Maria Nazareth Ferreira (Org.)

Identidade cultural e turismo emancipador

CELACC – ECA/USP

Copyright © by Maria Nazareth Ferreira

CELACC – Centro de Estudos Latino-americanos sobre Cultura e Comunicação
Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443 – Prédio 8 – Sala 27
05508-900 – São Paulo - SP
Telefone: (11) 3091-4327

Preparação e revisão de texto
Maria Bernardete Toneto

Projeto gráfico e editoração eletrônica
Marcus Carvalho

Arte da capa
Gledson Zifssak

Ilustração da capa
Elisa Akemi Watanabe

Catalogação na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

I19 Identidade cultural e turismo emancipador / Maria Nazareth Ferreira, org. - - São Paulo: Celacc/ECA/USP, 2005. 224 p.

Bibliografia

1. Turismo 2. Identidade cultural 3. Desenvolvimento turístico 4. Turismo - Vale do Paraíba (SP) 5. Cultura popular - Vale do Paraíba (SP) I. Ferreira, Maria Nazareth II. Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação.

CDD 21.ed. – 910

SUMÁRIO

Prefácio **5**

Apresentação **9**

Introdução **15**

O Vale do Paraíba e sua nova inserção no capitalismo
Cristina Eira Velha **17**

Parte I: Identidade cultural e turismo **29**

Identidade cultural e sua relação com o turismo **31**
Maria Nazareth Ferreira

A produção cultural das classes subalternas **39**
Maria Nazareth Ferreira, Marcelo Afonso
e Camila Carrascoza Bonfim

Cultura subalterna e globalização **61**
Maria Nazareth Ferreira

A festa como objeto de estudo **69**
Maria Nazareth Ferreira

As possibilidades políticas do estudo das festas **81**
Silas Nogueira

A importância do traje nas festas populares **87**
Elisa Akemi Watanabe

Parte II: Turismo e desenvolvimento **95**

Considerações sobre o turista e o ressurgimento do Vale Histórico **97**
Maria Nazareth Ferreira

Cultura, turismo e poder **105**
Mônica Yukie Kuwahara

Turismo e cidadania **127**
Simone Brombay

A relação entre cultura, turismo e desenvolvimento **135**
Maria Nazareth Ferreira

Desenvolvimento sustentável, ecoturismo e a construção de sujeitos-atores de movimentos sociais **141**
Soledad Galhardo

Turismo, cultura e paisagem **155**
Henrique Alckmin Prudente

A gestão oficial do turismo **165**
Maurício Fiore

O turismo na atualidade **177**
Fabiana Amaral

Parte III: Gestão de projetos culturais **187**

Gestão oficial de cultura **189**
Maria Nazareth Ferreira, Camila Carrascoza Bonfim e Manoela Lopes Lourenço

O poder público e a gestão da cultura: reflexões e caminhos **201**
Romilson de Castro Madeira

Os intelectuais e a gestão da cultura subalterna **205**
Camila Carrascoza Bonfim e Simone Brombay

Bibliografia **215**

PREFÁCIO

Com muita alegria, recebemos um convite do prezado amigo, o intelectual Henrique Alckmin Prudente, mestre em Ciências da Comunicação, para que apresentássemos uma breve memória enfatizando o relacionamento do turismo com o ressurgimento das cidades.

Para felicidade nossa, o convite veio acompanhado de excelente texto da professora Maria Nazareth Ferreira tratando do turismo exatamente no nosso Vale do Paulista do Rio Paraíba. Trata-se de oportuno e bem elaborado estudo sobre as possibilidades turísticas do chamado Vale Histórico, das cidades em que o café reinou absoluto por um século e que, com o turismo, estão a merecer um futuro nobre e magnífico, tanto no campo econômico como no campo cultural. Além da excelência do estudo, o texto de Maria Nazareth é, sem a menor dúvida, um magnífico subsídio para a divulgação das cidades do Vale do Paraíba, notadamente através do "levantamento e registro do turista que visita a região".

É elementar que, para um mais profundo conhecimento do valor do Vale Histórico, será necessário que o turista não se proponha, tão somente, à apreciação de suas paisagens urbana e rural, verdadeiramente ricas e significativas, mas que devem ser apreciadas juntamente com um estudo mais aprofundado do homem valeparaibano. É necessário que o visitante enxergue, além da pedra e da cal das casas, das ruas e dos belos monumentos, o verdadeiro significado da

história das cidades, dos usos e dos costumes de sua gente. Saiba de suas festas, de suas danças, de seu artesanato, de sua arte, dos tantos valores que compõem o belíssimo quadro de seu patrimônio imaterial.

Herdeiros de muitas tradições e de muitas técnicas que são conservadas, com elegância e critério, no meio popular, um documento vivo de heranças indígenas, africanas e portuguesas, o artesanato e a arte na região são, sem dúvida, um patrimônio precioso de sua identidade cultural, que é básica para "o turismo que fará o ressurgimento das cidades".

Em sua viagem pelas artes e artesanatos valeparaibanos, o turista por certo encontrará inúmeros aspectos que estão a merecer uma apreciação mais destacada, por sua força de atração turística, econômica e cultural. É o artesanato de fibras vegetais, dos trançados, dos tecidos, dos fios, da funilaria, dos bordados. É a arte da cerâmica, da escultura, da pintura, da culinária, da doçaria. É um sem número de artes e artesanatos espalhados pelas cidades e pelas roças, à espera de seu reconhecimento e de sua valorização.

Junto de tanta riqueza regional, somada ao clima e aos ares puros das regiões serranas, o ecoturismo encontrará a beleza das paisagens, das cachoeiras, das matas, dos campos, das trilhas tropeiras, que conduzirão o turista - sem que ele sequer perceba - às suas raízes cidadãs, à sua identidade cultural verdadeira, na redescoberta de sua terra e de sua gente.

Melhor seria se as autoridades locais e estaduais tivessem melhor percepção desses valores, apoiando e facilitando a vida dessas comunidades, na sua permanente luta para a preservação de sua terra, possibilitando um turismo receptivo simpático e efetivo, verdadeiramente acolhedor e rentábil. Que a paisagem humana, que é a parte mais valiosa de todas as paisagens, pudesse prosseguir com suas moradas, com seus usos e com seus costumes, sem jamais precisar se deslocar de sua terra, abandonar os seus valores,

em busca de empregos em outras localidades, por não poder ganhar a vida através de seu próprio patrimônio material e imaterial.

Essa a razão da alegria com que, na pessoa da professora Maria Nazareth Ferreira, cumprimentamos a toda a equipe que com ela trabalha, por ter como meta a efetivação de um turismo "que faz com que as cidades renasçam", como se deseja e se espera que aconteça em nosso Vale Histórico, verdadeira riqueza de tantas belezas naturais e culturais.

Thereza e Tom Maia

Guaratinguetá, junho de 2005

APRESENTAÇÃO

Este projeto tem a finalidade de fornecer subsídios para a elaboração de programas que visassem o incremento de atividades turísticas em regiões que apresentam um alto potencial para o seu desenvolvimento, de forma a permitir que sua expansão não alterasse os traços mais significativos das identidades culturais locais e regionais, como forma de preservação da diversidade cultural e ainda com vistas a uma divisão mais eqüitativa dos recursos gerados pelo crescimento econômico.

A inserção desta proposta na área de Comunicação Social estava definida pela opção de estudar a *cultura através do sistema de comunicação*, entendida aqui a comunicação *latu sensu*, e não apenas como mediação tecnológica[1]. Partia-se do princípio que as populações têm características muito interessantes quanto a suas raízes históricas, suas formas de existência e quanto às expressões culturais nelas fundadas, características que a expansão do turismo não deveria diluir.

Esta proposta de trabalho tomou corpo a partir da observação sobre duas experiências de pesquisa: a primeira, sobre os efeitos da expansão do turismo na cultura subalterna em algumas cidades brasileiras, e a segunda, por ocasião

[1] Esta metodologia que relaciona cultura e comunicação — a qual será explicitada mais adiante — faz parte da proposta do CELACC, e está presente em todos os projetos vinculados a este núcleo da ECA-USP. (n. A.)

de projeto de pós-doutorado no exterior, cujo assunto é essencialmente o exame da situação da cultura subalterna em algumas cidades italianas frente à mesma expansão do turismo, que é um fenômeno mundial.

No projeto desenvolvido no Brasil, verificou-se como ponto crucial e principal problema enfrentado pelas diferentes iniciativas tomadas pelas autoridades, no sentido de adequar suas cidades às necessidades do turismo, a questão da gestão de projetos culturais. Esta gestão – que, na maioria dos casos, está relegada a plano secundário ou é inexistente – tem trazido, conforme conclusões preliminares[2], grandes transtornos às culturas subalternas locais devido à imprevidência e até mesmo à falta de instrumentos que permitam identificar qual o papel que esta modalidade de cultura pode significar para o turismo inteligente.

O projeto em pauta pode ser definido como um misto de projeto de pesquisa, por um lado, e, intervenção social, por outro. Esta dualidade se justifica pela própria natureza do estudo proposto. A oportunidade de produzir conhecimentos a partir da experiência concreta de conviver com a criatividade de grupos comunitários e, ao mesmo tempo, promover uma intervenção social, na medida em que se pretendia sensibilizar os mesmos grupos a ações transformadoras em seu meio, fundamenta esta dualidade.

Para a produção de conhecimentos, o estudo propunha como objetivos gerais observar o papel do sistema de comunicação nos fenômenos da cultura subalterna.

A partir da constatação de que os *mass media* têm papel relevante na legitimação do turismo predatório ao transformar as manifestações populares em "mercadorias" turísticas e ao reordenar a cultura hegemônica, este projeto propunha estudar as condições em que se realizavam as experiências culturais dos segmentos sociais populares expressadas em seus sistemas próprios de comunicação, que se supõe sejam diferentes e/ou antagônicos àqueles da indústria cultural. Esta proposição pretendia contribuir para a construção de uma teoria da comunicação, que privilegiasse outras formas de comunicação, além daquela dos grandes *media*. Foi o que verificou-se, por exemplo, no sistema das festas populares estudadas.

Pretendia examinar ainda as atividades culturais e sua inserção no turismo, para destacar elementos que pudessem oferecer subsídios para uma teoria do turismo, a partir de realidades socioespaciais brasileiras, incluindo nestas as culturas populares como elementos fundantes da reconstrução das identidades sob a globalização.

Como objetivos específicos o projeto pretendia aprofundar a questão dos efeitos negativos do turismo nas cidades estudadas.

Tem-se apontado diversos tipos de efeitos negativos do turismo, como a degradação ambiental e sócio-cultural, utilizando-se de uma forma não sustentável até o esgotamento de suas fontes, ocasião em que se transfere a atividade para outro local. Por outro lado, o turismo massivo ignora a identidade cultural do lugar, banalizando-o e produzindo efeitos negativos tanto no turista como na população que o recebe. Sendo assim, um dos objetivos específicos era fornecer indicações sobre possibilidades de desenvolvimento do turismo em localidades cujo potencial é pouco ou mal explorado, tendo em vista a sua afinidade com uma filosofia cultural que privilegia uma visão não-mercantil do patrimônio histórico, cultural e artístico das regiões estudadas, bem como contribuir para a formação de organizações de caráter democrático e popular para ressaltar os valores das culturas subalternas em localidades expostas a projetos turísticos predatórios. Devia ainda estudar e propor metodologias de registro como forma de resgate e preservação da memória histórica, da cultura e da natureza das populações envolvidas.

A proposta de um turismo inteligente pressupõe a participação da comunidade e do poder local no sentido de promover alguns aspectos como: conhecimento e respeito ao

[2] Cultura, Globalização e Turismo: o caso brasileiro. Projeto Integrado de Pesquisa. Relatório Final ao CNPq, 1998.

meio natural, participação ativa das populações locais, tanto no planejamento como na implementação da atividade, abertura da possibilidade de um desenvolvimento da educação dos turistas

Para alcançar os objetivos, o trabalho havia proposto avaliar as influências da modernização na composição dos modos de pensar dos grupos produtores de expressões culturais, com a finalidade de propor a inserção dos mesmos em projetos alternativos de turismo; desenvolver debates sobre o significado e as vantagens do turismo interno; criar instrumentos para a identificação dos grupos produtores de manifestações culturais significativas e captar os fatores que determinam a adaptação de suas manifestações ao contexto e às relações com o mundo envolvente, bem como suas possibilidades futuras de desenvolvimento; criar mecanismos para identificar como as alterações no contexto podem atuar na criatividade dos grupos e indivíduos e quais as vantagens materiais e os possíveis melhoramentos que a modernidade pode colocar à sua disposição. Salvo raras exceções, estes objetivos – a curto prazo – foram alcançados. Espera-se que, através de trabalhos acadêmicos relacionados com este projeto, seja possível melhorar estes resultados.

Gostaria de agradecer à FAPESP e ao CNPq, agências de fomento à pesquisa, cuja participação tornou possível este estudo. À FAPESP, por haver contribuído com auxílio material para a realização do trabalho de campo; ao CNPq, pela contribuição em forma de Bolsas de Iniciação Científica, de Apoio Técnico e de Produtividade de Pesquisa, indispensáveis ao desenvolvimento do projeto, uma vez que a Universidade pouco pode contribuir.

Não poderia deixar de agradecer a todas as comunidades e às autoridades das cidades pesquisadas pela enorme participação e envolvimento neste projeto, embora os resultados ficassem aquém das expectativas.

Como este projeto está vinculado às dissertações e teses de doutorado sob minha responsabilidade, gostaria de agradecer também a meus orientandos e bolsistas, cujos textos teóricos compõem este Relatório, pela intensa participação, tanto no trabalho de campo como nos debates acadêmicos gerados no decorrer da pesquisa; considero que toda produção científica é sempre um trabalho de equipe; aos companheiros do CELACC deve ser creditado uma parte deste trabalho. No entanto, quaisquer críticas e insuficiência aqui apontadas são de minha inteira responsabilidade.

São Paulo , fevereiro de 2002.

Maria Nazareth Ferreira
Coordenadora do projeto

INTRODUÇÃO

O Vale do Paraíba e sua nova inserção no capitalismo

Cristina Eira Velha

As cidades do Vale do Paraíba do Sul tiveram uma grande importância no processo de expansão que caracterizou basicamente a história da ocupação e do povoamento da capitania de São Paulo. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, a capitania apresentava como traço específico de sua organicidade, que a distinguia das demais regiões do território colonial da América portuguesa, uma "força expansiva que parece ter sido uma constante histórica da gente paulista, e que se revelara, mais remotamente, nas bandeiras"[1]. Força esta que "depois impeliria pelos caminhos do Sul os tropeiros de gado, e (...) iria determinar o avanço progressivo da civilização do café"[2].

Assim, localizamos a história da ocupação do Vale do Paraíba e de sua formação sócio-cultural principalmente através de dois ciclos econômicos que geraram formas de povoamento. O primeiro foi o ciclo do bandeirantismo, no final do século XVII e durante o século XVIII. O segundo foi o ciclo da produção cafeeira, desenvolvida no Vale ao longo do século XIX.

Até o início do século XIX, os movimentos de ocupação do território brasileiro, assim como as suas atividades eco-

[1] Sérgio Buarque de HOLANDA. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Cia das Letras, 1994, p. 135.

[2] Idem.

nômicas, acompanhavam o curso das transformações ligadas ao esgotamento dos recursos naturais que gerava novas necessidades econômicas de organização da produção e criava novos fluxos populacionais, com a movimentação dos habitantes levados por suas próprias necessidades de sobrevivência e definindo modos de vida. A capitania de São Paulo ficava por este tempo quase completamente dedicada às atividades de subsistência, tendo pouca atenção da metrópole, devido à distância que ficava dos mercados europeus e também às enormes dificuldades geográficas que os portugueses encontravam em atravessar a Serra do Mar para chegar do litoral ao interior.

Foi com o primeiro ciclo expansionista, o bandeirantismo, que o interior paulista começou a ser desbravado, fundando algumas vilas e pequenas povoações. No entanto, este início de povoamento que se estendeu na direção do Vale do Paraíba era ainda muito primitivo e sujeito à enorme fluidez que caracterizava a sua economia. Apenas com o café no século XIX, adentrando a região paulista através da baixada fluminense e então percorrendo o Vale do Paraíba, foi que se consolidou uma estrutura social baseada em formas fixas de povoamento. O percurso do café no Vale do Paraíba tomou conta das pequenas vilas que haviam sido fundadas anteriormente pelos bandeirantes, dando origem assim ao florescimento das cidades. As vilas, no processo de crescimento populacional e em seu desenvolvimento ligado à lavoura cafeeira, tornaram-se cidades. É o caso de São Luís do Paraitinga, Taubaté, São José do Barreiro, Areias, Bananal, Silveiras, Guaratinguetá e Cunha. A cidade de Parati não teve sua origem devido à plantação do café, e sim pela sua localização geográfica, servindo de porto de onde se transportavam os produtos para o mercado europeu.

No início da colonização, a ocupação da Capitania de São Paulo, conhecida ainda como Capitania de São Vicente, limitava-se ao litoral, sendo constituída por alguns núcleos de população, voltados para a subsistência. Plantava-se principalmente o milho, o feijão, o arroz e o algodão. A exploração colonial, voltada predominantemente para o Nordeste, deixou que os povos aqui vivessem em quase completo abandono. Apenas com as expedições bandeirantes, organizadas de início em função da caça aos índios para servirem de mão-de-obra e suprir a falta de escravos africanos, a ocupação se expandiu para o interior, desbravando terras até então inabitadas ou apenas habitadas pelos índios.

O Vale do Paraíba passou a ser explorado pelos colonos a partir destas expedições, que mais tarde voltariam também para a procura de pedras e metais preciosos, rumo ao interior situado no entrecruzamento das capitanias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. A falta de conhecimento do interior do território tinha como causa as dificuldades encontradas pelos colonizadores, de superar os obstáculos naturais, como a Serra do Mar, que era um caminho muito difícil e perigoso. Além disso, a própria capitania de São Paulo, pela distância e pela escassez de terras propícias ao plantio da cana-de-açúcar, na época a principal fonte de exploração colonial, era muito pobre e pouco povoada.

Aos poucos, a necessidade dos vicentinos de adquirir novos meios de sua subsistência levou-os a escravizar os índios que habitavam a região. Em meio a inúmeros confrontos com os jesuítas, organizaram-se as bandeiras, com o objetivo de capturar os índios fugitivos que embrenhavam-se na selva. Esta atividade de captura e caça aos índios tornou-se lucrativa para os colonos da capitania, passando a ser uma nova fonte de renda, ao vendê-los para a Bahia e o Nordeste.

Utilizando-se dos rios e de alguns caminhos terrestres, os bandeirantes iam ampliando a ocupação do território paulista ainda não pertencente à América portuguesa pelo Tratado de Tordesilhas, sendo incorporado apenas posteriormente. No final do século XVII, a oficialização da atividade dos bandeirantes pelo governo português, interessado nos metais e pedras preciosas porventura encontrados, intensificou os esforços expedicionários, contribuindo enfim para tornar acessíveis os caminhos que levavam ao sertão.

Um dos percursos das expedições bandeirantes abrangia a região em que se encontram as cidades do Vale do

Paraíba, passando por Taubaté e indo em direção ao Norte/Leste da capitania. Foi então neste processo que surgiram as estradas que mais tarde estabeleceram comunicação entre o litoral e o interior, e permitiram o surgimento de alguns arraiais e vilas. Taubaté, por exemplo, ocupava importante posição no caminho das minas de ouro, aí se construindo a primeira casa de fundição da colônia. No entanto, a sua fase de grande expansão urbana se deu apenas com o café, tornando-se cidade em 1842.

Os caminhos contribuem para a vida econômica e também interferem nos costumes do povo, introduzem novas formas de vida. A precariedade dos caminhos foi característica da capitania de São Paulo nos dois primeiros séculos da colonização, e a sua melhoria contribuiu para a construção das vilas e de algumas cidades coloniais, para o desenvolvimento cultural e econômico (rotas de comércio, tropeiros).

No século XVII começava a estar presente a figura dos tropeiros, que foram os sucessores dos bandeirantes no movimento de desbravamento e ocupação do espaço. Algumas cidades tiveram seu povoamento constituído devido à passagem dos tropeiros, que fizeram das trilhas estradas, levando mercadorias, riquezas da colônia, notícias e correio.

No entanto, o processo de maior crescimento e desenvolvimento das cidades, a partir do qual se configurou de forma mais característica a identidade da região, se deu com a presença do café. Grande parte das cidades do Vale do Paraíba que estão sendo estudadas neste trabalho constituíram-se como cidades durante o período do café na região. Entre essas cidades, algumas se desenvolveram sob a forte influência dos tropeiros que percorriam os caminhos e estradas transportando os produtos comercializados com o litoral e outras regiões da colônia. É o caso de Cunha, Silveiras, Areias, Bananal e Paraty.

Configuração da sociedade no período do café

Durante a segunda metade do século XIX, o Vale do

Paraíba foi a zona de maior produção cafeeira de importância mundial. O café constituía o elemento central da economia brasileira de então, sendo com base neste que se configurou a integração da América Latina com o mercado mundial no século XIX.

Do ponto de vista econômico, a lavoura cafeeira do Vale do Paraíba levou à transferência do centro econômico e político da Bahia e Pernambuco para o Sul do país, primeiramente situado no Rio de Janeiro e mais tarde concentrando-se propriamente em São Paulo.

Do ponto de vista social, gerou uma nova configuração na estrutura da sociedade, com a formação de uma nova classe política e econômica composta pelos grandes fazendeiros, os barões do café, e com o grande fluxo da população negra vinda da África como mão-de-obra escrava para as lavouras. A vinda de negros africanos implantou uma nova característica étnica na região paulista do Vale, habitada até então apenas pelos índios e brancos. Além disso, a forma como essa incorporação se deu estava ligada à configuração também de uma nova relação de estratificação social, baseada no regime senhorial, na opressão do trabalho, na discriminação racial, ainda não predominantes nas relações entre os povos que viviam nesta região.

Esse processo teve conseqüências na organização da sociedade, interferindo no cotidiano das populações e imprimindo traços novos, peculiares, à sua cultura. É neste contexto que se torna possível identificar o significado do Jongo como uma das manifestações culturais de classes subalternas das mais presentes e características na região. As manifestações da cultura africana foram um dos aspectos dessas mudanças sociais, que passaram a estar presentes na convivência cotidiana entre os diversos grupos, tanto no ambiente rural como no urbano.

O Jongo, entre outras manifestações da cultura africana, era cantado e dançado pelos escravos no dia-a-dia, em meio ao trabalho, não apenas nas horas de folga dos fins de semana. Cantavam o Jongo de manhã, quando estavam atra-

sados para o trabalho, à porta da senzala, como forma de satirizar o feitor que os acordava cedo tocando o sino. Também durante o trabalho nos cafezais, o Jongo era cantado pelo "mestre cantor" enquanto carpiam, inspirados no ritmo do coro. Era assim: "O mestre cantor de uma turma cantava o primeiro verso de um Jongo. Sua turma repetia em coro o segundo verso, e carpiam todos no mesmo ritmo, enquanto o mestre cantor da turma ao lado tentava responder ao desafio"[3]. O Jongo imprimia ritmo às enxadas, e através dele transmitiam comentários sobre o pequeno mundo em que viviam e trabalhavam, exprimiam suas fraquezas, as do senhor, dos feitores e capatazes. Também aos sábados, quando os escravos recebiam licença para descansar, cantavam e dançavam o Jongo: "Em redor da fogueira acesa no terreiro, ao ritmo de dois ou três tambores, os escravos — homens, mulheres e crianças — dirigidos pelos mestres-cantores, dançavam e cantavam até o amanhecer."[4]

Desta forma, pode-se ver que o Jongo, além de ser uma manifestação da cultura africana, adquiriu no contexto escravista brasileiro o significado de resistência à disciplina rígida do trabalho imposto aos escravos, de crítica e desabafo contra os senhores. Através do Jongo os escravos confabulavam uma conversa ininteligível aos patrões e apenas clara para os jongueiros.

Em torno da forma de povoamento do Vale do Paraíba no período do café se consolida um complexo cultural formado pelas influências das tradições negra, ameríndia e branca, de tradições européias. As festas de cunho cristão, como a Festa do Divino, as Folias de Reis, a de Nossa Senhora do Rosário, as Congadas etc., eram permitidas pelos senhores aos escravos, e expressavam a relação com a Igreja, revelando formas de dominação da cultura ibérica, fortemente marcada pelo catolicismo[5]. As vilas coloniais eram construídas em princípio em torno de uma capela, dedicada a algum santo, e este aspecto marcava toda a vida do povoado, até mesmo quando se tornaram cidades. Desta forma é possível entender a importância destas festas no cotidiano dos habitantes no período colonial e durante o período do café.

Além disso, as próprias tradições africanas revestiam-se de elementos cristãos, desta forma podendo ser preservadas sob a aparência cristã. Raramente os negros conseguiam mantê-las intactas[6].

Até meados do século XIX, as cidades do Vale do Paraíba eram ainda pequenos núcleos rurais voltados para a agricultura comercial e de subsistência, embora ali também estivesse presente grande movimento de tropas de comércio que, de passagem, transportavam o ouro, pedras e metais preciosos, além de outras mercadorias.

Foi, como vimos, apenas com o ciclo do café que esses pequenos povoados se desenvolveram e tornaram-se cidades. Houve neste período um grande fluxo populacional para a região, inclusive com a importação de escravos negros vindos do Nordeste, onde até então prosperava a cultura da cana-de-açúcar. Não houve no Vale do Paraíba uma interferência significativa dos imigrantes que vieram para trabalhar como mão-de-obra nas lavouras apenas no final do século, quando a produção já se transferia para o Oeste paulista.

O café produzido no Vale do Paraíba era exportado pelo porto de Paraty. Os fazendeiros residiam nas suas fazendas e administravam diretamente suas terras e seus escravos. A mão-de-obra era essencialmente escrava, já que o movimento imigratório teve seu impulso no período final da produção do Vale, quando despontava o café no Oeste paulista, e o café no

[3] Augusto Emílio ZALUAR. "Peregrinação pela Província de São Paulo (1860-1861)." In: *Publicações comemorativas sob o Alto Patrocínio da Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo.* São Paulo: Biblioteca Histórica Paulista, direção de Afonso de E. Taunay, 1952. p. 203.

[4] Idem. p. 203.

[5] Sérgio Buarque de HOLANDA (org.). *História Geral da Civilização Brasileira.* t. 2, v. 3. RJ/SP: Ed. Bertrand Brasil — Difel, 1987.

[6] Idem.

Vale estava em decadência. Neste momento, houve tentativas de implantar a mão-de-obra imigrante no Vale, justamente como recurso para fazer reviver sua produtividade, mas sem grande sucesso. Os grandes investimentos foram empregados no Oeste, e inicia-se a fase de esquecimento e abandono das terras do Vale.

Com o esgotamento das terras da lavoura cafeeira na região do Vale, a produção cafeeira foi transferida para a região do Oeste paulista. Ao longo deste processo, as mudanças no sistema colonial desde meados do século (como a proibição do tráfico de escravos em 1850, e mais tarde as leis abolicionistas, culminando na abolição da escravatura em 1888) atingiam a dinâmica da economia local. Ao mesmo tempo em que essas mudanças interferiam na economia cafeeira como um todo, a transferência do cultivo do café do Vale do Paraíba para o Oeste paulista ocorria paralelamente, relacionada com o desgaste das terras férteis no Vale. Assim, as novas características peculiares do processo, assim como da produção do café no Oeste paulista, acabaram sendo específicas desta nova região explorada. Isto significa que o Vale do Paraíba ficou mais ou menos à margem dessas transformações, que foram marcadas principalmente pelo estabelecimento dos imigrantes na província de São Paulo e pelo desenvolvimento do sistema ferroviário, o que também implicou em uma nova dinâmica da produção ligada ao progresso técnico.

As cidades do Vale, que no período de sua maior influência na economia brasileira tornaram-se populosas e tiveram incrementada sua arquitetura com o poder dos grandes cafeicultores, tornaram-se despovoadas, pobres, perdendo o prestígio; e sua população diminui significativamente. A riqueza material que havia naquele período era toda originária do poder e da riqueza dos grandes fazendeiros que investiram na construção do equipamento urbano que servia para sua comodidade. O café foi substituído por pequenas atividades econômicas de pastagem de gado e vacas leiteiras e as pequenas produções agrícolas já existentes.

Esta condição marcou a trajetória de quase todas as cidades do Vale do Paraíba paulista aqui estudadas. Com a decadência da produção cafeeira e o fim do trabalho escravo a partir de 1888 (abolição), sofreram uma desestabilização da sociedade rural, o que se refletiu na estrutura urbana. A elite tradicional, proprietária das fazendas e dos casarões construídos nas cidades, deixava os municípios, pois via sua autoridade ameaçada com a liberdade dos escravos. Com isso, o ganho social que significava a libertação dos escravos assumia algumas conseqüências negativas, como a apropriação e destruição de vários prédios que compunham a arquitetura típica do período do café e que são consideradas hoje como patrimônio histórico.

Questiona-se inclusive sobre a identidade cultural das cidades, que teria sido perdida com a queda do café e o conseqüente êxodo populacional. Porém, como pode-se considerar parte da identidade cultural de um povo uma dominação tão intensa e dolorosa como foi aquela dos senhores sobre os escravos? A cultura do Vale do Paraíba, sem dúvida, foi intensamente marcada por esta dominação, que se reflete nas próprias manifestações culturais. É o que se observa exemplarmente em Cunha, como já foi mostrado, com a persistência da cultura do Jongo, e o que se manifesta também em outras cidades. O Jongo é uma das manifestações culturais em que a resistência do negro escravo, o conflito com os senhores, estava completamente presente. E é assim que estas manifestações persistem até hoje, embora transformadas, revestidas de novos significados, também ligados ao ato da resistência. Representa a resistência cultural frente às formas de dominação cultural, social e econômica impostas pela cultura hegemônica de massas que caracteriza o momento contemporâneo.

De uma forma geral, as cidades do Vale do Paraíba aqui estudadas apresentaram essa desestabilização ao longo do século XX, mas nem por isso suas culturas deixaram de existir. No momento atual, essas cidades estão passando por um processo de inclusão no sistema capitalista através do turismo cultural.

Significado cultural e econômico no contexto do capitalismo

A cultura popular ali presente apresenta uma característica peculiar que é a sua tradição oral. Neste trabalho trata-se de entendê-la como cultura das classes subalternas, conforme o conceito gramsciano de cultura popular, de forma que abarque todo o seu conteúdo de resistência em relação aos padrões dominantes, ou àquela cultura que se pretende hegemônica. Aqui, o fator de diferenciação e diversidade apresenta o movimento de afirmação da identidade cultural regional, particular, ao mesmo tempo que é esta a forma de sua integração no processo global, através da afirmação da diferença.

Ainda sobre a questão da presença da dominação social dos brancos sobre os negros, é importante notar que esta é uma marca profunda e indissociável da cultura brasileira, muito presente na região aqui estudada. A ausência de documentação oficial sobre os escravos africanos no Brasil dificulta o entendimento de sua visão de mundo, assim como da importância cultural dos negros no Brasil e das influências que sua cultura exerceu na formação da identidade. Mas não há dúvida que todos esses fatores estão presentes no cotidiano da vida nestas regiões em que foi tão forte a presença africana, e que perduram na memória oral e na tradição cultural, embora transformados pela ação do tempo e pela interferência da cultura oficial dominante.

A região do Vale do Paraíba tem suas raízes no período colonial, a partir do ciclo expansionista avançado pela ação dos bandeirantes paulistas. No século XIX despontou como principal região econômica do país, sendo depois esquecida e substituída por outras regiões que se tornaram mais produtivas. Os ciclos econômicos nem sempre correspondem aos movimentos ligados à cultura. No caso do Vale do Paraíba, a tradição cultural se manteve relativamente devido justamente a este abandono do ponto de vista econômico, podendo ser preservada grande parte dos elementos culturais expressivos daquele momento histórico. A partir do final do século XIX, as técnicas de produção ligadas ao café foram substituídas por outras, desenvolvendo uma economia pastoril e agrícola, predominantemente. Apenas Taubaté iniciou um processo de industrialização, devido à proximidade de sua localização em relação aos grandes centros urbanos, e à comunicação permitida através das rodovias.

O fim da produção cafeeira no Vale do Paraíba representou uma mudança considerável no modo de vida das populações desta região. Com o desenvolvimento urbano e industrial em outras áreas no século XX, principalmente após a crise da produção do café no Oeste paulista, a economia brasileira em geral tornou-se cada vez mais ligada às áreas industriais urbanas, enquanto o Vale do Paraíba passou a ser um espaço de sobrevivência da tradição e dos elementos que representavam a dimensão arcaica da cultura brasileira. Com exceção de Taubaté, que teve grande impulso industrial a partir da década de 1950, as cidades do Vale do Paraíba tornaram-se "cidades mortas", reassumindo importância apenas a partir das duas últimas décadas, com o turismo cultural.

Resta refletir agora sobre o significado desta retomada e do ressurgimento desta região, conferindo um movimento novo, uma nova dinâmica a essas cidades. Como se explica este ressurgimento? Em outras palavras, como explicar o interesse crescente em revivescer as manifestações culturais que sobrevivem até hoje, interesse que subsiste através do turismo?

Dizer que essas cidades e as culturas nelas presentes ficaram esquecidas durante todo este tempo é uma forma de tratar a história das comunidades sob o viés das classes dominantes. Se estas culturas populares não foram valorizadas no contexto dos grandes centros de difusão cultural, controlados pelas classes dominantes, isto não significa que elas deixaram de existir. Ocorre que atualmente há um movimento ou uma preocupação com o estudo, a vivência, a preservação e a ressignificação dessas manifestações culturais pelos setores dominantes, preocupação esta ligada principalmente a questões e problemas que estão sendo postos num contexto de globalização econômica e cultural.

O contexto desta revivescência é marcado pelo desenvolvimento de uma economia de mercado mundial globalizada, baseada na ampliação do sistema de comunicações, em que as fronteiras geográficas e culturais tornam-se mais fluidas entre os países ou nações. Neste âmbito, a necessidade de integração num sistema de comunicação transnacionalizado surge como um contraponto da exclusão cultural dos segmentos não adaptados ainda à cultura hegemônica. É assim que surge no momento a possibilidade de integração destas regiões, através de uma ressignificação que transforma os bens culturais e as manifestações culturais ligadas à identidade em produto de mercado. É preciso portanto pensar se esta forma de integração permite a sobrevivência e a valorização das identidades culturais das classes subalternas ou se, ao contrário, as dissolve.

As cidades do Vale do Paraíba ressurgem, portanto, no cenário do capitalismo, não apenas por sua valorização econômica, como foi no período do café. Ressurgem principalmente pela sua significação simbólica de identidade cultural, integrando-se ao sistema de mercado, à medida que sua força para resistir à dominação da cultura hegemônica faz parte do mesmo processo.

PARTE I

IDENTIDADE CULTURAL E TURISMO

IDENTIDADE CULTURAL E SUA RELAÇÃO COM O TURISMO

Maria Nazareth Ferreira

A problemática da identidade do ser humano é tão antiga quanto o próprio homem. Desde muito cedo, a reflexão sobre si mesmo, sobre o lugar que ocupa no Universo, como membro da natureza, levou o homem a produzir um significativo acervo teórico, tentando responder a questões tais como sua origem e o sentido de sua vida. Na busca de respostas a essas incógnitas, o homem estimulou o nascimento da religião, do mito, da filosofia e da arte e, nos seus prolegômenos, também o da ciência.[1]

Nesse sentido, a necessidade de situar-se no espaço, no tempo e no movimento do Universo é exclusiva do homem entre todas as espécies e é essencial para ele.

Entretanto, as incógnitas ontológicas não são mero fruto da especulação filosófica, nem um exercício intelectual, mas nascem dos desafios da vida prática: sua função não é satisfazer necessidades metafísicas, mas contribuir para o controle da realidade natural e social, e situar o ser humano como o condutor de sua própria existência.

Assim, a identidade humana é, portanto, uma necessidade, e se constrói a partir de três componentes fundamen-

1 Heinz DIETERICH. "Emancipación y Identidad de America Latina: 1492-1992". In. *Nuestra America y el V Centenário*. Quito: Abya-Yale, 1990, p. 60.

tais: espaço, tempo e movimento. O primeiro é necessário para a sua sobrevivência; é imprescindível conhecê-lo e influenciá-lo. Situando-se em determinado espaço o homem inicia a construção do seu espaço individual e, mais amplamente, o nacional.

De igual importância é a consciência do tempo ligada à idéia do movimento. Trata-se do tempo histórico, no qual o homem atua, construindo sua história e sua memória para as gerações futuras; sem essa memória histórica não haveria o conhecimento cumulativo, uma prerrogativa do homem.

Dos três componentes da formação da identidade, a idéia de movimento, entretanto, é a mais complexa: tem determinada direção, ritmo de desenvolvimento e facetas bem definidas. Não são a mesma coisa o movimento da vida de uma pessoa (nascimento, desenvolvimento e morte) e o movimento da vida da sociedade, dos povos; não existe a morte biológica das sociedades humanas. Daí a necessidade vital da memória, da história passada, dessa acumulação de experiências a que se dá o nome de cultura.

A discussão sobre a identidade de um povo, de uma cultura, entretanto, envolve uma passagem pela construção da identidade nacional, antes da análise do que vem a ser identidade cultural.

Historicamente, a idéia de identidade nacional é uma construção do Estado autoritário, respaldado pela ideologia nacional.

À parte as implicações políticas, ideológicas etc. que entram como parte do Estado autoritário, este utiliza, na construção da identidade nacional, a idéia do patrimônio cultural, fundamentada nos registros arquitetônicos, nas expressões da arte erudita, nos heróis oficiais, buscando, portanto, suas raízes numa visão elitista da cultura. Claro está que salvaguardar o patrimônio cultural de um povo é atitude de valorizar a memória coletiva desse povo. Mas, à medida em que esse patrimônio não representa toda a sociedade, ou seja, é constituído apenas pelas manifestações culturais das classes dominantes, não resta outra alternativa para as outras manifestações que perdem seus signos de identidade senão permanecerem fora da representação de identidade nacional. Disto se conclui que a idéia de patrimônio cultural na construção da identidade é uma deturpação do real.

Por que é deturpada? Por não comportar os demais segmentos da sociedade, do povo-nação que representa. Não que se queira construir a identidade nacional fundamentada tão somente na expressão cultural dos chamados "grupos populares, subalternos, no sentido classista do termo", como afirma Ortiz.[2] Até porque, segundo o mesmo autor, são os intelectuais que definem a legitimidade do que seria, ou não, popular. Entretanto, há quase um consenso de que existe uma relação íntima entre cultura popular e questão nacional, e de que as manifestações populares contêm potencialmente uma força transformadora da sociedade: "A cultura popular é considerada como reduto da essência nacional; na luta contra a invasão e a colonização estrangeiras, ela seria uma espécie de alimento na constituição da autenticidade nacional".[3] Entretanto, imaginar que a cultura popular pudesse resistir à invasão e à dominação cultural alienígena (como queriam os isebianos) seria utópico, pelas condições reais da sociedade brasileira atual.

Identidade cultural

Examinadas estas questões, colocam-se como de extrema complexidade os elementos que constituem a essência da identidade cultural (nacional).

"Construída" desde cima pelo Estado autoritário; desintegrada, violentada, fragmentada pela ação dos *media*, sem condições de resistir a este dilaceramento por si só, a identidade cultural (nacional) necessita do suporte de uma nova

[2] Renato ORTIZ. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Olho D'água, 1992.

[3] *Idem*. p. 6.

configuração cultural para poder se construir como verdadeira expressão da sociedade, nação ou povo que representa.

O novo ideário de um patrimônio cultural representaria a memória coletiva, a mentalidade coletiva: "Assim como todo individuo viveria mal sem memória, também uma coletividade precisa de uma representação constante de seu passado"[4].

Entretanto, este novo conteúdo é diferente daquele do patrimônio cultural estruturado a partir do Estado gestor. Aqui há uma ampliação da idéia de patrimônio cultural: patrimônio aqui é mais amplo que monumento. Esta nova idéia de patrimônio busca valorizar as memórias coletivas: "Havia castelos, igrejas, obras de arte... e, doravante, há também prédios industriais, fundições, curtumes, cafés e lavatórios e uma quantidade infinita de objetos artesanais, industriais e agrícolas". Além disso, "... os modos de vida, de pensamento, de comunicação, vêm completar as novas representações do patrimônio"[5].

