia. "Os impactos do turismo cultural". In: CAMARGO, Patrícia de e CRUZ, Gustavo da. **Turismo cultural**. Ilhéus: Editus, 2009. p. 69-88.

CANTORE, A & BOFFELLI, C. Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina). **Runa**, n. 38, ano 2, p. 53-69, 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Editora Universidade de Brasília. 1978.

CARVALHO, M. L. B. de. **Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado e os Guaraní do Oco'y: violência, silêncio e luta**. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CASTRO, Antônio Maria Miranda. **As águas minerais brasileiras e em particular as do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Escola Médica do Rio de Janeiro, 1841.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v. 35. 1992, p. 21-74.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além das terras altas e terras baixas. **Revista de Antropologia**. USP, v. 57, n. 2. 2014, p. 251-290.

CELESTE FILHO, Macioni. **A institucionalização do turismo como curso universitário (décadas de 1960 e 1970)**. São Paulo. Dissertação de mestrado.

Programa de Economia Aplicada da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, USP, 2002.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani**. Dourados, UFGD, 2008.

CITRO, Silvia. La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. **ILHA**, v. 13, n.1, (2011) 2012, p. 61-93.

COHEN, Erik. **Arab boys and tourist girls in a mixed Jewish-arab community**. International Journal of Comparative sociology. 12. pp. 217-233, 1971.

COHEN, Erik. The Sociology of Tourism: approaches, issues, and findings. **Review of Sociology**, v. 10, p. 373-392, 1984.

COOPER, Chris. **Educando os educadores em turismo**: manual de educação em turismo e hospitalidade/ Chris Cooper, Rebecca Shepherd, John Westlake; [traduzido por Rosemary N. S. Dias, Cintia K. Yokota, Laura M. Arnstein]. São Paulo: Ed. Roca, 2001.

CORBARI, Sandra. **O turismo envolvendo comunidades indígenas em teses e dissertações: retrato das relações e dos impactos socioculturais**. Tese de mestrado – Programa de pós-graduação em turismo, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2015. p. 183.

CRICK, Malcolm. **Tracing the anthropological self: Quizzical reflection on fieldwork, tourism, and the ludic**. Social analysis. 17. 1985. pp. 71-92.

COUTINHO, Ana Catarina Alves; DE MELO, Maria Augusta Wanderley Seabra. Análise das influências e contribuições de John Tribe para a teoria do turismo. **Revista de Turismo Contemporâneo-RTC**, Natal, v.4, Ed Especial, p.135-156, abr. 2016.

COUSIN, S. **L’identité au miroir du tourisme: Usages et enjeux des politiques de tourisme culturel**. Ecole des hautes études en sciences sociales: thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie. 2002. Disponível em: <<http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/26/65/47/PDF/SaskiaCousinThese.pdf>>

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DELGADO RUÍZ, M. “Trivialidad y transcendencia. Usos sociales y políticos del turismo cultural”, In: HERRERO PRIETO, L. C. (coord.). **Turismo cultural: El patrimonio histórico como fuente de riqueza**. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León. 2000.

DE KADT, Emmanuel. **Tourism: passport to development?** New York: Oxford University Press. 1979.

DONAIRE, José Antonio. **La reconstrucción de los espacios turísticos: La geografía del turismo después del fordismo**. Publicat a Societé e Territori, núm. 28. 1998.

DAIBERT. André. **“História do turismo em Petrópolis entre 1900 e 1930”**. Dissertação de mestrado. Mestrado em Política, História e Bens Culturais, CPDOC/FGV, RJ, 2010.

FLORES, Elio Chaves. **“As fundações historiográficas da turismologia”**, *Sæculum - REVISTA DE HISTÓRIA*, No. 12; João Pessoa, jan./ jun. 2005.

FARIÑA RODRÍGUEZ, Pilar. **Impactos culturales en un área periférica al turismo**. Estudios y perspectivas en turismo, v. 3, n. 3, p. 214-222, 1994.

FARIA, I. F. de. Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas. **Pasos Online**. Tenerife, v. 3, n. 1, p. 63-77. 2005. Disponível em: <http://www.pasosonline.org/Publicados/3105/PS040105.pdf>.