Essa nova idéia de patrimônio como conquista e apropriação social desafia a idéia de sua classificação em monumento, tão cara à história das elites.

Essa nova representação, esse novo patrimônio cultural que se esboça tem suas raízes e fundamentos na própria situação da sociedade atual.

Essa nova representação cultural refere-se a uma situação real, vivenciada pelas sociedades dependentes, cujas populações estão expostas à ação intermitente dos *media* como expressão cultural e como educadores. A presença maciça da cultura planetária dos *media* tem trazido como conseqüência a perda do referencial destas sociedades, que expressa-se de diferentes maneiras; parece que há um temor, uma ameaça de desaparecimento dos signos culturais de identidade destas sociedades. A ação voraz, globalizante da cultura planetária traz um sentido de perda dos traços ainda atuais, ainda vivos, que comprovam um passado ainda não morto destas culturas; uma necessidade de apropriar-se de um passado recente. "Estes temores reforçam a idéia de um novo patrimônio cultural que se expressaria como verdadeira memória coletiva: uma volta ao passado, a busca da restituição das identidades culturais (perdidas nas malhas da cultura planetária), através do tratamento das memórias coletivas, históricas portanto". A perda da identidade expressa-se também na necessidade prática de guardar imagens e relatos para testemunhar as imagens da criação cultural, da inovação tecnológica e da significação dos modos de vida. Estas práticas conduzem a uma verdadeira estética da existência, no entender de Henri-Pierre Jeudy[6]; a retenção do cotidiano como solução para perpetuar o presente em passado (um passado cada vez mais fugidio e perdido na parafernália da cultura planetária): "A própria vida social e afetiva cada vez mais é o espelho da conservação. Modos de vida são mostrados nas exposições, práticas de troca são dadas a ler e compreender, tudo o que constitui a vida social cotidiana pode oscilar dentro da ordem do objeto e da representação[7]."

Partindo de posição teórica, fundamentada naqueles autores que consideram elementos imprescindíveis na construção da identidade cultural de um povo a existência de uma memória histórica, a elaboração cotidiana de vivência das classes subalternas como expressão de sua cultura, o respaldo de um patrimônio cultural como expressão da "nacionalidade" e o papel do Estado na construção da cultura nacional, pretende-se discutir o conceito de identidade cultural, situando-o no contexto da atuação dos *media*.

Na construção da identidade cultural (nacional) cristaliza-se a capacidade de um povo de determinar seu próprio destino, seu porvir individual, de classe e como nação. Nisto consiste a identidade. A identidade de um sujeito individual

[4] Henri-Pierre JEUDY. *Memórias do Social*. Rio de Janeiro: Forense, 1990, p.6.

[5] *Idem*. p.7.

[6] *Idem*. p.2.

[7] *Idem*. pp. 3-4.

ou coletivo é o compasso, a bússola que o orienta através da história. É por isso que qualquer projeto de dominação utiliza-se do controle psicológico do submetido. A destruição da identidade é o primeiro passo em qualquer tentativa de dominação: a colonização da personalidade.

Entretanto, a destruição da personalidade de um sujeito histórico é um processo de extrema violência, embora apresentada, predominantemente, de forma dissimulada.

É nesse contexto que a atuação dos novos *media* se instala. Partindo do axioma de que não existe sujeito individual ou coletivo – pessoa, classe social, povo ou nação – que não tenha identidade própria, por ser esta a bússola que o guia através da mutabilidade da realidade em que vive, considera-se precisamente esta identidade como alvo do doutrinamento cultural a ser atingido pelos novos *media*.

O resultado dos avanços tecnológicos sobre os produtos simbólicos e sobre todas as esferas da vida social criou um conceito novo de cultura: a cultura planetária, expressa pela tecnologia e que só pode ser entendida como um produto dos novos *media*, como comunicação mediática, a qual atua sobre a sensibilidade, o imaginário social, modificando atitudes e comportamentos, interferindo profundamente no cotidiano da sociedade e transformando significativamente a relação entre cultura e comunicação:

> (...) a relação constitutiva entre os processos simbólicos designados pelo termo 'cultura' e a comunicação que é quase banal torna mais problemática a questão quando procuramos compreender a natureza dos vínculos entre aqueles processos e produtos simbólicos, por um lado, e a comunicação mediática atual, já que através de um novo tipo de ação sobre a sensibilidade, os meios de comunicação atingem uma dimensão planetária jamais experimentada por qualquer cultura, em sentido restrito.[8]

[8] Mondar Eduardo VALVERDE. "A Transformação Mediática dos Modos de Significação". In. *Texto*. n. 28, 1992, p.46.

Os efeitos desestruturadores da cultura dos novos *media* sobre a identidade cultural podem ser avaliados pela própria contradição inerente aos dois campos:

> (...) há uma profunda disjunção entre os campos definidos pelas noções de cultura e de comunicação, pois enquanto esta última ultrapassa na atualidade o campo das relações definidas como interpessoais ou mesmo sociais, assumindo um caráter planetário em correspondência com a natureza dos novos *media*, a noção de cultura, tradicionalmente relacionada com a esfera de representação e da consciência, aplica-se cada vez mais ao delimitado âmbito da experiência de grupo e de subgrupos humanos, especificamente datados e localizados.[9]

Ou seja, nessa nova realidade dos *media*, a noção de cultura, que era ampla, está se reduzindo e se transformando no único lugar a partir do qual talvez seja possível resistir às investidas dos novos *media*.

Mas a constituição destes possíveis redutos de resistência passa, necessariamente, pelo fortalecimento da presença dos novos patrimônios culturais, antes assinalados, nos quais os indivíduos e a coletividade buscam o suporte para sua memória histórica, como resistência cultural.

Não é por acaso que o mundo assiste, nos dias atuais, a uma verdadeira onda de nascimentos de museus etnológicos, memórias, casas de cultura e outros correlatos. Aparentemente, esses logradouros – os novos museus – correspondem a esta imperiosa necessidade de resistir à desestruturação cultural: "Em seus próprios territórios, os grupos sociais sofreriam com o desaparecimento de seus referenciais culturais; daí o consenso em torno de uma reprodução **ativa** das imagens da cultura"[10]. Estas são algumas das formas de resistência cultural visíveis na sociedade atual; existem ou-

[9] *Idem*. p.47.

[10] Henri-Pierre JEUDY. *Op. cit*. p.2.

tras, motivo de uma investigação em curso.

Pode-se afirmar que o grau de resistência de um sujeito individual ou coletivo é tão mais forte quanto maior for seu suporte histórico, fortalecido nas suas práticas cotidianas; da mesma forma, sua fragilidade estará baseada na ausência desses elementos. Do exposto decorre que identidade, resistência e dependência cultural são termos inter-relacionados, o que implica tratá-los em sua inter-relação e reciprocidade: quanto mais forte for a identidade cultural, existirá maior resistência, portanto, menor dependência; quanto mais frágil for a identidade cultural, maior será a dependência, pois não haverá resistência cultural.

Turismo e identidade cultural

Qual seria, então, a relação entre identidade cultural e turismo? À parte os prejuízos causados pela atuação dos *media* na questão da identidade cultural, é necessário não esquecer as condições em que as comunidades das pequenas cidades brasileiras estão sendo envolvidas pela indústria do turismo.

Por outro lado, não se pode perder de vista que o turismo que se desenvolve nas regiões citadas não é propriamente aquele que fortalece os processos culturais locais; ao contrário, pratica-se aquela forma de turismo definida como "turismo predatório". É caracterizado como um tipo de turismo realizado de forma nociva para com as comunidades e os espaços envolvidos, sem equilíbrio e sem a preocupação com a "capacidade de carga do território", com o "limite de tolerabilidade ao desenvolvimento"[11], ou seja, ultrapassando parâmetros condizentes com uma adequada utilização dos recursos envolvidos. Nesse tipo de turismo, os visitantes agem de forma impositiva sobre os receptores em geral.

[11] Giuseppe Loy PUDDU. "O que se espera do turismo para a década de 90". In. *Turismo: grande desafio dos anos 90.* AMFORT: ECA/USP, 1990, p.62.

A PRODUÇÃO CULTURAL DAS CLASSES SUBALTERNAS

Maria Nazareth Ferreira,
Marcelo Afonso e
Camila Carrascoza Bonfim

O artesanato é uma significativa fonte de geração de empregos na ampliação do mercado turístico . Segundo fontes do Ministério da Indústria, do Comércio e do Turismo (MICT), no Brasil cerca de cinco milhões de pessoas estão envolvidas com o setor artesanal; o país tem cerca de mil municípios cuja base econômica é este setor. Ao ser incrementado com a expansão do turismo, sustenta uma ampla rede econômica, desenvolvida desde a captação da matéria-prima, a produção e a circulação do produto final.

A participação do artesanato na economia de uma região não é produto da modernização; a atividade remonta ao século XV, com a expansão do comércio na Europa Ocidental:

> O comércio, a indústria artesanal, tudo conhece um novo impulso. O primeiro já não é apenas local ou regional. Seu aspecto marítimo e internacional assume uma dimensão diferente. Acima de tudo, avança sobre o *artesanato, ao qual fornece matéria-prima e escoamento e do qual terá seus lucros.*[1]

[1] Frederic MAURO. "As Américas: Unidade ou Neoliberalismo? Uma Introdução Histórica". In. SCARLATO, Francisco Capuano *et alii* (orgs.). *O novo mapa do mundo: globalização e espaço latino-americano.* 2ª.ed. São Paulo: Hucitec-ANPUR, 1994, p.17 (grifo nosso).

Nos dias atuais, o artesanato continua cumprindo sua parte na moderna expansão dos mercados globalizados. No contexto da globalização da economia e, por conseqüência, de todos os setores da sociedade, são necessárias algumas considerações sobre as formas que tomam as atividades culturais das classes subalternas, bem como o novo significado que os seus produtos assumem enquanto mercadoria nesta realidade.

Sobre a produção estética da cultura subalterna — aquilo que se convencionou chamar artesanato — é necessário ultrapassar aquela fronteira que, à primeira vista, parecia ser sua definição: objetos interessantes, utilitários ou não, produzidos manualmente. O mundo do artesanato, seja ele elaborado ou não, decorativo ou utilitário, é tão completo e revelador da sociedade que o produz que transcende a visão simplista do *hand craft*.

Um objeto artesanal traz em si, interatuando, diferentes valores que permeiam sua idealização e a situação (econômica, social, tecnológica etc) em que é produzido. Do ponto de vista econômico, a análise do artesanato aponta, inicialmente, para algumas direções: uma seria aquela que equipara o "feito a mão" a objetos de baixa inversão em matérias-primas, produzidos em horas de descanso ou ócio — portanto, economicamente uma atividade secundária —, alternando com as atividades agro-pastoris ou outras atividades econômicas. Outra direção é a que avaliaria os artesãos, cuja produção — decorativa — constitui sua única atividade econômica, sendo regida por outra escala de preços e valores, principalmente por atender a um tipo específico de mercado.[2]

O mercado artesanal, tal como está se sedimentando na atualidade, é mais complexo, pois nele subsiste com nitidez a dicotomia entre os componentes artístico-culturais, seu caráter político e ideológico e sua função econômica, como fonte de emprego. Isso quer dizer que existe uma correlação entre as formas de organização do trabalho, o tipo de produção e o nível sócio-econômico do consumidor dos produtos artesanais.[3]

Para atender aos diferentes consumidores, são produzidos diferentes produtos. Como mercadoria, o artesanato apresenta-se como um produto para o turismo massivo-dirigido, no qual se oferecem mercadorias mais comerciais, de preço e qualidade menores, para o mercado de decoração de interiores, que tem amplas perspectivas com a melhoria da qualidade, e para o mercado dos colecionadores, que se encarregam de peças especiais, às vezes até para galerias de arte[4], como é o caso da cerâmica produzida em Cunha.

É primordial analisar aquela produção voltada para o turismo; entretanto, interessa também o processo de transformação do camponês em artesão, presente na transformação do artesanato em mercadoria.

Tanto numa direção quanto na outra surgem ainda diferenças em razão da "função" que esses objetos cumprem: o cotidiano, o ritual, o cerimonial ou o decorativo. Há outros aspectos referentes ao entendimento do papel econômico e social do artesanato, embora não seja possível apontá-los todos.

Essas mudanças que ocorrem no meio artesanal intervêm no processo de criação dos artesãos, levados a buscar diferentes estratégias de sobrevivência econômica e social, o que inclui a busca de apoio junto às políticas públicas. Essa nova realidade também transforma a relação do artesão com seus materiais, suas formas de produção, sua intenção e seus rendimentos.

Entretanto, estes aspectos ainda não foram devidamente avaliados, pois só recentemente os mecanismos teórico-metodológicos necessários para tal empreendimento estão se aperfeiçoando.

[2] Marta TUROK. *Como Acercarse a la Artesanía*. México: Plaza y Valdes, 1988, p.9.

[3] *Idem*, pp.143-144.

[4] *Idem*, pp.144-147.

É inegável que a modernização traz elementos positivos, como a preservação e a revitalização do artesanato. Entretanto, será necessário avaliar mais profundamente alguns desses elementos modernizadores. No caso brasileiro, a introdução de materiais novos, como a tinta acrílica, o fio sintético e outros, tem levado a transformações ainda não mensuráveis nos antigos produtores das matérias-primas naturais substituídas.

Arte e arte popular

O que será que determina que, apesar de o artesanato ser uma atividade de criação "anônima", alguns objetos alcancem preços muito altos e outros não sejam valorizados? Desta realidade, surgem duas diferenças.

É uma pequena mas valiosa diferenciação que está na raiz deste fenômeno: a "arte" (assim, sem mais) e a "arte popular". A primeira se define pela individualidade do artista, o qual assina sua obra, levando-o a ser beneficiado por uma auréola criada a partir de um tipo de "mercado de arte", que vem se desenvolvendo desde séculos passados. É o caso, por exemplo, de Gilberto Jardineiro e outros ceramistas de Cunha, cuja cerâmica está exposta em galerias de arte, alcançando um preço elevado, enquanto outros artesãos da mesma região continuam produzindo peças "anônimas".

Os primeiros fazem parte daquele grupo restrito que produz para a decoração de interiores e para as galerias de arte; sua produção é denominada artesanato suntuário-decorativo, e se restringe a pequenas oficinas de artesãos independentes.[5] A segunda, a popular, define-se pela criação anônima e coletiva executada por indivíduos ou grupos de artesãos. Seriam considerados aqueles mesmos artesãos anônimos já citados. Provavelmente, a intervenção dos *media*, como instrumentos poderosos do processo de globalização na produção de fenômenos como o turismo, tenha, modernamente, um papel preponderante nessa diferenciação.

Outro aspecto a ser ressaltado neste quadro de mudanças refere-se a uma das maiores contradições observadas no contato com os artesãos: quanto mais dependem das formas tradicionais de produção, mais aumenta a desvalorização de seus produtos; sua situação era muito melhor quando sua atividade artesanal funcionava como complemento da subsistência. Por outro lado, aqueles que investem em mudanças — à exceção de alguns, como aqueles em Cunha, que "fogem" da rubrica de artesãos — também continuam pobres: a maioria entrevistada afirma que agora trabalha mais e tem menos dinheiro; parece provável que o grande ganhador pela "explosão" do artesanato é o "atravessador", o distribuidor.

Há ainda vários aspectos a serem examinados. Um deles é o que se poderia chamar de inserção "forçada" na globalização, uma vez que populações rurais inteiras deixam o campo e sua atividade principal para viverem apenas do artesanato (ou música, dança, canto) nos centros urbanos, atraídas pela expansão do turismo e expulsas do campo pela expropriação sistemática de suas terras.

Este fenômeno tem levado a uma falsa visão do produto cultural das classes subalternas: repetidas vezes se diz que "o artesanato e as chamadas artes populares estão morrendo". Nada mais falso. O artesanato, como expressão viva que é, vem sofrendo transformações ao longo do desenvolvimento da sociedade humana, mas está longe de morrer.

Se, no século XIX, o artesanato perdeu o lugar que possuía no comércio como forma única e dominante de bens e produtos devido ao avanço da tecnologia, no século seguinte, pela sua raridade, passou a ser valorizado como um produto cultural. Foi a época em que o "feito à mão" se contrapôs à produção em série. De repente, bens e produtos que haviam formado parte da economia natural, da noite para o dia se convertiam em arte popular.[6] Na atual expansão do modelo

[5] *Idem*, p.147.

[6] *Idem*, p.26.

econômico globalizante, assiste-se a uma nova valorização do artesanato, que chega ao exagero da "produção" de peças "antigas". A produção artesanal tem se adaptado aos diversos apelos da época, de acordo com as condições da sociedade da qual faz parte. Na realidade do Brasil, os graves problemas vividos pelas populações rurais afetam inclusive a produção artesanal, o que não quer dizer que esta importante expressão cultural esteja morrendo.

Identidade e sobrevivência

O que efetivamente está acontecendo é: de um lado, o artesanato desaparece, à medida em que os camponeses (e índios) se convertem em operários, peões ou bóias-frias, abandonando seus lugares de origem; de outro, aqueles que deixam o campo acabam sendo "inseridos" no circuito comercial, com sua atividade artesanal. Ao entrarem em contato com as zonas urbanas e o mercado turístico, sofrem transformações em sua produção, para atenderem às necessidades do consumo; provavelmente, entram em confronto mais direto com os elementos da cultura hegemônica, passando por fases de aceitação, adaptação, refuncionalização e até mesmo de resistência ou rejeição. Com isso, sua própria cotidianidade também sofre transformações: agora estão mais expostos aos *media*, à presença do turista e às transformações da modernidade.

É inegável que a cultura está sempre em transformação como coisa viva que é. Mas pode-se afirmar que o atual processo de produção se modifica, gerando um grande dilema para o artesão: ele tem necessidade de modernizar seu produto para sobreviver mas, por outro lado, não pode perder seus traços identitários, pois é com isso que seu produto conta para ter acesso ao mercado do *souvenir*. Um deles é a "perda de identidade", o desarraigamento do artesão de sua realidade, de sua fonte inspiradora. O artesão, fora de seu meio, perde parte da capacidade de conhecimento profundo do seu *habitat* e de tudo que nele é aproveitável, tranformável. O artesanato, elaborado em qualquer material que seja, é uma

valiosa reserva de história e de tecnologia — embora seus instrumentos sejam rudimentares, suas técnicas são complexas e produzem resultados surpreendentes de utilidade e de plasticidade.

Como sugestões que possam apontar alguma solução para esta situação, pode-se desenvolver algumas linhas de raciocínio. A primeira refere-se ao fato de esses fenômenos estarem mudando também as relações entre o produtor e o consumidor, o que permite ao pesquisador reexaminar conceitos como qualidade, autenticidade, utilidade, destino final, reconhecimento e estímulo. Há de se perguntar quem está, afinal de contas, controlando estes meios de produção que saem das mãos dos artesãos e que, nesta atual conjuntura, já mobilizam uma expressiva parcela da economia.

Outra linha seria aquela relacionada com o fomento e a organização desta atividade. Hoje, no seio da comunidade de artesãos, encontram-se as mais diferentes formas de organização e, em quase todas, é possível verificar a interferência seja de distribuidores, seja de gestores de ONGs ou de entidades públicas. São poucos os casos, no Brasil, de cooperativas e de auto-gestões. Entretanto, onde existem, os artesãos estão melhor amparados.

Sem uma organização sólida e sem fomento e orientação quanto à questão identitária, corre-se o risco de que esta significativa parcela da população[7] —principalmente produtora para o turismo — continue como está, ou seja, na indigência, submetida às diretrizes econômicas e estéticas dadas pelos atravessadores e congêneres.

O presente e o futuro da produção artesanal são hoje uma grande incógnita, se não houver solução para os problemas apontados. Se bem que ainda insuficientemente exa-

[7] No Brasil, o segmento artesanal movimenta cerca de 8,5 milhões de pessoas, envolvendo, em salários, 28 bilhões de reais por ano. A maioria da mão-de-obra é feminina, chegando a 87% dos trabalhadores no setor, conforme dados do Ministério da Indústria, do Comércio e do Turismo. Disponível em: < www.mdic.gov.br >.

minadas, questões como a tradição, a autenticidade e a criatividade dos artesãos frente ao processo de inovação a que estão expostos, podem estar colocando em risco sua mais expressiva criação cultural: sua identidade. Segundo Galeano, a cultura popular é um complexo sistema de símbolos de identidade que o povo preserva e cria e ao qual não pode ser negada esta dimensão criadora, sob pena de transformar sua obra em peça de museu.[8]

Finalmente, cabe ressaltar que quaisquer medidas que possam vir a ser tomadas terão de ter a participação do artesão: escutá-lo, torná-lo partícipe nas soluções de sua problemática. Trata-se de enfrentar criticamente uma situação histórica, econômica e social que põe em risco muito mais que a sobrevivência desses indivíduos, que, de toda maneira, se negam a morrer.

Artesanato e apoio oficial

De maneira geral, o artesanato brasileiro está estruturado como em toda a América Latina. Entretanto, não há uma demanda do porte daquela existente no Peru, por exemplo. No Brasil existem núcleos de maior produtividade e comércio, mas o artesanato tradicional ainda é presente em muitas regiões.

O nível social do artesão varia de região para região. Existem os artesãos profissionais que sobrevivem apenas dessa atividade e há aqueles que vêem nessa atividade um complemento financeiro no final do mês. Conforme a demanda turística e o capital disponível, alguns artesãos, independentes e sem apoio oficial, montam enormes *ateliês* e pontos de venda e criam uma imagem voltada ao consumidor de elite, que paga caro pelas mercadorias oferecidas. Esse tipo de artesão difere muito daquele que produz suas peças em situação de extrema dificuldade de espaço e recursos, que não produz tanto porque possui outro trabalho, que cobra tão pouco dos compradores que quase saem com prejuízo.

Dentre as formas de apoio oficial existentes no país, a que mais se destaca atualmente é o Programa do Artesanato Brasileiro (PAB), inserido na Coordenação de Micro, Pequenas e Médias Empresas do MICT. "Até 1995, o PAB vinha sendo desenvolvido pela área social do governo federal e, em final de 95, através de decretos, ele passou para o MICT".[9] O PAB atua junto aos Ministérios do Meio Ambiente e da Cultura, Embratur, ONGs, universidades e setores sociais autônomos como o Sesi, o Senai e o Sebrae. "O objetivo maior nosso é que as pessoas vejam o artesanato como um produto que possa dar renda".[10]

O PAB trabalha da seguinte forma: fomento à produção, capacitação (em que são ministrados cursos, seminários e *workshops*), comercialização (eventos, feiras locais ou nacionais), enfim, toda a "articulação junto aos Estados, para que eles possam produzir e ter capacidade de entrega sistemática aos interessados".[11]

O Sebrae também mantém um projeto complementar aos trabalhos do MICT. Em novembro de 1997, anunciou uma proposta na qual são enfocados três aspectos do artesanato: informação, gerenciamento e comercialização. Pela proposta, os artesãos serão catalogados e ensinarão os iniciantes nas unidades estaduais do Sebrae. "Quanto à questão das vendas, por exemplo, uma das idéias será o estímulo à associação, para atender a grandes pedidos de compra. Uma das intenções do programa do Sebrae é colocar o artesanato como

[8] Eduardo GALEANO. "Literatura y Cultura Popular en America Latina". *In*. Adolfo Colombes. *La Cultura Popular*. Cidade do México: Premiá, 1991, p.98.

[9] Sônia MONTIJO. "Abertura". *I Simpósio Internacional de Comunicação, Cultura e Política na América Latina: Perspectiva para um novo século*. 8 a 11 de setembro. São Paulo: CELACC. Representante do MICT.

[10] *Idem*.

[11] *Idem*.

algo comercialmente viável, sem mudanças culturais que descaracterizem o trabalho manual".[12]

Há também alguns tipos de cooperativas de trabalho formadas por artesãos. É o caso da Cooperartes, criada por 22 donas de casa e mulheres aposentadas. As integrantes reúnem-se na casa de uma delas para produzir bichinhos de pano e cestas de flores artificiais, em turnos que vão de quatro a seis horas diárias. Segundo a coordenadora da empresa, o ganho médio de cada artesã é de duzentos reais.

Não há amplo apoio oficial na maioria das regiões do país, o que leva grupos de artesãos a se unirem e formarem cooperativas (é o caso da "Casa do Figureiro", em Taubaté) que podem funcionar como *ateliê*, reserva de peças e até mesmo ponto de comercialização. Segundo a artista plástica Lourdes Cedran, "os projetos oficiais, implantados nos Estados brasileiros com a intenção aparente de proteger e dinamizar a atividade do artesanato nas suas regiões de origem, terminam por deturpar os valores do artesão tradicional, impondo uma integração forçada dos valores da sociedade industrial, camuflando o obstáculo principal que inibe a atividade criadora de nossos artesãos: a falta de infra-estrutura que lhes dê condições de permanecer no seu *habitat*, mantendo seus valores sem sofrer a fascinação dos encantos da eletricidade".[13]

Na maioria dos casos, o artesão do campo trabalha em pequenos espaços, dentro da sua própria casa. Muitas vezes compra as matérias-primas na cidade, que ao oferecer produtos inovadores desvirtua um pouco o trabalho que primordialmente era realizado com materiais retirados da própria área de habitação e trabalho do camponês. "O artesão — cujo trabalho sofre um processo de deturpação — passa a fazer qualquer tipo de escultura, porque os atravessadores dirigem a produção do artista, forçando-o, por exemplo, a reproduzir *design* de peças que já existem em catálogos de arte".[14]

A venda em feiras também é realizada, mas não tão freqüente. Algumas já são tradicionais, como a feira de arte de Embu das Artes, em São Paulo, que acontece todos os finais de semana. Entretanto, a maioria dos produtos comercializados não é produzida na cidade e muitas vezes é comercializada entre produtos industrializados importados.

O artesanato no Vale do Paraíba

As cidades de Cunha, São Luiz do Paraitinga, Taubaté, São José do Barreiro, Bananal, Areias e Silveiras possuem muitas semelhanças, e também divergências, sobre a questão do artesanato e dos artesãos.

A produção é diferenciada conforme o grau de desenvolvimento econômico da cidade, o que gera diferentes tipos de consumidores e, conseqüentemente, de artesãos. A cidade de Cunha, por exemplo, tem uma produção de cerâmica que passou a ser identidade da cidade. Lá se produz a cerâmica de alta temperatura, técnica trazida do Japão e que os atuais ceramistas mantêm viva. São produzidos vasos, travessas, copos e mesmo esculturas. Entretanto, o tipo de produção é cara, requer anos de habilidade técnica, transformando o produto final em peças voltadas mais para o consumo elitista. Há *ateliês* organizados e uma boa propaganda (incluindo mala direta para clientes). A imprensa também dá destaque a esse tipo de produção na época da chamada "abertura dos fornos", evento voltado à promoção dos produtos, em que convidados presenciam a retirada da cerâmica recém-queimada e aproveitam para comprar as peças.

Em Taubaté, com apoio da Superintendência do Trabalho Artesanal nas Comunidades (Sutaco), órgão federal, e da

[12] GAZETA MERCANTIL. "Incentivo ao Artesanato". 19 de novembro de 1997.

[13] Lourdes CEDRAN. "O Artesão Tradicional e seu Papel na Sociedade Contemporânea". *In. Arte e Ciência, Qualidade de Vida*. São Paulo: ECA-USP, 1997, p.131.

[14] *Idem*.

prefeitura, os artesãos se reuniram e criaram a Casa do Figureiro, com cerca de 20 pessoas, que geralmente produzem e vendem no próprio local. A Sutaco vem mantendo contratos com compradores estrangeiros e intermedia a exportação. "*Eles dão assistência para a gente, eles compram peças nossas, eles promovem exposição, então é através deles que vamos exportar (...) Eles têm várias lojas, galerias lá em São Paulo*", comenta um artesão.[15]

Diferente das anteriores, a cidade de Taubaté é bastante urbanizada e, às margens da Via Dutra, abriga grande quantidade de indústrias. Há demanda artesanal criada não só pelos turistas que passam por ali, mas também pelos visitantes em negócios, muitas vezes estrangeiros, que procuram a Casa do Figureiro. "*Eles, quando querem trazer algo tradicional da cidade, vêm aqui, procuram; então é comum o pessoal fazer peça por encomenda, para Alemanha, para França, enfim, Japão...*"[16]. Apesar de a Casa do Figureiro estar instalada em patrimônio da Prefeitura, um artesão afirma que a prefeitura deveria dar mais apoio.

O artesanato normalmente vem ligado à tradição familiar e a maioria dos artesãos entrevistados aprendeu o ofício em casa, com os pais, tios ou avós, desde criança. Alguns começaram como uma espécie de brincadeira ou *hobby*, e depois perceberam que podiam trabalhar com esse tipo de habilidade. A maioria também sente necessidade de ensinar para outras pessoas, mas em Paraty são poucos os interessados em aprender: "*Mas é que hoje em dia os troços que dá muito trabalho ninguém quer se dedicar*"[17]. No caso de Paraty, ocorre algo mais grave, como reflexo da globalização: ali encontram-se artesanatos de todo o Brasil, ofuscando o artesanato identitário da cidade, que são os barcos de madeira e a cestaria.

[15] Entrevista realizada com artesão de Taubaté.

[16] *Idem.*

[17] Entrevista realizada com artesão em Paraty.

Em cidades onde a demanda por artesanato é maior (Cunha, por exemplo), os artesãos podem ter essa atividade como profissão, dedicando-se totalmente ao artesanato.

Em Silveiras, o sucesso da produção de artesanato em madeira, principalmente pássaros da região, já é uma marca identitária da cidade, além de alimentar uma extensa rede de artesãos. É a principal receita da cidade, que "exporta" a produção para todo o Brasil. Contudo, nas outras cidades pesquisadas, o artesanato ainda não alcançou um nível razoável, principalmente devido à falta de apoio oficial.

Festas populares

Apesar da grande importância de estudo nesta área, as manifestações populares das classes subalternas, ditas "folclóricas", são muito pouco estudadas. Existem raros e isolados trabalhos sobre o tema, um enorme vazio que ocorre até mesmo na própria universidade. Neste panorama é preciso, em primeiro lugar, entender o significado e a função de tais manifestações para as comunidades em que estão inseridas pois, como celebrações coletivas, essas danças e folguedos são poderosos rituais sociais.

O ritual dentro de uma comunidade pode ser definido como "elemento privilegiado de fazer tomar consciência do mundo, um veículo básico na transformação de algo natural em algo social"[18]. Ou seja, trazendo esta "consciência do mundo" para a comunidade, o ritual permite a esta inserir-se na sociedade a que pertence, criando assim uma forma de participação para todos seus elementos.

O ritual também define a crença ou religião; mais do que isso, permite que, via ritualização, traga para o conjunto simbólico dos participantes da festas elementos não perten-

[18] Roberto DAMATTA. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1990, p. 32.

centes ao duro cotidiano das pessoas, que em sua grande maioria pertencem às camadas mais pobres e marginalizadas da sociedade:

> ...por meio de uma dialética entre o cotidiano e o extraordinário, o rito estando na situação extraordinária, ele se constitui pela abertura desse mundo especial para a coletividade. Não há sociedade sem uma idéia de um mundo extraordinário, onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de *plenitude, abastança e liberdade.*[19]

O rito, além de inserir a comunidade na sociedade e definir sua dinâmica cotidiana, redefine as condições sociais de seus participantes, independentemente da condição sócio-econômica. Um bom exemplo do processo está na relação cotidiana entre os participantes das festas — os brincantes — e seus "líderes" e "mestres", que são respeitadíssimos por todos, não importando sua real posição sócio-econômica na comunidade.

Este fato acontece em diversas festas. Porém, no jongo observa-se mais facilmente o processo. Nesta manifestação existe o "cargo" ou a "função" de *dono do jongo*; a pessoa organiza a festa, define os participantes e canta o "ponto de abertura", pedindo proteção para todos os brincantes e suas famílias. A posição faz com que a pessoa seja extremamente respeitada pelos participantes, pois tem o "poder" de, por meio dos pontos cantados, influenciar positivamente ou não a vida da comunidade, criando assim uma estrutura de poder e autoridade.[20] Isto fica aparente em uma entrevista concedida pela *dona do jongo*: "*O jongo é como se fosse uma religião. As pessoas pensam que não têm nada, mas têm. O jongo é como se fosse uma religião muito perigosa*".

Esta relação de poder também aparece em entrevista com outro jongueiro: "*No jongo existe perigo, sim. A pessoa dorme, e até amanhecer... pode ficar o dia inteiro dormindo. Dá uma dor de cabeça...*".

[19] *Idem*, p. 33 (grifo nosso).

[20] *Idem*, p. 38.

Isto ocorre da mesma forma nas diversas outras manifestações populares estudadas pois, como dizem os próprios brincantes, "todas têm magia, têm encantamento".

Além de reorganizar socialmente e inserir na sociedade as comunidades envolvidas, as festas promovem união geral dentro da comunidade, normalmente através de uma dramatização. Sobre esse aspecto, Roberto DaMatta diz que "... é por ela que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, vale dizer, como sendo sociais".[21]

Promovendo a união dos participantes via dramatização, a comunidade é fortalecida pelos objetivos comuns da comemoração, gerando solidariedade entre os brincantes, fator importante para a continuidade da cultura destes e para o desenvolvimento em geral da comunidade.

A maioria participa dessas festas por fé: devoções a santos, obrigações religiosas a serem cumpridas, promessas, o que move as pessoas é a crença religiosa. Um exemplo está em um participante de um moçambique da cidade de Taubaté, perguntado do motivo de sua participação na festa: "*Olha, eu danço porque eu gosto muito e tenho muita devoção com São Benedito, sabe, um santo milagroso. Então, o que a gente pede para ele, a gente é servido, é muito interessante, que é uma religião, sabe? (...) Semana passada eu caí d'uma bicicleta e machuquei minhas cadeiras, eu fiz promessa e fui curado, já tô curado*".

Desta forma, a união de toda a comunidade se realiza através de datas santas, ou períodos de concentração necessários para a preparação da festa, em que cada um tem uma função específica, sem a qual todos perderiam no conjunto.

[21] *Idem*, p. 45.

Percebe-se que a tradição familiar das festas influencia de forma decisiva o significado que têm para seus participantes e seus descendentes, influenciando em sua própria existência futura. Dos entrevistados, a grande maioria afirma ter aprendido as brincadeiras com as gerações anteriores de sua família. Estes, que aprenderam com os pais, avós ou tios, tendem a passar a tradição, de forma decisiva, para os filhos que vivem na comunidade e que participam de seus ritos. Um bom exemplo está na entrevista de uma *jongueira* que aprendeu a dança ritual através da tradição de seus antepassados e faz questão de mostrar que a tradição é mantida: "*Ah, meus filhos arrebentam a boca do balão, eles dançam mesmo. Todos nós aqui em casa*".[22]

Ao contrário do que se esperava, a tradição das festas populares parece ressurgir. Pesquisas anteriores sobre o assunto mostravam panorama um pouco diferente do que se vê atualmente. Um bom exemplo está no depoimento de um brincante de Paraty: "... *a juventude de hoje ainda está muito distante, né? Muitos ainda querem saber do rock, o que está na moda...*". Sobre a questão, apresenta-se, logo depois, o questionamento do pesquisador: "O desinteresse é letal para a sobrevivência dos brincantes. O interesse deveria ser proveniente de todas as gerações, para que se perpetuasse a tradição. Trata-se de uma situação deveras complexa, a dos jovens". E, ainda mais à frente: "Pois, como agir diante de um jovem que prefere a danceteria à Festa do Divino, a televisão à brincadeira? Deve-se impor a continuidade da tradição, ou apresentá-la como uma faculdade? Essa discussão requer a consideração de vários elementos..." .[23]

[22] Jongueira entrevistada no bairro do Tamandaré, em Guaratinguetá, outubro de 1997.

[23] D.SALLES e A. de FARIA. "Brincantes e o neoliberalismo". *In* Maria Nazareth FERREIRA (coord). *Identidade cultural e resistência na produção e consumo de sentido: estudos de recepção ao media.* Projeto de pesquisa. Relatório final apresentado ao CNPq. Março de 1996, mimeo. Neste relatório desenvolveu-se um estudo relativo ao trabalho de campo realizado em 1994 e 1995.

Mesmo nas entrevistas em que se percebe um questionamento sobre a participação dos parentes mais novos na brincadeira é possível perceber que, se existe tradição da festa na família, é difícil a tradição não estar sendo praticada e, conseqüentemente, sendo mantida. Um cirandeiro de Paraty deu seu depoimento: "*(...) ninguém quer aprender. A garotada só quer aprender o funk, a discoteca, o funk e brigar também*". Porém, quando questionado se eles querem ou não participar da brincadeira, respondeu: "*Não é que eles não querem, eles não se dedicaram a isso; futebol em primeiro lugar. Eles gostam, eles dançam e vão, mas se interessar...*".

Nas entrevistas, a maioria das pessoas conta que a família inteira participa, filhos e netos dançam e novos grupos se formam, como conta um participante da folia de reis de São Luiz do Paraitinga: "*Moçambique tem bastante pessoas novas, né. E a Folia tem gente nova também, mais gente querendo, né...*". Talvez ocorram choques de gerações, como mostram algumas entrevistas, como a do cirandeiro de Paraty (já mencionada) e outra com um jongueiro: "*Esses novos aí cantam, mas fazem bagunça, né? Uns trinta, quarenta anos atrás, a pessoa que tinha dezoito, vinte anos não punha a mão no tambor não, os outros não deixavam. Tambor de jongo, naquele tempo, era respeitado*".

Já a *dona do jongo* desta cidade considera extremamente benéfica a presença de crianças e jovens, porque incentiva a continuidade da festa e da tradição: "*Tem que entrar pra não deixar cair, né? Se as crianças não tomar, não entrar, não aprender, vai acabar. A ... (uma participante do jongo) adora que elas dancem. Às vezes tem gente que acha ruim, 'ah, essa criançada', e a ... 'Não, deixa eles, deixa eles porque eles precisam'*".[24]

A participação de pessoas mais jovens traz mudanças para as festas e para quaisquer manifestações populares coletivas. Porém, a inclusão de elementos novos é constituinte fundamental da própria cultura que, sendo um processo

[24] Entrevista realizada no bairro do Tamandaré, em Guaratinguetá, outubro de 1997.

extremamente dinâmico, se alimenta de elementos estranhos a ela:

> Nesse espaço conflitivo e adaptativo, a cultura subalterna refuncionaliza as mensagens recebidas, adaptando-as ao seu cotidiano. Daí resulta que as classes subalternas estruturam o seu mundo a partir de uma coexistência não harmoniosa, mas nem sempre conflitiva, com outras culturas e ideologias. Como resultado deste exercício de sobrevivência, a cultura das classes subalternas não é homogênea, pois nela convivem a influência das classes hegemônicas e dos valores civilizatórios ancestrais em combinação com as características culturais geradas pela sua condição de classe oprimida".[25]

Ora, então jovens e crianças estão participando cada vez mais das festas e comemorações populares de suas comunidades, com a bênção ou não dos participantes mais antigos e trazendo, provavelmente, mudanças para a comunidade.

Por que observa-se esta mudança repentina na dinâmica cotidiana das comunidades? Por que o interesse e a participação de pessoas jovens nas festas sofreram esse aumento considerável?

Vários fatores podem contribuir para confirmar essa situação inesperada. O desenvolvimento turístico parece constituir o maior e mais importante deles, agindo em primeiro lugar nas localidades onde, economicamente, o turismo tem importância fundamental.

Em um período de três anos, a indústria turística cresceu muito,[26] trazendo novas vantagens econômicas para essas localidades, através de novos empregos e maior comercialização de artesanato e produtos típicos da região. Com a presença de um turismo cada vez maior e mais globalizado, os festeiros tendem a entrar em contato com novos pensamentos, formas de vestir, comidas e outros elementos pertencentes a outras localidades.

Essa situação influenciará e modificará, obviamente, a produção cultural das comunidades. Porém, os produtores culturais, gestores, todas as pessoas envolvidas com a cultura local, tendem a, cada vez mais, incentivar o crescimento turístico. E o renascimento das festas populares surge como fator imprescindível para este crescimento.

A não ser em Paraty, onde o turismo é ainda muito mais ligado ao fator histórico e ecológico, cada vez mais as cidades em questão apresentam turismo direcionado para as festas populares, principalmente a congada, o moçambique, as folias e a ciranda, plenas de elementos típicos da região e de exotismo e extremamente voltadas para o ritual coletivo, do qual todos participam, cantando e dançando. Nada mais natural que sejam cada vez mais praticadas pelos mais jovens, incentivados pelo crescimento econômico que resulta deste tipo de turismo. O caso do jongo é um pouco diferenciado pois, por ser uma manifestação tida como feitiçaria, envolvendo "magia e encantamento", não atrai muitos turistas, sendo extremamente fechada para os que não pertencem à comunidade praticante.

Neste panorama, percebe-se que o turismo cresce e as manifestações folclóricas da região ressurgem inequivocamente, não sendo necessariamente achatadas pela cultura massificada da globalização e pelo neoliberalismo, como era de se esperar. Contudo, ainda não se pode afirmar se esta situação é benéfica ou maléfica para as comunidades pois, apesar de aparentemente significar crescimento econômico e ressurgimento da tradição, se inicia um processo novo de resistência cultural. Será necessário estudar os efeitos deste crescimento e o significado destas festas para as novas gerações quando adultas e a forma como passarão essas tradições para seus descendentes.

[25] Maria Nazareth FERREIRA (org.). *Globalização e Identidade Cultural na América Latina*. São Paulo: CEBELA, 1995, p. 25.

[26] Para mais informações sobre o desenvolvimento turístico no Brasil, ver texto de Maria Nazareth FERREIRA, "Considerações sobre o turista e o ressurgimento do Vale Histórico", e de Maurício FIORE, "O beco com saída: a gestão oficial de turismo".

Os dançadores do Vale

O estudo da cultura das classes subalternas é fundamental para a compreensão do desenvolvimento da identidade nacional, principalmente se tratando da sociedade brasileira, que possui uma cultura muito particular. Tendo em sua formação diversos elementos oriundos de povos distintos, como os ibéricos (que trouxeram em sua bagagem a cultura árabe, resultado das diversas invasões ocorridas no século XII), os negros africanos e os índios habitantes originais desta terra, o Brasil é desde a origem um país de misturas e temperos. A miscigenação, aliada ao fato de a sociedade viver um cotidiano repleto de influências da cultura massificada, da industrialização e da globalização, originou uma cultura riquíssima em sincretismos religiosos e manifestaçõesculturais.

Dessas manifestações, este texto mostra as mais ocorrentes no Vale do Paraíba e na cidade de Paraty, a saber: a congada, o moçambique, a folia de reis, a festa do Divino, o jongo e a ciranda, além de diversos grupos musicais existentes na região que, independente de festas, datas religiosas ou procissões, estão presentes no cotidiano das comunidades.

Este estudo é resultado da análise de diversas entrevistas realizadas nestas cidades com produtores de cultura subalterna, neste texto chamados "brincantes"[27], todos participantes das festas acima mencionadas. Buscou-se conhecer a dinâmica dos grupos estudados em relação ao cotidiano das cidades e a progressiva influência do turismo, que age

[27] "São os responsáveis pelo desenvolvimento e transmissão dos complexos simbólicos criados e recriados através da música, da dança e da dramatização." D. SALLES e A.FARIA, "Brincantes e o neoliberalismo". *In*. Maria Nazareth FERREIRA (coord.). *Identidade cultural e resistência na produção e consumo de sentido: estudos de recepção aos media*. Relatório Final apresentado ao CNPq. Março de 1996, mimeo.

muitas vezes como fator globalizante, colocando as comunidades de brincantes em contato com elementos da cultura massiva, trazidos pelo turista:

> O crescimento do turismo tem como conseqüência, além de todas as vantagens econômicas, colocar frente a frente dois grupos sociais distintos (...) o encontro entre estes dois grupos, representantes de culturas tão diferentes entre si, predominantemente ocasionará choques culturais, sociais e econômicos de diversas formas.[28]

Para uma real inserção das festas nos programas turísticos, seria necessária a formação de uma entidade fundamentada na comunidade de cada cidade, que articulasse, pesquisasse e incentivasse a organização de um calendário de festas de caráter identitário — religiosas ou laicas — com vista a oferecê-las como produto cultural aos turistas. É assim que se procede nas pequenas cidades italianas estudadas por Maria Nazareth Ferreira.[29]

[28] Camila BOMFIM. "Turismo e a produção cultural das classes subalternas: alguns apontamentos". *In*. FERREIRA, M.N (coord.). *Cultura, Turismo e Globalização: o caso brasileiro*. Projeto de pesquisa. Relatório parcial apresentado ao CNPq. Março de 1997, mimeo.

[29] Maria Nazareth FERREIRA. "Cultura, globalização e turismo: a cultura subalterna como mercadoria". *In* FERREIRA, M.N. (coord.). *Cultura, Turismo e Globalização: o caso brasileiro*. Projeto de Pesquisa. Relatório Final apresentado ao CNPq. 1998. mimeo.

Cultura subalterna e globalização

Maria Nazareth Ferreira

A relação entre resistência cultural e realidade brasileira através dos *media* não se explicita claramente senão através de aspectos bem definidos como meios eletrônicos (telenovelas, publicidade), meios impressos (música, dança, teatro, cinema), artes populares (teatro popular, práticas religiosas, umbanda).

A partir do mapeamento de algumas cidades situadas no Vale do Paraíba, constatou-se a existência de conjuntos expressivos de manifestações da cultura brasileira que têm suas origens na época da Colônia e que hoje resistem de diferentes formas à homogeneização imposta pelo projeto neoliberal. Estas manifestações culturais são de caráter tanto religioso como profano; são os reisados, Festa do Divino, as congadas, o jongo, as danças xibas, Cana Verde, os cirandeiros, catiras ou festas tradicionais como o tropeirismo. Tais manifestações culturais têm grande participação popular, envolvendo comunidades, associações, sindicatos e entidades culturais. É interessante observar a força cultural que continua se manifestando através destas formas de participação. Segundo um autor:

> Os rituais e costumes do passado não são somente soluções úteis ou meras expressões conservadoras. Seu sentido vai mais longe e se mostra mais nítido quando se descobre neles formas de resistir aos efeitos de formadores da cultura dominante. Nestas manifestações se

encontram soluções para o presente. Não se trata de conservadorismo, mas, em muitos casos, de preservação de uma base, a partir da qual resiste, conservando a identidade, a dignidade e a solidariedade.[1]

A exuberância destas manifestações põe em destaque a criatividade das populações subalternas, que sabem usar sua imaginação e sua arte para reverenciar suas crenças, muitas vezes superando dificuldades materiais, para celebrar seus rituais: "O âmbito do simbólico, das festas, os ritos e a reli-giosidade dão o tom da suntuosidade, levando à transformação do cotidiano em luxo".[2]

Na mesma região, outra forte expressão da cultura subalterna manifesta-se na produção artesanal. A região é rica em ceramistas, artesãos que trabalham em madeira, tecelões e crocheteiras, cesteiros e pintores.

O artesanato cumpre um papel significativo na cultura de uma sociedade. À parte o seu valor material, reconhecido desde tempos memoriais, sua função cultural é integradora da sociedade que o produz. Segundo uma autora, a cultura é um complicado tecido de relações na qual o artesanato pode abrir uma janela que permita compreender e visualizar a conexão integral entre os elementos naturais, sociais e simbólicos do grupo social do qual faz parte.[3] Nesse sentido, esta seria a primeira premissa para dimensionar a origem e o significado do artesanato.

Interessante notar que tanto os músicos, compositores e brincantes como os artesãos citados têm suas atividades artísticas profundamente vinculadas às suas raízes ancestrais, a um passado cultural marcante que pode se expressar em suas técnicas e nos seus imaginários e que se materializa na forma de construir seu cotidiano.

[1] Mario MARGULIES. "La Cultura Popular". *In* Adolfo Colombes. *La Cultura Popular*. México: Premiá, 1991, p.62.

[2] Marta TUROK. *op.cit.* ,p.39.

[3] *Idem*, p.19.

Em que pese a relativa pobreza da região e seu passado instável (sofreu várias crises em seu desenvolvimento), pode-se dizer que os mais fortes aspectos culturais resistem, formando uma identidade regional muito expressiva. A região como um todo passa, na atualidade, por mais um novo surto desenvolvimentista, o turismo, influenciando significativamente a produção cultural.

Dadas as condições da modernização que está sendo imposta à região, com urbanização acelerada, expansão descontrolada do turismo, fluxos migratórios intensos e onipresença dos modernos *media*, duas conseqüências contraditórias estão afetando estas práticas culturais.

De um lado, as manifestações artísticas como a dança, a música, os cantos e as festas religiosas, nas quais está mais viva a relação com a memória histórica, vêm perdendo terreno para shows, concertos e os modismos veiculados pelos *media*, com os *caipiródromos* ou os rodeios *"a la americana"*; os jovens seduzidos pelo *"moderno"* não se sentem realizados participando de festas que não são legitimadas pelos *media*, que não dão prestígio e nem lucros materiais. Assim, aos poucos vão afastando-se destas práticas, o que tem levado a uma redução destas manifestações; em alguns casos, os jovens têm recusado mesmo a dar continuidade às *"tradições"* dos pais e avós. Em Paraty, por exemplo, há dez anos havia doze grupos de cirandeiros: hoje, são somente dois, um dos quais em fase de desativação. Seus componentes alegam que estão muito velhos (a média de idade dos mesmos é sessenta anos) para continuar tocando a noite toda. Assim tem acontecido em quase todas as manifestações da região.

De outro lado, há um segmento da cultura e da arte popular que vem se desenvolvendo e trazendo prosperidade à região. Trata-se daquele artesanato que se materializa em objetos para consumo do turismo; é o chamado *"artesanato popular"* (muitas vezes semi-industrializado) que se transforma em mercadoria, entra no circuito comercial e alimenta uma extensa rede de consumidores. Em função deste tipo de produção, cidades estão renascendo, como é o caso de Bananal, cidade histórica que já sobreviveu a várias crises e

ressurge agora com a produção *"artesanal"* de crochê. Uma fábrica de tecido, já quase desativada, readquire forças ao especializar-se na fabricação de barbante para a produção de crochê, movimentando cerca de quatro mil pessoas da região. A movimentação econômica já transcende o artesanato: projetos oficiais procuram transformar a cidade em região de *"turismo cultural"*, vasculhando o passado para valorizar sua arquitetura colonial. O mesmo pode-se dizer de Paraty: ao lado de vários produtos *"artesanais"* pretende-se vender ao turista tanto o passado colonial, com sua bela arquitetura, quanto os passeios de barco por seu litoral exuberante, expandindo o chamado turismo ecológico. Outras cidades da região estão vivendo à base de outros tipos de artesanato, como madeira e, como Bananal e Paraty, *"exportando"* para várias regiões turísticas brasileiras.

Colocadas estas duas conseqüências para a produção cultural como resultado do modelo econômico implantado na região, pode-se ainda complementar com a seguinte constatação: uma parte significativa da cultura regional está condenada a desaparecer caso não se tome alguma iniciativa no sentido de revigorar suas manifestações; outra parte, aquela que se transfigurou em mercadoria, está sobrevivendo e, a curto prazo, trazendo vantagens materiais para os seus criadores (nem todos, entretanto). Mas está pagando um preço muito alto. Para a sua inserção no circuito da mercadoria, esta produção está perdendo as suas características próprias, sua função identitária. Para transformar-se em mercadoria, esta produção tem que passar pelo processo homogeneizador da produção em série. Se não fosse por outra razão, pelo menos pela ação da produção em grande escala. Não é a mesma coisa produzir uma peça, única, elaborada como expressão de seu criador, que ter a mesma peça reproduzida às dezenas em máquinas semi-industriais, para consumo massivo. Assim, no caso do artesanato em série, a modernização e o alto consumo estão a exigir diversificação de produção quanto a cores, formas etc., e não necessariamente identificação com a região. Os resultados, a longo prazo, serão prejudiciais, pois neste processo modernizador o mercado artesanal se inunda dos produtos ditados pela moda,

fazendo cair seus preços, por um lado, e prejudicando a expressão artesanal autêntica do artesão, por outro.

A partir destas experiências, introduz-se uma possibilidade de análise da questão no âmbito do Brasil: o estudo da resistência como forma de presença da identidade cultural nas regiões estudadas, frente à proposta neoliberal de homogenização de mercados, gosto e consumo cultural, tendo como principais objetivos a ampliação do mercado turístico.

Das análises preliminares resultantes do trabalho de campo em outras regiões brasileiras construiu-se o quadro descrito a seguir.

Em primeiro lugar, o fenômeno observado nas cidades do Vale do Paraíba reproduz-se em todo o país, em graus maiores ou menores, com algumas inversões de papéis, o que serve para reafirmar as fortes marcas identitárias regionais do Brasil. Por exemplo, se em algumas regiões é o artesanato que se transforma em mercadoria, em outras são a música, as danças regionais, as festas religiosas que são instrumentalizadas para atrair o turista. É o caso do Carnaval de rua baiano, com sua variante dos trios elétricos e do bem sucedido Olodum; do maracatu pernambucano, que como festa religiosa é uma das atrações do estado. Pode-se colocar no mesmo nível o bumba-meu-boi em São Luís, o boi-bumbá e o Círio de Nazaré em Belém, bem como o fenômeno do Parintins, no Amazonas. De maneira geral, essas manifestações culturais são incentivadas pelo poder local ou regional e são fontes de recursos para alguns de seus componentes. Entretanto, aqui também se nota uma certa descaracterização, tanto na forma como no conteúdo, para atender as normas dos *media* e do consumo turístico. Nas regiões citadas, onde prevalecem as manifestações artísticas da dança, da música etc., verifica-se que a força do artesanato é realmente inferior, ao contrário do que ocorre no Vale do Paraíba.

É pertinente, entretanto, ressaltar a atuação do Estado nos fenômenos observados. Como é sabido, historicamente e por falta de opções o Estado brasileiro tem uma tradição

intervencionista na cultura brasileira. Não raras vezes, o Estado tem se arrogado a tarefa de "*construção*" da cultura do país, desde uma ótica utilitarista para os seus fins, o que tem variado muito segundo o tempo e o espaço. Sua relação com a cultura teve conotações liberais, autoritárias, populistas, para na atualidade adquirir o tom da moda do neoliberalismo, segundo o qual a cultura é identificada com as manifestações desenvolvidas pelos *media*.[4]

Para efeito deste projeto, o interesse estava em averiguar se a interferência do Estado existia e, em caso afirmativo, qual a orientação implementada pelo mesmo, no sentido de resgatar e salvaguardar valores culturais, memória histórica etc.; ou de meramente instrumentalizar a cultura para fins *mass mediáticos* e mercadológicos.

O universo desvendado a partir do conhecimento desta situação singular que envolve a produção e o consumo da cultura das classes subalternas no contexto do projeto neoliberal permite aprofundar a discussão sobre a dicotomia resistência *versus* identidade cultural, pois não é possível discutir a questão da identidade cultural sem o seu correlato, a resistência cultural.

Onde se situariam os elementos de resistência das classes subalternas? Seria no âmbito do seu cotidiano. A cultura subalterna contém elementos que podem contribuir para romper o isolamento a que as classes populares estão condenadas, através dos movimentos e mobilizações populares nos quais as pessoas se encontram, se identificam, geram formas democráticas de comunicação, símbolos, canções, palavras de ordem etc. Estas formas de resistência cultural remetem à preservação da identidade, frente aos desafios da sobrevivência.[5]

[4] Marilena CHAUÍ. "Cultura Política e Política Cultural". *In: Revista do Instituto de Estudos Avançados*. São Paulo: Edusp 9 (23), 1995, p.81.

[5] Mario MARGULIES, *op. cit.*, p.62.

A cultura das classes subalternas é uma herança social específica que pode obstruir ou dificultar os intentos de desintegração moral dos povos, convertendo-se em fator ativo de resistência.[6] Esta reserva moral explicita-se no seu cotidiano, na sua produção material e simbólica e constrói, a cada dia, a sua identidade.

Entretanto, uma visão ultrapassada da cultura subalterna poderá considerá-la conservadora – realmente há alguns comportamentos populares que indicam essa posição – mas a tradição, tal como a cultura, pode também ser afetada por transformações: ao estar exposta a outras experiências culturais, incorpora novas formas e estilos, novos valores[7]. Nesse sentido, será no âmbito da cultura, portanto, que serão encontrados tanto os elementos da identidade como da resistência cultural. Segundo Eduardo Galeano,

> [...] a cultura subalterna é uma cultura insurgente que vai desencadeando a capacidade de compreensão e criação das vastas maiorias condenadas ao silêncio. Esta cultura da liberação se alimenta do passado, mas não termina nele. Vêm de muito longe alguns símbolos de identidade coletiva capazes de abrir, aos latino-americanos da atualidade, novos espaços de participação, de comunicação e de encontro; mas estão vivos, na medida em que são movidos pelo vento da história.[8]

[6] Adolfo COLOMBES, *op. cit.*, p.9.

[7] Marta TUROK, *op. cit.*, p.15.

[8] Eduardo GALEANO. "Literatura y Cultura Popular in America Latina". *In* Adolfo Colombes, *op. cit.*, p.98.

A FESTA COMO OBJETO DE ESTUDO

Maria Nazareth Ferreira

O presente estudo examina um dos aspectos mais significativos da cultura — a festa — como instrumento privilegiado para o entendimento dos fenômenos da comunicação e como "mercadoria" para a expansão do turismo.

Embora este texto tenha por base um estudo realizado na Itália no ano de 1998, julgamos relevante introduzi-lo porque a análise da festa como objeto de estudo se valeu para as festas italianas também deve valer para as festas brasileiras, até porque ambas são festas populares, com as mesmas características, objetivando os mesmos fins e fundamentadas nas mesmas vivências comunitárias.

Com esta perspectiva foram examinados alguns rituais praticados, desde épocas remotas até as mais recentes, por determinados conjuntos humanos no atual solo italiano. Essas práticas, ultrapassando a barreira do tempo, enfrentando guerras, perseguições e até mesmo o desaparecimento de cidades, vivenciando intensos processos de aculturação, de sincretismo e mesmo de proibições, prevalecem até a atualidade, numa reafirmação da cultura como força propulsora de processos civilizatórios integradores e, também, como poderoso instrumento de comunicação.

Tratam-se, em primeiro lugar, dos antigos rituais agrários de diferentes origens, praticados pelos povos itálicos desde o alvorecer da formação de Roma, para comemorar os mo-

mentos importantes de sua experiência cotidiana, como o solstício de inverno, o nascimento da primavera e o solstício de verão; outras categorias de festa examinadas referem-se a acontecimentos históricos mais recentes, como aquelas festas rubricadas como medievais e renascentistas e também como os pálios, também de origem medieval, e até mesmo as festas classificadas como religiosas — algumas originadas no século XIX, mas todas, de alguma maneira, relacionadas com o passado, mais ou menos longínquo, da formação da cultura popular italiana.

Estas religiões e seus rituais praticados pelos romanos e pelos seus sucessores na Itália despertaram a atenção de historiadores, poetas e cronistas, desde aqueles contemporâneos até os grandes nomes da literatura clássica como Virgílio, Ovídio, Varrão, Horácio, Catulo, Tito Lívio, Plutarco, Tibullo, Macróbio, Festo e Dionísio de Halicarnasso, chegando à modernidade como objeto de pesquisa científica de importantes correntes da sociologia das religiões e de antropólogos. Estas festas, consideradas "pagãs"[1] após o nascimento do cristianismo, foram objeto de intensa ação da recém-nascida religião com o objetivo de extinguí-las. Entretanto, sendo, como eram, manifestações profundamente enraizadas nas práticas cotidianas da população, não restou outra alternativa à Igreja que incorporá-las à sua liturgia.

Após vários séculos de estreita *simbiosis* entre o sagrado e o profano[2], atualmente estas manifestações projetam no cenário da pós-modernidade toda a força de suas raízes, as quais, sobrepondo-se aos limites da liturgia e da fé católicas, identificam as verdadeiras faces da cultura como prática cotidiana e como expressão comunicativa.

[1] A palavra "pagão" deriva do costume das religiões antigas de pagar, expiar culpas em cerimônias, festas etc., quase todas com o caráter de expiação. Cf. G. VACCAI. *Le feste di Roma antica: miti, riti, costumi*. Roma: Mediterranée, 1986, p. 210.

[2] O significado da palavra "profano" está na própria vivência cultural da mesma: *pro fani* (isto é, fora do templo). Renato del PONTE. *Op. cit.*, p. 18.

Outro ponto a ser ressaltado é que para qualquer tipo de análise do fenômeno festivo, se o objetivo é compreender a estrutura, a função e o seu significado, não se pode prescindir de dois componentes básicos:

1) o sentimento da festa, o que faz com que a festa exprima uma atmosfera intensamente participativa, densa de conotação simbólica e mítica, desenvolvendo uma função imediata e coletivamente catártica;[3]

2) a institucionalização da festa. Cada festa comporta uma organização comunitária e uma regulamentação da parte do grupo festivo, que é mais ou menos amplo ou complexo. Neste componente organizacional, ao lado do elemento organizativo-comunitário entra o quadro de referência ideológico anteposto à festa e que, segundo o caso, se refere a um mito de origem ritual ou simbolicamente reatualizado, à lenda de fundamentação de um culto, à imagem de um santo cristão, a um momento crítico da existência ou a um evento histórico, social ou político, que deve ser comemorado e re-evocado, para renovar o impulso de vencer os percalços da cotidianidade através do fenômeno festivo.[4]

Vale lembrar que as festas registradas estão profundamente enraizadas nas categorias acima referidas, principalmente no que se refere às suas origens míticas, não importa se festas religiosas ou profanas.

Sendo festas fundamentadas na cultura italiana, a presença dos mitos prevalece mais nitidamente nas festas de caráter religioso. Segundo um autor, no Ocidente quase todas as festas do antigo calendário pré-cristão foram fundadas sobre o ciclo agrário e solar (ambos carregados de conotação mítica). Esta atitude fazia parte da política de adaptação e sincretismo utilizada pela Igreja[5]. Na maioria dos casos é o

[3] Vittorio LANTERNARI. *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo: Sellerio, 1989, p. 27.

[4] *Idem, ibidem*, p. 27.

[5] *Idem, ibidem*, p. 27.

mito de origem que marca o nascimento da festa; exemplo disto pode ser encontrado nas festas carnavalescas das *Saturnalia*, no *Calendimaggio* e na festa de *San Giovanni*. Por outro lado, existem aquelas festas que tiveram origem em eventos mítico-sacros, como os mistérios de Santa Cristina e a festa de Santa Rosa. No caso das festas religiosas do Vale, estas seguem exatamente o modelo europeu. Numa festa de significado religioso, podem ocorrer processos modernizadores, transformando-a em espetáculo com conotações mundanas e lúdicas, com estruturas grandiosas e suntuosas que, muitas vezes, fogem ao contexto do meramente religioso. Entretanto, para o entendimento correto da cultura que permeia o fenômeno festivo em questão, será necessário ter presente a força do mito como um dado concreto.

Festa e cultura

Neste exame da festa como categoria da cultura, cabe abordar dois aspectos que são significativos para a compreensão de sua validade como objeto de estudo.

O primeiro deles é a capacidade que a festa tem de trazer para a atualidade, desde longínquas épocas, as experiências culturais vivenciadas por determinada população; o segundo aspecto refere-se ao fato de que, mesmo contrariando as práticas intencionalmente concebidas no momento da festa, os usos e costumes mais profundos vivenciados pela cotidianidade e entranhados no inconsciente afloram, mostrando a verdadeira face de um povo, moldada através da cultura.

Destes dois aspectos existentes no fenômeno "festa" é possível extrair os elementos de identidade mais significativos de uma determinada cultura, bem como entender estes elementos como um sistema de comunicação, que permite ao observador avaliar como o passado e o presente se articulam no interior desta cultura e as várias formas de identidades que são ao mesmo tempo re-significadas, assumindo novos aspectos.

Nesse sentido, é necessário realizar uma operação de análise do fenômeno "festa", tendo em vista a desmesurada dimensão cultural que o mesmo assume numa sociedade.

Do ponto de vista científico, a festa é um singular objeto de estudo, contemplado por especialistas de todas as correntes. É tão significativo para o homem, como ser comunicativo e social, que se pode afirmar – como o faz Lanternari – que não existe sociedade humana sem festas. Assim, a festa sendo, como é, uma categoria da cultura, é um *"... espelho no qual o ser humano se reflete, buscando respostas para sua condição de precariedade frente à vida"* [6].

Antes da invenção dos modernos meios de comunicação, as festas constituíam a mais importante atividade pública: eram os momentos centrais desta atividade. Eram momentos de afirmação da identidade coletiva, através dos quais o indivíduo tomava consciência de seu "pertencimento" a determinado grupo. A festa era também um "lugar simbólico" através do qual eram veiculados os valores e as crenças do grupo, transformando-se, portanto, no principal lugar onde afloravam os conflitos de significado na disputa pelo monopólio da informação e, até mesmo, do controle social. Em algumas das festas examinadas, foi possível identificar a utilização deste "lugar simbólico": no Calendimaggio, nas disputas dos pálios e nos desfiles dos *rioni*. No estudo do Vale, este lugar simbólico pode ser visto nas Festas do Divino, em Cunha, e na Festa do Tropeiro, em Silveiras.

A festa deve ser vista como um conjunto de atos cerimoniais de caráter coletivo pela sua colocação dentro de um tempo delimitado, tido como "diverso" da cotidianidade. Em qualquer tipo de festa, o grupo ou a comunidade interrompe o tempo ordinário para entrar, coletivamente, na dimensão de um tempo carregado de implicação cultural e de conotação psíquica própria, diferente daquele tempo ordinário ou cotidiano. Este aspecto pode ser claramente identificado nas fes-

[6] *Idem, ibidem*, pp. 25 e seguintes.

tas observadas; as pessoas que desfilaram no Carnaval; que dançavam e cantavam o *maggio*; que desfilavam como *italicos* na festa de Corfinio; que encenavam os mistérios de Santa Cristina; que teatralizavam a vitória de *Brancaleone* em Genazzano, ou que festejavam o *San Giovanni*, pareciam estar vivendo um outro momento, diferente de sua cotidianidade. Não apenas interpretavam, mas vivenciavam uma experiência cultural de outra ordem. O mesmo é válido para as festas populares do Vale Paraibano.

De fato, o tempo festivo se coloca, com respeito ao tempo ordinário ou cotidiano, como seu complemento dialético, como o *ser* em relação ao *fazer* – eu sou (a materialidade do ser, a força de sua existência social) – e, na festa religiosa, como o *sagrado* em relação ao *profano*. Fazer festa significa colocar-se diante do espelho, procurando a si mesmo e à sua identidade; é buscar reencontrar as garantias histórico-culturais, reconfirmando-as na força da representação, no ato comunicativo e comunitário. Esta ação de resgatar a própria identidade é fundamental para encontrar-se a si mesmo e recuperar um equilíbrio que pode estar ameaçado.[7] Este resgate, entretanto, é um ato conflitivo, porque significa incorporar novos valores àqueles tradicionais.

Como nota F. Remotti, o processo de construção da identidade traz à baila, inevitavelmente, um processo de relação social conflitivo: "*Si puó affermare tranquillamente che nessuna società é mai riuscita - per fortuna - a costruire e mantenere la propria identitá sotto forma di una sfera compatta e inattaccabile (...) Tutte le culture sono il prodotto di interazioni, di scambi, di influssi provenienti da altrove... le culture non sono pure. Ogni società há a da fare i conti con l'alterità...*"[8].

Esta necessidade de reencontrar e reconfirmar periodicamente a própria identidade é o correspondente psicológico da condição de precaricdade que acompanha as fases mais

[7] *Idem, ibidem.*

[8] F. REMOTTI, *Contro l'identità*. Bari: Laterza, 1996.

comuns da vida e da qual o homem assume consciência através do acúmulo de experiências e das atividades cotidianas.

A dialética entre o *ser* e o *fazer* atualmente se coloca como uma força, uma necessidade de reação ao mundo contemporâneo, em que os contornos identitários estão cada vez mais indefinidos; hoje, mais que nunca, se procura, com renovado afã, delimitar as fronteiras entre o *eu* e o *outro*. Nesse sentido, as festas examinadas aportam significativos elementos, pois atravessaram a barreira do tempo para buscar, num passado mais ou menos remoto, os signos de sua identidade. É provavelmente por esta razão que estas festas, depois de haver caído em desuso, voltaram há pouco tempo a serem realizadas, não apenas como reafirmação da identidade para uso interno, mas também como fortalecimento desta mesma identidade frente ao consumo turístico.

A festa reproduz simbolicamente a condição do caos mítico primordial, quando promove a anulação do presente. Assim, a festa é um simbólico retorno às origens – uma origem muitas vezes imaginária ou reinterpretada – necessário para garantir a integridade do indivíduo.

Por outro lado, a festa possui uma dupla e contraditória potencialização entre conservação e criatividade cultural. De um lado, empurra o indivíduo à fuga, à evasão da realidade banal, do cotidiano, para mergulhar no momento mágico da festa, que é também o momento do sagrado e do caos primordial. Esta evasão é provocada pelas técnicas que constituem a parte essencial da instituição festiva: o riso, o jogo, a dança, a música, a alegria, o descontrole orgiástico, o dramático etc. De outro lado, o clima festivo abre uma possibilidade psicológica e fornece uma carga de energia psíquica que permite ao indivíduo enfrentar com vigor e independência criativa as batalhas do cotidiano[9]. No caso destas festas, é necessário não perder de vista um de seus objetivos principais, de implementar o turismo em suas localidades, o que, por si só, é um elemento positivo do ponto de vista da comunidade.

[9] Vittorio LANTERNARI, *Op. cit.*, pp. 27, 30-31.

No entanto, é necessário salientar que a festa estabelece uma relação complexa com a realidade, não é uma simples reprodução ou inversão de sentido; a festa recolhe experiências que normalmente são vivenciadas em separado e acrescenta sentido àquilo que no cotidiano é percebido como descontinuidade. Nesse sentido, a festa estabelece uma relação com o seu contexto, ao menos, de dois modos: como *inversão*, na medida em que o tempo mítico inverte a realidade cotidiana, e como *reprodução* do mundo cotidiano. Através da *performance*, a reprodução permite um acréscimo de sentido (nas festas examinadas, o valor da reconstrução da identidade ameaçada) e um aumento da percepção das relações sociais (a importância do sentimento de pertencer a determinada comunidade, cujas raízes são comuns, como nas festas em discussão), em que o processo comunicativo-cultural é dado através da *performance*, capaz de atrair a atenção de indivíduos estranhos à festa, como é o caso dos turistas.

À dialética entre *reprodução/inversão* junta-se a dialética entre *tradição/inovação*, indispensável elemento dinâmico dos processos culturais. Por outro lado, a dialética entre *tradição/inovação*, apesar de ser um elemento interno à festa, num sentido mais amplo, reconduz – como a dialética entre a *reprodução/inversão* – à relação entre o festivo e o cotidiano. Compreende outro conjunto de elementos interativos, de modificação, de sincretismo e de criatividade, os quais constituem o produto visível no interior da festa, do dinamismo e das relações que se desenvolvem entre o contexto e a festa em si mesma. Nas festas examinadas, a relação *tradição/inovação* (repetição-invenção) é visível para o observador e também para os participantes – que através de seus comentários indicam que a festa é a mesma de cada ano, mas é diferente daquela anterior. Esta relação constitui, além de um fort celemento de dinamismo, um índice de vitalidade do fenômeno festivo.

Ideologia e festa

No exame de uma festa é possível observar pelo menos três componentes básicos: a *preparação*, a *execução* (conjunto de atividades mais ou menos tradicionais, ritualísticas e formalizadas) e a *ideologia* presente na festa (isto é, o conjunto de símbolos, valores e crenças que, explícita ou implicitamente, são repetidos pela festa).

A ideologia, representada também pelos dois outros elementos, juntamente com os conceitos de *reprodução/inversão* e *tradição/inovação*, reproduz a relação social entre festa e contexto e entre tempo festivo e tempo cotidiano[10].

É possível afirmar que a ideologia que permeia a organização e a instituição das festas examinadas permite identificar como motivação a necessidade de reafirmar o elo cultural que liga a atualidade italiana ao seu passado glorioso como fundadora da civilização ocidental. A insistência em buscar no mais longínquo passado as raízes do presente é visível na maneira como este passado está significado e simbolizado nos mínimos detalhes da estética das festas examinadas.

O carnaval de *Ronciglione* reatualiza os principais elementos das *Saturnalia*, quando os *mascherate* invertem os papéis sociais da comunidade, rememorando a *aurea aestas*; os jogos, bailes, diversões, corridas revivem as celebrações pela volta de Saturno.

No *Calendimaggio* pode-se observar o retorno às festas profanas em louvor à primavera, à vida, à liberdade de emoções e sentimentos, bem diferentes das contidas e castas comemorações à *Madonna*. Neste aspecto, o *Calendimaggio* assemelha-se a uma reafirmação do antigo ritual agrário, em oposição à transformação cristã, o que pode ser um indicador da necessidade de fortalecer as profundas raízes da relação do homem com a natureza. Na maioria das festas medievais e renascentistas, como nos pálios, e até mesmo nas

[10] Angela GIGLIA. "Clientelismo e cultura popolare tradizionale: la festa". *In* SIGNORINELLI, Amalia. *Chi può e chi aspetta i giovani clientelismo in una area interna del Mezzogiorno*. Napole: Liguori, 1984, pp. 247-259.

sagras, a identificação das personagens históricas reais algumas vezes chega a ser *destacada*, valorizando seus feitos como exemplo a ser seguido e como memória de um passado a ser re-evocado e re-significado. No caso específico de Corfínio, a única festa que rememora acontecimentos ocorridos durante o Império Romano, a identidade dos nove povos ancestrais da região é valorizada através de suas lutas típicas, competição esportiva que é real atualmente e ponto culminante da festa. Também, no caso das festas do Vale paraibano, pode-se colocar a Festa do Tropeiro em Silveiras como tentativa de reviver o herói histórico (coletivo) como elemento identitário.

Na festa de San Giovanni, a presença constante do fogo, da água, do culto às ervas sagradas também pode indicar esta relação atávica entre homem e natureza; por outro lado, a insistência em representar, num desfile histórico – que nada tem de religioso – os personagens significativos do passado pode estar relacionada com a necessidade de vincular ao passado histórico concreto as experiências remotas reafirmadoras da identidade coletiva, como, por exemplo, o fato de Torino haver sido a primeira capital da Itália.

O mesmo tom identitário ocorre nas outras festas examinadas, principalmente naquelas festas religiosas cujo santo homenageado é considerado o patrono da cidade: sempre será destacado um episódio histórico e/ou milagroso, relacionando o santo com as raízes histórico-culturais da cidade. O que dizer, então, do longo desfile das tropas, dos carros de bois, na Festa do Tropeiro, senão reafirmar valores perdidos da identidade silveirense e, mesmo, da vida rural brasileira?

Nas festas estudadas verifica-se a materialização dos conceitos de *reprodução/inversão* (na medida em que a reprodução do tempo mítico inverte a realidade cotidiana) e também do conceito de *tradição/inovação* (na medida em que cada festa é, ao mesmo tempo, igual e diferente da anterior). Igualmente, pode-se observar a reprodução da relação social entre a festa e o seu contexto (na medida em que a festa se fundamenta e se corresponde com uma determinada realidade histórica concreta) e entre o tempo festivo e o tempo

ordinário ou cotidiano, na medida em que o tempo festivo é reflexo *em positivo* do tempo cotidiano, não sendo nunca a sua negação; positivo porque, neste caso, o tempo cotidiano é idealizado e mitificado.

A partir destas considerações de caráter metodológico, é possível argumentar que a cultura desenvolvida pelos antigos povos itálicos – especificamente, os romanos, e mais recentemente, os italianos, até mesmo a cultura vale-paraibana – percorreu os séculos, chegando até a atualidade, modificando-se, porque é viva, mas mantendo o seu elo identitário; que este fenômeno que tornou possível reconhecer a sua identidade é conseqüência do ato festivo, renovador e reatualizador das práticas culturais; que, apesar dos esforços da Igreja no sentido de cristianizar os antigos rituais "pagãos", estes – por força dos atos festivos – continuaram latentes ou presentes nas práticas culturais das populações, atravessaram os séculos, chegando até os dias atuais.

Todos estes elementos podem ser atualmente observados porque fazem parte de um complexo comunicacional composto por textos, músicas, danças, imagens, oralidade, crenças, costumes e toda a sorte de práticas culturais, reafirmando aquela noção de que comunicação é cultura. Estes componentes estão atualmente presentes nas festas, principalmente com o objetivo de atrair a atenção do crescente mercado turístico; pelas observações deste estudo, os resultados têm sido positivos pois estas festas contam com intensa participação de visitantes que, aliás, a infra-estrutura das cidades promotoras dos eventos está longe de comportar.

À parte os dividendos psicológicos derivados do fato de fazer (e assistir) a festa, parece que o fator que torna estes eventos tão atrativos, principalmente para o turismo interno, é exatamente este "aflorar" das identidades coletivas que se manifesta através das diferentes formas competitivas desenvolvidas pelo fenômeno festivo.

As possibilidades políticas do estudo das festas

Silas Nogueira

No universo de pesquisas do CELACC, a festa tem tratamento digno de sua importância, como um dos aspectos mais significativos da cultura. Em estudo que sintetiza o pensamento e as bases teóricas das pesquisas, Maria Nazareth Ferreira[1] aponta as perspectivas para o entendimento da festa como categoria da cultura e, ao mesmo tempo, fornece uma substancial base para a elaboração de pesquisas que trabalhem essa categoria na sua verdadeira dimensão política, no profundo sentido do termo. O que poderia parecer paradoxal às lentes de qualquer ortodoxia, que arbitrariamente separa o inseparável – *festa/prazer* de *política/saber* – mostra-se pleno de possibilidades enriquecedoras do conhecimento comprometido com a transformação e a superação das diferentes misérias que grassam historicamente nas sociedades.

A contribuição de Ferreira para a preservação e a ampliação desse caráter político inicia-se quando a autora ressalta dois dos aspectos mais significativos para a compreensão da festa como fonte e parte atuante da pesquisa científica. O primeiro refere-se à capacidade de sobrevivência, aliada à capacidade desses fenômenos de transportar ao longo da história as experiências culturais dos povos. O segundo,

[1] Maria Nazareth FERREIRA, "A festa como objeto de estudo". *In*. FERREIRA, M.N. *As festas populares na expansão do turismo – a experiência italiana*. São Paulo: Arte Ciência, 2001.

inseparável, trata das possibilidades da festa na revelação da "verdadeira face de um povo, moldada através da cultura"[2]; um encontro, portanto, do qual pode-se "extrair os elementos de identidade mais significativos de uma determinada cultura". Abre-se então o primeiro grande campo de estudos, o das investigações acerca da identidade nas sociedades, nas classes e nos diferentes grupos que podem existir no seu interior.

A identidade, ou as identidades, na sua relação intrínseca com a cultura, ganhou recentes impulsos e novas leituras como elemento a ser investigado pela pesquisa científica. Essa retomada de um tema que antes permanecia circunscrito apenas a alguns círculos da antropologia deve-se, em grande parte, aos avanços e consolidação dos processos de expansão das relações capitalistas, ou à mundialização do capital, à chamada globalização. Nessa fase de relações sociais globalizadas, cujas características ideológicas atingem todos os cantos do mundo graças aos novos aparatos tecnológicos no campo da comunicação, acentuou-se o *choque* entre as culturas de diferentes países e, dentro desses, entre as diversas formações autóctones, classes, etnias, grupos de diferentes matizes sócio-políticas. No entanto, esse novo estágio político-econômico do capitalismo, que entre outras conseqüências acentuou as diferenças e também as desigualdades, não pode ser tratado como o início, o deflagrador do problema da identidade, da *crise de identidade*, nem dos demais aspectos da cultura agora em ruidosa ebulição acadêmico-científica. Os riscos são o da des-historização e o da perda de referenciais de grande valor para a constituição das identidades, a partir do tripé *identidade/cultura/história*, tríade que é um único pilar de sustentação cuja grandeza só pode ser traduzida no termo *política*. Des-historizar é, em grande medida, despolitizar.