FARIA, I. F. de. **Ecoturismo indígena – território, sustentabilidade, multiculturalismo: princípios para a autonomia**. (Tese de Doutorado em Geografia Física) - USP. São Paulo, 2008. p. 204. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-17022011-095412/pt-br.php>>

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “Estado da Arte”. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, nº 79, agosto, 2002.

FIGUEIRA, Luís Mota; BAPTISTA, Cecília. Turismo, Patrimônio Cultural, Direito e Sustentabilidade Ambiental na ótica da Carta Internacional do Turismo Cultural: breves considerações. In: CAMPOS, Juliano Bitencourt; PREVE, Daniel Ribeiro; SOUZA, Ismael Francisco de (org.). **Patrimônio Cultural, Direito e Meio Ambiente: um debate sobre a globalização, cidadania e sustentabilidade**. Curitiba: Multideia, 2015. p. 123-143.

FORNARI, Ivanna Schenkel. **Educação Superior em Turismo: o profissional de turismo frente às competências exigidas pelo mercado de trabalho do setor hoteleiro em Natal**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Administração. Rio Grande do Norte: Natal, 2006.

FORTUNATO, R. A.; SILVA, L. S. Os conflitos em torno do Turismo Comunitário na Prainha do Canto Verde (CE). **Revista Brasileira de Ecoturismo**. São Paulo. v. 6, n. 1, jan./abr. 2013. p. 123-138. Disponível em: <http://www.sbecotur.org.br/rbecotur/seer/index.php/ecoturismo/article/view/481/41>.

FLORES, Elio Chaves. “As fundações historiográficas da turismologia”, *Sæculum - REVISTA DE HISTÓRIA*, No. 12; João Pessoa, jan./ jun. 2005.

GALEMBERK, F. **Sem avaliação, sem progresso**. Ciência e Cultura. v. 19, n. 9. 1990. p 627-628.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: História e significação**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, Pós-Graduação em História-PUC, 1997.

GETINO O. **Turismo y desarrollo en América Latina**. México: Limusa, 1993. p. 67, 87, 89.

GEERTZ, Clifford. **Available light: anthropological reflections on philosophical topics**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIL, A.; LUCAS, F.; CUEVA, M. Introducción. In: GIL, A. (Coord.), **Sociología del turismo**. Barcelona: Ariel, 2003. p. 17-22.

GIMENEZ, Heloisa et al. A Tríplice Fronteira como região: dimensões internacionais. **Cadernos Prolam/USP**. v. 17, n. 33, p. 148-167, jul/dez, 2018.

GIL, Gabriel de Siqueira. **A Terra das Cataratas: uma dissertação sobre o turismo em Foz do Iguaçu, Paraná - Brasil**. Dissertação (Mestrado). Programa Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu: Paraná, 2020.

GRABURN, Nelson. **"The Eskimo and airport art"**. Transaction, 4 (10). pp. 28-33, 1967.

GRABURN, Nelson (Org.). **The anthropology of tourism**. Annals of tourism research, Special Issue, v. 10, n. 1, 1983.

GRABURN, Nelson et al. **Turismo e Antropologia: Novas Abordagens**. Coleção Turismo. Campinas: SP. Papyrus, 2009.

GREENWOOD, D. J. "La cultura al peso: perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercantilización cultural", en Smith, V. L. (coord.): **Anfitriones e invitados**. Madrid: Endymion.1992. pp. 257-279.

GOMES, C.M. **Pesquisa acadêmica em turismo no Brasil – 1990/2001**. São Paulo, 2001. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Turismo) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2001.

GOMES, C. M. **Pesquisa Científica em Lazer no Brasil: bases Documentais e Teóricas**. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, 2004.

GONCALVES, R. Santos. Os limites do Patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane (Orgs.). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, p. 239-248. 2007.

GONZÁLEZ, R; RAMPELLO, P; DOMÍNGUEZ, I. Impactos socio-territoriales: Puerto Iguazú y Reserva Iriapú, 600 hectáreas. Misiones, Argentina. **El Periplo**

Sustentable. Universidad Autónoma del Estado de México, n. 33, julio-diciembre, 2017.