Stuart Hall, um dos autores que tem se destacado no estudo da identidade, ao mostrar sua simpatia "à afirmação de que as identidades modernas estão sendo 'descentradas' (...), entrando em colapso" aponta opiniões dentro da comunidade sociológica segundo as quais as transformações que ocorrem a partir do final do século XX "estão fragmentando as paisagens culturais, de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais". [3] Hall acentua ainda que as transformações em curso estão abalando as identidades pessoais, e que a "perda que temos de nós próprios como sujeitos integrados" é uma perda de um "senso de si", sendo algumas vezes chamada de "deslocamento ou descentração do sujeito". Ele conclui: "Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos — constitui uma '"crise de identidade' para o indivíduo".[4]

Sem discordar inteiramente de Hall, acredita-se que algumas outras questões devem ser trabalhadas na perspectiva de uma maior contextualização, tanto do conceito de identidade quanto do próprio indivíduo a que ele se refere. A que passado está se referindo Hall e que indivíduo possuiu "sólidas localizações sociais"? Se é o indivíduo da modernidade, em qual contexto essa fase histórica apresentou condições reais para a centralização do indivíduo e do sujeito que agora, na pós-modernidade, estariam sendo descentralizados? Talvez, centrando o foco na Velha Europa e em toda a estrutura econômica e teórico-ideológica que lá se produziu ao erigir-se a modernidade, possa-se encontrar respostas mais "sólidas". A ainda assim, é grande o risco de um certo reducionismo e da criação de estereótipos e da construção ideológica, e idealista, do indivíduo e do sujeito.

Diante dessas colocações e indagações ganham relevância as tentativas de investigar os fenômenos capazes de *transportar ao longo da história as experiências culturais dos povos, buscar a verdadeira face de um povo, moldada através da cultura/história e extrair os elementos de identidade mais significativos de uma cultura.* É nas investigações que se esforçam

[2] Idem.

[3] Stuart HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 9

[4] *Idem.*

para não abstrair a história que aparecerão os elementos das identidades daqueles que historicamente a tiveram aviltada, mutilada e, muitas vezes, negada e destruída. A trajetória de índios e negros nas Américas, particularmente na América Latina, e as transformações impostas a ferro e fogo a esses povos, durante a Modernidade, mostram que destruição, alienação, deslocamento e descentração não são fenômenos novos e que a *crise de identidade* não apareceu com a globalização das relações capitalistas de vida e produção.[5] É essa postura que dá o caráter do compromisso, que abre o outro campo fecundo de pesquisas dentro das linhas apontadas por Ferreira e que norteiam as atividades do CELACC. Trata-se dos universos correlatos e inter-relacionados que abrangem o coti-diano, a história, o indivíduo, o sujeito e a subjetividade, e, por extensão, os movimentos sociais nos quais e dos quais emergem sujeitos históricos: *"A festa deve ser vista como um conjunto de atos cerimoniais de caráter coletivo pela sua colocação dentro de um tempo delimitado, tido como 'diverso' da cotidianidade (...)"*, um tempo *"diferente daquele tempo ordinário ou cotidiano"*. E, na relação da festa, como categoria da cultura, com os movimentos sociais: *"São estes movimentos os novos indicadores do lugar onde é possível compreender a força das organizações populares: a sua cultura , construída no dia a dia, na luta pela vida, na sua cotidianidade"*. [6]

Essa inserção em campos aparentemente distintos, porém inseparáveis — cotidiano, sujeito, indivíduo, subjetividade, movimentos sociais — exige que as concepções sejam melhor definidas sob o risco de se repetir um conhecimento

[5] "Em que pese todas as dificuldades para o entendimento da identidade e dos elementos de resistência é indispensável recordar que a composição das classes subalternas na América Latina está baseada no legado étnico e cultural de índios e negros. Portanto, a base cultural da região assenta-se nessa herança". Maria Nazareth FERREIRA. *Globalização e identidade cultural na América Latina*. São Paulo: CEBELA, 1995, p.26.

[6] Maria Nazareth FERREIRA (org.). *Cultura, comunicação e movimentos sociais*. São Paulo: CELLAC/USP, 1999, p. 129.

que se pretende valer-se por si mesmo sem o compromisso da transformação política. Entender o cotidiano como espaço de criação e de luta mas também espaço de passividade e alienação implica em saber negá-lo (*tempo ordinário ou cotidiano)* e reafirmá-lo (*na luta pela vida, na sua cotidianidade)* para conhecê-lo no movimento, nas suas possibilidades de revelação. Da mesma forma, considerando toda a complexidade dessa categoria, o indivíduo, em um estudo que busca a transformação, não pode ser entendido senão na sua constituição histórica e na sua riqueza cultural [7], contrapondo-se à concepção burguesa do *indivíduo/mônada*, existente por si só. E, na perspectiva revelação/constituição de sujeitos, o estudo das formas alienadas/alienantes a que estão submetidos os indivíduos[8] torna-se essencial para o conhecimento e para a superação desse aspecto da opressão e da limitação a que estão submetidos os indivíduos nas sociedades que vivem sob o capitalismo. É esse o sentido político de tentar compreender, de pesquisar *o tempo diverso da cotidianidade*, um tempo que, no contexto da sociedade liberal/burguesa é marcado pelo predomínio da lógica e do espírito da mercadoria, da coisa posta gente e da gente posta coisa. Mas não é possível pensar a alienação e sua superação apenas a partir de seu entendimento teórico mas sim *com* e *a partir* das práticas libertadoras que constituem-se em movimentos sociais. E, ainda que menos badalados pela mídia, ao contrário, ignorados ou falseados em suas características, há movimentos significativos, principalmente na América Latina, que ultrapassam politicamente aqueles, muitos dos quais descritos por Alain Toraine[9], que parecem ter um fim em si mesmo e aca-

[7] "(...) todo o indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado". Antonio GRAMSCI. *A concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 40.

[8] Paulo SILVEIRA e Bernardo DORAY (orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989.

[9] Alain TOURAINE. *Crítica da modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

bam por servir apenas de ilustração no cenário de predominância neoliberal. Com esse caráter transformador de estruturas, na América destacam-se o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, no Brasil, e o Movimento Zapatista, no México. Com esses elementos teóricos, ainda que não explicitados em todas as suas potencialidades, entende-se a proposta e a fecundidade de um estudo político da festa como categoria da cultura e da transformação.

A IMPORTÂNCIA DO TRAJE NAS FESTAS POPULARES

Elisa Akemi Watanabe

Quando se deu a colonização na América Latina por parte de portugueses e espanhóis, eles usaram a religião cristã como forma de dominação dos povos nativos. Uma vez convertidos à fé católica, era mais fácil torná-los submissos, tentando apagar os costumes e crenças, desarticulando-os do sistema anterior. Quando trouxeram os negros, utilizaram a mesma forma de dominação.

No Brasil, a Festa do Divino, a Folia dos Reais, a cavalhada e as congadas são apenas alguns exemplos de festas que carregam a tradição cristã-européia com adaptações de origem afro-indígena, assumindo formas diferenciadas de região para região. A roupa é um dos itens que mais sofre diferenças, pois cada acessório, cor ou detalhe da roupa é um símbolo que representa algo específico para aquela região; tem a ver com a história do lugar e seus personagens. Tem relação direta com a fé dos envolvidos e como estes a tornam um ato concreto de devoção.

O mesmo acontece no Peru, por exemplo, na Festa de Nossa Senhora do Carmo, celebrada no dia 16 de julho, em Paucartambo, que inclui entre outras danças a do chamado Grupo de Chilenos (em São Paulo pessoas vestem um traje específico para a ocasião). Os bufões, personagens de destaque, desfilam pelas ruas repletas de barracas acompanhadas por uma banda de música da cidade. Outros grupos, como os Diabos, Gollas e Argentinos, também desfilam, mostram seus

trajes típicos, em que o colorido das roupas e a profusão de enfeites dão aos personagens um ar de envolvente magia.

Além disso, as indumentárias mostram a mistura dos ritos cristãos e pagãos numa cerimônia promovida pela Igreja Católica. Esta mistura dos ritos se vê em primeiro lugar nos trajes dos envolvidos. A herança pré-colombiana apresenta-se nos desenhos e formas dos trajes dando validade aos ritos dos antigos indígenas. A mesma importância da indumentária está presente também na Festa do Rosário, realizada no dia 7 de outubro em Calca, em que grupos de diabos e personagens pintados de negro lembram os escravos mortos no trabalho das minas. Em Colquepata, na festa de Nossa Senhora da Glória, a imagem da santa é levada em procissão pelas ruas da cidade com um guarda-sol incaico, ao lado da contradança e de músicas indígenas.[1]

Todas essas festas de origem cristã trazem à tona uma identidade cultural que resiste ao tempo e às influências da globalização. Possuem uma força que é a herança cultural de milênios. E é através das roupas que essa herança se torna mais evidente, pois carrega consigo um conjunto de símbolos e códigos que, apenas eles, podem decifra-la inteiramente. Seu significado está no subconsciente dos indivíduos. E representa sua visão do mundo através das roupas de cores vibrantes, em que a combinação de cores não segue a lógica ocidental, mas padrões e regras antigas.

No Brasil, a herança indígena não é tão forte quanto no Peru; no entanto, a história reservou também uma absorção diferenciada, especialmente pela participação dos negros. Em manifestações da cultura popular como a Festa do Divino, congada, cavalhada, dança de fitas, Folia de Reis, jongo, festas e bailados, os trajes são escolhidos com atenção especial. Representam a devoção religiosa, trazida por laços de tradição familiar e social. Na região do Vale do Paraíba, essas tradições religiosas resistem ao tempo, à apropriação da mídia e ao turismo.

[1] "As festas cristãs nas terras dos incas". *In*: *Revista Geográfica Universal*. Março de 1982.

Para aquelas pessoas que nasceram e se criaram no local, o traje não é apenas um adorno. Carrega um grande valor simbólico religioso. Cada peça, cada acessório segue rigorosamente os conceitos da essência do ato, não modificando exclusivamente para tornar-se um "enfeite", algo vazio e exclusivamente visual para atender a um turismo crescente da necessidade econômica:

> A cavalhada é uma disputa entre os cristãos e os mouros. Os rosas são os mouros e os azuis, os cristãos. É uma disputa religiosa da Idade Média, quando parte da Espanha foi ocupada por mouros. E quando vem para o Brasil, na época da colonização, isso vai ser introduzido em várias cidades no período colonial. São Luiz foi uma cidade que cresceu e se industrializou e preservou essa tradição que tem mais de 200 anos... e se prestar atenção ao diálogo deles você vai ver que os próprios embaixadores trovam, e em 150 anos são as mesmas palavras que eles usam.
>
> ...Tentaram mudar o modelo dos reis da cavalhada. É uma roupa já antiga, se pegar uma foto da década de 40 verá que é o mesmo modelo. Então, eles estavam sugerindo alguma coisa que não era a realidade, o pessoal muito enfeitado. Eles não quiseram, disseram que a cavalhada deles não era alguma coisa para visão, e sim de fé.[2]

Para essas pessoas, preservar a essência dessas manifestações tem um significado maior, que está no inconsciente coletivo. Significa suas raízes, uma história, uma ligação entre o passado, o presente e o futuro que ocorre no momento "mágico" da festa. Nesta hora as diversas gerações se unem num propósito comum, em que o traje faz o papel de conexão entre avós, filhos e netos, como explica Jurandir, em depoimento:

[2] Depoimento de Marcelo Toledo, historiador e morador da cidade de São Luiz do Paraitinga.

– Há quanto tempo o senhor se apresenta?

– Faz 32 anos. É uma tradição de pai para filho e acabei aprendendo assim.

– De que lugar vocês são?

– Nós somos de Lorena.

– Toda Festa do Divino vocês vêm para cá?

– Todas. Quando o festeiro convida a gente vem. Mandam o convite e o ônibus para buscar. A gente participa de todas as festas para fora aí, no Estado de São Paulo, em Minas, em Barretos, todas a festas a gente vai. Olímpia, Cotia, São Roque.

– Vocês vão pela fé?

– É, nós vamos pela fé, não tem nada envolvendo dinheiro, não cobramos nada. Nós precisamos do ônibus, do lugar para dormir, do lugar para pousar, que eles arrumam para a gente.

– E os seus filhos, eles também estão participando?

– Participam, são seis. É uma diversão e uma religião, e ajuda a preservar a raiz passando de pai para filho.[3]

Apesar de haver dinheiro envolvido na festa, este é usado geralmente para transporte, acomodação e alimentação. Mas eles não recebem qualquer "cachê" pela apresentação; trata-se de uma resistência cultural, permitida apenas pelo propósito religioso: a fé.

O traje dá o tom de realidade, revive momentos da história. É a "fantasia" que faz o indivíduo lembrar que tem uma história, uma identidade cultural, mesmo que no plano das sensações e não de forma consciente:

> No período colonial, a Igreja incentiva a presença do negro ... você pode ver pelo rei e pela rainha do congo, o casal fantasiado; eles permitiam a entrada do negro, o jongo, o moçambique. Em documentos aqui você vê a irmandade de São Benedito participando de quase 200 anos da Festa do Divino... há um lugar de destaque para o negro... A congada e o moçambique... as duas prestam homenagem a São Benedito.[4]

Há ainda o mesmo papel de conexão entre o traje e a comunidade, em um âmbito maior que é o social, a reunião e a união de todos os participantes da festa. A roupa adquire então um papel lúdico, em que a comunidade se vê.

Nesta hora ganha mais um papel, de importância psicológica: prazer, bem-estar e até felicidade. Através dela, todos os envolvidos tornam se importantes, representantes de um ato mais elevado e que os distingue dos demais. Segundo Maria Nazareth Ferreira, "deixam de ser multidão para ser protagonista". Sensações com valor simbólico que dão à festa sua permanência, resistindo ao tempo e às influências "globalizadas" do mundo moderno.

Centenas de anos após a colonização luso-espanhola, de fé cristã e de neoliberalismo que tentaram a todo custo apagar culturas milenares, tradições e visão de mundo muito particular, a América Latina esconde uma identidade presente na classe subalterna, na cultura popular. Segundo Maria Nazareth Ferreira, a identidade humana é constituída de três componentes fundamentais: espaço, tempo e movimento. É em deteminado espaço que o homem inicia a construção de seu espaço individual e, mais amplamente, o nacional. O tempo está ligado ao movimento; o tempo histórico em que o homem atua construindo sua história e memória, num conhecimento acumulativo. Dessa acumulação de experiências se tem a cultura.[5]

[3] Depoimento de Jurandir, mestre de Congada.

[4] Depoimento de Marcelo Toledo, historiador e morador da cidade de São Luiz do Paraitinga.

[5] Maria Nazareth FERREIRA (Org). *Globalização e Identidade Cultural na América Latina*. São Paulo: CEBELA. 1995.

Segundo Luis Valcárcel, o espírito indígena se refugiou nas "artes menores", ou artesanato. O tecedor, o *alfarero*, o escultor expressam seu sentido estético e simbólico tanto no cotidiano como nas festas religiosas.[6] Para eles não existem diferença de artes maiores ou menores. Em sua concepção de mundo, o artístico faz parte natural da vida. Não há separação do estético-artístico com o cotidiano, os utensílios domésticos ou a religião. A arte está em tudo. O negro, também com sua visão de mundo, costumes e tradições, transformou as festas, dando-lhes aspectos que lhes eram familiares.

E o que é arte ou não são mitos regulados pelo simbólico coletivo para justificar e persuadir, como forma de dominação.[7] O modelo "universal" de arte, ocidental-cristão, é uma forma de dominação, na medida que representa apenas o gosto da burguesia, não aceitando a existência de outras formas de arte, a não ser que sejam reduzidas ao exotismo, referências de um modo de vida "primitivo" ou subdesenvolvido.[8] Mas a arte depende de cada cultura, de sua visão de mundo, pois cada uma expressará seus sentimentos e emoções sobre o mundo de forma diferente.

Assim, são nas roupas, nas festas populares, nas tradições mantidas de geração em geração que se esconde a identidade de um povo. Existe uma aparência, reflexo de um modelo de dominação, que tenta homogeneizar todas as culturas em seus gostos, costumes, modos de agir e vestir. Pois homogeneizando é muito mais fácil fazer aceitar as mercadorias de um comércio global. Mas a forma de sentir e ver o mundo de cada região sai do controle do sistema, que o reprime, recusando se a aceitar sua existência.

[6] *Vale um Peru Imagen de uma Nación en marcha.* Publicações Continente, 1971.

[7] Tício ESCOBAR. *El Mito del Arte y El Mito del pueblo: cuestiones sobre arte popular.* Assunción: Ed.El Gráfico S.R.L., 1981.

[8] Néstor Garcia CANCLINI. *A socialização da arte: Teoria e prática na América Latina.* São Paulo: Ed Cultrix, 1981.

Os trajes carregados de simbologia ancestral usados nas festas ou no cotidiano são carregados de profunda discriminação, sendo tachados de atrasados, primitivos ou folclóricos, no sentido mais depreciativo do termo.

PARTE II

TURISMO E DESENVOLVIMENTO

Considerações sobre o turista e o ressurgimento do Vale Histórico

Maria Nazareth Ferreira

O turismo é uma atividade que só poderia desenvolver-se no âmbito urbano moderno, isto é, no contexto de cidades industriais. Se é possível falar de turismo moderno e de turistas desde o século XIX, é somente depois da Segunda Grande Guerra que pode-se entender o turismo como atualmente é desenvolvido.

O turismo, entretanto, é uma atividade que praticamente acompanhou o desenvolvimento do homem. Os primeiros indivíduos a praticarem o turismo foram os romanos. O turismo está relacionado à possibilidade de tempo livre, o que justifica sua presença na Roma Imperial. Somente no século XVI pode-se situar o início da modernização do turismo: neste século, surgem as viagens particulares como forma de conhecer o mundo, outras culturas, outras línguas.[1] É desta época também o surgimento do primeiro hotel de que se tem notícia.[2] Nos séculos XVIII e XIX nasce o turismo como descanso e contemplação da natureza; já naquela época, o turismo é uma forma de fugir da vida deteriorada das cidades.[3]

[1] M. BARRETTO. *Manual de iniciação ao turismo*. Campinas: Papirus, 1995, p. 47.

[2] Chamava-se Hotel Wekalet-al-Ghury e situava-se no Egito. Conferir em M. BARRETTO, *op. cit.* p. 48.

[3] *Idem*, p.51.

Um interessante texto[4] coloca o turista como possível descendente do "flaneur" [5]. Todo este processo têm como fundamento a transformação das cidades: de cidades industriais às megalópoles dos anos 50/60 e destas aos mega-aglomerados[6] atuais no Terceiro Mundo, cujos representantes são as latino-americanas Cidade do México e São Paulo.

O texto aponta ainda para um fenômeno observado na Europa: o ressurgimento de cidades de portes médio e pequeno em contrapartida com o esvaziamento ou estagnação das megalópoles. Este fenômeno não é apenas europeu, pois aqui no Brasil é possível verificar o ressurgimento de várias cidades de pequeno e médio portes, principalmente em função do turismo.

A indústria turística, tal como está atualmente, é um dos principais frutos do neoliberalismo e da globalização e se alimenta, principalmente, da expansão do sistema de comunicação.[7]

O turismo moderno, portanto, é um produto da expansão do capitalismo, estando profundamente vinculado ao desenvolvimento tecnológico, principalmente às diferentes formas de comunicação: "O modo de produção (capitalista) determina quem viaja e o desenvolvimento tecnológico, como fazê-lo"[8]. E acrescentamos: onde fazê-lo.

[4] Filadelpho MENEZES. *Signos Plurais: Mídia, arte, cotidiano na globalização.* São Paulo: Experimento, 1997, p.83.

[5] O "flaneur" seria aquele homem do mundo, produto das modificações urbanas ocorridas no Velho Mundo, no século XIX. Segundo este autor, o "flaneur" seria uma espécie de vagabundo, "um livre observador que não encontra função social definida numa sociedade do trabalho...". *Idem.*

[6] *Idem*, p. 86.

[7] Maria Nazareth FERREIRA. "Cultura, turismo e globalização: o caso brasileiro". *In. Globalização e identidade cultural na América Latina.* São Paulo: CEBELA, 1995.

[8] M. BARRETTO, *op. cit.* p.51.

Em termos mundiais, a indústria turística é a mais abrangente e a mais forte atualmente. A indústria turística, segundo estudos de tendências, poderá empregar até 2005 mais 144 milhões de trabalhadores; atualmente, emprega cerca de 210 milhões de pessoas, perfazendo 10,6% da força de trabalho global. Segundo a mesma fonte, o turismo é o setor que mais contribui para a economia mundial, com a cifra de 10,2% do PNB em todos os países; por outro lado, é o setor que gera o maior número de receitas de imposto: 655 bilhões de dólares. Sua produção bruta é de 3,4 trilhões de dólares.[9]

Não é de admirar que um negócio de tal magnitude não produza transformações nos diferentes meios sociais, econômicos e políticos, através do processo de globalização, como operações conjuntas entre empresas sediadas nas mais variadas partes do mundo; *pool* de empresas de transporte, redes interligadas de computadores para o atendimento ao cliente 24 horas por dia etc.[10]

Entretanto, como está "fincado no processo de globalização através do binômio transporte-publicidade"[11], essa atividade é, como já foi dito, basicamente urbana, embora haja tipos diferenciados de turismo como turismo rural, ecoturismo e turismo natural que, evidentemente, se desenvolveram fora do espaço/cenário urbano.

Aqui se tratará do tipo de turismo urbano por excelência, pois juntamente com este aspecto da questão será examinado o fenômeno que faz com que algumas cidades brasileiras estejam ressurgindo nos dias atuais.

A nova configuração que pode ser observada em determinadas cidades leva-nos a considerar alguns fatos como encadeamentos naturais de um processo mais amplo. Este pro-

[9] Julio SERSON. *A globalização da indústria turística.* São Paulo: *Gazeta Mercantil*, 02/01/97.

[10] *Idem, Ibidem.*

[11] Filadelpho MENEZES. *Op. cit.*, p.86.

cesso tem sua base no fenômeno do neoliberalismo e em sua face mais visível: a globalização. O neoliberalismo, como é sabido[12], tem aumentado espantosamente a desigualdade social, criando verdadeiras ilhas de pobreza generalizada. Entretanto, principalmente no Brasil do Plano Real, esta pobreza acentuada vem sendo acompanhada de uma sensível melhoria no nível de vida daquele contingente que continua mantendo seu emprego. Este fato está criando um potencial mercado para o turismo, o qual vem sendo explorado principalmente pelos agentes de turismo externo. Como a indústria turística é a que mais tem crescido no bojo da crise neoliberal, é natural que este mercado pouco aproveitado[13] se articule para recuperar o tempo perdido.

Por outro lado, a vida brutalizada dos mega-aglomerados urbanos, como São Paulo, tem expelido seus habitantes para procurar fora deste espaço suas horas de descanso e lazer. Não é por outra razão que, durante o verão, o litoral paulista seja tão requisitado e que mesmo durante todo o ano, uma pequena cidade da Grande São Paulo, como Embu das Artes, consiga um altíssimo fluxo de turistas durante os finais de semana comuns. A busca de lazer e descanso fora das grandes cidades está dando ênfase àquelas novas configurações de cidades de pequeno e médio portes. É o caso de várias cidades do Vale do Paraíba, conhecido também como Vale Histórico. O renascimento destas cidades vem sendo acompanhado pela criação de várias atividades de caráter comercial, cultural, desportivo, religioso etc.

Vale Histórico

Vejamos os casos mais conhecidos e estudados neste projeto: Bananal, que renasce a partir de incentivo à produção de crochê. O crochê é uma atividade que quase toda mulher brasileira sabia fazer — pelo menos há alguns anos —; transformá-lo na identidade de uma região já requer algumas condições e vontade política, as quais estavam presentes naquela cidade justamente por estar vivendo um processo de estagnação e se localizar em uma região de cruzamento de rotas turísticas. Hoje, Bananal ressurge de seu passado colonial para transformar-se em estância turística, juntamente com Arapeí, São José do Barreiro, Areias e Silveiras. Estas cinco cidades que contornam a Rota dos Tropeiros renascem em função de projetos turísticos que visam explorar sua história, seu artesanato, suas danças e músicas religiosas e seu potencial de ecoturismo, graças à presença da "Reserva Natural Serra da Bocaina". As casas coloniais estão sendo recuperadas, incentivam-se o artesanato e a cultura religiosa local, instituem-se dias festivos, cria-se infra-estrutura turística etc., em função de uma nova era, de um novo ciclo econômico, o qual está consubstanciado na nascente indústria turística das pequenas e médias cidades brasileiras. É nesse sentido que até mesmo a Embratur criou um projeto especial: o "Plano de Municipalização do Turismo", que tem participado ativamente destas mudanças.

Outro exemplo que vale ser citado é o caso de Silveiras, essa cidade está situada no ponto onde outrora, na época das minas de ouro, os tropeiros se reuniam para passar a noite. Suas tropas vinham carregadas de provimentos para as Minas Gerais e voltavam carregadas de ouro para o porto de Paraty. Silveiras, a exemplo das outras citadas, tornou-se rota dos antigos tropeiros. Depois sofreu um lento processo de decadência, que nem o breve ciclo do café nem a construção da Via Dutra conseguiram reerguer. Foi há dezessete anos, quando um grupo de cidadãos locais, inconformados com sua decadência, resolveu buscar na sua antiga identidade tropeira os elementos para soerguê-la. E conseguiram. Hoje, a Festa do Tropeiro é um evento com duração de uma semana, que consegue atrair todas as cidades do Vale do Paraíba e até da capital. Na 17ª Festa, em 1997, podia-se contar cerca de 8 mil pessoas das mais diferentes cidades da região, inclusive do Rio de Janeiro.

[12] Maria Nazareth FERREIRA. *Cultura subalterna e neoliberalismo*. São Paulo: CELACC, 1997, p.19.

[13] Sabe-se que a indústria turística interna brasileira é uma das menores da América do Sul.

Outras cidades do Vale Histórico como Paraibuna, São Luiz do Paraitinga, Cunha, Guaratinguetá e Taubaté também passam pela mesma etapa de ressurgimento. Paraibuna criou a Festa do Folclore, realizada durante todo o mês de agosto. Nessa ocasião, todos os grupos brincantes das danças típicas da região, como Moçambique, Catira, Orquestra de Violas, Folia de Reis, Dança da Fita, Congadas etc., são apresentados aos turistas. Foi uma tentativa de fazer renascer as festas populares tradicionais da região, em função da possibilidade de expandir o turismo. Nesse sentido, Paraibuna conta ainda com uma represa, o que abre possibilidades para o turismo aquático. São Luiz do Paraitinga é o berço dos músicos da região e, nesse sentido, tem promovido vários festivais de música nativa. Cunha vem incentivando sua cultura tradi-cional, principalmente através da Festa do Divino, que em 1997 reuniu cerca de 10 mil pessoas. Cunha tem como fatores principais para atrair o turismo a proximidade com Paraty, a condição de estância climática e o artesanato de cerâmica, já famoso inclusive no exterior. Taubaté também organiza sua Festa do Folclore, em razão da fama de suas figureiras.

O turista

É interessante notar que, juntamente com este reflorescer da cultura subalterna, surgem novas residências de veraneio, particulares ou alugadas, ao lado das novas pousadas e hotéis. As residências de veraneio, ou residências secundárias, são significativas quando se trata de analisar a importância do turismo e o renascimento das cidades, pois sendo uma propriedade particular, constitui uma modalidade de alojamento turístico, cujo conceito operacional "não deveria estar ligado ao fato de ser própria, alugada, arrendada ou emprestada".[14] Segundo essa autora, "residência secundária é um alojamento turístico particular utilizado por pessoas que têm domicílio permanente num outro lugar".[15]

O turista é uma personalidade marcante na atualidade. Segundo Menezes, o turista não tem personalidade individualizada, moldando-se "a qualquer situação e lugar, representando o papel que lhe cabe de acordo com o estado das coisas"[16] diferente, portanto, do "flaneur", que retira de todos os lugares o que mais interessa à sua personalidade, construindo um universo cultural variado e em expansão.[17] Segundo este autor, o turista não é um "vagabundo", mas é incapaz de olhar a vida humana, só observa momentos e paisagens.[18] Este turista aqui é o típico turista que vai à Europa "tomar um banho de cultura". Entretanto, observando o turista que vai assistir a estas festas populares típicas das cidades pequenas e médias, conclui-se que não estão procurando paisagens e monumentos, mas uma outra forma de usufruir o lazer. Há uma certa participação do turista nos acontecimentos; há com certeza o consumo de cultura, não nos moldes tratados tradicionalmente, porque nem mesmo o turista tem consciência que está consumindo cultura. O levantamento realizado com turistas nas cidades do Vale Histórico aponta resultados bastante significativos, o que leva o pesquisador à conclusão de que pouco se sabe sobre o turista e muito do que se escreve está fundamentado mais em idéias preconcebidas do que em levantamentos de campo.

[14] Olga TULIK. "Residências secundárias: as fontes estatísticas e a questão comercial." *In.: Turismo em análise.* V. 6, n. 2, nov. 1995. p.31.

[15] *Idem, Ibidem.* p. 33.

[16] Filadelpho MENEZES, *op. cit.*

[17] *Idem. Ibidem.*

[18] *Idem, Ibidem.*

Cultura, turismo e poder

Mônica Yukie Kuwahara

A "globalização", embora muito discutida, continua ainda um conceito inacabado, vago e impreciso. O termo, porém, causa encanto e aversão, à medida que é associado a amplas possibilidades de fluxos intensos de pessoas, recursos e intercâmbio de cultura que, para o setor turístico, configuram-se em esperanças de crescimento. Através de um discurso que louva uma pretensa opulência global, a palavra amplia sua força política e acaba por ser utilizada para anuviar a realidade, mascarando os conflitos contemporâneos, através de um simulacro de desenvolvimento.

Esporadicamente, o simulacro se abala, como aconteceu em 11 de setembro de 2001, a partir do ataque terrorista ao World Trade Center. A fragilidade da maior potência econômica mundial foi desnudada pela própria prepotência norte-americana, gerando reflexos intensos sobre fluxos monetários e sociais, cujo impacto mais imediato foi a redução do fluxo turístico mundial. Uma análise mais profunda do fato indica que a resistência em solucionar os profundos conflitos gerados pelas diferenças de caráter étnico e ou cultural possibilitam rupturas no tecido social ora vigente, alertando para a necessidade de um maior cuidado no trato das questões culturais que são afetadas pela ampliação dos fluxos de pessoas. Nesse sentido, o estudo do turismo cultural torna-se, além de uma alternativa para a sobrevivência das classes subalternas, uma necessidade de sobrevivência também para as classes dominantes.

Desenvolvimento como liberdade[1]

Apesar dos inegáveis aumentos da produção material, dos avanços da técnica e da tecnologia, da quebra de fronteiras e da maior possibilidade de "conexões" com qualquer parte do globo verificados ao longo do século XX,

> "o mundo atual nega liberdades elementares a um grande número de pessoas - talvez até mesmo à maioria. Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona-se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso a água tratada ou saneamento básico".[2]

Segundo Amartya Sen, a privação de liberdade também pode ser associada à carência de serviços públicos e assistência social. Independentemente da fonte de privação da liberdade, o fato é que ela é central para o processo de desenvolvimento. O que a sociedade consegue realizar é influenciado por oportunidades econômicas, liberdades políticas, poderes sociais e por condições habilitadoras como, por exemplo, boa saúde, educação básica e o acesso à cultura e ao lazer. O "progresso", desse ponto de vista, deveria ser avaliado de acordo com a sua capacidade de ampliar as liberdades das pessoas[3] (*a razão avaliatória*) que, livres, poderiam assumir sua condição de agentes ativos no processo social (*a razão da eficácia*).

Desse ponto de vista, a perspectiva do desenvolvimento como forma de liberdade impõe ao tema a necessidade de uma reflexão interdisciplinar, articulando áreas de pesquisa que envolvam não apenas a economia, mas a filosofia e a política, resgatando a importância das instituições políticas, culturais e sociais, a análise das desigualdades de gênero, do emprego, da saúde e principalmente da educação, que, no entender dessa autora, consistiria na principal condição necessária, porém não suficiente, para o processo de desenvolvimento. Numa abordagem mais ampla, o "desenvolvimento", enquanto objeto de estudo, perderia o caráter positivista[4] a ele atribuído pelas correntes teóricas dominantes na economia – *mainstream* –, ao deixar de restringir-se a análises quantitativas – em termos de produção de mercadorias – para incorporar a necessidade de qualidade – não dos produtos, mas do uso que se faz deles. A reflexão sobre as alternativas de desenvolvimento deve, portanto, utilizar-se de metodologias que permitam superar as análises apenas quantitativas, buscando compreender a forma de interpenetração dos contrários, historicamente localizados.[5]

Para avançar na reflexão sobre as alternativas de desenvolvimento latino-americano[6], busca-se a seguir uma bre-

[1] Os argumentos apresentados nesta seção foram, basicamente, extraídos de Amartya SEN. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 e de Celso FURTADO. *Teoria e Política do Desenvolvimento Econômico*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

[2] Amartya SEN. *Desenvolvimento como liberdade*, p. 18.

[3] *Idem*. pp. 18-19.

[4] Na Economia, o positivismo pode ser localizado nos pressupostos de concorrência perfeita que apregoam que, não havendo interferências no mercado, haveria uma "força", chamada de "mão invisível" por Adam Smith, que forçaria, automaticamente, os agentes a tomarem as decisões ótimas. Desse ponto de vista, com o crescimento da economia, resultado das decisões ótimas, a distribuição da riqueza ocorreria de acordo com a participação de cada agente na produção. O crescimento torna-se ele próprio resultado do ótimo e portanto, estabelecer-se-ia a igualdade entre o conceito de crescimento e de desenvolvimento. Para uma visão superficial, mas instigante, da evolução da Ciência Econômica, veja-se Fernando Nogueira da COSTA. *Economia em 10 lições*. São Paulo: Makron Books, 2000.

[5] Cf. Maria Nazareth FERREIRA. *Alternativas do Conhecimento Científico em Cultura e Comunicação Social*. São Paulo: CELACC/ECA-USP, 2000.

[6] A discussão sobre as tentativas de integração regional foi colocada no III Encuentro na exposição dessa autora "Mercosul: abandono do longo prazo".

ve análise das estratégias de crescimento que se adotaram a partir do final da Segunda Guerra Mundial, sendo implantadas num grande conjunto de países latino-americanos e apoiadas em discursos do tipo "nacional-populista", como foram os casos de Perón na Argentina, Cárdenas no México, Getúlio Vargas no Brasil, Haya de la Torre no Peru e José Maria Velasco Ibarra no Equador[7].

Utilizando, principalmente, as bases teóricas desenvolvidas no âmbito da Cepal, o modelo de crescimento voltado "para dentro" buscava reduzir o distanciamento tecnológico dos países latino-americanos em relação aos países centrais. De modo geral, propunha-se a instalação de uma indústria diversificada e interdependente, potencializando demandas intersetoriais que, no limite, permitiriam a independência financeira e tecnológica através da internalização do setor de bens de produção.

Para alcançar tais objetivos, o modelo de industrialização por substituição de importações utilizou instrumentos de política econômica como os subsídios diretos e indiretos e incentivos fiscais e financeiros. Aumentou-se a participação do setor público na esfera produtiva que se encarregara de prover a infra-estrutura básica necessária ao esforço industrializante. A indústria nascente também pôde utilizar os incentivos decorrentes das políticas de reserva de mercado que, ao proteger o mercado interno, em alguns casos reduziu os esforços para avanços tecnológicos (por exemplo, o setor de informática).

Os recursos necessários para esse amplo esforço de industrialização não eram encontrados entre os capitais nacionais, ao mesmo tempo que grandes capitais internacionais também não se mostravam interessados em assumir os riscos deste empreendimento de alto custo inicial e longo prazo de maturação. Dessa forma, majorou-se a participação do Estado que, ao assumir os riscos privados, viu-se obrigado a buscar recursos através do endividamento externo e da elevação do déficit público, num movimento que, mais tarde, configurar-se-ia num perverso processo de "estatização" da dívida privada. Nas palavras de Wallerstein, "os governos redistribuíam para os ricos de acordo com o princípio da individualização do lucro e a socialização dos riscos".[8] O resultado macroeconômico mais evidente foi a aceleração da inflação no continente, apesar de alguns países, como por exemplo o Brasil, terem alcançado algum nível de modernização do seu parque produtivo.

O esgotamento do modelo de substituição de importações torna-se evidente quando se reduzem as condições de captação de recursos externos ao final dos anos 70, decorrente, principalmente, dos efeitos do segundo choque do petróleo. Nesse momento, o ambiente externo que favorecera o modelo altera-se com a brusca elevação das taxas de juros, gerando uma crise de inadimplência[9] (crise da dívida), que fragilizou ainda mais as economias de industrialização tardia.

A desaceleração do crescimento buscou novas formas para dinamizar o sistema. Em termos teóricos, a alternativa *keynesiana* com políticas fiscais expansionistas e aumento dos *déficits* públicos apresentava-se cada vez mais improvável, em parte porque essa solução teria como contrapartida o crescimento da dívida pública interna que, por sua vez, incentivaria políticas monetárias restritivas. Outra possibilidade teórica para a retomada do crescimento poderia ser en-

[7] Aloizio MERCADANTE. "Plano Real e Neoliberalismo Tardio". *In:* MERCADANTE, A. (org.) *O Brasil pós-Real: a política econômica em debate*. Campinas: I.E./UNICAMP, 1998, pp. 131-167.

[8] Immanuel WALLERSTEIN. *O capitalismo histórico*. Coleção Primeiros Vôos. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 45.

[9] Paulo Davidoff CRUZ. *Dívida externa e política econômica: a experiência brasileira dos anos setenta*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

contrada na "saída *schumpteriana*"[10], através da promoção de inovações tecnológicas e organizacionais. Porém, tal alternativa apesar de, potencialmente, ampliar os gastos, pode também reduzir a massa de salários na economia, dado que as inovações mostram um caráter cada vez mais "poupador de mão-de-obra". Outra opção seria a redistribuição da riqueza, capaz de ampliar o potencial de compra de um conjunto cada vez maior de excluídos do mercado. Todavia, essa alternativa carece de vontade política. De tal feita, a saída que parece ter sido adotada pelos países centrais para a crise de acumulação elege o *front* externo como tábua de salvação, acirrando a competitividade internacional e favorecendo a ampliação de produtos financeiros de alcance global.

Nos anos 80 o cenário macroeconômico latino-americano tornara-se marcado pela crise da dívida externa, pela inflação elevada e em alguns casos crônica, assim como pela pressão cada vez maior dos organismos internacionais, Fundo Monetário Internacional e GATT, cuja influência ampliara-se proporcionalmente ao enfraquecimento das forças democráticas latino-americanas, ameaçadas pela sucessão de golpes militares, iniciados em meados dos anos 60. O FMI exigia o equilíbrio dos balanços de pagamentos, fragilizados pelo aumento da dívida externa (pois os juros elevados aumentaram as necessidades de recursos também para o pagamento do serviço da dívida) e o GATT impunha novas regras ao comércio exterior, aumentando a pressão pela abertura comercial.

Na realidade, a saída preferencial usada pelas economias capitalistas maduras desde o início dos anos 80 tem sido aquela que procura maior acesso aos mercados internacionais de bens, serviços e capitais. Essa estratégia surge como reação à insuficiência de demanda agregada interna nos países capitalistas maduros, sendo ativamente promovida por governos e empresas transnacionais. Portanto, a insuficiência de demanda agregada nos países desenvolvidos constitui-se no mais importante determinante do fenômeno da globalização econômica do final de século.[11]

A década de crise reforçou a dependência externa dos países latino-americanos, que tornaram-se sujeitos às políticas de monitoramento do FMI. Ao mesmo tempo, aqueles países que alcançaram algum grau de industrialização, Argentina, México e Brasil, por exemplo, buscaram uma nova inserção nos fluxos financeiros internacionais e surgem nos anos 90 como "países emergentes", que na prática nada mais são do que os "antigos devedores" dos anos 80.[12]

A suposta "emergência" não alterou o contexto de fragilidade externa, tampouco reduziu os problemas estruturais resultantes da má distribuição de renda[13]; porém, a ascensão ao *status* de "emergente" indica a necessidade do capital de buscar alternativas de aplicação para as imensas massas

[10] Joseph Alois Schumpeter, economista austríaco, foi ministro das Finanças de seu país após a Primeira Guerra Mundial. Ele desenvolveu uma importante teoria sobre os ciclos econômicos, em que o estímulo para iniciar um novo ciclo, após um período de depressão, seria dado por investimentos em inovações tecnológicas que proporcionariam ao seu empreendedor um período de lucro extra, similar ao do monopolista. As inovações poderiam significar a fabricação de um novo bem ou o estabelecimento de um novo método de produção. Também poderia incorporar novas fontes de matérias-primas, novas formas de gestão ou então o próprio monopólio no sentido *strictu*. Ver SCHUMPETER, J. A. *A Teoria do Desenvolvimento Econômico*. Coleção *Os Economistas*. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

[11] Reinaldo GONÇALVES. *Globalização e Desnacionalização*. p. 35.