GONZÁLEZ CÁRDENAS, Linda Osiris. **Mbyá Guarani e turismo na Tríplice Fronteira: Tensões e representações turísticas sobre “O Guarani”**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2018.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 11^a ed. [1990], 2001. Disponível em <www.tupykurumin.wd2.net>.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**. v. 29, n. 1, p. 11-21, jan., 2003. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38739/26249>>.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: Um Debate. **GEOgraphia**. Ano IX, n. 17, p. 19-42, 2007.

Hernández Ramírez, J. “**Producción de Singularidades y Mercado Global. El estudio antropológico del turismo**”. Boletín Antropológico, 24(66). 2006, p. 21 -50.

IRVING, M. A. Áreas protegidas e inclusão social - uma equação possível em políticas públicas de proteção da natureza no Brasil? **Sinais Sociais**. Rio de Janeiro, v.4, Nº12, p. 122-147, 2010.

IRVING, M; COELHO, A; ARRUDA, T. Turismos, sustentabilidades e pandemias: incertezas e caminhos possíveis para planejamento turístico no horizonte da agenda 2030. **Observatório de Inovação do Turismo**. Vol. XVI, nº Especial, dez, 2020.

JAFAR, Jafari. La Cientifización del Turismo. **Estudios y Perspectivas en Turismo**. Vol. 3, No. 1, pp. 7-36, 1994.

KOHLER. André Fontan. Autenticidade: Origens e bases da discussão em turismo. **Revista Turismo Visão e Ação**. v. 11. nº 3. set/dez. p. 282-303, 2009.

KNAFOU, Remy. “Turismo e território: por uma abordagem científica do turismo”. In: RODRIGUES, Adyr. **Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais**. São Paulo: Editora Hucitec. 2^a Edição, 1999. pp. 62-74.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: EDUEM/EDUSP, 2008.

LAGROU, Els. **Arte indígena contemporânea no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: Mitológicas: Vol 1**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MACEDO, Valéria. De encontros nos corpos Guaraní. **ILHA**. UNIFESP: São Paulo. v. 15, n.2, p. 181-210, 2013.

MAUSS, Marcel. **Técnicas do Corpo**. In _____. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARUJO, Noémi. **A Sociologia do Turismo na Educação Superior em Portugal**. Turismo & Sociedade. Curitiba. v.6 n. 3. julho, 2013. p. 490-507.

MARUJO, Noémi. **O estudo acadêmico do Turismo Cultural**. Portugal: Universidade de Évora. 2015.

MELÉNDEZ. Anaida. O turismo na América Latina: Situação atual e tendências. **Turismo Visão e Ação**. ano 2. n.5. março. p. 71-80, 2000.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción: Universidad Católica, 1986.

MELIÀ, B; SAUL, M; MURARO, V. **O Guaraní - uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987, 448p. ilustr. p. 216-218.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní**: experiencia religiosa. Asunción-Paraguay: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. 4.ed. Asunción: Universidad Católica, 1997.

MORALES GONZÁLES, Magdalena. Etnoturismo o turismo indígena. **Teoría y Praxis**. 2008. 123-136.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guaraní**. Edusp. São Paulo, 2009.

MULLER, Regina Polo. Ritual e Performance nas artes indígenas. **Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 7, 2008.

NOELLI, Francisco Silva. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. **Revista de Indias**. Vol. LXIV, nº 230, 2004.

NUNEZ, Theron. **Tourism, Tradition, and Acculturation**: Weekendismo in a Mexican Village. Vol. 2, No. 3, jul, pp. 347-352, 1963.

OLIVEIRA, V. M. de. **Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)**. (Tese de Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP: São Paulo. 2006. p. 207. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-04062007-160917/pt-br.php>>.

PADILLA, Oscar de la Torre. **El turismo: fenómeno social**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

PALOMEQUE, F. López. **La generalización espacial del turismo en Cataluña y la nueva dialéctica litoral-interior**, 1997.

PALOMEQUE, Vera et al., **Análisis territorial del turismo**. 1 ed. Barcelona: Ariel Geográfica, 1997 p. 19, 45, 49. Prensa de Venezuela. Informaciones acerca de la Cumbre de Río. Seção Internacional de Jornais: El Mundo, Caracas; El Universal, Caracas; El Globo, Caracas, de 30 de junio de 1999, p. 1, 2.

PANOSSO NETTO, A. **Filosofia do Turismo: teoria e epistemologia**. São Paulo: Aleph, 2005.

PANOSSO NETTO, Alexandre. **Filosofia do turismo: Teoria e epistemologia**. 198 Antropologia e turismo. São Paulo: Aleph. 2011.

PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica de rituais**. Série Antropológica 270, Brasília, 2000.

PEIRANO, Mariza. **Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica**. Série Antropológica 305, Brasília, 2001.

PEIXOTO, Paulo. A corrida ao status de património mundial e o mercado urbano de lazer e turismo. **Veredas revista científica de turismo**, v. 1, n. 1, p. 23-45, jul. 2002.

PEREIRO, Xerardo. Turismo Cultural: Uma visão antropológica. El Sauzal Tenerife. España: **ACA y PASOS**, RTPC. 2009. 307p.

PEREIRO, Xerardo. **Turismo Cultural: Leituras da Antropologia**. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. 2015. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Xerardo_Pereiro/publication/228704500_Turismo_Cultural_Leituras_da_Antropologia/links/55e4dd5f08ae2fac4722f433/Turismo-Cultural-Leituras-da-Antropologia.pdf>

PEREIRA, Levi; GRUNBERG, Georg. **MAPA GUARANI CONTINENTAL**. ISA, 2016.

PINTO, Roque; PEREIRO, Xerardo. "Turismo e Antropologia: Contribuições para um debate plural. *Revista Turismo & Desenvolvimento*. nº 13. 2010. p. 219-226.

PIVATTO, N. S. e BAHLE, M. São Miguel das Missões: uma concepção turística-cultural-formativa no sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo (Brasil). **Caderno Virtual de Turismo**. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2., p.191-204, ago. 2011.

QUINTELA, Maria Manuel. "Saberes e práticas termais: uma perspectiva comparada em Portugal (Termas de S. Pedro do Sul) e no Brasil (Caldas da Imperatriz)", In: **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Vol. 11 (Suplemento 1), p. 239-260, 2004. Apud WALLON, Armand. *La vie quotidienne dans les Villes D'Éaux (1850-1914)*. Paris: Ed. Hachette, 1981.

REJOWSKI, M. **Pesquisa acadêmica em turismo no Brasil (1975 a 1992): configuração e sistematização documental**. São Paulo. 2v. (Tese de Doutorado

em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo. 1993.

REJOWSKI, M. **Realidade turística nas pesquisas científicas: visão de pesquisadores e profissionais**. São Paulo, 2v. Tese (Livre Docência) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 1997.

REJOWSKI, M. **Turismo e pesquisa científica: Pensamento internacional x situação brasileira**. 4a ed. Campinas - SP: Papirus, 2000.

REJOWSKI, M. Produção Científica em Turismo: análise de estudos referenciais no exterior e no Brasil. **Turismo em Análise**. Vol. 21, n. 2, agosto, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das letras. 2009.

RICHARDS, Greg. **Cultural Tourism in Europe**. Wallingford: CAB International, 1996.

RICHARDS, Greg. Turismo cultural: Padres e implicações. In de Camargo, P. and da Cruz, G. (eds) **Turismo Cultural: Estratégias, sustentabilidade e tendências**. UESC: Bahia. 2009. pp. 25-48.

RICHARDS, G. e MUNSTERS, W. **“Cultural tourism research methods”**. Cab International, Wallingford. 2010.

ROULET, Florencia. **La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)**. Argentina: Editorial Universitaria, 1993.

SALVADOR, Juan. **La escuela francesa de socioantropología: entre disciplina científica y compromiso social**. Universitat de València: Servei de Publicacions. 2013.

SANTANA, Agustín. “Patrimonio cultural y turismo: reflexiones y dudas de un anfitrión”. **Revista Ciencia y Mar**. n.º 6. 1998. pp. 37-41.

SAKATA, M.C.G. **Tendências metodológicas da pesquisa acadêmica em turismo**. São Paulo, 104f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2002.

SANTANA, Agustín. **Antropologia do Turismo: Analogias, encontros e relações**. São Paulo: Aleph. 2009.

SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavaleiro de. **Diálogos com os Guaraní: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: UFSC, p. 254, 2016.