[12] Note-se a contradição que se estabelece no fato de que o montante total da dívida, ao evidenciar-se "impagável" exige uma nova abordagem sobre devedores que passam a ser "emergentes" e não mais "devedores".

[13] Segundo Mercadante, no Brasil os 10% mais ricos são em média 28,9 vezes mais ricos que os 40% mais pobres que se apropriam apenas de 7% da renda nacional. Aloízio MERCADANTE. "Plano Real e Neoliberalismo Tardio", in Op Cit, p. 137.

de ativos financeiros formadas ao longo das décadas de 70 e 80 e que aceitam, até mesmo, antigos devedores, contanto que as taxas esperadas de retorno sejam compensadoras. Desse ponto de vista, a hegemonia alcançada pelo modelo neoliberal na América Latina dos anos oitenta é um resultado, talvez indesejável, da forma como se estabeleceu o desenvolvimento no período anterior. Na avaliação de Maria da Conceição Tavares[14], o ajuste neoliberal ocupou, portanto, o vazio deixado pela crise do modelo de substituição de importações.

Para a América Latina, a fragilidade das instituições democráticas, a falta de coesão social, a quebra financeira e política dos Estados desenvolvimentistas[15], a incapacidade de enxergar novos agentes sociais de transformação e as dificuldades de distribuir os benefícios do processo de regionalização somam-se aos problemas de infra-estrutura e instabilidade econômica, configurando um cenário ainda mais assustador diante das transformações da economia mundial.

A partir dessa recuperação histórica, torna-se evidente que tanto a liberdade quanto o desenvolvimento mostram-se, desde muito tempo, restringidos. Para os países de industrialização tardia, em situação periférica em relação às economias hegemônicas — "globalizadoras" [16] — do Norte, é muito difícil avaliar se as dificuldades materiais são (ou foram) fruto da falta de liberdade ou se a falta de liberdade é (ou foi) fruto do parco desenvolvimento. O agravante deste processo encontra-se no fato de que as condições para o estabelecimento de alternativas ao desenvolvimento mostram-se ainda, e cada vez mais, restritas a pequenos grupos, seja do ponto de vista das alternativas de crescimento ou das verdadeiras possibilidades de liberdade. A liberdade real – não aquela mascarada pela razão iluminista, retransformada em individualismo econômico – só existiria onde houvesse condições reais de desmacaramento da ideologia que perpassa tanto a produção quanto o consumo de bens e serviços. Nesse sentido, a liberdade deve servir para que haja transformação, gerando-se assim a própria negação da idéia individualista de liberdade, pois, para transformar, é necessário que se abdique de parte do individualismo, dessa "liberdade", portanto. [17]

Comunicação e política: o poder da comunicação

Refletir sobre a liberdade real e sobre as possibilidades de desenvolvimento exige uma análise mais cuidadosa sobre a qualidade e a forma das informações – a compreensão

[14] Maria da Conceição TAVARES. *Lições contemporâneas de uma economia popular*. Rio de Janeiro: Markgraph, 1994.

[15] Maria da Conceição TAVARES & José Luís FIORI. *Desajuste Global e Modernização Conservadora*. pp. 67-70. Grosso modo, Estados desenvolvimentistas são entendidos como aqueles cujos governos adotaram em maior ou menor grau o modelo de substituição de importações, estabelecendo um período de intensa intervenção estatal nas economias nacionais.

[16] Termo utilizado por Emir Sader, para evidenciar que há uma diferença fundamental em termos de impactos e importância da globalização para países do Hemisfério Norte e os demais. Os primeiros detêm grande parcela da riqueza mundial (85%) enquanto aos do Sul, que correspondem a 80% da população mundial, resta contentar-se com apenas 15% da riqueza global. Emir SADER. "Prefácio". *In* FERREIRA, M. N.(org) *Mercosul: a realidade do sonho*. São Paulo: CELACC/ECA/USP, 2000.

[17] Cf. Maria Nazareth FERREIRA. *Alternativas do Conhecimento Científico em Cultura e Comunicação Social*. São Paulo: CELACC/ECA-USP, 2000.

do domínio da informação e as características distintivas desta em relação à experiência comunicacional. Segundo Adriano Duarte Rodrigues[18], na esfera da informação encontram-se acontecimentos que se tornam informativos à medida que se mostrem o menos previsíveis (e portanto inesperados) possíveis. A informação fica portanto circunscrita ao inexplicável, ao inusitado dos fenômenos.

> Uma das discussões mais importantes das mudanças que os dispositivos tecnológicos de comunicação provocam, tanto na nova experiência pessoal como na nova experiência coletiva, tem a ver com a redefinição dos valores da racionalidade que fundamentam a experiência moderna.[19]

A comunicação, mesmo quando considerado um conjunto dos meios de informação, é um processo que ocorre entre pessoas que se relacionam, fazendo parte de um mesmo mundo cultural, partilhando de um mesmo referencial. Essas pessoas, dotadas de razão e de liberdade, mantêm entre si uma identificação que vai além do fenômeno, do factual, para englobar a esfera de símbolos compartilhados. Desse ponto de vista, a busca do mascaramento do jogo de poder deveria estender seus esforços na compreensão dos processos comunicacionais. Ao restringir a análise apenas ao discurso dos *media*, corre-se o risco de não localizá-lo num todo social que define a forma da experiência comunicacional contemporânea.

A importância da reflexão sobre as novas tecnologias de informação e seu impacto sobre as relações culturais, econômicas e sociais deriva da compreensão de que a comunicação não deva ser considerada como "coisa à margem", como elemento agregado. Também não deve ser encarada como um mero estudo de mensagens ou "efeitos", dado que é parte da atualidade.

Seu poder não se circunscreve a transportar/"inculcar" ideologias, mas tem expressiva abrangência, abarcando alterações fundantes do estar no mundo, de sua percepção sensível e/ou intelectiva, enfim, de uma nova sociabilidade e de sua contemporânea dimensão pública engendrada na novidade nomeada comunicação mediática. [20]

Na análise de Octávio Ianni, o mundo atual apresenta características advindas da forma como se estabelece a sociabilidade e os jogos das forças sociais: "Nessa época as tecnologias eletrônicas, informáticas e cibernéticas impregnam crescente e generalizadamente todas as esferas da sociedade nacional e mundial; e de modo particularmente acentuado as estruturas de poder, as tecnoestruturas, os *think tanks*, os *lobbyings*, as organizações multilaterais e as corporações transnacionais, sem esquecer as corporações da mídia"[21] (...). Sem entender esse novo contexto, seria difícil compreender a teoria e a prática da política em tempos de globalização.

Rodrigues[22] apresenta uma análise mais profunda do processo de constituição da nova sociabilidade, preocupando-se em estabelecer cortes analíticos que permitam visualizar um todo social marcado pela grande autonomia do campo dos *media*. Segundo seu argumento, à medida que os dispositivos da informação se desenvolvem, ganham autonomia em rela-

[18] Adriano Duarte RODRIGUES. *Comunicação e Cultura*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 21.

[19] Adriano Duarte RODRIGUES. *Op.cit.* p. 187.

[20] Antonio A. C. RUBIM. "Comunicação, Política e Sociabilidade" , p. 113.

[21] Octávio IANNI. *O príncipe eletrônico*. Coleção Primeira Versão, nº 78. Campinas: IFCH/UNICAMP, nov. 1998, p. 4

[22] Adriano Duarte RODRIGUES. *op.cit.* pp. 21-22

ção às experiências sociais concretas. Mesmo que insuficientes, as informações mediatizadas que se recebem configuram o referencial utilizado para apreender o real, mesmo que essa apreensão pareça e seja virtual. Esta autonomização, por sua vez, seria responsável também pela constituição ou pelo delineamento de um campo novo – "rede reticular" segundo o autor – onde gerar-se-iam esferas próprias de significação e de produção que se distanciariam da realidade. Dessa forma, para o autor, a autonomização do campo dos *media* acabaria por associar a comunicação à ideologia.

As redes, enquanto expressões das tecnologias da informação, distinguem-se da pura técnica ao deixar de se configurar em meros utensílios de produção para se transformar em dispositivos autônomos que incidem sobre a linguagem, sobre a comunicação. Invadem as esferas da experiência comunicacional e não parecem guardar ligação originária com a experiência cultural concreta, mas buscam nela parte de sua legitimação. Desse ponto de vista, uma análise mais profunda da ideologia associar-se-ia à reflexão sobre a experiência comunicacional, esta sim localizada no conflito original, mascarado pelo consenso político-ideológico.

Em tempos de globalização, portanto, modificam-se as condições sob as quais desenvolvem-se a teoria e a prática da política. Primeiro porque a globalização permite o "desenvolvimento de relações, processos e estruturas de dominação política e apropriação econômica de alcance mundial"[23]. Na qualidade de processo civilizatório, a globalização vem acompanhada de desenvolvimentos tecnológicos que "agilizam, intensificam e generalizam as articulações, as integrações, as tensões, os antagonismos, as fragmentações e as mudanças sócio-culturais e político-econômicas pelos quatro cantos do mundo."[24]

[23] Octavio IANNI. *O príncipe eletrônico*. Coleção Primeira Versão, nº 78. Campinas: IFCH/UNICAMP, nov. 1998, p. 5

[24] Octavio IANNI. *op.cit.*

Para alcançar tais objetivos, o modelo de industrialização por substituição de importações utilizou instrumentos de política econômica como os subsídios diretos e indiretos e incentivos fiscais e financeiros. Aumentou-se a participação do setor público na esfera produtiva que se encarregara de prover a infra-estrutura básica necessária ao esforço industrializante. A indústria nascente também pôde utilizar os incentivos decorrentes das políticas de reserva de mercado que, ao proteger o mercado interno, em alguns casos reduziu os esforços para avanços tecnológicos (por exemplo o setor de informática).

Os recursos necessários para esse amplo esforço de industrialização não eram encontrados entre os capitais nacionais, ao mesmo tempo que grandes capitais internacionais também não se mostravam interessados em assumir os riscos deste empreendimento de alto custo inicial e longo prazo de maturação. Dessa forma, majorou-se a participação do Estado que, ao assumir os riscos privados, viu-se obrigado a buscar recursos através do endividamento externo e da elevação do *déficit* público, num movimento que, mais tarde, configurar-se-ia num perverso processo de "estatização" da dívida privada. Nas palavras de Wallerstein, "os governos redistribuíam para os ricos de acordo com o princípio da individualização do lucro e a socialização dos riscos". O resultado macroeconômico mais evidente foi a aceleração da inflação no continente, apesar de alguns países, como por exemplo o Brasil, terem alcançado algum nível de modernização do seu parque produtivo.

O esgotamento do modelo de substituição de importações torna-se evidente quando se reduzem as condições de captação de recursos externos ao final dos anos 70, decorrente, principalmente, dos efeitos do segundo choque do petróleo. Nesse momento, o ambiente externo que favorecera o modelo altera-se com a brusca elevação das taxas de juros, gerando uma crise de inadimplência (crise da dívida), que fragilizou ainda mais as economias de industrialização tardia.

Desse ponto de vista, a experiência comunicacional torna-se mais que um objeto de análise para configurar-se como possível *locus* de estabelecimento de alternativas, não apenas ao desenvolvimento, como também de auto-determinação dos povos. Há, porém, uma tensão latente sobre a experiência comunicacional que, na contemporaneidade, associa-se às mudanças políticas, científicas, técnicas e estéticas da experiência, mudanças essas que guardam relação com o desenvolvimento do capitalismo e das relações sociais dele decorrentes, de modo que surgem distinções na forma de legitimar as ações e os discursos, na maneira de imprimir significado à experiência individual ou coletiva, na forma de apreensão da realidade. Um dos indicadores das "novas" formas de legitimação das ações e dos discursos encontra-se em duas problemáticas que envolveram (e envolvem) a sociedade brasileira.

Desde abril de 2000, o governo de Fernando Henrique Cardoso demonstrou sinais claros de "endurecimento" contra os movimentos sociais. O primeiro episódio envolveu tribos indígenas, "herdeiros dessa terra", que, contrariando a "ordem e o progresso" das festividades que envolveram a comemoração dos 500 anos do descobrimento, teimaram em participar de uma festa para a qual não foram convidados.

A repressão ao movimento indígena recebeu ampla cobertura televisiva, assim como as manchetes dos principais jornais. A notícia[25] confirmava-se diante do inusitado da ação, recebendo críticas tanto dos segmentos progressistas quanto dos segmentos conservadores da sociedade. Houve um afronto à democracia quando do ataque aos índigenas. Mas a afronta ao povo, negros, estudantes e populares, expropriados da terra, de sua sobrevivência, de seus direitos, de sua cultura e de sua liberdade não foram mencionados pelos grande *media*. Uma análise apenas da esfera informativa não identificaria a furiosa investida contra os movimentos populares, haja vista os *media* terem anunciado os fatos. A questão central, portanto, está em compreender porquê a informação não foi capaz de sensibilizar a sociedade civil a ponto de fazê-la perceber que aqueles que apanharam da polícia no 22 de abril eram cidadãos que, tal qual eles próprios, estavam sendo extorquidos de seus direitos civis.

O episódio contra as tribos indígenas fora tão repulsivo que possibilitou, ao menos, a indignação. O ataque sistemático do governo[26] ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), porém, foi muito mais sutil, persuasivo e assustador. Se na afronta direta à democracia consubstanciada pelo ataque de 22 de abril não houve identificação social, menor a chance de consegui-la quando o ataque voltou-se para os sem-terra, "aproveitadores", que largam empregos na cidade para "invadir" a propriedade de "gente de bem". Desses acontecimentos despreende-se duas constatações: quando a investida voltou-se contra o direito de ir e vir, os meios de comunicação formaram coro contra a falta de democracia do governo. Quando a ameaça se concretiza contra a propriedade privada, os expropriados da terra e do direito à sobrevivência transformam-se em inimigos contra os quais até os órgãos de imprensa que se auto-denominam críticos do governo – *Folha de S.Paulo*, por exemplo – esforçam-se para combater.

"O nosso grande problema, aqui, é desmontar as narrativas mais 'inteligentes', aquelas que procuram justificar, com argumentos 'racionais', o uso de métodos ditatoriais por um governo supostamente democrático"[27], diria José Arbex

[25] Segundo Ciro Marcondes Filho, a notícia é um fato, dado, transformado em mercadoria. Porém, a notícia, diferentemente da informação, "atua no receptor participando de um jogo psíquico, em que num momento ela desencadeia processos de preocupação e, noutro, de alívio e descontração (...) trata-se da dialética da atemorização e da tranqüilização, que compõe o fato noticioso". Ciro MARCONDES FILHO. *O Capital da Notícia*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1989, p. 14.

[26] Denúncia formalizada por José ARBEX JR. "Mídia, mentira e ditadura". *In : Caros Amigos*, ano IV, nº 39, junho de 2000, pp. 18-19.

[27] Idem, p.18.

Jr. Esta deveria ser a verdadeira função da técnica de análise do discurso, diria esta autora.

O discurso aglutinador e a suposta emancipação pelo turismo

O quadro referencial montado pelos indivíduos, necessários para a convivência social, carrega uma constante tensão entre os elementos buscados na tradição – para a legitimação de certos momentos da sociabilidade – e os elementos de uma realidade construída, imagem, virtual até, de realizações fictícias geradas pelas redes de informação. A compreensão dessa relação aparentemente desconexa está no fato de o ser humano se relacionar com outros seres e com o mundo não de maneira direta, mas através da mediação simbólica da linguagem. Nesse sentido, mesmo não pertencendo àquela realidade há uma identificação com esses elementos porque a mediação simbólica exercida pela linguagem permite a substituição da realidade e do acontecimento histórico pela imagem, configurando um simulacro incondicional.

Esse processo é possível porque a experiência humana se vê fragmentada na medida em que, na contemporaneidade, os campos sociais rompem com a ordem totalizante encontrada na experiência concreta, comunitariamente vivenciada, através de elos e relações sociais[28]. Não exigindo mais a vivência comum, as esferas de legitimação buscam nos referenciais tradicionais apenas a identificação necessária para prosseguir a legitimação das novas relações. Desse modo, "a tradicional experiência material e simbólica de apropriação convencional do mundo entra em crise"[29]. A

[28] Adriano Duarte RODRIGUES. *Estratégias da comunicação*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 144 e seguintes.

[29] Antônio Albino Canelas RUBIM. "Comunicação, Política e Sociabilidade", *in* RUBIM, A. A. C. (org.) *Idade Mídia*. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 113.

construção dos espaços públicos, tradicionalmente resultantes do espaço comum compartilhado socialmente, transferem-se para o domínio privado e o espaço anteriormente comum transforma-se em "território 'anônimo' de ninguém, gerido pelo Estado: puro lugar de circulação e de passagem"[30].

O ponto central da análise parece estar no fato de que a autonomização – que poderia ser interpretada como isolamento – do campo dos *media*, em vez de reduzir o poder de ocultar a ideologia, aparentemente ampliou seu alcance, transformando o campo dos *media* em lugar de produção, por excelência, do discurso aglutinador de todas (ou da maioria das) diferenças, ao permitir "a homogeneização virtual das categorias sociais sob a constelação benéfica dos objetos"[31]. A existência de um sistema substancial de comunicação permite que haja uma outra esfera em que não há mais necessidade de finalidade ou sentido para a própria comunicação, na qual esta obtenha uma capacidade de expansão ilimitada, na medida em que cria simulacros da realidade. O real transforma-se em virtual e o virtual desempenha o papel de referência aglutinadora, tanto para a experiência comunicacional quanto para a própria sociabilidade na qual se insere[32].

O indivíduo fragmentado, paradoxalmente, é aquele que ao mesmo tempo pode conectar-se com as mais diversas realidades, mas que, no entanto, sendo esse contato mediatizado pelos dispositivos da comunicação, tem sua capacidade de compreensão da realidade dificultada. A realidade virtual no qual se insere é mais do que virtual. Não se trata apenas da possibilidade de ser irreal, mas principalmente do fato de ser parcial; e o fato de ser parcial amplia a capacidade do discur-

[30] *Ibidem*.

[31] Jean BAUDRILLARD. *Crítica de la economia política del signo*. 10ª ed. espanhola. Madrid: Siglo Venteiuno, 1995. [Primeira edição em 1972] p. 48, em tradução da autora

[32] Inferências a partir de Adriano Duarte RODRIGUES. *Estratégias da comunicação*.

so aglutinador de esconder o conflito de poder e a exclusão inerentes ao processo.

É que, além da definição dos processos e dos procedimentos a que a razão deve obedecer para fundamentar a procura da verdade, do bem e do belo, está igualmente em jogo a concepção da natureza da própria experiência humana, a procura de regras de convivência, assim como a fundamentação da legitimidade no exercício do poder e, portanto, da instauração de uma ordem mundial suscetível de reger hoje as relações entre os povos[33].

A racionalidade contemporânea, portanto, legitima o exercício do poder, contemporaneamente, recorrendo a discursos essencialmente econômicos, em que a primazia do econômico sobre a estrutura deixa de ser categoria explicativa para transformar-se em fonte e forma de persuasão[34]. O econômico, que no materialismo histórico explicaria a conformação de estruturas regionais e específicas, na racionalidade contemporânea transforma-se em instrumento de persuasão e sedução. No limite, o "economês" substitui a língua pátria e, em sua dimensão mais elaborada, funde-se ao idioma anglo-saxão para qualificar movimentos que afetam toda a sociedade. Termos técnicos, como aqueles utilizados para discutir alternativas às políticas cambiais, ganham os noticiários sem traduções, como *currency board*[35], diluindo-se o sentido do termo, assim como suas implicações sobre a economia.

Amparada por uma série de pressupostos, supostamente lógicos, a teoria econômica hegemônica tem-se mostrado cada vez mais hermética. Além da linguagem, às vezes corrompida, os economistas usam vários termos emprestados de outras profissões (da física: equilíbrio, estabilidade, liquidez; da medicina: diagnóstico, exame, receita). A "troca" de terminologia não seria algo grave caso houvesse difusão do conhecimento associado à terminologia. A prática, porém, indica uma inversão de valores entre meios e fim, ou seja, entre a forma de comunicar e a mensagem comunicada.

> A ciência econômica tornou-se pouco inteligível até mesmo ao comum dos profissionais. Um economista acadêmico altamente treinado dificilmente consegue se comunicar com o economista dotado apenas de formação básica, para não falarmos do não-especialista — o leigo, inclusive aquele com formação universitária.[36]

O agravante desse hermetismo é que os economistas não têm tido êxito em transmitir informações ao público em geral, que são aqueles que demandam e influenciam as decisões de condutores de política, não apenas econômica, mas cultural e social. Parte do desafio, portanto, encontra-se em vencer a incomunicabilidade entre "quem pensa, cientificamente, e quem decide".[37]

---

[33] Adriano Duarte RODRIGUES. *Comunicação e Cultura*, p. 32.

[34] Albino Canelas RUBIM. *Op. cit.*, p. 119.

[35] *Currency board* seria uma espécie de Conselho que poderia emitir moeda de forma similar ao funcionamento nas instituições emissoras dos antigos regimes coloniais ingleses. A moeda paralela emitida por esses Conselhos da Moeda "seria conversível, em dólares, a uma taxa de câmbio nominal fixa. Sua conversibilidade seria assegurada pela obrigação imposta ao *board* de manter uma relação de pelo menos 100% entre seus ativos líquidos em moeda-lastro e a moeda de sua emissão." Foi uma proposta de André Lara Resende apresentada como variante do programa argentino de estabilização conhecido como Plano Cavallo. Paulo Nogueira BATISTA Jr. "Dolarização, âncora cambial e reservas internacionais", *in Revista de Economia Política*. São Paulo: v. 13, nº. 3(51): 5-20, jul/set.1993, p.13.

[36] Fernando Nogueira da COSTA. *Economia em 10 lições*. São Paulo: Makron Books, 2000, p. 33.

[37] Frase atribuída a Maurício Coutinho por Fernando Nogueira da COSTA. *Economia em 10 lições*. São Paulo: Makron Books, 2000, p. 33

[38] Bernardo KUCINSKI. "A mídia de FHC e o fim da razão". In LESBAUPIN, Ivo (org). *O desmonte da nação: balanço do governo FHC*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 181-199.

Bernardo Kucinski[38], ao analisar a atuação do jornalismo brasileiro durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, verifica que o discurso econômico transformara empresas, executivos e fundos de pensão em protagonistas das histórias veiculadas. O ser humano deixou o papel principal do enredo para ser substituído pelas várias representações do capital e pelas suas formas de acumulação. "Com esse tipo de discurso articulador de interesses estratégicos da grande burguesia, a imprensa brasileira passou a adotar uma linguagem de abstrações, que, aliada ao seu governismo, alienou-a da realidade e do povo".[39]

> A penetração do capital na esfera da produção de cultura inaugura seu processo de subsunção, necessariamente diferencial se comparado à avançada subordinação já empreendida pelo capital, em relação à produção de bens materiais, com a constituição de um modo de produção especificamente capitalista, no dizer de Marx. A inaugurada subsunção da produção de bens culturais ao capital reafirma, realiza e consolida, enfim, o destaque da comunicação social. Como processo instituinte, conforma a comunicação enquanto campo social específico – campo dos "media" –, e, ao institucionalizar sua parcela mais significativa, de acordo com a forma social capitalista de relações, enquanto empresas, configura a novidade da modalidade mediática da comunicação.[40]

Nesse contexto, a constituição de um simulacro de democracia em torno da idéia de universalidade do consumo torna-se decorrência lógica, necessária para a sobrevivência do sistema, indicando a urgência de reflexão sobre o processo para que se viabilize o resgate da soberania dos povos envolvidos.

Na análise de Jean Baudrillard[41], "os objetos dirigem-se a uma sociedade estratificada, mesmo que os objetos pareçam dirigir-se a todos, eles o fazem para pôr cada um em seu lugar". Com tal afirmativa, o autor estaria salientando a importância de se realizar uma análise da lógica dos mecanismos sociais que gerariam funções distintivas aos objetos. Ao se localizar tal lógica, superando-se também a visão utilitarista dos bens, possibilitar-se-ia a desconstrução das narrativas simbólicas que associariam o consumo a uma pretensa universalização de direitos. Uma das grandes contribuições advindas de suas reflexões está na percepção de que distintas classes sociais possam atribuir sentidos diferentes aos objetos. Sendo assim, a decisão autônoma sobre o próprio destino não pode ser encontrada no consumo *per se*, pois o mesmo estaria ocultando significações distintas daquelas identificadas, de imediato, pelo sujeito.

A divulgação do projeto "Turismo cultural: o potencial das cidades históricas do Vale do Paraíba" apresentou nitidamente tais momentos de conflitos entre interesses individuais e coletivos. Embora a comunidade das cidades visitadas, assim como seus dirigentes e representantes mais significativos, reconhecessem a importância de um projeto de longo prazo como o proposto pelo CELACC, as discussões em cada uma das reuniões de apresentação sempre se voltavam para a questão: dinheiro. Mesmo que enuviada pelos mais nobres interesses coletivos, a atenção ao projeto só era conseguida quando se sinalizava alguma possibilidade de ingresso de divisas, ou para a cidade ou para seus habitantes. Para a população, o turismo representaria apenas a possibilidade de recursos e não a possibilidade de retomada do caminho para o desenvolvimento em seu sentido mais amplo. Nesse sentido, as possibilidades de aplicação e intervenção do projeto mostraram-se reduzidas, haja visto que cada e qualquer ação surgia condicionada pela pergunta: e o dinheiro?

---

[39] Bernardo KUCINSKI. *op.ci.*, p. 186.

[40] Albino Canelas RUBIM. "Comunicação, Política e Sociabilidade", pp. 119-120.

[41] Jean BAUDRILLARD. *Crítica de la economía política del signo.* p. 15, em tradução da autora.

Conflito de interesses e o mascaramento do jogo de poder

Quando as alternativas tornam-se condicionadas apenas por questões imediatistas de curto prazo, as possibilidades concretas de desenvolvimento mostram-se limitadas e surgem espaços para que os interesses oportunistas e individuais se sobrepujem aos interesses coletivos. O gravame ao processo surge do fato que tal conflito de interesses nem sempre se apresenta de forma clara. Os interesses pessoais, ou de grupos específicos, são apresentados como os interesses do grupo, como foi o caso de muitos dos municípios envolvidos no projeto. Quando o grupo que participava das discussões sobre o turismo cultural viram seus anseios políticos não se concretizarem pelo pleito municipal, houve esvaziamento do processo, mostrando claramente que o interesse no projeto era individual. Infelizmente, a comunidade envolvida não se mostrou suficientemente organizada para retomar o debate, tampouco para assumir a condução do processo. O esvaziamento da proposta, portanto, surgiu do esvaziamento do debate político e as desculpas para a não-realização foram facilmente encontradas na *não-ação* do grupo oposto, num jogo de empurra-empurra em que todos são culpados, mas ninguém é responsável.

Enquanto não houver clareza das responsabilidades individuais e coletivas de cada cidadão e sociedade nos rumos do desenvolvimento almejado, a velocidade do crescimento e a construção das alternativas de emancipação estarão sujeitas aos desejos de quem melhor administrar o jogo de interesses que envolve o negócio, seja ele o do turismo cultural, ecológico, radical, ou qualquer que seja a nova "marca" definida pelo mercado.

Simone Brombay

Casar turismo com cidadania é mais que uma criação teórica; é na verdade uma observação que parte de fatos bastante concretos e do próprio processo dinâmico que se dá entre esses dois termos. Assim, de um lado temos um conceito que tem estado presente no discurso de políticos e no cotidiano de todos aqueles que acreditam na construção de um mundo melhor: a cidadania; de outro, uma das atividades que mais crescem no mundo moderno a despeito de todas as crises: o turismo.

Também pode-se observar que o turismo é uma atividade que vem dando novo sentido às práticas culturais das classes subalternas. Isso pode ser visto desde o artesanato que os turistas procuram até a apresentação de folguedos populares típicos como a ciranda, o bumba-meu-boi e tantos outros que atraem a atenção da comunidade externa, assim, contribuindo para intensificar a participação da população em atividades que correspondem em grande medida a práticas tradicionais. Conquistar o direito à própria identidade é um dos maiores ganhos no plano da cidadania.

Além dos benefícios para a comunidade local, também opera transformações nos turistas. Ou seja, na medida que um indivíduo sai de seu espaço, leva bem mais que uma mala cheia de roupas; leva um olhar que o define e o distingue dos outros. A compreensão desta diversidade é capaz de provocar

profundas mudanças no modo de ver e atuar sobre a realidade.

Desde sua origem, na Grécia, até os dias atuais, passando pela Revolução Francesa, o termo cidadania sempre esteve vinculado a uma parcela muito bem definida da população, como uma distinção entre os integrantes das antigas *pólis*. Assim, longe de definir o sujeito que vive na cidade, ser cidadão significava participar de um grupo bastante seleto do qual só os indivíduos homens e livres podiam fazer parte. Fazer parte desse grupo significava ter poderes sobre os demais, na medida que cabia-lhes tomar as decisões políticas de toda a *pólis*. Ou seja, a idéia de cidadania sempre operou com um grande número de excluídos por oposição aos eleitos, ou aos cidadãos.

Mas, afinal, o que é ser cidadão?

É praticamente impossível pensar a noção de cidadania sem remeter à França do século XVIII, mais precisamente ao período pós-revolução, quando se formaram as diretrizes básicas do conceito de cidadania e de direitos tal como o conhecemos hoje, desenvolvidos sob a bandeira da "Liberdade, Igualdade e Fraternidade". Dentre esses três conceitos, é importante analisar o termo "igualdade", fundamental para compreender a relação com o outro e, conseqüentemente, com sua cultura.

Além disso, é importante notar que a palavra igualdade figura como termo central no artigo I da Carta dos Direitos Humanos, assinada pela Organização das Nações Unidas [ONU], constituindo a base dos artigos seguintes. A partir da afirmação "Todos os homens são iguais perante a lei", cria-se o primeiro problema relacionado ao conceito de igualdade, que tal como o formulado na França do século XVIII não foi, e nem poderia ter sido, estabelecido sob uma base neutra. Assim, a neutralidade liberal criou o seu modelo de igualdade e de cidadão, tendo como modelo um tipo determinado de indivíduo, a saber: homens, brancos e cristãos. E mais: até que ponto a expressão igualdade de direitos deve levar em conta quem é o indivíduo apto a exercer ou a se beneficiar desses mesmos direitos?

Na França pós-revolução, durante as várias sessões organizadas para preparar as novas leis que formariam a nova nação, a discussão do problema da igualdade passou por três fases.[1]

Num primeiro momento, a igualdade de direitos estava estritamente vinculada ao mérito, ou seja, o indivíduo deveria prestar algum tipo de serviço à nação para ter direito a ter direitos. No caso, ter méritos estava diretamente associado à posição que o indivíduo ocupava na sociedade. Um proprietário, por exemplo, segundo a concepção da época, prestaria mais serviços à nação que um homem comum, do povo, e por essa razão mereceria ter direitos. É interessante notar que muitos filósofos aceitaram essa idéia. Voltaire, por exemplo, via com naturalidade serem atribuídos os primeiros lugares aos homens esclarecidos.

Num segundo momento, a preocupação se voltou para a igualdade de bens. Alguns pensadores perceberam que distribuir justiça através dos méritos criaria uma injustiça. "O que dizer, por exemplo, dos homens sem méritos particulares — propriedades —, sem trabalhos brilhantes,- como ser filósofo, por exemplo?"[2]. Foi nesse momento que chegaram à conclusão que o igualitarismo deveria voltar-se contra a desigualdade de bens. "A virtude principal da igualdade, tema clássico, é curar o ressentimento que o despojamento cria no homem e fazer florescer a participação cívica"[3]. Porém, nenhum dos filósofos chegou a radicalizar; ao contrário, era a moderação que dava o tom aos discursos.

Essa mesma moderação produziu o terceiro momento da discussão sobre o tema, e a igualdade acabou se reconciliando com a propriedade e com a desigualdade. Assim, a

[1] Cf. François FURET e Mona AZOUF (org). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

[2] *Idem, Ibidem.*

[3] *Idem.* "A Igualdade".

igualdade abstrata passou a conviver com a desigualdade concreta e presente em toda parte.

Esse ponto pode ser melhor observado se acompanharmos a descrição do processo para a igualdade de condições de Tocqueville, dividido em três momentos: eqüidade dos estatutos jurídicos, que permitiu a todos os indivíduos uma aptidão igual para celebrar contratos, para comprar ou vender ou para o casamento; igualdade dos direitos políticos; igualdade das condições de existência material.

A Constituinte francesa realizou plenamente a primeira, imperfeitamente a segunda e não realizou em absoluto a terceira. Ou seja, criou um nó diante da noção de igualdade que, no entender de Marx, nada mais foi que uma mentira funcional:

> É nesta mentira que Marx vê revelada a verdade da Revolução Francesa, o triunfo dos interesses burgueses, aplicados em fazer prosperar a desigualdade social sob o manto da igualdade abstrata da democracia. Esta justamente esconde e agrava aquela. Eis que chega o reino cínico da burguesia proprietária, em que a igualdade consistia numa mentira funcional.[4]

Alguns pensadores da época, no entanto, perceberam o abismo entre a igualdade de direitos e a igualdade de fato e chegam à conclusão de que cabia à educação diminuir essa distância. "No meio de tantas desigualdades de fato, os homens só poderiam sentir a igualdade dos direitos desde que a instrução pública procurasse restabelecer o nível", como define Tallcyrand.[5]

[4] *Idem*. "A Igualdade".

[5] *Idem*. "A Igualdade".

A promessa não cumprida

A partir da percepção da igualdade/desigualdade surgiu o projeto da escola pública, obrigatória e laica que, segundo Ozouf, traduz o fato essencial: a igualdade não é um estado, mas um devir.

No entanto, nem mesmo isso foi possível. A escola pública que deveria ao menos promover a igualdade no acesso às informações necessárias para a obtenção e consolidação dos direitos do cidadão é, na maioria dos casos, ineficiente. O mesmo pode ser dito sobre os meios de comunicação.

Assim como a educação é parte fundamental no processo de construção de cidadania, os meios de comunicação também o são na medida em que conferem transparência e democratizam o processo. Ou seja, numa sociedade de massas é impossível pensar em direito à informação, essencial para o desenvolvimento da cidadania, sem pensar na atuação dos meios de comunicação e sobretudo do jornalismo. É essencial ao cidadão ser informado de seus direitos para que possa exigi-los.

Saber que tem direito a ter direitos, princípio básico para a prática da cidadania, hoje é praticamente impensável sem a ação dos veículos de comunicação de massa. Porém, da forma como estão organizados, os meios de comunicação pouco têm contribuído para a ampliação de direitos e, não raras as vezes, têm favorecido exatamente o contrário, como acontece em programas humorísticos e realizados em auditórios, com a utilização de termos pejorativos e preconceituosos que ferem o princípio da igualdade de direitos e de tratamento. O "outro", considerado inferior, normalmente pessoas vindas de regiões pobres, em geral do Nordeste, é freqüentemente ridicularizado, quer pela de fala diferente da encontrada no eixo Rio-São Paulo, quer pelo vestuário ou o próprio modo de se comportar diante dos apresentadores e de situações limites.

É interessante observar que são exatamente essas mesmas regiões que expulsam seus habitantes pela falta de pers-

pectivas profissionais, mas que a cada ano atraem mais e mais turistas, tanto do exterior quanto do próprio país. As belas praias, as paisagens paradisíacas e até mesmo a hospitalidade do povo local são alguns dos principais motivos que atraem a cada ano pessoas ao Nordeste brasileiro.

Romper esse círculo é tarefa que não pode ser delegada exclusivamente à escola, que por sua vez também está repleta de contradições, assim como não pode ser deixada a cargo da imprensa. É preciso buscar uma resposta na própria sociedade.

Construção da cidadania e participação

Frente aos problemas expostos, é preciso antes de mais nada muita determinação e senso crítico para poder enfrentar o desafio com a mesma força com a qual ele se impõe. Não basta detectar onde estão os grandes entraves para a consolidação da cidadania e, conseqüentemente, para o direito a exercer e ter sua própria identidade cultural. É preciso avaliá-los, um a um, e tentar anulá-los ou, ao menos, minimizá-los.

Organizar a luta por uma política cultural de caráter nacional e orientada com seriedade faz parte do exercício de cidadania e pode, sem dúvida, trazer um novo fôlego para as manifestações culturais das classes subalternas, principalmente para aquelas que já encontram dificuldades para se manterem vivas e que têm atualmente, no turismo, uma nova chance de se erguerem.

Verifica-se, na prática do turismo, um importante instrumento para o desenvolvimento da cidadania, desde que realizado de forma comprometida, respeitando os preceitos básicos da alteridade e heterogeneidade cultural encontrados no Brasil. Para que isso se dê é necessário um esforço, de governos e setores não-governamentais, envolvendo empresários do setor, profissionais de todos os níveis, artistas populares que representam as culturas locais, pesquisadores, enfim, uma gama muito grande de indivíduos interessados em tirar proveito do direito de ir e vir, fazendo deste direito um aliado para a ampliação do direito à diferença, à riqueza da heterogeneidade cultural.

Um bom começo seria a indústria do turismo perceber o enorme potencial humano e cultural que há por trás de qualquer paisagem; perceber a importância dos roteiros locais que representam de fato a expressão artística verdadeira da região visitada; e não simplesmente levar os turistas a pontos preparados, onde os traços originais foram e vão sendo pouco a pouco substituídos por uma forma mais branda, mais homogênea e que pouco a pouco vão deixando de caracterizar a cultura local.

A partir do momento que isto for conquistado, pode-se caminhar para cidadania plena que, dentre outros pontos, se caracteriza pela liberdade de expressão e pelo direito de ser respeitado e valorizado por suas características, por sua cultura. Afinal, não podemos esquecer que a cultura nada mais é que um conjunto de processos simbólicos através dos quais se compreende, reproduz e transforma a estrutura social.[6] Ou seja, os turistas devem aprender a tirar proveito de seu deslocamento espacial para refletir sobre seu próprio cotidiano, ressignificando suas práticas, renovando e transformando a sociedade, conquistando direitos para si e para o outro.

Entrar em contato com a cultura do outro pode ser muito estimulante, pois traz o questionamento sobre a própria realidade, e isso dá sentido à existência do gênero humano. Mesmo os possíveis conflitos provocados por esses encontros são essenciais para o progresso humano. É no desenrolar dos processos culturais que podem ser percebidos com maior clareza os confrontos de classes, quando se constrói, se preserva e se anula o consenso. Quando faz turismo, o homem está

[6] Este conceito foi particularmente desenvolvido por Néstor Garcia Canclini em seus contínuos trabalhos sobre a cultura popular, reafirmando os conceitos de A. Gramsci.

mais apto a interagir com o meio, pois, ao contrário do trabalho, geralmente alienante, o lazer e a vivência cultural despertam o ser humano para a sua própria essência, possibilitando uma real confrontação de seus valores com os valores de outros homens de outras classes. Esse confronto é extremamente necessário para a superação de sua "escravidão", do cotidiano mecânico que vitima a maior parte das pessoas.

O aspecto físico do povo do lugar, seu modo de falar, a maneira como dança, as músicas que ouve, a comida que come, tudo isto acaba por formar um quadro complexo que o turista capta mesmo sem se dar conta. E todas as informações adquiridas vão, em um ou em outro momento, entrar em confronto com seu próprio universo, transformando-o, às vezes sutilmente, às vezes profundamente. Ao retornar para sua própria realidade, este indivíduo estará mais consciente de si próprio e do outro.