SERRANO, Célia M.; LUCHIARI, M. Tereza D. P.; BRUHNS, Heloísa T. **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. Campinas: Papirus, 2000.

SEQUERA, Guillermo; DIEGUES, Douglas. **Kosmofonia Mbyá-Guarani**. São Paulo: Mendonça & Provazi, 2006.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: EPU; Edusp, 1974.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, v. 9, n. 1, p. 11-44, 24 jan. 2018.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. **Kyringué mboráí: os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani**. Tese de doutorado. Instituto de Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 309, 2009.

SMITH, V., (org). **Anfitriones e Invitados: La Antropología del Turismo**. Endymion, Madrid. 1992 [or. 1989].

SCHNEIDER, F. et al. Tempo e Espaço Guarani: um estudo acerca da ocupação, cronologia e dinâmica de movimentação pré-colonial na Bacia do Rio Taquari/Antas, Rio Grande do Sul, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, vol. 12, nº. 1, pp. 31-56, 2016.

SWAIN, M. B. Roles de género en el turismo indigenista: las molas de los Kunas, Kuna Yala y la supervivencia cultural. In: SMITH, V. L. **Anfitriones e invitados: antropología del turismo**. Madrid: University of Pennsylvania. Press/Ediciones Endymion, p. 139-169, 1989.

TEIXEIRA, Rivanda Meira. Ensino Superior em Turismo e hotelaria no Brasil: um estudo exploratório. In: **Turismo em Análise**. São Paulo: ECA/USP, v. 12, n.2, 2001. pp. 7-30.

TRIBE, John. **The indiscipline of tourism**. Annals of Tourism Research, 24 (3), 638-657. 1997.

TRIBE, John. "Rethinking of Education and Training for Tourism". **Acta Turistica**, 14 (1), 61-81, 2002.

TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. Viagens e turismo: dos cenários imaginados às realidades disruptivas. **RBTUR**, São Paulo, 14 (3), p. 1-13, set./dez. 2020.

TRONCOSO MORALES, B. El Turismo en Dominicana, ¿realidad o mito?. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, v. 2, n. 4, p. 359-364, octubre 1993.

TURNER, Louis; ASH, John. **The golden hordes: international tourism and the pleasure periphery**. New York: St. Martin's Press, 1976.

TURNER, Louis; ASH, John. **La horda dorada: el turismo internacional y la periferia del placer**. Madrid: Endymion, 1991.

UNESCO. Turismo y cultura, compañeros de ruta. **Revista Correo de la UNESCO**, julio-agosto. 1999. pp. 21-56.

VAN DEN BERGHE, KEYES, C. F. Introduction: tourism and re-created ethnicity. **Annals of Tourism Research**. v. 11, n. 3, 1984. p. 343-352. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0160738384900264>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v. 35., p. 21-74, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo** ameríndio. MANA 2(2), p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VENEGAS MARCELO, Hernán. **Patrimônio cultural e turismo no Brasil em perspectiva histórica: encontros e desencontros na cidade de Paraty**. Tese de doutorado. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 268. 2011.

APÊNDICES

<https://orembae.com/category/cronicas/>

<https://youtu.be/edKtJmY65wM>

<https://vimeo.com/113396927>

www.mapa.turismo.gov.br

http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/DEC%2072.707-1973?OpenDocument

<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-271-de-23-de-agosto-de-2019-212423289>

<https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>

<https://guarani.map.as/#/>

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Hist.C3.B3ria.2C_nomes_e_lugares

https://www.em.com.br/app/noticia/especiais/rio-mais-20/eventos-paralelos/2012/05/30/noticias_internas_rio_mais_20,297329/conheca-os-principais-documentos-formulados-durante-a-eco-92.shtml

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/economia/1529683118_375185.html

<https://go.euromonitor.com/white-paper-EC-2019-Top-10-Global-Consumer-Trends.html>

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12591.htm

https://webunwto.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/2020-01/UNWTO_Barom20_01_January_excerpt_0.pdf

<<https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/rio-de-janeiro-foi-a-cidade-mais-procurada-por-brasileiros-em-2020-diz-decolar>>

<https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/ministerio-do-turismo-apresenta-destinos-tendencia-para-2021>>