A RELAÇÃO ENTRE CULTURA, TURISMO E DESENVOLVIMENTO

Maria Nazareth Ferreira

O turismo é uma das atividades econômicas que mais vem crescendo nesses últimos anos no mundo, tanto em termos de volume de recursos gerados quanto em número de turistas.

Segundo dados da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur), a receita do turismo internacional representa 7% do comércio mundial de bens e serviços, o que faz com que o turismo ocupe lugar entre os três segmentos mais importantes do comércio mundial, juntamente com o petróleo e a indústria automobilística. Entre 1980 e 1989, o turismo internacional cresceu 42,3%, ou seja, a uma taxa de 4% ao ano. Em 1995, foi verificada uma movimentação internacional de aproximadamente 580 milhões de turistas no mundo. Quanto ao turismo interno, em 1988 avaliou-se em cerca de 4,1 bilhões o número de viagens no mundo a título de turismo doméstico, o que permite uma estimativa de receitas da ordem de 2,1 trilhões de dólares[1].

No Brasil, embora seja reconhecida a escassez de dados estatísticos relativos ao setor turístico, é importante mencionar algumas estimativas aproximadas. Pesquisas realizadas pela Embratur e pelo IBGE afirmam que a receita gera-

[1] Luiz G. Godói TRIGO. *Turismo e Qualidade: Tendências Contemporâneas*. Campinas: Papirus, 1993, p. 65.

da pelo turismo direta e indiretamente, em 1988, correspondeu a 2,2% do PIB nacional, avaliado em 280 bilhões de dólares. Além disso, a análise afirma que o setor empregava 1,5 milhão de pessoas, ou 2,6% da população economicamente ativa do país. De acordo com uma declaração da Conferência de Haia, em países onde a atividade turística supera os 2% do PIB, esta passa a ser considerada como um segmento sólido e confirma estar contribuindo efetivamente para o desempenho econômico nacional. Mundialmente, a média de participação do turismo na economia tem variado de 1,1% a 3%. Na Espanha, esse índice é de 9,5%, isto como resultado de um trabalho longo e de uma cuidadosa estratégia do setor turístico espanhol, que recebe anualmente mais de 40 milhões de turistas[2].

Os dados mais recentes indicam que, em todo o mundo, 617 milhões de pessoas (ou seja, um habitante em cada dez do planeta) viajaram por motivos turísticos em 1997, o que representou um incremento de 3,8% em relação ao ano anterior. Os dados são da Organização Mundial do Turismo, publicados por ocasião da 18ª edição da Bolsa Internacional do Turismo, confirmando a França como o país que ocupa a primeira posição mundial na recepção de turistas, com 66,8 milhões de visitantes, um incremento de 7,04% com relação a 1996. Seguem os EUA, com 49 milhões e um incremento de 5,72%; a Espanha, com 43,4 milhões e incremento de 7,06% e, em 4° lugar, a Itália, com 34 milhões de turistas e aumento de 3,76%. Em termos de receitas com o turismo, no entanto, a Itália ocupa a 2ª posição, com um montante de 30 bilhões de dólares, perdendo apenas para os EUA, com 75,1 bilhões de dólares. De um modo geral, a Europa ocupa o 1° posto, seja pelo número de turistas (362,9 milhões), seja pelo faturamento (225,5 bilhões de dólares).

Na Itália, o turismo é considerado uma das pilastras da economia nacional, ocupando 1,8 milhão de trabalhadores

[2] Beatriz H. Gelas LAGE e Paulo César MILONE. *Economia do Turismo*, 2ª edição. São Paulo: Papirus, 1996, p. 85.

diretos e contribuindo com 7% do PIB, de acordo com o ENIT, organismo italiano para o turismo[3].

Paralelamente ao incremento do turismo em geral verificado nas últimas décadas, também se observa que o interesse das pessoas por um tipo de turismo que inclua cultura, arte, história e ecologia vem aumentando, haja visto a restauração de amplos conjuntos arquitetônicos de épocas passadas, a revalorização dos museus (no Brasil podem ser lembradas as restaurações de edifícios históricos em Salvador — Pelourinho —, em Ouro Preto, certos casarões de São Paulo e do Rio de Janeiro). Na Itália, são numerosas as restaurações de igrejas, museus e monumentos arquitetônicos, bem como as novas escavações arqueológicas para ampliar o espaço oferecido ao turismo cultural.

As atividades turísticas estão se constituindo em importantes fontes de receita de municípios, estados e países, principalmente pelo chamado "efeito multiplicador". Além dos gastos diretos efetuados pelos turistas durante sua permanência nos locais, esse aporte de dinheiro reflete-se em outras áreas da economia local, como por exemplo no aumento da urbanização, no incremento de atividades correlatas: transportes, alojamento e hospedagem, alimentação (restaurantes, bares, lanchonetes, produção e fornecimento de alimentos), comércio (farmácias, postos de serviço), artesanatos, serviços que dependam de mão-de-obra especializada (informática, tradução etc.), tudo com evidentes reflexos positivos na arrecadação tributária, constituindo uma não desprezível fonte de recursos, sem contar os benefícios indiretos que podem ser levados às populações, principalmente durante períodos, como o atual, de intensificação do desemprego e dos seus efeitos negativos sobre todos os aspectos da vida social.

O artesanato é outra fonte importante na geração de empregos e na ampliação do comércio turístico. Segundo fon-

[3] Euro GRILLI. *Seicento milioni de turisti*. Corriere della Sera, 24/02/98.

tes do Ministério da Indústria, Comércio e Turismo, atualmente, no Brasil, cerca de 5 milhões de pessoas estão envolvidas com o setor artesanal; este setor contribuiu com R$ 5 bilhões na receita do país em 1997. O Brasil tem cerca de mil municípios cuja base econômica é o setor artesanal.

Por outro lado, existem, no Brasil, vários municípios que contam com uma riqueza cultural valiosa em termos estéticos e de patrimônio cultural e histórico (artes, artesanatos, músicas e danças) que retratam uma diversidade cultural proveniente de diferentes formas de existência e também das múltiplas estratégias de sobrevivência que as classes subalternas, principalmente, foram acumulando ao longo de séculos de exclusão econômica e desigualdade social.

Um fator que influencia acentuadamente a perda de identidade cultural das classes subalternas é o chamado *turismo predatório*. É caracterizado como um tipo de turismo realizado de forma nociva para com as comunidades e os espaços envolvidos, sem equilíbrio e sem a preocupação com a "capacidade de carga do território", com o "limite de tolerabilidade ao desenvolvimento"[4], ou seja, ultrapassando parâmetros condizentes com uma adequada utilização dos recursos envolvidos. Nesse tipo de turismo, os visitantes agem de forma impositiva sobre os receptores em geral.

Em relação ao patrimônio natural dos locais a serem visitados, o *turismo predatório* age descaracterizando-o e devastando-o. Seus agentes, turistas ou mesmo a própria administração local, além de seus respectivos papéis ativos nesse processo, exercem o papel de legitimadores dos desmandos contra o patrimônio das localidades, constituindo uma verdadeira onda destruidora dos recursos e potencialidades de regiões inteiras.

As manifestações culturais típicas das regiões e localidades são prejudicadas pela falta de cuidado ou mesmo pela

[4] Giuseppe Loy PUDDU. "O que se espera do turismo para a década de 90". *In: Turismo: grande desafio dos anos 90*, AMFORT: ECA/USP, 1990, p.62.

banalização destas por parte dos visitantes. Esse tipo de atitude, muitas vezes, está atrelada à conivência das autoridades locais, isso por não disporem estas de qualquer orientação no sentido de integrar esses visitantes à realidade específica da comunidade, não observando, portanto, a integração harmônica com seu foco principal de preocupação. As classes subalternas e seu cotidiano ficam expostos a um arrastão cultural, uma varredura de seus costumes com a presença do visitante. Uma determinada atividade da cultura popular local pode se transformar no sentido de adequar-se a uma demanda externa a sua realidade, desvinculando-se radicalmente de suas origens sociais e históricas, ou seja, de seu mais significativo bem.

No âmbito da produção cultural, esse processo de descaracterização se dá a partir de apelo desenfreado dos próprios turistas, que, por sua vez, também sofrem influência de padrões culturais freqüentemente divulgados pelos *media*, formando uma rede de influências da cultura transnacional, que acaba se sobrepondo à cultura local e tradicional. Artesãos localizados em determinado ponto do país, com uma produção circunscrita a suas necessidades diretas, a partir da presença de um atravessador, interligado ao mercado externo, disposto a comprar o seu produto, acaba direcionando a sua atividade de acordo com os interesses desse elemento estranho, e não mais de acordo com suas próprias demandas, afetando tanto a qualidade da produção quanto a definição do que e quando produzir.

Esse tipo de ocorrência acaba por descaracterizar acentuadamente o produto gerado por aquele processo anterior de produção e, sem dúvida, o atrativo primeiro do mercado, o trabalho artesanal encarnando, a sua própria originalidade. A mesma descaracterização pode acontecer no âmbito de produções simbólicas, como a música, as danças e as festas populares.

Como conseqüência deste tipo de turismo, pode-se observar, além da degradação dos locais em questão, uma radical modificação nas manifestações culturais no sentido de se "adaptá-las" ao gosto médio dos turistas. Podem ocorrer

ainda alguns processos particulares de transformação: a adequação do calendário das comunidades à possibilidade de se ter ou não turistas, a dependência que estes geram nas atividades locais e a total submissão cultural, social e econômica frente a um determinado padrão de lazer e consumo externo à própria comunidade.

Dessa forma, é preciso que as iniciativas de estímulo ao turismo sejam direcionadas de maneira que permitam a expressão da diversidade e da especificidade de cada comunidade, sem que essas expressões se transmutem em mercadorias confeccionadas ao gosto médio do turista.

Por outro lado, a manutenção das identidades é fator importante para atrair a atenção dos turistas não predadores, visto que estes buscam na diversidade e na especificidade cultural os elementos para o seu lazer.

Desenvolvimento sustentável, ecoturismo e a construção de sujeitos-atores de movimentos sociais

Soledad Galhardo

O presente texto pretende apontar possíveis problemas decorrentes das práticas do desenvolvimento sustentável do ecoturismo, a formação de sujeitos-atores de movimentos sociais e a conseqüente preservação das culturas de comunidades locais.

Os princípios básicos que norteiam as práticas turísticas sustentáveis se definem em: uso sustentável dos recursos; redução do consumo supérfluo e do desperdício; manutenção da biodiversidade; introdução do turismo no planejamento (global e local); suporte às economias locais; envolvimento das comunidades locais; consulta ao público e às instituições públicas e não-governamentais; capacitação de mão-de-obra; marketing turístico responsável e estímulo e desenvolvimento da pesquisa relacionada aos problemas a eles veiculados.

Ecoturismo se define como *"toda atividade realizada em área natural com o objetivo de observação e conhecimento da flora, da fauna e dos aspectos do sentido da aventura; prática de esportes e realização de pesquisas científicas"*. [1]

[1] Célia M. Toledo SERRANO. "Turismo, Cultura e Ambiente" *in Viagens à Natureza*. São Paulo: Papirus, 2001.

Não obstante encontrarmos em ambas as definições a preocupação pelo "envolvimento das comunidades locais" e pela "realização de pesquisas científicas", acreditamos que tais práticas têm-se mostrado distantes das minorias étnicas, sociais e culturais, da participação dos sujeitos sociais, entendidos como agentes ativos das comunidades, construtores de suas aspirações, de sua dignidade e do reconhecimento social, submetendo-o à racionalidade intrínseca aos planejamentos oficiais, instrumentais e utilitários, e ao discurso do mercado do turismo e do consumo de produtos de massa.

A difusão do conceito de desenvolvimento sustentável se consolidou de várias maneiras entre os diversos agentes interessados em crescimento econômico mundial, nacional e regional. O turismo é uma das atividades econômicas fortemente influenciadas pela tentativa de elaboração de novos paradigmas que idealizem o desenvolvimento como processo, e contemplam a preservação ecológica e a justiça social, com visão do presente e do futuro. Dessa forma, expressões como "ecoturismo" ou "turismo ecológico" tornam-se comuns no marketing do segmento turístico, da indústria do lazer, do entretenimento e da hospitalidade, tornando-o um dos setores mais promissores de geração de divisas e empregos, envolvendo aspectos de consumo de bens simbólicos, que vem demonstrando um grande crescimento, representando uma nova ordem da história capitalista, com novas formas de produção, de relações sociais e de ideologias.

Dá-se lugar às chamadas indústrias limpas, onde cresce o setor terciário da economia, tais como dos bens e serviços, das informações e conhecimentos, da biotecnologia, entre outros, tomando o lugar até então ocupado, dominantemente, pelas indústrias poluidoras, pela construção civil, marcada pela exploração e predação de recursos naturais.

Nesta fase de transição entre as duas sociedades (industrial e pós-industrial) na qual nos encontramos, instala-se o ambientalismo que se configura como

> o interlocutor dos diversos agentes formadores do campo político do desenvolvimento, estimulam a criação de novos produtos, mercados e estilos de desenvolvimento mais condizentes com as novas dinâmicas e relações de hegemonia internas ao capitalismo, e também possibilita a redefinição de modelos de produção de atividades econômicas tradicionais. Desenvolvimento sustentável é a matriz capacitadora da nova coalização de atores.[2]

Este contexto é favorável para manter o crescimento do turismo, atividade que há muito tempo é chamada de "indústria sem chaminés", levando os operadores de turismo a ampliar seu raio de atuação no mercado de viagens. O novo valor da natureza e do exótico é agregado ao turismo tradicional, dinamizando a economia e construindo novas culturas de massa.

Porém, turismo é, antes de tudo, um movimento que envolve gente e comunidades, transcendendo a esfera da paisagem e da balança comercial. É um ramo das Ciências Sociais, cujas pesquisas têm crescido constantemente, tratando de temas como impactos sócio-ambientais; políticas públicas de desenvolvimento e de meio ambiente; o turismo como vetor de migrações e formação de modernidade, da pós-modernidade ou da sociedade pós-industrial; o exótico, sua mistificação e mercantilização na sociedade de massas; efeitos da globalização econômica e cultural; o transnacionalismo; novas formas de colonialismo e dependência; desenvolvimento regional e novas formas de integração no sistema mundial; da mudança sócio-cultural; a marginalização de minorias sociais, étnicas e culturais, campos estes elencados pela pesquisadora Flávia Lessa de Barros, que classifica o turismo ecológico em quatro categorias:

1- Turismo tipo comum: que é assegurado por uma infra-estrutura de transportes, de hotéis e de guias, consis-

[2] Gustavo Lins RIBEIRO e Flávia Lessa de BARROS. "A corrida por imagens autênticas" e "Turismo, Meio Ambiente e Subjetividade no mundo contemporâneo", *in Viagem à Natureza*. São Paulo: Papirus, 2001.

tindo em empreendimento do capitalismo transnacional, apoiados por uma retórica de respeito ao meio ambiente e à cultura locais.

2- Turismo tipo institucional ambiental, em que o visitante é freqüentemente guiado dentro de um território delimitado, devendo seguir regras pré-estabelecidas para usufruir da área.

3- Turismo tipo aventura de luxo, com infra-estrutura que garante ao turista segurança e conforto, guiado por autoridades ambientalistas em visita à mãe-natureza e ao bom selvagem.

4- Turismo tipo aventura de grupo, como canoagem, trilhas, caminhadas, alpinismo, de baixo investimento e alto retorno, apoiado em ideologias ambientalistas ou místico-religiosas.[3]

Não resta dúvida que as concepções vinculadas ao ecoturismo representam um avanço em relação ao turismo tradicional, defende Lessa, considerando ainda que suas posições mais elaboradas contemplam os problemas provenientes do choque cultural e de questões de difícil solução como a geração de renda para as populações locais. Mas, mesmo marcado por boas intenções, pode criar aspectos inesperados, mudanças indesejadas e dependências clientelistas ou patrimoniais.

Dessa maneira, o turismo ecológico, não obstante demonstre esforços para atender as características da realidade social, econômica e cultural, pode, ao mesmo tempo, apresentar problemas clássicos, sob a ótica da "retórica da sustentabilidade", de iniciativas desenvolvimentistas mais conservadoras e típicas de modelos tradicionais. Neste sentido, podemos identificar um dos problemas que se instau-

[3] *Idem.*

ram na região do Vale do Paraíba, onde o discurso do desenvolvimento sustentado e do ecoturismo pode estar interferindo na construção do sentido da cultura, da resistência e da identidade do lugar, especialmente em Paraibuna.

Com a instalação da CESP (Companhia de Energia de São Paulo), em 1960, o potencial turístico da região, conferido pela beleza natural, rica de fauna e flora e de clima agradável, foi incrementado. A instalação da Barragem de Paraibuna, inúmeras atividades de lazer, pesca e esportes náuticos, além da construção da Rodovia dos Tamoios, ligando a capital paulistana ao litoral Norte, tornaram-se fatores importantes para o desenvolvimento da cidade. Porém, a questão da dependência do município em relação aos órgãos oficiais e empresas estatais pode levar a uma situação paternalista, conduzindo o ecoturismo de forma extensionista, por meio do discurso oficial, distante do movimento da comunidade, de seus anseios, de sua legitimidade.

Em que pesem todas as melhorias da qualidade de vida, da chamada municipalização do turismo, dos projetos de conservação da fauna e da flora, a CESP parece impor-se à comunidade, predominando sobre a autenticidade da ação social.

Outro aspecto a ser considerado acerca dos problemas que a ideologia ambientalista pode acarretar às comunidades envolvidas é o lado do turista, pretenso sujeito da ação. A promessa básica para a venda de produtos do ecoturismo se respalda na premissa de que a experiência individual com o ambiente e com as paisagens passa ser um dos valores mais desejados para a afirmação do individualismo contemporâneo, numa sociedade saturada por imagens bombardeadas pelos meios de comunicação de massa, propiciando um desligamento dos simulacros e das rotinas aos quais os indivíduos e suas relações estão imersas no dia-a-dia. A ruptura do cotidiano permite, em maior ou menor grau, sair da reprodução massiva, das rotinas obrigatórias e previsíveis, criando uma sensação de liberdade, mesmo que temporária, levando a uma situação de singularidade do sujeito na sociedade de massa. O ecoturismo sacraliza a natureza, depreda-

da e aviltada pela civilização, "faz" o sujeito experimentar uma relação aurática com a natureza, com a sensação de estar fora do capitalismo industrial. Assim, o turista se sente distante do fetichismo da mercadoria; porém, se torna refém e objeto de outro universo de fetiches e simulacros do capital e do discurso do poder que espetacularíza a natureza.

Desta situação decorre outro problema: o sujeito-turista, ou mais propriamente, o objeto do marketing do ecoturismo, representa uma inserção na realidade do outro, o sujeito das comunidades, para o qual o cotidiano tem valor da interação, não só com as mensagens, mas com a comunidade, com outros atores, de sujeito para sujeito.

Sujeito-ator de movimentos sociais

O sujeito se manifesta como o propulsor da produção ativa da sociedade, nas suas formas subalternas ou populares, que podem existir a despeito da forma massificada da produção cultural massiva e interagir com ela, contribuindo para a constituição de indivíduos livres e autônomos, podendo pensar a produção, pelas classes populares, de valores como a solidariedade, integração, compartilhamento e humanização, à medida em que os indivíduos não só se satisfazem com o consumo cultural dos meios massivos, reafirmando sua vivência, auto-valorização, dignidade e aspirações ao reconhecimento social, conceitos-base das reflexões de Maria Luiza Mendonça. Afirma a autora:

> O que se pode pensar é que ainda existem espaços para a construção da subjetividade que se encontra fora de mira (ou do interesse) tanto das indústrias culturais quanto das instâncias oficiais da socialização. E que estes espaços são regidos por uma outra lógica, outra racionalidade, nem sempre utilitarista ou instrumental.[4]

[4] Maria Luiza MENDONÇA. "Comunicação e Cultura: um novo olhar" *in Revista Novos Olhares*. São Paulo: ECA/USP, 1998.

Se no contexto considerado, o Sujeito é o propulsor ativo da sociedade, devemos considerá-lo como Sujeito Público.

Nas bases do entendimento sobre Habermas por Wilson Gomes, podemos inferir que o Sujeito Público é aquele que é desprovido de seus interesses e vontades do ser em-si, do indivíduo. É o sujeito sim da argumentação e do convencimento, do consumo acerca dos objetos comuns de discussões, onde seu interesse particular é neutralizado. É o sujeito inserido na esfera pública.

Segundo o autor, "esfera pública" é o âmbito da vida social em que interesses, vontades e pretensões que comportam conseqüências concernentes a uma coletividade apresentam-se discursivamente e argumentativamente de forma aberta e racional. Neste perímetro, o sujeito só se faz presente enquanto interesses, vontades e desejos quando equacionados em discursos, lugar do raciocínio público.

A esfera pública, completa o autor, é o âmbito social em que se realiza a discussão permanente entre pessoas privadas reunidas num público.

O sujeito participante da esfera pública está comprometido com a racionalidade, onde não se reconhece o não-racional, a influência do poder, do dinheiro e das posições de classes sociais, do desejo, das motivações pessoais que só se validam na esfera pública depois de tornados discursos. Pretensamente, o Sujeito Público é desprovido de seus privilégios de pessoa privada, e só ingressa na vida da esfera pública se ligando a outros homens, também na condição de homens livres.

Defende Gomes, em sua leitura de Habermas, que

> todas as instituições de que se dota a esfera pública estão destinadas a garantir algo como uma espécie de debate ou discussão permanente das pessoas privadas reunidas em público. Temas e questões geradas como tais fora e dentro da própria esfera pública aqui são submeti-

das à comunicação pública, no jogo de posições e réplicas.[5]

Sob o comando do raciocínio público, no seu sentido lato de ser a capacidade pela qual a posição deve ser "aceitável" publicamente, através do debate, da argumentação e da conseqüente transformação em discurso, o domínio está submetido à razão, protegido da intromissão de elementos não racionais e não argumentativos. "A esfera pública ou a publicidade – é o âmbito da sua negociação argumentativa, o domínio do seu debate racional-crítico, a dimensão dos procedimentos pelos quais se pode formular, estipular, rejeitar ou adotar posições sobre qualquer objeto em questão".[6]

O espaço público dever garantir que qualquer interessado, com capacidade para argumentar, pode introduzir-se num público e fazer-se presente e válido na esfera pública.

O Sujeito Público pode ser identificado como o conjunto de argumentos, modos de ver, concepção, posição que se transforma em opinião pública, nascida da melhor argumentação do consenso, da discussão crítica, imposta por força da lógica, onde a vontade se transforma em razão e legitimada como razão. Porém, para Habermas, a estrutura da esfera pública, como resultado do equilíbrio essencial, entra em decadência, principalmente com a ocupação dos meios de comunicação de massa, que ao invés de colocar os argumentos no interior da esfera pública, os coloca diante da esfera pública.

De Sujeito Público passa-se a Sujeito Objeto, passivo, roubando-lhe a dimensão crítica, inconsciente, fazendo-o de joguete nas mãos de um sistema interessado na reprodução ampliada, transformando o bem público (cultural) em consu-

[5] Wilson GOMES. "Esfera Pública e Mídia: com Habermas contra Habermas", *in Produção e Recepção de sentidos mediáticos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

[6] *Idem.*

mo de massa, reorganizando o processo da produção capitalista, deixando de produzir cultura para produzir mercadoria (como o quer a teoria da denúncia *frankfurtiana*). Este é o sujeito turista, objeto das empresas de pacotes de ecoturismo.

Este ponto representa uma ponte para o prosseguimento de nossas incursões sobre a constituição do Sujeito, levando-nos aos estudos culturais desenvolvidos por Nestor Canclini.[7]

Canclini aponta as seguintes redefinições de consumo:

§ O consumo é o conjunto dos processos sociais de apropriação dos produtos. É algo muito mais amplo e indispensável que a compulsão consumista e muito mais do que a caracterização marxista que o definia como a área onde se completa o ciclo produtivo, onde se realiza o produto.

§ O consumo é o lugar em que os conflitos entre classes originados pela desigualdade vêm emergir, marcando as diferenças de classes.

§ O consumo é um sistema de integração e comunicação. Consumir é intercambiar significados culturais e sociais; através das coisas é possível criar relações entre as pessoas. As relações afetivas, simbólicas com os bens participam da formação da identidade pessoal e grupal. Somos reconhecidos e identificados conforme os objetos que consumimos.

§ O consumo como lugar das objetivações dos desejos. Além de ter necessidades culturalmente elaboradas, atuamos seguindo desejos sem objetos, impulsos que não apontam a posse de coisas precisas ou a relação com pessoas físicas. O desejo é insaciável (exemplo: a comida satisfaz ao nosso desejo de alimentarmos, mas não a nossa fome).

[7] Nestor CANCLINI. "Cultura Transnacional y Cultura Populares" . *in Bases Teórico – Metodológicos para la investigación*, s/d.

Destas redefinições de consumo, as pesquisas da comunicação, e conseqüentemente do sujeito e receptor, tomam direções inaugurais.

O receptor se torna partida de novos sentidos para a sua comunidade, configurando-se em Sujeito da Comunidade, o sujeito interativo entre os bens e mensagens hegemônicas com os códigos perceptivos e os hábitos cotidianos das classes populares.

É na vida cotidiana, antes vista como espaço de reprodução da força de trabalho, que se produz ativamente a sociedade, pela e para a maioria das pessoas, construindo sentidos e cultura. A proposta da comunicação e do meio não está nas mensagens, mas nos modos de interação, e assim torna-se um espaço de interação, não só com as mensagens, mas com a sociedade, com outros atores sociais, de sujeito para sujeito.

Portanto, a interação, o consumidor e o consumo como conjunto de processo sócio-culturais e a vida cotidiana são elementos formadores de um espaço onde o Sujeito toma o sentido do pertencimento; este é o "novo" espaço público, onde, sem a possibilidade do sentido do pertencimento, não se pode considerar o sujeito como propulsor ativo da sociedade. Ouçamos Mauro Wilton de Souza:

> O pertencimento parte da esfera subjetiva para se realizar na dimensão de algo, que ora é chamado de comum, ora de público, mas de alguma forma traduz a desocultação e sintonia das práticas vividas no cotidiano e sua realização no social e cultural mais amplo, sua realização no buscado estar junto coletivo. É essa dimensão de comum que também os diferencia. Talvez se possa assegurar que o comum se constitui naquele todo que motiva o sentimento de pertencimento, mas ele se confunde com o que é tradicionalmente constituido com o que é socialmente objeto de constituição. É a fronteira entre a comunidade, um comum-identidade, âmbito de comunidades simbólicas, e outro comum, o desdobramento do anterior que se revela na construção de uma significação ainda em exercícios, donde os espaços públicos. Esse parece ser o elo por onde se dá o limite entre comunidade/sociedade, mas também a linha limite por onde o pertencimento igualmente se amplia e diversifica enquanto âmbito de significação".[8]

Defende ainda Souza que "não só o processo comunicacional permeia hoje a configuração do espaço público como não seria temerário visualizar as práticas de recepção como práticas de pertencimento a público-comum, ainda que a partir de experiências de práticas privadas de acesso mediático".[9]

Souza adverte, no entanto, que a problemática apresentada exige o aporte do entendimento de outros problemas tais como o lugar do sujeito e os novos movimentos sociais, a distinção entre subjetividade e cidadania, a interação do sujeito e os novos modos de vida, em consonância com o princípio de que a recepção é um processo social e politicamente ativo.

Os direitos comuns, segundo Souza, são o foco dos novos movimentos sociais, centrados mais na participação do que no seu usufruto. "É assim que a vinculação entre movimentos sociais e a cidadania faz retornar a questão do sujeito", conclui.

O nascimento do Sujeito é ordem de discussão e estudo de Alain Touraine. Parte de uma definição objetiva: "O Sujeito é a vontade de um indivíduo agir e de ser reconhecido como ator".[10]

---

[8] Mauro Wilton de SOUZA. "Práticas de recepção mediática como práticas de pertencimento público", *in Novos Olhares*. São Paulo: ECAUSP, 1999.

[9] *Idem*.

[10] Alain TOURAINE. *Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

Alain Touraine considera que a única força capaz de se impor ao mundo é a reivindicação de cada um de nós pelo direito de se construir como indivíduo que tem vida específica, particular, singular, descobrindo o direito humano de uma forma diferente. Não é o direito do homem universal, mas o contrário, o direito que cada um tem de defender não só os direitos políticos ou seus interesses econômicos, mas acima de tudo, seus direitos culturais, querendo participar do mundo com a sua cultura, que é ao mesmo tempo uma herança e um projeto.

O Sujeito é o desejo de si e é a modernidade realizada; é a desconstrução do princípio superior da inteligência, do princípio de ordem religiosa, política e social. É apenas a afirmação de sua própria liberdade contra as ordens sociais opressivas, manipuladoras e ameaçadoras.

Para Touraine, quando se fala de Sujeito, isto é, da construção do indivíduo como ator, é impossível separar o indivíduo de sua atuação social. "O Sujeito só existe como movimento social, como contestação da lógica da ordem, seja esta utilitarista ou seja simplesmente a busca da integração social".[11]

Souza assim se refere ao Sujeito-ator. "O pertencimento pode se confundir com participação, deixa de ser um sentimento para traduzir em ação, deixa de ser sentimento para ser prática e é por esse caminho que a identidade se revela e o Sujeito se torna ator".[12]

Para Agnes Heller é na vida cotidiana que o "ator" de movimentos sociais se realiza, através da dialética do ser particular e genérico. Para ela, a vida cotidiana é "um conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares, que por sua vez acreditam na possibilidade da reprodução social. Nenhuma sociedade pode existir sem que o homem particular se reproduza. Toda sociedade tem uma vida cotidiana, e todo homem, seja qual for seu lugar na divisão de trabalho, tem uma vida cotidiana".[13]

Para Heller, a capacidade do homem particular transforma e gera valores, que vão se integrando ao conceito do homem genérico de forma essencial e histórica. Esta capacidade transformadora do homem particular se dá através da motivação, tomando como estado de suspensão do fluxo do cotidiano "a possibilidade para o homem médio de realizar na vida cotidiana uma relação consciente com a generalidade e grau de desenvolvimento desta relação cotidiana".[14]

Levando pela via do turismo massivo, representante do grande capital nas sociedades de massas, o turista se "descotidianiza", num movimento contrário ao sujeito-ator, que tem na vida cotidiana o lugar da sua realização, buscando nas comunidades alheias o distante da sua vida cotidiana, o exótico, o prazer da contemplação, do estar próximo mas não estar envolvido na vida das comunidades.

Sua posição é o de estar "fora" das culturas, seu olhar é o do espectador, centrifugado do processo de construção do sentido das culturas das comunidades por seus sujeitos ativos. Não constróem o sentimento do pertencimento e da realização do estar junto coletivo. Ele é o "outro", para quem a indústria do turismo padroniza estilos de serviços, da arquitetura e do *design* dos equipamentos, para que se treinam guias, que decoram textos prontos sobre os escolhidos pontos das cidades, tornando-o objeto da retórica e não de momentos vividos e vividos do lugar. As comunidades e suas culturas são "consumidos" e controlados de acordo com os cânones determinados por agências de reprodução de massas, e os sujeitos, na sua complexa relação de atores e construtores

[11] *Idem.*

[12] Mauro Wilton de SOUZA. "Recepção e Comunicação: a busca do sujeito", *in Sujeito, o lado oculto do receptor.* São Paulo: Brasiliense, ECA/USP, 1994.

[13] Agnes HELLER. *Sociologia da la Vida Cotidiana.* Barcelona: Península, 1987.

[14] *Idem.*

das suas culturas, são considerados objetos, sobre os quais se impõem a ideologia do desenvolvimento sustentável, que constrói a sua própria concepção de meio ambiente, através das relações entre natureza e seus aspectos físicos ou de outra vertente, que assume a relação de sociedade e natureza. Mas, em ambas as concepções, não está contemplado o sujeito, de grande potencial integrador, que, infelizmente, terminou por ser banalizado pela mercantilização.

Acreditamos ser tarefa acadêmica urgente o debate sobre o desenvolvimento sustentável e o ecoturismo, considerando como as populações são tratadas nas bases de sua concepção, e enfrentar o difícil problema da ampla incorporação pelas populações locais dos verdadeiros benefícios gerados por suas atividades, de sua transformação, considerados como sujeitos do desenvolvimento.

Turismo, cultura e paisagem

Henrique Alckmin Prudente

A discussão da problemática do turismo no mundo atual não pode se dissociar de certos elementos que contribuem para compreender as circunstâncias nas quais se insere esta atividade. Dentre estes elementos há fatos concretos e as implicações trazidas pelos mesmos, constituindo um processo dinâmico, histórico, impregnado de contradições que envolvem Estados nacionais soberanos, classes sociais, grupos étnicos, elementos de ordem cultural e, por fim, a própria sociedade de maneira geral. As transformações que ocorreram no século XX e certamente as que estão por vir se relacionam, portanto, com os conflitos de interesses que permeiam a sociedade contemporânea.

Na Primeira Revolução Industrial, ocorrida na Europa, em sua fase de expansão no início do século XIX, tendo a Inglaterra como principal pólo difusor, o mundo começou a experimentar os avanços na utilização da máquina a vapor, principalmente no transporte ferroviário. A Segunda Revolução Industrial, encabeçada pelos Estados Unidos já no final do século XIX e início do século XX, trouxe um desenvolvimento dos setores de base da indústria, como a siderúrgica, a metalúrgica, a petroquímica e a indústria pesada, relacionando-se também com o advento do motor a combustão, contribuindo para que o século XX se constituísse como o século das rodovias. A "Terceira Revolução Industrial" é a "revolução do conhecimento", relacionada com a expansão internacional do sistema capitalista que, a partir da II Guerra Mun-

dial, foi marcada pela propagação das empresas multinacionais e pelo automóvel como fator indissociável do modo de vida dos Estados Unidos da América.

Nessa fase de desenvolvimento das indústrias enquanto processos produtivos, as matérias-primas, que outrora eram motivos de disputas entre os recém-unificados Estados na-cionais da Europa no início do século XX, passam para um grau inferior de importância, cabendo agora um papel preponderante aos novos ramos industriais como os "divisores de águas" entre os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos e em desenvolvimento, agora qualificados como países "emergentes".

Os novos ramos industriais incorporam o avanço, o desenvolvimento, o aprimoramento dos recursos técnico-científicos. Constituem um novo panorama mundial, caracterizado não mais pela monopolaridade do Império britânico do século XIX, tampouco pela bipolaridade do período da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética, durante a segunda metade do século XX. Este novo panorama é marcado pela multipolaridade, diretamente vinculada à recuperação econômica da Europa e do Japão no período pós-II Guerra e pela crise do socialismo soviético, a partir do final da década de 80. Paralelamente, a nova ordem mundial é marcada pelos blocos econômicos regionais que demarcam uma nova instância político-administrativa, contendo patamares diferenciados de integração que variam de organização para organização, abrangendo aspectos econômicos, políticos e militares.

A multipolaridade, portanto, representa um maior equilíbrio do poder em escala mundial, tendo como principais protagonistas os Estados Unidos da América, emergindo no período pós-Guerra Fria como a maior superpotência do planeta; União Européia, o bloco econômico em estágio mais avançado de integração; Japão, detentor do segundo maior Produto Interno Bruto; Rússia, maior país em extensão territorial e possuidor de armas nucleares; e China, que contempla um sistema político ainda fechado, governado pelo Partido Comu-

nista, com áreas econômicas de livre mercado, possibilitando assim a convivência com o capitalismo.

Contudo, sem a divisão ideológica que de certa forma "encobria" inquietações e diferenças em várias regiões, a nova ordem mundial estabelece cenários com conflitos não mais dicotômicos, característicos da bipolaridade, mas que fazem emergir as diferenças étnicas e culturais entre os povos.

Neste sentido, Samuel Huntington, diretor do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de Harvard, defende que as diferenças se darão a partir de conceitos de valores dentro de conflitos entre as civilizações do mundo. Para Huntington, "as grandes divisões na humanidade e as fontes predominantes de conflitos serão de ordem cultural". Pode-se dizer que diferenças entre valores, fundamentos, são muito mais significativas do que diferenças de ordem ideológica, na medida em que as primeiras são inerentes ao modo de vida, à escala de valores das sociedades no mundo contemporâneo. Huntington nomeia as seguintes civilizações como sendo: Ocidental, Islâmica, Confunciana, Japonesa, Hindu, Eslava Ortodoxa, Latino-americana e Africana.

Alguns fatos sintomáticos podem contribuir para compreender melhor essas concepções. Primeiramente, a questão do "choque de civilizações" ganhou espaço nos meios de comunicação em escala internacional quando, em 1998, a Índia e o Paquistão retomaram testes nucleares fundamentados pelas tensões ocorridas na região da Caxemira, o que evidencia um conflito entre a civilização hindu, politeísta, e a civilização muçulmana, monoteísta. O ataque terrorista em Nova Iorque e Washington trouxeram à pauta de discussões esta problemática de forma muito mais incisiva e contundente, deixando claro o choque entre os valores e crenças da sociedade ocidental, respaldados no modo de produção capitalista e nas religiões judaico-cristãs, e os fundamentos do islamismo, ou pelo menos de grupos islâmicos radicais, que se opõem ferozmente à propagação da economia de mercado no mundo muçulmano como forma de ampliar a rede de influência dos paradigmas ocidentais.

Tendo como ponto de partida estes elementos, a globalização econômica precisa ser compreendida, conforme já enfatizado, como um processo histórico, complexo, que caracteriza um avanço do turismo como uma de suas possibilidades mais concretas. Iniciou-se não com a internet ou com a Terceira Revolução Industrial, mas através de bases de sustentação desde os primórdios do capitalismo comercial, a partir das grandes navegações no final do século XV e início do século XVI sob a liderança dos países ibéricos. Esse processo está diretamente relacionado com duas características: a expansão internacional do sistema capitalista e com a Terceira Revolução Industrial, aliados com o avanço dos meios de comunicação e de transportes, ampliando desta forma a influência da mídia, que age uniformizando hábitos, costumes, crenças, valores, princípios, idéias, raciocínios etc.

O avanço da técnica e a participação da mídia como elemento (des)articulador de segmentos sociais encontra eco na análise de Muniz Sodré, durante o II Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação, realizado na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Nesta oportunidade, o professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro considerou que, a partir do que disse Aristóteles — o homem possui 3 "bios" (intelectual/conhecimento, político/social e emotivo/afetivo) – , há o surgimento de um quarto "bio": o "bio" virtual, ou seja, o ser humano já contempla manifestações em seu ser relativas ao mundo virtual, o que poderia se relacionar com a questão também estudada por Jean Baudrillard em *Simulacros e Simulações*.

Turismo, paisagem[1] e cultura

[1] Definimos "paisagem" como sendo "o suporte de uma informação original sobre numerosas variáveis relativas notadamente aos sistemas de produção e cuja superposição ou vizinhança revelam ou sugerem interações". J. P. DEFFONTAINES, 1973.

Utilizamos neste trabalho um conceito de "paisagem" impregnado de elementos tidos como naturais e também de aspectos trazidos pela ação modificadora do homem. Trata-se, portanto, de uma definição que contempla diferentes relações em uma determinada sociedade.

O turismo vislumbra, no início do século XXI, um grande desafio que se coloca frente aos aspectos uniformizadores da globalização da economia: combater a padronização dos aspectos culturais, cuja premissa principal é "deixar tudo igual".[2]

A padronização imposta pelas características do capitalismo permeia as regiões e tende a gerar um mesmo comportamento dos indivíduos, anulando suas identidades e peculiaridades e, portanto a identidade cultural, a identidade do lugar. Os hábitos se assemelham na medida em que os padrões de consumo também se tornam parecidos; consome-se a mesma comida, as mesmas roupas, os mesmos modelos de tênis, as mesmas músicas, os mesmos hábitos e costumes etc. Para Eduardo Yázigi, "o turismo, mais do que nunca, precisa do lugar". Acrescentaríamos que o lugar precisa de identidade própria, preservando seus aspectos que lhe conferem uma unicidade e individualidade e ressaltando os aspectos culturais, históricos e naturais.

A padronização se ramifica, estando presente em vários lugares: no Vale do Paraíba, litoral Norte do Estado de São Paulo, litoral sul fluminense e sul de Minas Gerais. Na praia podemos citar Guarujá (SP), Paraty (RJ) e Ubatuba (SP) e, na montanha, Campos do Jordão (SP), Caxambu (MG) e Poços de Caldas (MG). Em Ubatuba, a negação do clima e das condições naturais se faz presente com a construção de chalés em pleno domínio do clima tropical úmido. Em Campos do Jordão, reduto da classe alta paulistana durante o inverno, os principais empreendimentos turísticos são fomentados por empresários de São Paulo, não trazendo para o município os recursos obtidos com a realização de determinadas atividades, deixando de favorecer claramente a população local e contribuindo para segregar o habitante e o turista. Na estância hidromineral de Caxambu, localizada no Circuito das Águas, em Minas Gerais, está havendo um aumento de ati-

[2] Anotações em aula do Prof. Dr. Eduardo YÁZIGI, na disciplina Geografia do Turismo, do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo.

vidades noturnas voltadas para o público jovem, como bailes em boates, permissão para abertura de motéis, agitação nas ruas etc. Essas atividades contrariam as características originais do município que, como integrante ímpar da região montanhosa do sul mineiro, com um Parque das Águas muito visitado, em vez de potencializar atividades relacionadas com o descanso e com o sossego, típicas das regiões montanhosas, age contrariamente, o que pode descontentar os turistas mais fiéis e antigos que costumam visitar o município. O poder público, que não deve se manter omisso frente a algumas descaracterizações, pode direcionar as áreas competentes nos diferentes níveis da administração, adotando ou auxiliando na execução das seguintes medidas:

1. Combater as formas de poluição atmosférica, sonora, visual, dentre outras;

2. Proteger os recursos hídricos, com ênfase nas nascentes;

3. Preservar e ampliar as áreas verdes no perímetro urbano;

4. Priorizar os deslocamentos não-motorizados nas áreas centrais (bicicletas e pedestres);

5. Restaurar e conservar prédios antigos de valor histórico, arquitetônico e paisagístico; proceder a restauração das fachadas e adotar critérios para um "uso adequado"[3] dos estabelecimentos em questão;

6. Promover ações articuladas nas diferentes esferas de atuação do Poder Público Municipal, estabelecendo parcerias e ações cooperadas com diferentes áreas (serviços urbanos, meio ambiente, educação, obras e serviços, planejamento);

7. Potencializar a cultura popular nos mais variados modos de expressão: culinária, danças, esportes, festas, lendas etc.;

8. Combater a segregação espacial; desenvolver uma mesma "cidade" para o habitante e para o turista.

[3] Pode-se compreender um "uso adequado", uma reutilização, a partir de processos de restauração, através de uma função semelhante ou relativa à função original das edificações. Seria interessante, por exemplo, ao se restaurar estações ferroviárias possibilitar a instalação de museus ferroviários como um resgate da história das ferrovias.

Na esfera municipal, as prefeituras precisam ter uma visão abrangente dos problemas através de equipes "multidisciplinares" que possam oferecer os trabalhos, abordagens e diferentes níveis de compreensão de profissionais como advogados, agrônomos, arquitetos, biólogos, engenheiros, geógrafos, geólogos, historiadores e outros, englobando inclusive profissionais que chegam ao mercado de trabalho oriundos dos cursos de Turismo que estão se multiplicando em todo o Brasil.

O Poder Público Municipal e as demais esferas de poder têm a atribuição, através de legislação pertinente, de propor intervenções no espaço, harmonizando o crescimento urbano e o "desenvolvimento" econômico com os elementos existentes nos meios físico (geologia, hidrologia, pedologia, geomorfologia), natural (clima, vegetação, fauna) e social (economia, política, sociedade).

As legislações com este fim específico podem ser designadas como leis de incidência territorial, pois exercem exatamente este fim proposto, sendo as principais as seguintes:

1. Plano Diretor – Trata-se de um importante instrumento que objetiva atribuir diretrizes para o crescimento urbano, ou seja, para "onde" e "como" a cidade deve crescer, considerando desta forma os vetores de crescimento e hierarquizando a estrutura viária com a consolidação dos principais eixos de circulação. Deve ainda manter e propor novos equipamentos urbanos, inclusive os de lazer, e descentralizar atividades econômicas em regiões distintas do perímetro urbano, evitando desta forma o agravamento das condições de tráfego nas vias

principais, enfartando-as. Paralelamente a isso, o Plano Diretor precisa prever ações do Poder Público Municipal para incentivar o transporte coletivo e o transporte cicloviário, dependendo das condições topográficas e climáticas existentes em cada município, como um meio de locomoção.

2. Lei de Zoneamento – Os aspectos centrais de uma lei de zoneamento incidem fundamentalmente na criação de zonas específicas voltadas para diferentes usos, como zonas residenciais, comerciais e de serviços e industriais. Dentro dessa classificação superficial, a lei de zoneamento cria em cada uma destas três grandes categorias citadas zonas de uso mais específicos, como por exemplo uma zona residencial de baixa densidade, o que em um futuro próximo poderia se constituir em um "bairro verde", ou distritos industriais, centros de comércio e de serviços, regiões que poderiam tolerar adensamentos através de processos de verticalização, acomodando desta forma funções residenciais e comerciais etc.

3. Lei de Uso e Ocupação do Solo – Também é um instrumento jurídico importante. De certa forma, complementa a lei de zoneamento porque pode permitir o desmembramento de lotes, contribuindo ou não para o agravamento da ocupação desordenada. Por isso, a lei de uso e ocupação precisa manter o cuidado para não servir de base legal para a degradação ambiental, muito comum em áreas com lotes de tamanho reduzido em regiões com razoável declividade e com condições geotécnicas inadequadas para suportar determinados adensamentos. Faz-se necessário enfatizar que um dos graves problemas que assolam os municípios brasileiros é a impermeabilização do solo, conseqüência de políticas urbanas que priorizam a verticalização sem critérios, a ocupação desordenada dos fundos de vale e o uso abusivo do automóvel como principal meio de transporte.

4. Leis de Proteção Ambiental – Dentre outros propósitos

criam as unidades de conservação ambiental, estabelecendo normas para disciplinar o uso de cada uma delas. Há várias categorias de unidades de conservação, sendo que para cada unidade há um uso característico e um objetivo específico.[4]

Podendo ser de iniciativa tanto da esfera municipal, como da estadual e federal, as leis de proteção ambiental têm ultimamente trazido como objeto central de preocupação os recursos hídricos e a necessidade da preservação, não apenas dos mananciais, mas também do entorno, como forma de garantir uma ocupação racional que não coloque em risco estes tão escassos e imprescindíveis recursos naturais.

Todas as considerações colocadas convergem para a melhoria das condições de vida nas cidades. Os processos de urbanização, com a chegada do capitalismo no campo, tendem a se intensificar. Certamente isto influencia sobremaneira as cidades, que se constituem os palcos principais das grandes transformações em âmbito mundial. Como dizia o professor Milton Santos, o ser humano "vai desfrutar a plenitude da vida nas cidades; o problema é que a atual civilização não é uma civilização para o homem".

[4] Podemos citar os seguintes exemplos de unidades de conservação ambiental: Parques Ecológicos, Estações Ecológicas, Reservas Biológicas, Estações Experimentais, Viveiros Florestais, Áreas de Proteção Ambiental etc. Fonte: Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo, 1999.

A GESTÃO OFICIAL DO TURISMO

Maurício Fiore

Por mais que se possa argumentar, pensar e discutir o turismo e suas conseqüências, uma coisa é clara e principalmente objetiva: o turismo cresce e o país que, inserido no contexto mundial do neoliberalismo, não se adaptar a esta situação pode perder a chance de captar recursos que representam mais de 10% do PIB mundial. Até mesmo países socialistas, como Cuba, já perceberam no turismo a chance de formar uma indústria que não necessita das condições normais para poder competir no mercado mundial.

Vender turismo não é como exportar açúcar ou máquinas, pois o seu consumo está diretamente ligado ao lazer e, portanto, permeado pelo campo do simbólico (como quase tudo na contemporaneidade). Cuba conseguiu transformar este consumo em seu principal gerador de divisas e salvaguarda de uma economia que já esteve próxima do colapso da escassez. Mas o turismo, em um país socialista ou em qualquer parte do globo, irá repetir a lógica contraditória de seu grande impulsionador no mundo moderno: o capitalismo.

Essas desigualdades acontecem tanto no contexto internacional quanto nas fronteiras nacionais. Os países que mais geram receitas com visitas turísticas são os que mais gastam com o turismo emissivo. Os turistas deste conjunto de países, formados basicamente pelo G-7 (os sete países mais ricos do mundo), viajam para o mundo financiados pelas pes-

soas do mundo inteiro que viajam para lá.[1] Esse quadro se repete com a desigualdade dentro dos próprios países, pois somente as classes mais altas têm condições de viajar internacionalmente. O abismo toma proporções gigantescas no Terceiro Mundo. A grande maioria das populações dos países subdesenvolvidos (portanto a maior parte da população mundial) não tem acesso nem mesmo ao turismo interno; o turismo internacional não passa de um sonho distante.

Mesmo considerando o quadro mencionado, os países do Terceiro Mundo não podem e nem devem fechar suas portas para o turismo, até porque não é desse modo que a exclusão social terá fim. O turismo bem administrado pode ser, ao contrário, um gerador de empregos e receita que o próprio Primeiro Mundo descobriu muito cedo. A maior indústria da Espanha, por exemplo, é o turismo.

Falou-se até agora do aspecto econômico, mas o turismo tem outra face, que não é uma mera reflexão da desigualdade econômica, mas pode aprofundá-la, e dá ao turismo a cara trágica do final de século: a massificação, a perda da consciência e da identidade, enfim, o fim do sujeito autônomo.

Evidentemente isto não é uma conseqüência do turismo isolado. O processo de massificação é complexo e faz parte de diversos fatores pós-Iluminismo, se tornando uma das conseqüências mais importantes, se não a mais, de todo o processo contemporâneo. Mas o turismo pode ser isolado, numa construção teórica, tanto como causa quanto como conseqüência de tais processos, numa relação necessariamente dialética.

O turismo pode ser entendido como mecanismo duplo: necessidade econômica frente ao contexto neoliberal e massificação cultural (também inserida no neoliberalismo,

[1] Maurício FIORE. "Turismo Internacional: impressões sobre o fim do século". *In:* Relatório Parcial do Projeto Cultura, Turismo e Globalização: o caso brasileiro. São Paulo: CELACC/ECA-USP, 1999.

só que com outro viés). Essas duas construções teóricas serão usadas na análise das gestões oficiais diante da necessidade de gerir a questão turística.

Entende-se gestão oficial como todo o poder burocrático-estatal responsável direta e indiretamente pela implementação e gerenciamento de projetos, programas e tudo que tem relação com o turismo, em todos os seus aspectos. Este conceito de gestão oficial engloba não só todas as esferas dos poderes Executivo e Legislativo, como também empresas estatais e órgãos governamentais que tenham participação no desenvolvimento regional ou nacional da questão turística. Na hierarquia do poder existem diferenças de posicionamento, mas em todas as esferas existe uma recorrência: desde o secretário de Turismo de uma pequena cidade do Vale do Paraíba até o presidente da República, todos se igualam ao admitir que o turismo no Brasil é uma atividade sub-explorada.

Há coerência neste discurso. Um país como o Brasil, com a diversidade de paisagens e culturas espalhadas pelos seus mais de 8 milhões de quilômetros quadrados, não pode receber menos turistas estrangeiros que o Uruguai, país de menos de 200 mil quilômetros quadrados (apesar de o Brasil receber menos turistas que o Uruguai, gera um pouco mais de receita com o turismo, o que não muda o quadro descrito).

Para a análise, deve-se começar pelo poder central, a esfera federal. O governo de Fernando Henrique Cardoso teve um plano audacioso para o aumento do turismo no país. A Política Nacional de Turismo[2] implantada em 1995, com o apoio de diversos órgãos e entidades como Sebrae, Senac, Banco do Brasil e muitas outras, pretendeu que o Brasil recebesse no final de 1999 mais que o dobro de turistas que recebeu em 1995, além de gerar o dobro de receitas com o turismo.

[2] Política Nacional de Turismo - Diretrizes e Programas/1996-1999. Ministério da Indústria do Comércio e do Turismo/Embratur.

Tabela 1

Aumentos desejados pelo governo com o programa nacional de turismo até 1999

Índices Turísticos	1996	1999
Ingressos de turistas estrangeiros	1,8 milhões de pessoas	3,8 milhões de pessoas
Ingressos de divisas estrangeiras	US$ 1,95 bilhão	US$ 4 bilhões
Empregos gerados pelo turismo na economia	9 % da população ativa	10,6 % da população ativa (além da média mundial)

Fonte: Política Nacional de Turismo - Embratur

A questão: como estes números podem ser alcançados? Pela Política Nacional de Turismo, uma série de estratégias pode levantar o turismo. A principal idéia é o chamado desenvolvimento local sustentado, que aliás tem sido ponto comum em estratégias turísticas. Esse desenvolvimento sustentado passaria por uma série de articulações que primariam pelo desenvolvimento regional, pela melhora de qualidade de vida, pela preservação do meio-ambiente e que chegaria, ao fim, na inserção do Brasil no panorama turístico mundial. A satisfação do cliente, entendido aí como o turista estrangeiro, seria o objetivo final desta política.

O plano, bem articulado, pelo menos teoricamente, envolvia uma série de programas que englobam diferentes ministérios e entidades, com a preocupação de formar no país uma estrutura, e mais do que isso, uma cultura turística, na qual o turista pudesse ser visto como um benfeitor da economia nacional. Nesta lógica só está inserida a preocupação em nível econômico. Não que a cultura não seja um dos pontos constantes da política de turismo, mas o problema é que ela apareça apenas como algo que deva ser incentivado simplesmente como mercadoria.

Se o neoliberalismo faz deste processo uma necessidade para que a produção cultural não desapareça, era de se esperar dos gestores oficiais que pelo menos se questionassem sobre os efeitos que isso pode trazer à identidade da cultura popular. A preocupação com a cultura não pode se limitar ao estímulo para depois servi-la em bandeja de prata para o turista, perguntando-lhe em seguida se deseja mais um produto cultural. Pode-se analisar, neste sentido, os dois maiores programas da área turística, o PAB (Programa do Artesanato Brasileiro) e o PNMT (Programa Nacional de Municipalização do Turismo), sendo que o PAB, apesar de não ser especificamente um programa turístico, foi criado já com uma idéia teórica de articulação com o PNMT.

O PAB seria um aprofundamento da SUTACO (Superintendência do Trabalho Artesanal nas Comunidades), órgão que organiza os trabalhos artesanais nas comunidades, preparando sua catalogação e divulgando estes trabalhos, de forma comercial, não só nacional como internacionalmente. O PAB continuaria esse trabalho, só que de forma mais global, com recursos que já totalizaram mais de US$100 milhões desde que o programa foi criado, no final de 1995. O PAB seria um centralizador da atividade artesanal, um centro de referência que daria o mais variado tipo de apoio. Isto não aconteceu na prática; o PAB não é uma realidade.

O PNMT, criado também em 1995, tem como objetivo desenvolver nos municípios de pequeno e médio portes (o programa não engloba capitais) o potencial turístico latente. A Embratur já catalogou cerca 1.780 municípios com potencial turístico, sendo que 800 já desenvolvem a municipalização. O programa tem aspectos altamente positivos, pois tem como uma de suas metas a conscientização das comunidades locais para a importância do turismo, sem deixar de lado a questão cultural. O PNMT tem como base o turismo segmentado, em que prevalece a chamada "especialização" do turismo.

O PNMT foi criado pela OMT (Organização Mundial de Turismo) e implantado pela primeira vez na Espanha. A OMT tem ajudado a implementação no Brasil, concedendo inclusive um prêmio por sua implementação bem-sucedida em

várias cidades. Este sucesso talvez se explique pela inserção do problema cultural em suas diretrizes.

Em relação ao PAB, a mesma análise não pode ser feita. Muitas vezes o PAB deixa de ser um programa de desenvolvimento do artesanato, tornando-se um comércio artesanal em larga escala. O PAB consegue gerir de melhor forma a produção artesanal quando justamente está articulado com o PNMT. Perfeitamente explicável, já que a comercialização do artesanato depende basicamente do turismo, pois, no limite, a população local não consome seu próprio artesanato.

A boa articulação entre o turismo e a produção cultural depende, além de um gerenciamento eficiente, de uma pesquisa, principalmente acadêmica, da cultura e das conseqüências de sua exploração comercial.

No sentido de pesquisa, há na Política Nacional de Turismo uma ênfase grande na formação de recursos humanos que irão atuar diretamente com turismo, ou seja, na formação de cursos em nível técnico e no investimento maior na pesquisa acadêmica. Traçar como meta o investimento em pesquisa acadêmica deve ser uma preocupação governamental, que só terá sentido se os resultados forem considerados nas ações práticas do governo, mesmo que essas práticas tenham de ser totalmente repensadas.

Não é o que a Embratur tem feito até o momento, pois nem mesmo seus funcionários de altos postos hierárquicos, com grande poder de decisão sobre projetos, parecem estar conscientes das várias facetas turísticas. Isso é perceptível na entrevista com uma funcionárias:

– Então, o turismo hoje não é mais encarado com essa visão de elemento predatório.

É claro que o turismo não é simplesmente um elemento predatório, mas daí afirmar que o turismo não é mais predatório pode ter conseqüências sérias, principalmente nas idéias de uma alta funcionária da Embratur. Além disso, essa mesma funcionária fala sobre a massificação turística:

– Hoje, não trabalhamos com uma linha de ação voltada para o turismo de massa. Todos nossos programas são de turismo segmentado. Então os municípios vão procurar qual é a maioridade etc. Qual o segmento e, dentro deste segmento, verificar quais as possibilidades que ele pode trabalhar.

Ora, não é a segmentação pura e simples do tipo de turismo que vai exterminar a massificação. Se assim fosse, tudo seria muito fácil. Poderia se definir que uma cidade, por exemplo Ubatuba, tivesse vocação para o turismo natural, investir-se-ia neste tipo de turismo e a massificação não aconteceria mais nesta cidade. "Segmentar" não quer dizer que o turismo de massa deixará de acontecer. A funcionária da Embratur só saberia disso se tivesse tivesse acesso aos resultados das pesquisas acadêmicas que o governo federal afirma serem prioridades para o desenvolvimento sustentado do turismo brasileiro.

O caso do Vale do Paraíba

Quando se desloca o olhar da macro-esfera — o governo federal —, para a micro-esfera — os governos municipais —, percebe-se que existe a mesma preocupação no desenvolvimento rápido do turismo, tanto como um gerador eficiente de receitas como um lançador de pequenas cidades no cenário nacional. Este é o caso do Vale do Paraíba, que tem no seu desenvolvimento histórico peculiaridades que o tornam interessante objeto de estudo no campo turístico, inclusive na análise das gestões oficiais.

Rota de passagem das mercadorias que supriam a mineração no século XVIII, maior produtor de café do Brasil no final do século XIX, o Vale do Paraíba sempre teve ciclos que alternavam entre riqueza e poder e pobreza e esquecimento. E desde que o ciclo do café acabou, o esquecimento e a decadência reinam em muitas de suas cidades. A Rodovia Presidente Dutra, que liga os dois maiores centros urbanos do país, fez do seu traçado o fator decisivo para que algumas cidades continuassem a se desenvolver. Esse é o caso de Taubaté e

São José dos Campos que, por exemplo, se desenvolveram e hoje são cidades de médio porte.

Se para essas cidades o turismo vem sendo considerado atividade de suma importância, para aqueles que não permaneceram no eixo da Rodovia Presidente Dutra o turismo passa a ser considerado a grande esperança para o desenvolvimento econômico. Cidades que ficaram esquecidas, como Silveiras, Paraibuna, São Luiz do Paraitinga, Cunha, Taubaté – e também Paraty e Embu das Artes, que não se encontram no Vale do Paraíba – tentam reviver seus tempos de glória, e já perceberam no turismo uma solução.

As cinco cidades que formam a antiga Rota dos Tropeiros – Areias, Silveiras, Bananal, Arapeí e São José do Barreiro – são exemplo de tal processo. Isto é perceptível nas palavras de prefeitos e secretários de Turismo:

– Pelo fato de a gente ser uma cidade do interior, distante da Dutra, uma das únicas formas que a gente tem de melhorar a cidade, melhorar a vida do pessoal, pra poder ter mais recursos, é justamente através do turismo.

E que tipo de turismo esses governantes planejam para as suas cidades? A resposta é complexa, já que o Vale do Paraíba tem grandes áreas de preservação ambiental, como a Serra da Bocaina, e um grande patrimônio histórico e cultural. Ou seja, pode existir (já existe) uma grande quantidade de tipos de turismo a serem desenvolvidos na região. E quando se trata mais especificamente do turismo cultural, pode haver a procura tanto pelo grande acervo histórico conservado, que vai desde museus até suntuosos casarões coloniais, até a procura pelas manifestações e produções culturais, como danças e artesanato. E, é claro, todos estes tipos de turismo podem acontecer simultaneamente. Estão dadas as condições para um grande potencial turístico, pois ainda deve-se considerar que o Vale do Paraíba está localizado entre dois centros urbanos que totalizam mais de 30 milhões de pessoas. Como as prefeituras estão pensando e organizando este potencial turístico?

É importante esclarecer que nas cidades existe um conflito de interesses quando se trata de turismo. Hoteleiros, comerciantes e outras forças têm sua esfera de influência, mas a decisão final, obviamente, sempre é tomada pelo poder municipal; daí a importância dos chamados gestores oficiais. Pode-se considerar que uma primeira função destes gestores estaria na conscientização da população para a importância do turismo.

Uma recorrência no discurso de todas as autoridades locais está no fato de defenderem um turismo organizado e não massificado. Os gestores locais pensam sempre a massificação turística como visitas desordenadas e predatórias, com uma grande participação popular, ou seja, um turismo das camadas sociais mais pobres. Portanto, o que é pretendido é um turismo de classe média/média-alta, com bom poder aquisitivo e grau de escolaridade avançado. O processo que tornaria isto possível, na opinião dos gestores, seria articular um turismo segmentado, ou seja, para camadas específicas da população. A divulgação da cidade seria através de meios de comunicação específicos, escolhidos de acordo com a camada social que atingem. Dois secretários de turismo da região exemplificam a situação:

– Turismo de massa vai chegar se você divulgar assim pra todos os..., agora se você colocar a divulgação do potencial turístico do município em veículos que tenham público espe-cializado, então vai vir pra cá um turista especializado e é isso que a gente vai fazendo.

E outro:

– ...porque nós estamos fazendo um filme aqui para a região para nós passarmos nos grandes circuitos de cinema de São Paulo. Então, nós vamos trazer já um pessoal de certa cultura, um pessoal assim mais refinado para conhecer a Bocaina, nas cinco cidades daqui.

Evidentemente, quando se pensa num turismo ecológico e cultural, já é de se esperar que só desperte interesse em uma camada mais escolarizada da população. Isto pode, em princípio, reduzir bastante os efeitos da depredação ambiental

c do vandalismo urbano. O que não quer dizer que o turismo de massa não vá acontecer na cidade. Afinal, a camada da população que tem acesso a viagens para Cancún, Miami e até mesmo Porto Seguro tem, na sua maioria, poder aquisitivo médio/médio-alto, além de um nível de escolaridade relativamente alto, o que não impediu que nesses lugares se implementasse um turismo de massa dos mais predatórios vistos até hoje. Sente-se falta de uma discussão sobre o que realmente seja um turismo de massa, principalmente em se tratando de gestores oficiais. Mais uma vez, o neoliberalismo e sua pressão para uma geração rápida de capitais podem ser uma das explicações para tal problema.

O turismo está criando no Brasil um fenômeno que não é característico na área governamental: a congruência e a continuidade entre a macro-esfera federal e a micro-esfera municipal, passando aí por todas as instâncias intermediárias. A explicação talvez esteja no fato de o turismo ser uma unanimidade no sentido de desenvolvimento econômico contemporâneo. De qualquer forma, ainda é perceptível que as medidas que vão sendo tomadas continuam vindo dos poderes governamentais, ou seja, a comunidade não se organiza para tomar ações concretas.

Essa questão entra no âmbito da chamada cultura turística a ser despertada nas populações das cidades que têm potencial turístico. Este item está colocado, inclusive, na Política Nacional de Turismo, definida como "Conscientização da Sociedade Brasileira para a Importância do Turismo"[3]. Para alcançar este objetivo, a Embratur abre um leque enorme que abrange desde todos os setores da mídia até os chamados "formadores de opinião"[4]. O despertar desta consciência turística por parte da população não deve ser encarado apenas pelo seu lado comercial, como uma realidade em que as comunidades devem se submeter à indústria turística passivamente, mas sim priorizar nas comunidades uma posição ativa frente à necessidade prática do turismo, através da divulgação de todo o conhecimento disponível sobre o turismo e seus efeitos. Só através do domínio do conhecimento (não necessariamente teórico) é que as comunidades podem entender como opera o turismo, podendo participar assim da formação da estrutura turística local.

[3] *Idem*, p.20.

[4] *Idem. Ibidem.*

No Vale do Paraíba há exemplos de como a comunidade começa a se articular para também participar do gerenciamento do potencial turístico. Mas a participação ainda é bastante limitada, restringindo-se principalmente aos interessados nos retornos econômicos diretos, ou seja, àqueles que detêm o poder econômico na cidade, como, por exemplo, comerciantes e hoteleiros. Mas a tendência, em algumas cidades, como Cunha, é que o debate ganhe um caráter público e que a população comece a participar. Mas na maioria das cidades o que domina é um paternalismo governamental, em que as pessoas esperam sempre projetos oficiais para realizar coisas que deveriam partir delas próprias, principais interessadas e influenciadas.

Um exemplo desse paternalismo é a cidade de Paraibuna, que criou uma relação de dependência com a CESP (Companhia Energética de São Paulo). A CESP[5] desenvolveu um audacioso plano turístico envolvendo a Represa de Paraibuna. Através de seus esforços, conseguiu fazer com que a cidade criasse a Copatur, um conselho formado por pessoas que tenham ligações diretas com o turismo. Mesmo assim, a participação é pequena e ainda prevalece a relação paternalista da cidade, como é perceptível nas palavras de um funcionário da CESP envolvido no projeto:

– Onde a CESP está, os municípios têm sua atividade econômica muito ligada diretamente à CESP. Isso não é bom. É devido a questão histórica do governo militar, o governo sempre foi muito paternalista, e isso é um problema hoje, porque essa história está mudando, as empresas vão ser privatizadas. Os municípios não estavam devidamente preparados para isso.

[5] Mesmo depois da privatização da CESP, as relações - agora enfraquecidas - combinam em termos paternalistas.

O exemplo da CESP em Paraibuna mostrou que até mesmo na estruturação do turismo, a saída do Estado pode deixar um vácuo enorme quanto às iniciativas a serem tomadas em todos os aspectos de gerenciamento turístico. O Estado deve gerir e incentivar ao máximo uma gestão participativa do turismo, principalmente em cidades que estão neste limiar da explosão turística. Se ausentar com políticas de privatizações pode ser perigoso.

É importante ressaltar que toda a Política Nacional de Turismo tem como principal objetivo aumentar a recepção de turistas estrangeiros no país. A Embratur deve estar ciente de que o desenvolvimento da estrutura turística em todos os locais com potencial deve ser feita por igual, e não ser prioritária em pólos que atraiam mais o turista estrangeiro. O turismo nacional, além de promover um nivelamento do desenvolvimento econômico nacional, é de suma importância para as reservas brasileiras. O turismo interno pode não representar dólares que entram no país, mas representa valiosos reais que não deixam nossas fronteiras.

Concluindo: não se deve manter uma postura contrária ao turismo. Ele é um fenômeno típico do mundo contemporâneo, e não vai parar de crescer. Além disso, representa uma fonte de divisas imprescindíveis no mundo da competição financeira globalizada. É importante que o Estado, tanto em suas pequenas esferas (municipais, por exemplo), mas principalmente em sua grande esfera de poder, o governo federal, tenha despertado para esta realidade. Mas os gestores oficiais, com toda sua importância num país como o Brasil, onde a sociedade civil não têm força nem autonomia suficiente para gerir por si própria o turismo e suas implicações, tem de estar preparados para observar no turismo todas as suas faces, todos os seus meandros. Gerir o turismo não deve ser apenas tentar produzir a maior receita ou lucro possível. A preocupação com a depredação, a marginalização e, o mais importante, a massificação cultural (principalmente quando se trata da descaracterização da cultura popular) deve vir, no mínimo, ao lado das preocupações do mercado.

O TURISMO NA ATUALIDADE

Fabiana Amaral

Este texto propõe-se a analisar a questão do turismo na atualidade, seus impactos no espaço econômico, social e cultural e, também, estabelecer um questionamento às ações das políticas existentes. O enfoque é de um estudo crítico a partir da análise dos impactos do turismo e a sua gestão oficial. Tratar-se-á da questão do desenvolvimento sustentável, referência certa nos discursos hegemônicos, e em contrapartida apontar-se-ão questionamentos, investigados em trabalho de campo, sobre a possibilidade de um turismo com uma real preocupação com as relações socioespaciais dos lugares, que vêm sendo apropriados e desestruturados pelos processos do mercado.

O turismo é uma das atividades econômicas que mais vem crescendo nesses últimos anos no mundo, tanto em termos de volume de recursos gerados quanto em número de turistas.

Segundo dados da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur), a receita do turismo internacional representa 7% do comércio mundial de bens e serviços, o que faz com que ocupe lugar entre os três segmentos mais importantes do comércio mundial, juntamente com o petróleo e a indústria automobilística. Entre 1980 e 1989, o turismo internacional cresceu 42,3%, ou seja, a uma taxa de 4% ao ano. Em 1995, foi verificada uma movimentação internacional de aproximadamente 580 milhões de turistas no mundo. Quanto ao

turismo interno, em 1988, avaliou-se em cerca de 4,1 bilhões o número de viagens no mundo a título de turismo doméstico, o que permite uma estimativa de receitas da ordem de US$ 2,1 trilhões.

No Brasil, embora seja reconhecida a escassez de dados estatísticos relativos ao setor turístico, é importante mencionar algumas estimativas aproximadas. Pesquisas realizadas pela Embratur e pelo IBGE afirmam que a receita gerada pelo turismo direta e indiretamente, em 1988, correspondeu a 2,2% do PIB nacional, avaliado em US$ 280 bilhões. Além disso, a análise afirma que o setor empregava 1,5 milhão de pessoas, ou 2,6% da população economicamente ativa do país. De acordo com uma declaração da Conferência de Haia, em países onde a atividade turística supera os 2% do PIB, esta passa a ser considerada como segmento sólido e confirma estar contribuindo efetivamente para o desempenho econômico nacional.

As atividades turísticas estão se constituindo em importantes fontes de receita de municípios, estados e países. Além dos gastos diretos efetuados pelos turistas durante sua permanência nos locais, esse aporte de dinheiro reflete-se em outras áreas da economia local, como por exemplo, no aumento da urbanização, no incremento de atividades correlatas, tudo com evidentes reflexos positivos na arrecadação tributária, constituindo uma não-desprezível fonte de recursos, sem contar os benefícios indiretos que podem ser levados às populações, principalmente durante períodos de intensificação do desemprego e dos seus efeitos negativos sobre todos os aspectos da vida social.

Em geral, os argumentos evocados são sempre os mesmos, tais como a geração de empregos para população, a captação de divisas para o município e os lucros para o setor de serviços. No entanto, pouco se têm perguntado se esse desenvolvimento promove a distribuição de renda mais eqüitativa, ou seja, melhoria nas condições de vida da população como um todo, e não apenas de uma parcela. Por outro lado, em que pesem os benefícios econômicos do turismo, muitos estudos e pesquisas têm mostrado que essa atividade provoca impactos negativos no meio ambiente. São impactos que incidem tanto no meio natural (vegetação, rios, praias, mangues, montanhas etc), quanto no patrimônio histórico cultural e modos de vida dos habitantes locais.

A gestão oficial do turismo

As práticas do turismo na atualidade podem ser examinadas nas várias políticas e projetos de planejamento do turismo, que se vêem fortalecidos e conservados tanto no âmbito das políticas federais e de planos regionais e locais dos governos e prefeituras, quanto no campo das empresas privadas. Observando essas práticas do turismo, percebe-se mudanças significativas na maneira de abordagem em relação a certos setores envolvidos. Estabelecem referência a questões como o meio ambiente e o espaço sócio-cultural, detentores de certa relevância nos discursos utilizados pelo turismo moderno. Sempre com os argumentos de um desenvolvimento sustentável e da preocupação com as identidades culturais, essas práticas ganham credibilidade, porém a realidade nem sempre é a que está definida nos discursos.

Explicitando esse argumento pode-se fazer uma análise dos planos de turismo existentes no Brasil e estabelecer uma crítica à gestão oficial do turismo, em que pesem duas vertentes referenciadas em seus discursos:

1. desenvolvimento econômico;
2. preocupação preservacionista com as questões do meio ambiente, do patrimônio histórico cultural e os modos de vida dos habitantes locais.

Dando ênfase a essa última vertente, poder-se analisar a idéia de desenvolvimento sustentável e as implicações existentes entre os discursos e a prática.

Traçando um histórico dessa segunda vertente, observa-se que, com a Conferência da ONU em Estocolmo em 1972, os efeitos e as causas dos problemas ambientais começam a

ser denunciados. Durante a década de 80, outros encontros e conferências intergovernamentais aconteceram, em que estiveram em pauta assuntos como: adoção de estilos alternativos de desenvolvimento — com a problemática social e ambiental. No Relatório de Brundtland, em 1987, o conceito de desenvolvimento sustentável começa a ser consolidado: "Aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades". Já na realização da Cnumad, no Rio de Janeiro, em 1992, o conceito de desenvolvimento sustentável se consagrou e teve seu uso amplamente disseminado.

Rodrigues, em seus apontamentos sobre o desenvolvimento sustentável e a atividade turística, problematiza a questão do turismo e sua abordagem como prática de um desenvolvimento sustentável, em que a idéia de que é apenas consumo contemplativo da paisagem o desvincula da noção de atividade econômica; porém, na realidade, o que está em questão não é capacidade humana de pensar mas, sim, os lucros e as divisas obtidos nas atividades econômicas presentes também no turismo:

> Considerar a atividade turística sustentável ou integrante da possibilidade do desenvolvimento sustentável é apenas desviar os termos da questão sem analisar a complexidade de uma atividade econômica que tem por base o consumo de paisagens naturais exóticas ou a história passada (...)
>
> A sustentabilidade precisa ser construída socialmente, ou seja, penso que o desafio é construir a utopia da sociedade sustentável, desenvolvendo-se em continua progressão a capacidade de pensar, que é a essência da natureza humana.

Neste contexto, vale salientar a concepção do termo desenvolvimento para poder desmistificar a sua vertente apenas econômica, baseada em indicadores quantitativos, e acrescentar alternativas para questionar a realidade através de uma visão qualitativa do termo.

O desenvolvimento econômico é, basicamente, o binômio formado pelo crescimento econômico (mensurável por meio do crescimento do PNB ou do PB) e pela modernidade tecnológica, em que ambos se estimulam reciprocamente. A história do Brasil tem mostrado – veja o exemplo do milagre econômico – que o desenvolvimento estritamente econômico pode ocorrer sem que, automática ou forçadamente (ou proporcionalmente), haja melhoria do quadro de concentração de renda ou dos indicadores sociais.

Souza, ao analisar esta questão, sugere a necessidade de compreender o desenvolvimento como uma preocupação com as relações sócio-espaciais, ou seja, incorporando aos indicadores quantitativos (econômicos) os indicadores qualitativos (que seriam as relações sociais, o espaço natural e espaço social):

> Com efeito, para quem de fato quiser levar a sério a convicção de que o termo "desenvolvimento", no essencial, é devidamente despido de sua carga ideológica conservadora (etnocêntrica e capitalistófila), deve designar um processo de superação de problemas sociais, em cujo âmbito uma sociedade se torna, para seus membros, mais justa e legítima, o reducionismo embutido na idéia de "desenvolvimento econômico" precisa ser energicamente recusado.

O desenvolvimento sócio-espacial – compreendido como processo de superação de problemas e conquista de condições (culturais, técnico-tecnológicas, político-institucionais, espaço-territoriais) propiciadoras de maior felicidade individual e coletiva – exige a consideração simultânea das diversas dimensões constituintes das relações sociais (cultura, economia, política) e também do espaço natural e social.

Por mais que as preocupações estejam "legalizadas", observa-se que muitos dos problemas ambientais e sociais estão à mercê da ilegalidade, o que coloca em questão a falta de uma real preocupação dos "setores" com as relações sócio-espaciais, perpetuando desta forma os interesses das leis

do mercado. Assim, o turismo, com os pressupostos de geração de empregos, acumulação de capital, ganha espaço, cada vez maior, como uma das possibilidades de "desenvolvimento econômico" para as cidades envolvidas. Porém, é preciso questionar: como essas "vantagens" têm sido administradas e, portanto, quem realmente privilegia-se com a expansão do turismo?

Cabe discutir e problematizar esses planos, através de uma análise do quadro de referência que baliza as discussões sobre o papel do turismo alternativo como fator de desenvolvimento local, ao abordar o Plano Nacional de Municipalização do Turismo, já que a cidades contempladas no estudo de campo possuem as características apontadas por este plano.

O PNMT , criado em 1995, tem como objetivo desenvolver nos municípios de pequeno e médio portes (o programa não engloba capitais) o potencial turístico latente. A Embratur já catalogou cerca 1.780 municípios com potencial turístico, sendo que 800 já desenvolvem a municipalização. O Programa tem aspectos altamente positivos, pois tem como uma de suas metas a conscientização das comunidades locais para a importância do turismo, sem deixar de lado a questão cultural. O PNMT tem como base o turismo segmentado, em que prevalece a chamada "especialização" do turismo.

Um dos objetivos desse programa é "descentralizar as ações de planejamento, motivando o município como um todo, transmitindo as técnicas básicas do planejamento turístico, de forma a capacitá-lo a elaborar seus próprios planos de desenvolvimento".

Benevides, em suas análises sobre o turismo como fator de desenvolvimento local, aponta a problemática a respeito da descentralização:

> Cabe discutir, portanto, se essa estratégia de descentralização das ações do planejamento turístico realmente abre novas possibilidades de gestão do território, isto é, uma gestão mais democrática e participativa, ou simplesmente não passa de uma transferência na escala de

> poder, em que as decisões são tomadas para fortalecer os esquemas do poder político local e para beneficiar grupos econômicos hegemônicos(...)

A crítica principal recai sobre o caráter mecânico e aleatório da descentralização, ao não levar em conta a heterogeneidade social, cultural e econômica do território nacional, um dos motivos que dificultaria o estabelecimento de critérios para articular a descentralização de recursos e poder.

Assim, diante de um postulado de suposto acesso democrático ao mercado, essas práticas hegemônicas constróem sua legitimidade, porém de maneira contraditória, pois essas idéias de "liberdade de consumo" mascaram as desigualdades geradas pelo processo (perda de identidade local, destruição ao meio ambiente etc).

Assim, torna-se necessário um olhar crítico, para diagnosticar o que vem sendo pensado para essas questões tão importantes para toda a humanidade.

O turismo e as relações sócio-espaciais dos lugares

Direcionando as inquietações para as conseqüências desse turismo no âmbito cultural, poder-se-ia analisar e compreender a situação deficitária em que se encontram as manifestações das classes populares. Poder-se-ia denominar esse turismo como turismo predatório, pois se encontra destituído de uma preocupação com as práticas sociais e culturais das sociedades envolvidas.

Em conseqüência da atuação das práticas neoliberais, através das ações dos meios massivos, essas sociedades encontram-se obrigadas, devido à necessidade de sobrevivência econômica e social, ou por falta de opção, a adequar-se a essas proposições, muitas vezes de maneira inconsciente. As populações se "vendem" mas, na verdade, acreditam ser parte integrante do processo.

A apropriação e re-significação dos significados das manifestações das classes populares são alvo recorrente dessas práticas hegemônicas, que, em prol do controle e para eficaz funcionamento de seus ideais, aniquilam o real significado dessas manifestações. Por conseguinte, perdem sua legitimidade, pois "não se reconhece qualquer autonomia às culturas populares, ao inseri-las na realidade da indústria cultural". Assim, apropriadas como ferramentas da ideologia dominante, essas manifestações perdem sua legitimidade, transformam-se em produto de consumo. Essas práticas ganham credibilidade perante as próprias classes, mascarando e aniquilando o seu significado real: o da transformação social.

Trabalho de campo

Essas situações podem ser visualizadas no contexto de algumas cidades brasileiras, onde o turismo vem atuando de maneira devastadora e niveladora de significados.

Os questionamentos propostos são frutos da vivência como pesquisadora de aperfeiçoamento desse projeto, que contribuiu para o questionamento "consciente" da atualidade, através do posicionamento do pesquisador, enquanto sujeito ativo e transformador da realidade, comprometido com o seu papel social, ponto fundamental nas pesquisas efetuadas pelo CELACC- Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação, gestor desse trabalho acadêmico.

Várias foram as análises realizadas após o término desse projeto; aqui estão pontuadas apenas as relacionadas com os questionamentos propostos neste texto. A comparação é feita entre as cidades de São Luiz do Paraitinga e Cunha, buscando examinar os mecanismos necessários para a possibilidade de um turismo com uma real preocupação com as relações sócio-espaciais dos lugares.

Na cidade de Cunha, a administração municipal é do mesmo partido do governo estadual e do governo federal. Observa-se que os processos e ações vinculados à política do

turismo têm surtindo algum efeito. E aqui cabe a reflexão sobre se a descentralização do poder não passa simplesmente de uma transferência na escala de poder, em que as decisões são tomadas para fortalecer os esquemas do poder político local e para beneficiar grupos econômicos hegemônicos.

Em entrevista com um dos gestores oficiais da cultura e do turismo do município de Cunha, pode-se obter a informação de que os investimentos federais e estaduais nas práticas do turismo, no início de mandato, têm acontecido através do encaminhamento de projetos às secretarias federais e estaduais. Ao colocar o questionamento sobre a dinâmica desse processo, suas articulações e implicações, ele apontou:

– É um pouco complicada tendo em vista a administração pública como um todo, mas o nosso prefeito é muito articulado e criou um clima muito propício nas Secretarias, e nós estamos entrando com projetos em todas as Secretárias, o prefeito não deixa passar uma.

Apesar desta triste contestação de que as "coisas" sempre funcionam de cima para baixo, há um ponto relevante a colocar, desta cidade em específico, que é a possibilidade de transgressão ao modo de produção constituído que a secretaria tem conseguido garantir. Essa possibilidade está sendo, até o momento, garantida, pois os gestores oficiais do município estão imbuídos dos conteúdos necessários, analisados e propostos por este projeto, que nada mais são do que a noção de cidadania e da conscientização da preocupação com um desenvolvimento sócio-espacial .

Porém, sabe-se que essa não é a solução adequada. Trata-se de uma ação isolada em que os princípios necessários estão sendo garantidos até o momento. Porém, cabe questionar: até quando?

Em São Luís do Paraitinga, onde a prefeitura também é do mesmo partido do governo estadual e do governo federal, observa-se na pesquisa de campo que não estão sendo garantidas as necessidades das populações envolvidas, pois os gestores oficiais não conseguem gerir as práticas do turismo

voltadas para o desenvolvimento sócio-espacial. Foi diagnosticado que está havendo nesta cidade uma disputa de poder, em que os próprios gestores oficiais não possuem a noção clara de cidadania e pensam o turismo apenas pelo viés do desenvolvimento econômico, uma maneira imediatista de analisar a questão do turismo.

Como questiona Kuwahara, em texto para relatório final deste projeto:

> Quando as alternativas tornam-se condicionadas apenas por questões imediatistas de curto prazo, as possibilidades concretas de desenvolvimento mostram-se limitadas e surgem espaços para que os interesses oportunistas e individuais se sobrepujem aos interesses coletivos.

Nesta análise foi possível diagnosticar, ao observar esses dois estudos de caso, que a possibilidade de um turismo com uma real preocupação com as relações sócio-espaciais dos lugares não está podendo ser garantida pela gestão oficial, possuidora do discurso hegemônico, e nem mesmo por ações isoladas de alguns gestores culturais, oficiais ou não. Desta forma, vale questionar até quando as populações envolvidas vão estar à mercê da ilegalidade, sem a garantia da gestão de suas manifestações, que é delas por direito.

Kuwahara, ao finalizar seus questionamentos sobre o tema *Cultura, Turismo e Poder*, aponta as possibilidades de insubordinação das classes populares, ou seja, buscam-se as condições reais de transgressão ao modo de produção constituído, no caso de nosso questionamento, as questões relacionadas ao turismo.

> Enquanto não houver clareza das responsabilidades individuais e coletivas de cada cidadão e sociedade nos rumos do desenvolvimento almejado, a velocidade do crescimento e a construção das alternativas de emancipação estarão sujeitas aos desejos de quem melhor administrar o jogo de interesses que envolvem o negócio, seja ele o do turismo cultural, ecológico, radical, ou qualquer que seja a nova "marca" definida pelo mercado.

Parte III
Gestão de Projetos Culturais

Gestão oficial de cultura

Maria Nazareth Ferreira,
Camila Carrascoza Bomfim e
Manoela Lopes Lourenço

Dentro da classificação de gestores ligados à cultura das classes subalternas, encontra-se uma categoria a que chamamos gestores oficiais: pessoas ligadas a órgãos oficiais da área de cultura, secretários e subsecretários, funcionários de fundações geridas por governos municipais e estaduais, e até mesmo prefeitos.

Para compreender as particularidades que permeiam a problemática da gestão oficial, faz-se necessária uma apresentação dos dados relativos ao posicionamento dos gestores culturais quanto à visão que manifestam sobre a cultura das classes subalternas, bem como dos dados sobre a *práxis* da gestão, que, por vezes, se chocam. Expressar este antagonismo entre a teoria e a prática da gestão cultural é a proposta básica deste texto.

A reprodução desigual das classes gera apropriações desiguais dos bens econômicos e culturais no âmbito da produção e do consumo. Já que consumir significa, muitas vezes, modernizar-se e incorporar hábitos relativos a outras classes sociais, isto proporciona, nas classes subalternas, uma reelaboração própria sobre suas condições de vida e uma satisfação específica das necessidades dos setores excluídos da participação plena no produto social. Desta forma, a produção cultural das classes subalternas cumpre uma função

social, seja lazer, culto, organização hierárquica, relações internas de poder; enfim, há que ser entendida sob esta perspectiva. São aquelas funções de ressignificação e de adaptação, segundo Néston Garcia Canclini.

Sobre a problemática da cultura subalterna, percebe-se que os gestores posicionam-se de modo uniforme com relação à prática da gestão cultural. Todos sentem-se "resgatando" as manifestações populares, seja de forma direta, financiando os criadores em questão, seja de forma indireta, incentivando a produção.

Estes gestores, por outro lado, não possuem uma formação específica, ou mesmo geral, que os instrumentalizem para a realização de seu trabalho. Não tendo uma formação apropriada, muitas vezes encontram-se diante de problemas culturais complexos que não conseguem resolver de maneira satisfatória. A cultura subalterna é composta por inúmeras facetas complexas – principalmente num país pluricultural como o Brasil.

Além disso, deve-se levar em conta que a migração é um fator constituinte na formação da identidade das classes subalternas, colocando frente a frente culturas diversas que, naturalmente, com o passar do tempo, resultarão em uma nova cultura oriunda das anteriores. Posicionar-se contra este processo, que não deve ser confundido com o de *perda da tradição popular*, pode não passar de purismo ou preconceito.

Em todo caso, as tentativas e os mecanismos que os gestores criam para "resgatar" a cultura tradicional são aqueles mais apropriados à sua realidade. Por exemplo, as oficinas de arte.

A existência destas oficinas se deve ao fato de que os gestores entrevistados em Belém procuram, através delas, resgatar as formas tradicionais das manifestações populares que se diluíram com o tempo e com a progressiva penetração da cultura hegemônica, sem uma consciência clara do papel que cada uma destas culturas desempenha na cotidianidade da sociedade.

Percebe-se, porém, que esse retorno à tradição, entendido como um resgate das festas e folguedos de forma com que estas encontrem um significado no cotidiano das classes subalternas, não acontece realmente. O que se resgata é, na maioria das vezes, a *forma* do chamado "folclore", e o resultado é um misto de festa popular com espetáculo turístico que reflete-se bem nos chamados grupos *parafolclóricos*[1], grupos de brincantes que não pertencem à região de origem nem se apresentam necessariamente nas datas originais das festas que, no geral, são ligadas ao calendário das manifestações religiosas.

Sobre esta questão podemos considerar que se, por um lado, é importante a preservação das festas, estes grupos não as preservam necessariamente, pois isso não acontece de forma integral.

Na mudança do interior para a cidade grande, de uma data religiosa para uma data qualquer, transforma-se o significado de tal manifestação, caracterizando-a como um espetáculo que será consumido simbolicamente de uma forma desprovida de sua função original, mesmo para as pessoas que dançam e participam, pois o que se mantém é apenas uma parte da manifestação.

A problemática dos grupos parafolclóricos é complexa pois é necessário manter-se a questão participativa da comunidade envolvida para manter a função de manifestação popular, como mostra o texto:

> O tempo e o espaço da festa religiosa são de enorme importância, comumente acontecendo de um bairro ou de uma cidade readquirirem a

[1] É necessário esclarecer a regionalidade do conceito de *grupos para-folclóricos*. Estes grupos são identificados modernamente como grupos de *projeção folclórica*, ou como grupos de *aproveitamento estético do folclore*. Nesta análise o conceito se identifica com o primeiro caso.

função do sagrado para seu equipamento urbano, ainda que parcialmente e por algumas horas (...).[2]

Um outro lado do problema é levantado por um gestor de cultura entrevistado, que nos dá seu parecer sobre os grupos *parafolclóricos*:

– Hoje nós temos a tristeza de presenciar umas brincadeiras que estão surgindo com a maior das boas intenções e vontade de alegrar, principalmente de agradar o turismo. Isso tem um lado muito negativo. (...) porque não foi um grupo que surgiu naturalmente durante os anos e que precisou de assimilação para que fosse aceito pela comunidade, não, ele foi imposto, e no repertório dele se incluem várias manifestações como se fosse uma colagem do que existe para ser mostrado.

Este gestor também expõe que estas manifestações têm muita aceitação pelo turista em geral e explica o porquê:

— O grande público, que tem menos informação e menos engajamento com a brincadeira original, esse grupo se encanta mais, a propaganda é maior, o apelo é maior (...) uma coisa muito grave e séria é a coisa da higienização na cultura popular, que é um grupo que vem bonitinho, com pessoas bonitinhas, cheirosas e com um linguajar mais urbano, modernizante, as pessoas têm preconceito contra o negro e o tradicional.

Percebe-se que esta "higienização" da cultura popular é uma forma de reforçar o preconceito que este mesmo público tem dos brincantes tradicionais, ou seja, aceitando melhor o que tem a ver com o seu cotidiano, o que evidentemente não inclui as manifestações das classes subalternas. Essa atitude tem ligação direta com o crescente processo de globalização, que muitas vezes se traveste na violência das camadas mais altas para com as camadas populares da sociedade, se manifestando também na forma de paternalismo social, influindo na produção da cultura popular de forma que às classes subalternas é imposta, uma vez que na visão das classes dominantes tratam-se de pessoas *naturalmente ignorantes e conseqüentemente inferiores*, a forma de produção e de venda de suas mercadorias.

[2] Américo PELLEGRINI FILHO. *Ecologia, Cultura e Turismo*. Campinas: Papirus, 1993.

A questão da preservação da identidade e das tradições é muito complexa. Dentro desta complexidade percebe-se a presença do turismo, fator cada vez mais importante economicamente para as comunidades produtoras, agindo como elemento globalizante.

Com relação a esta questão, uma gestora de Salvador expõe como vê o problema:

– Os artesãos estão fazendo qualquer coisa para vender, eu tive oportunidade de ver, onde existe uma comunidade de ceramistas muito grande, eu vi uma série de produtos artesanais com aspecto mais de souvenires, *pintados de rosa-choque, verde-limão, azul turquesa, e eu questionei o porquê daquilo.*

E, logo depois, afirma:

– Existe uma preocupação nossa com a preservação das técnicas, preocupação para que haja identidade cultural, incentivando o artesão para que ele produza e, uma vez produzindo, nós também temos uma preocupação de que se promova e comercialize esse produto.

Percebe-se um conflito nas declarações desta gestora. Ao mesmo tempo em que afirma existir uma preocupação em manter as técnicas e a tradição, está claro que esta preocupação não surte os resultados esperados, pois os artesãos estão produzindo *"qualquer coisa"* para vender suas mercadorias.

Outra gestora mostra um posicionamento claramente conflitante quando afirma que a tradição tem que ser mantida ao mesmo tempo que a produção cultural tem que acompanhar o pensamento hegemônico:

– Digo que o próprio artesanato hoje, ele tem que não fugir da sua raiz, mas ele tem que desenvolver e criar coisas dentro da moda também.

Com relação a estas contradições exemplificadas acima, é necessário notar que a justaposição destas esferas antagônicas (de um lado a preservação da cultura e das tradições, e de outro a forte presença da cultura transnacional) cria uma relação instável, não permitindo que a gestão de cultura aconteça de forma ordenada.

Percebe-se nas cidades analisadas uma penetração grande da cultura hegemônica sobre a cultura popular, notadamente em função do turismo. Esta penetração ocorre de uma forma polissêmica, agindo em todos os setores da vida cotidiana e predominantemente na produção cultural (festas e manifestações populares), trazendo, com a progressiva globalização, um maior consumo de produtos materiais e simbólicos que "representam" a modernidade.

Este processo acaba por potencializar a existência de grupos *parafolclóricos*, que surgem basicamente da tentativa de manter vivas as tradições das festas que contêm elementos "consumíveis" pelas classes hegemônicas.

Também é clara a influência do turismo na produção artesanal dessas pessoas, ditando modismos claramente ligados à cultura transnacional. Um exemplo de como ocorre este processo é o fato de uma gestora, diretora de uma fundação pró-artesanato, incentivar a produção de artigos que sejam facilmente consumíveis pelas classes hegemônicas em detrimento de sua própria cultura, como mostra seu depoimento:

– Nós temos que ter enquanto loja turística também uma preocupação. Nós temos também que ter uma linha ***souvenir****...*

E também:

– Um tipo de artesanato que a técnica é boa, a qualidade é de primeira, mas o produto tradicional já não sai, a gente tá jogando alternativas.

Na verdade, o que a gestora está propondo é uma alternativa só, pois o joguinho americano é o oposto exato do que representa a toalha grande. Comer com o joguinho americano é comer sozinho, rapidamente, refletindo a individualização gerada pela modernidade. Já a toalha grande representa comer em companhia de alguém, juntando todos os membros da família e os agregados. Não há espaço, nas sociedades "modernas", para o consumo de algo que represente, prioritariamente, a comunidade.

Porém, ao mesmo tempo, não se pode ignorar o fato de que este processo de hegemonização não pode ser confundido com dominação, pois

> entende-se por hegemonia – diferente da dominação, que se exerce sobre adversários e mediante a violência – um processo de direção política e ideológica em que uma classe ou setor consegue uma apropriação preferencial das instâncias de poder em alianças com outras classes, admitindo espaços onde os grupos subalternos desenvolvem práticas independentes e nem sempre 'funcionais' para a reprodução do sistema.[3]

Isto significa que é de interesse das comunidades produtoras que este contato entre as duas culturas (hegemônica e popular) ocorra, mesmo que acarrete prejuízos para a cultura popular.

O turismo pode também assumir características predatórias junto à comunidade, como considera um gestor. Em sua entrevista, explica que o turismo não contribui para a recuperação e reativação de atividades que representem a identidade cultural; ao contrário, colabora muito para que as manifestações populares tradicionais aconteçam cada vez menos, já que "representam o velho, o ultrapassado". Considera, porém, o turismo *"irreversível" (...) "não tem como fugir ao turismo"*.

[3] *Idem*, p.22.

Constata-se que, nas cidades objeto de estudo do projeto, ocorre um "enfrentamento entre o símbolo como elemento de participação coletiva e o símbolo como espetáculo massivo"[4] por trás de uma aparente postura de preservação e resgate das manifestações populares. Este fato se consolida pela cristalização das manifestações (sejam elas simbólicas ou materiais) dentro de modelos que sejam perfeitamente consumidos pelo turista (representante das classes hegemônicas).

A inserção da cultura popular na questão do turismo pode também ser explicada como sendo "a cultura massiva como substituição do patrimônio cultural tradicional, instrumento eficaz para dominar".[5]

O processo de re-significação dos valores sócio-culturais identificados com a chamada "tradição" é muito complexo. "Manter" a tradição significa, muitas vezes, um envolvimento do gestor no próprio modo de produção dos criadores, sem perceber que estão, de fato, tentando tomar as rédeas de um processo que não lhes pertence. Isto fica claro ao se levar em conta o fato de que o artesanato não era, originalmente, o meio de vida destas pessoas e sim uma das muitas atividades secundárias que, em função do turismo e das dificuldades econômicas de cada cidadão, tornou-se, aos poucos, o meio mais importante de sustento dessa fatia da população.

Deve-se levar em conta ainda que, se por um lado as manifestações da cultura popular[6] devem ser resgatadas e mantidas, por outro lado é preciso que as pessoas envolvidas, ou seja, os gestores, tenham muito cuidado na maneira de tratar essa questão. A forma com que o gestor cultural vai

[4] *Idem*, p.36.

[5] Umberto ECO, em Néstor Garcia CANCLINI, *Culturas Transnacionais e Culturas Populares*, Lima: IPAL, 1988.

[6] Nesta análise, o termo *cultura popular* é entendido como *cultura de classes subalternas*.

tratar deste problema é fundamental para o desenvolvimento posterior das ditas manifestações populares e para entender sua função como cultura da classe subalterna. Para que isso aconteça é prudente que se crie uma *relação dialógica* entre gestor e produtor, em que cada passo será analisado cuidadosamente pelo gestor, de forma a não influenciar diretamente na produção do outro.

A questão do turismo está diretamente imbricada com a questão dos *media*. É importante notar que o turismo não é necessariamente imposto e sim utilizado pelas classes hegemônicas e pelos meios de comunicação como instrumento da globalização.

A influência dos *media*, representada principalmente pela televisão, reflete-se diretamente nas manifestações da cultura popular, que se modificam conforme a "moda atual", refletida nas novelas, programas de variedades e entrevistas. Sobre esta problemática um entrevistado pronuncia-se da seguinte maneira:

– É um perigo constante e no nosso caso é uma ameaça porque os meios de comunicação estão se utilizando da cultura popular para se promoverem (...) estão sendo criados concursos para eleger o grupo, a melhor dançarina, (...) é aquela coisa, desvirtua um pouco os valores de cada personagem, de cada brincadeira. (...) Introduz a competição, os adereços vão sendo mudados, as roupas exageradamente elaboradas como se fossem destaques de escolas de samba.

Ao mesmo tempo não pode-se deixar de levar em conta o fato de que a influência dos meios de comunicação é inevitável e que a cultura é "um conjunto de processos simbólicos através dos quais se compreende, reproduz e transforma a estrutura social"[7], ou seja, o próprio conceito de cultura implica transformações.

[7] Néstor García CANCLINI. *Op. cit.*

Apesar de a maioria dos gestores posicionarem-se contrariamente aos efeitos dos meios de comunicação, um pensamento diferente é encontrado no depoimento de um político que considera o turismo, via *media*, possível de ser utilizado para manter a tradição:

– A concepção que nós temos de turismo, nós entendemos que turismo, sem a cultura não funciona.

Ele explica uma forma como isso pode acontecer:

– Esse ano nós fizemos um apelo aos proprietários de hotéis e eles têm nos atendido, é que em vez da rendeira sair e vender a sua renda fora e tendo dificuldades para vendê-la, cada hall de hotel está reservando um espaço para uma rendeira onde ela fica fazendo sua renda de bilro e vendendo aquilo que ela fez durante o inverno...

Esta proposta funciona como "mantenedora" das atividades artesanais tradicionais das rendeiras, mas não pode ser considerada uma solução, e sim um paliativo, pois comporta apenas o que é produzido nos hotéis, não dando espaço para outras produtoras que não estejam inseridas neste projeto.

Como solução a médio prazo desta problemática, um gestor propõe investir na educação da população adulta, via meios de comunicação:

– O primeiro passo seria toda a população se conscientizar da necessidade de preservar o que sobra, não só dessa identidade cultural, mas o que sobra ainda do que temos no meio ambiental preservado, o que temos de mangues etc. Agora, então o trabalho consiste de conscientizar a população através de uma campanha intensiva dos meios de comunicação (...) eles têm que dar um apoio forte, um apoio que venha a mostrar os dois lados da questão.

Por sua vez, educar a população adulta por meio de campanhas dos *media*, coordenadas pelo Estado, se faz necessário para um imediato cessar do turismo predatório, porém resolve apenas esta questão, deixando de lado a questão da identidade cultural, que é mais complexa.

A questão da identidade cultural está diretamente relacionada ao problema da cidadania de um povo, que passa a ser classificado como um conjunto de cidadãos que, *a priori*, possuem direitos iguais perante a autoridade nacional soberana[8].

Na verdade isto não ocorre, gerando vários níveis de diferenciação, perante a autoridade soberana, entre as diversas camadas sócioeconômicas da sociedade, diferenciações que vão atingir principalmente as classes subalternas.

Junta-se a este processo de perda da cidadania o atual processo de globalização e obtém-se a ausência de elementos identitários por parte da população com relação à cultura de seu país.

[8] Bendix REINHAR. A Ampliação da Cidadania. *In:* Fernando Henrique CARDOSO e Carlos Estevan MARTINS. *Política e Sociedade.*

O PODER PÚBLICO E A GESTÃO DA CULTURA: REFLEXÕES E CAMINHOS

Romilson de Castro Madeira

O tratamento dado pelo poder público à cultura no Brasil reflete, na maioria dos casos, a postura neoliberal defendida e implantada pela economia globalizada de forma avassaladora na última década. A gestão das atividades culturais nos municípios brasileiros, em geral, trata a questão com um olhar míope, posicionando-se de forma distante, e até arrogante, diante daqueles que ainda resistem e permanecem desenvolvendo a construção da história, da educação e da cidadania das comunidades onde atuam.

A afirmação carregada de prepotência e ignorância de dirigentes públicos de cultura, das mais diversas origens político-partidárias, de que "devemos levar cultura ao povo" deixa claro que falta, a eles, o entendimento da grandeza da cultura subalterna (ou popular), que traz em si toda a possibilidade de reflexão dialética do cotidiano das comunidades e de seus integrantes. Exemplos da citada grandeza podem ser encontrados em diversas formas de manifestações culturais – o congo do interior das Minas Gerais e as escolas de samba no interior dos Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo – que a despeito do quase total desconhecimento e desprezo do poder público resistem, apesar de contradições e dificuldades estruturais.

Podemos encontrar na origem das escolas de samba elementos que, ainda hoje, permeiam a vivência dos integrantes das agremiações carnavalescas no interior do país. A este

respeito Ismael Silva, sambista e fundador da que é considerada a primeira escola de samba, descreve o momento histórico e as necessidades que geraram o desejo de buscar a identidade e, mais do que isto, a dignidade através da escola de samba.

Assim descreve o compositor o momento do surgimento da escola, em 1928[1]:

– A Deixa Falar nasceu do desejo de não apanhar da polícia. Alguns dizem que o samba se modifica, se adapta ao mundo social por isso. E podia ser diferente? Samba não é folclore, tem de se modificar. É a parte viva da nação.

O sambista interage, anda nas brechas do permitido e vai se afirmando, se aprimorando...

Uma das mudanças que aconteceu ao longo dos anos, que faz parte mesmo das mudanças sociais do país, foi a maior participação popular. A partir da fundação da Deixa Falar, o malandro pôde brincar seu carnaval, sem ser incomodado, como os brancos, entende?

Paulo César Pereira de Oliveira, presidente do Centro Cultural Orunmilá, entidade de cultura negra que trabalha com educação não-formal para jovens de periferia, defende que[2] *"a falta de entendimento de que existe uma cultura viva faz com que toda relação do poder público com o povo seja de '(des)culturar' visto que, tradicionalmente, os gestores da cultura são oriundos da elite dominante".*

Quanto a formação de cidadania, Oliveira acredita que "a cultura é a grande possibilidade do indivíduo pobre e excluído adquirir um identidade, auto-estima e formar uma efetiva cidadania". A análise da questão da construção da cidadania tem uma abordagem extremamente precisa no trabalho da professora Maria Nazareth Ferreira, que afirma[3]:

> A cultura subalterna contém elementos que podem contribuir para romper o isolamento a que as classes populares estão condenadas, através dos movimentos e mobilizações populares nos quais as pessoas se encontram, identificam-se, geram formas democráticas de comunicação, símbolos, canções, palavras de ordem etc. Estas formas de resistência cultural remetem à preservação da identidade frente aos desafios da sobrevivência.

A gestão das políticas públicas de cultura tem se pautado por parcerias com a iniciativa privada. A alternativa, se não pode ser descartada, tem, sem dúvida, que sofrer adequações, já que em muitos casos apenas reproduz uma matriz de dependência da população, não dando a ela a opção de gerir de fato as atividades culturais.

Com isso, através da imposição do poder econômico, o poder público descaracteriza as manifestações, transformando a cultura em algo vendável como uma mercadoria pasteurizada e sem a real essência contida em cada um dos integrantes das mais diversas manifestações culturais. Desta forma, o poder público abre mão de sua responsabilidade com a educação – conceito que deve ultrapassar os limites da educação formal – e mantém, atendendo a seus próprios interesses, as classes subalternas desarticuladas e impossibilitadas de refletir, através da resistência cultural, sobre sua condição de exclusão.

A construção de uma relação integrada e democrática entre o poder público e a comunidade, no que tange a cultura, é indispensável. Tadeu Di Pietro, produtor cultural afirma[4]:

[1] Luis Fernando Medeiros de CARVALHO. *Ismael Silva: samba e resistência*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

[2] Paulo César Pereira de OLIVEIRA. Entrevista concedida para este trabalho. Ribeirão Preto, 2001.

[3] Maria Nazareth FERREIRA. *Globalização e Identidade Cultural na América Latina*. São Paulo: CEBELA, 1995.

[4] *In*: Hamilton FARIA e Maria Ercília do NASCIMENTO. *Desenvolvimento Cultural e Planos de Governo*. São Paulo: Pólis, 2000. p. 77.

> É fundamental, como primeiro movimento, que se promova, junto à comunidade e à administração pública, o conceito de geração de uma Politica Cultural efetiva que propicie acesso, fruição e estímulo às manifestações culturais envolvendo e integrando a população em torno de suas múltiplas faces, seus valores, conceitos e visões de mundo, em termos amplos e democráticos.

A respeito das ações da comunidade como participante efetiva na política cultural Pietro defende:

> Para o sucesso na criação e planejamento de uma política cultural, é indispensável a participação da comunidade, por meio de seus diversos segmentos (fóruns, debates, seminários etc.) a comunidade poderá expressar suas necessidades, potencialidades e formas de interação com a gestão municipal, além de novas formas de atuação dinâmicas e criativas, que poderão surgir desse processo.

A percepção da importância da autonomia das comunidades na gestão da cultura pode avançar no sentido de permitir que o integrante – que passa a ser, na evolução do processo, gestor efetivo da relação de sua própria cultura, e por conseqüência de sua comunidade, com os mais variados setores da sociedade – perceba que além da própria manifestação cultural existe a possibilidade de transformação da sua condição histórica e socioeconômica de forma efetiva. Vazquez[5] afirma que "é o homem, sem qualquer dúvida, que faz as circunstâncias mudarem e que se muda a si mesmo". Ainda sobre a possibilidade transformadora de uma prática cotidiana argumenta que "o homem é o ser que tem de estar inventando ou criando constantemente novas soluções".

Portanto, nos parece claro que o papel do poder público nesta questão ultrapassa a viabilização de acesso à cultura. A atuação da esfera pública deve ser a de estar centrada no entendimento, na valorização da cultura popular, que comete o eterno pecado de não ser hegemônica e universal.

[5] Adolfo Sanches VASQUEZ, *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. pg. 160

OS INTELECTUAIS E A GESTÃO DA CULTURA SUBALTERNA

Camila Carrascoza Bomfim e
Simone Brombay

No decorrer desta pesquisa foram encontrados diferentes tipos de gestão cultural e, conseqüentemente, de gestores. Percebeu-se, na análise das entrevistas, que além dos gestores comprometidos com órgãos oficiais, tais como prefeituras, secretarias de Turismo e de Cultura e de gestores ligados a ONGs, havia ainda um terceiro grupo que se caracteriza por estar vinculado a órgãos de diferentes naturezas, oficiais ou não, que têm na pesquisa e na divulgação da cultura das classes subalternas seus objetivos primordiais. Por este motivo foram chamados de gestores intelectuais.

Percebe-se que esta gestão cultural, no Brasil e nos demais países latino-americanos pesquisados, é ainda muito personalizada, ou seja, muito ligada à experiência pessoal, à formação e às idiossincrasias de cada produtor. Por este motivo, uma das dificuldades para o desenvolvimento desta análise foi a ausência de uniformização dos processos de gestão desenvolvidos por cada um desses gestores. Isso se deve, basicamente, ao modo de filiação dos intelectuais com as suas instituições de origem, muito menos impositivo, até porque os objetivos gerais destas instituições são mais genéricos e flexíveis do que os gestores ligados às ONGs e aos órgãos de administração pública.

Por esse motivo, o trabalho se desenvolve sobretudo a partir das percepções e da visão que os entrevistados têm,

uns mais, outros menos críticos, sobre a problemática cultural das classes subalternas. O imaginário que cerca a atuação desses gestores intelectuais pode ser melhor compreendido. Já o padrão de atuação dos mesmos só pode ser medido com o aprofundamento dos temas trabalhados em entrevistas e com o acompanhamento do trabalho de campo num momento futuro.

É importante ressaltar que a unidade criada pela metodologia tem como principal propósito estruturar o trabalho de análise em seu aspecto formal e não condicionar a uma análise generalizadora das entrevistas. Poderá ser observado que, sob o aspecto de práticas de gestão cultural, muitas vezes esses gestores se distanciam uns dos outros.

Assim, na análise das entrevistas procurou-se preservar as diferenças entre esses gestores e efetuar desta forma uma crítica aos distintos tipos de atuação. Partindo de alguns pontos em comum presentes nas entrevistas é que se desenvolve este trabalho.

Um tema que aparece em todas as entrevistas refere-se à questão das raízes culturais dos respectivos grupos por eles enfocados. A dualidade básica exposta nos discursos dos entrevistados está justamente na relação entre dois elementos: as *raízes* e as *tradições*, interagindo com os elementos constitutivos do que se entende aqui por *universo da modernidade* (globalização, agentes de mercado, turismo, desenvolvimento tecnológico, a questão ambiental, entre outros).

Ao mesmo tempo que alguns dos gestores demonstram uma preocupação toda especial com a preservação das raízes e das tradições culturais, outros afirmam o caráter de inevitabilidade do processo de integração dessas culturas com esse "universo moderno contemporâneo".

Com relação à problemática da modernidade *versus* preservação de identidade, foi observado que os gestores têm percepção do problema mas, muitas vezes, não conseguem tomar posições definidas, pois lhes falta uma visão global sobre o tema. Além disso, nota-se que a cultura hegemônica

lança vários apelos para que sejam consumidos o que se pode chamar de *signos da modernidade*[1]. Quanto a isso percebe-se que os gestores não conseguem minimizar os resultados provocados por esse consumo.

Um entrevistado menciona a questão da sobreposição cultural. O problema identificado por ele nesta região está na transformação de muitos elementos da cultura regional, fortemente indígena. Isso tem grande colaboração das igrejas cristãs que, segundo ele, foram responsáveis pela destruição de grande parte da memória de diversas culturas regionais, ao mesmo tempo que criaram uma classe intelectualizada ocidental e cristã.

Visto assim, o processo de transformação da cultura tradicional popular vem sendo imbuído, desde a época da colonização, de uma moral baseada em preceitos cristãos, colocando o elemento miscigenado não mais como índio mas também não como branco, sendo este marginalizado por sua origem, ficando também desprotegido juridicamente, exposto ao jugo dos tribunais daqueles que etnicamente não compõem seu quadro social. Se por um lado a extensão dos direitos civis beneficia camadas não-articuladas da população, trazendo um significado positivo de liberdade ao reconhecimento legal da individualidade, por outro lado a obtenção desta igualdade perante a lei se situa lado a lado com o fenômeno da desigualdade social e econômica[2].

Porém, este gestor se descompromete da questão ao afirmar que a globalização é nada mais que a acentuação do

[1] Neste texto, entende-se por signos da modernidade o conjunto de bens simbólicos ou materiais que representam o mundo "moderno", tais como coca-cola, calça *jeans*, músicas veiculadas nas grandes cidades etc.

[2] Bendix REINHARD. "A Ampliação da Cidadania". *In*.Fernando Henrique CARDODO e Carlos Estevan MARTINS. *Política e Sociedade*.

regional, que renasce com um novo objetivo, marcando muito mais as diferenças. Ele cita José Ramos Tinhorão: "O que é o universal a não ser o regional de alguém que foi exportado para o mundo?".

Este fenômeno de transformação da cultura tradicional se deve ao fato de que, com a crescente globalização mundial, as pessoas tendem a consumir produtos peculiares à cultura hegemônica, "sendo uma forma de pertencer a esta cultura, negando suas raízes culturais"[3].

Deve-se levar em conta que a cultura não deve ser entendida como um elemento estático. Ao contrário, é "um conjunto de processos simbólicos através dos quais se compreende, reproduz e transforma a estrutura social."[4]

Este processo é agravado pelo desenvolvimento do turismo, que por questões econômicas e políticas, é um dos instrumentos da globalização mundial. Isso ocorre na medida em que as comunidades subalternas são postas em contato direto com os representantes de uma outra cultura, muitas vezes transnacional, que são os turistas:

> ... no mundo do turismo não é apenas a presença de grandes grupos – chamem-no hotéis, agência de viagens ou aluguel de carros – nos países do Terceiro Mundo. Grupos econômicos que para a maioria da nossa população permanecerão e atuarão (apenas) ao nível de criação de expectativas: um modelo de vida que o turista ou o homem de negócios e sua organização social incorporam, e que reproduzem para os dominados os mesmos mitos que formam a cultura do capitalismo que oferece em seus produtos mais acessíveis, como suas histórias em quadrinhos, suas revistas e seriados de TV.[5]

Pode-se ainda acrescentar que normalmente o turista é visto pelas comunidades locais, sobretudo pelos mais jovens, como aquele que por ter o poder aquisitivo é o representante de um mundo que é "melhor" comparado ao seu, e de quem eles devem, portanto, assimilar tudo o que for possível, desde o modo de vestir até alguns hábitos de falar, gosto por determinadas músicas etc.

Outro problema relacionado ao turismo é a intensificação da constante presença de atravessadores, pessoas que compram o produto artesanal diretamente dos artesãos e o revendem posteriormente para turistas por um preço maior.

Este fenômeno é fruto de um processo crescente de hegemonização cultural, em que o vendedor não se insere no contexto da realidade local, se mantendo a parte, individualizado e ao mesmo tempo ligado ao que se pode chamar de "sociedade global". Como em muitas cidades os criadores (artesãos e brincantes) têm a sua própria produção de cultura como fonte de subsistência, esta situação gera um conflito entre eles. Este conflito não é apenas de ordem econômica, mas também sociocultural, na medida que o atravessador influencia diretamente o modo e a própria produção. Sobre este assunto a posição dos gestores é de crítica:

> ... fonte de subsistência dessas famílias (...) o atravessador é quem leva vantagem. Ele pega o produto por um preço irrisório e vende lá fora por um preço muito maior.

Percebe-se que a questão do turismo age de diversas formas sobre as comunidades produtoras. Um dos vários efei-

[3] Maria Nazareth FERREIRA, em texto sobre seminário a partir do livro *Cotidiano*, de Agnes HELLER.

[4] Néstor Garcia CANCLINI. *Cultura Transnacional e Cultura Populares*. Lima: IPAL, 1988.

[5] Armand MATTELARD. *La cultura como empresa multinacional*. México: Era, 1974, pp.119-120.

tos sobre elas se refere ao fato de que os seus produtos culturais (sejam eles materiais ou simbólicos) tendem a se modificar a partir dos apelos dos próprios turistas, que por sua vez também sofrem influência dos *media*.

Apesar deste gestor expor este fato, não se percebe um posicionamento crítico, de sua parte, sobre este processo de paulatina transformação da tradição cultural relacionada com as manifestações folclóricas. Isso demonstra que o gestor nem sempre está atento e/ou comprometido com esta problemática.

Esta problemática é agravada pela situação econômica dos artesãos que, não tendo condições de bancar sua própria produção, acabam recorrendo a gestores culturais que muitas vezes utilizam a classe subalterna em prol de seus interesses, não se importando muito com a questão da tradição e da identidade cultural.

Essa situação é, na maioria das vezes, conhecida do criador que, acostumado com este "apoio" dos gestores e consciente do joguete político a que está sendo submetido, não consegue se desvincular totalmente. A saída mais comum é a aceitação da situação e a tentativa de tirar o máximo proveito possível para si próprio enquanto durar a relação.

Esta questão se origina no período de desenvolvimento do que Raymundo Faoro chama de Estado Patrimonialista, onde a sociedade é gerida pelo Estado de forma tutelar. Com os fenômenos do populismo e da ditadura militar na sociedade brasileira, esses padrões de participação política vão ser acentuados.

Por outro lado, se esta relação de poder não ocorre, surgem situações de conflito político não permitindo, na maioria das vezes, a livre manifestação das classes subalternas. A exemplo disso um gestor entrevistado de Salvador, ator de teatro de rua, explica:

– O movimento de teatro amador na Bahia iniciou-se em 1964, iniciativa de estudantes da classe média; (...) e depois perdeu-se esse espaço, muito por força das sobrevoltas políticas da época.

Conta ainda que, durante a ditadura militar, o teatro sofreu fortes repressões, e alguns grupos tiveram que ser desativados:

– Mais ou menos nos anos 70, foi fechada a Federação de Teatro Amador, por ser considerada uma atividade subversiva.

Esta situação se insere dentro do que podemos chamar de Autoritarismo da Sociedade Brasileira[6], uma incapacidade de trabalhar com conflitos e contradições sociais, que são sempre considerados *perigo*. Como solução, surge a *repressão*.

Um dos pontos que mereceu maior destaque nesta análise diz respeito aos meios de comunicação enquanto veiculadores da cultura hegemônica. Assunto tratado pela maioria das entrevistas, os *media*, segundo muitos dos entrevistados, são um dos principais responsáveis pelo enfraquecimento das manifestações culturais das classes subalternas pois "se os meios de comunicação não cumprem aquelas funções primordiais de promover a cultura e os valores da região no sentido de fortalecer a sua unidade, deixam o caminho aberto para a expansão da cultura transnacional."[7]

As classes subalternas, que não têm sua cultura referendada pelos *media*, vêm na sua própria realidade cotidiana se distanciando cada vez mais das práticas culturais tradicionais para se colocarem ao lado de tudo aquilo que representa o "novo" e o "moderno". Desta forma, os membros desta classe vão paulatinamente modificando suas referências para

[6] Marilena CHAUÍ. "Cultura Política e Política Cultural". *In.:Revista do Instituto de Estudos Avançados*, 9 (23). São Paulo: Edusp, 1995.

[7] Maria Nazareth FERREIRA. "Considerações sobre a Cultura Subalterna como Mercadoria", relatório ao CNPq, 1994.

assumirem novos códigos que, teoricamente, levariam a um desenvolvimento e conseqüentemente a uma melhoria na sua qualidade de vida.

Esse processo é bastante complexo e dialético. Se por um lado essas pessoas são atraídas para consumirem os novos modelos ditados por uma sociedade cada vez mais homogeneizada, na prática elas acabam ficando à margem deste processo "modernizador". O consumo de alguns bens, simbólicos ou não, propagados pelas classes hegêmonicas e difundidos pelos *media* não é, ao contrário do que acreditam, suficiente para inseri-los na chamada modernidade.

O limite da análise desse grupo de gestores está na omissão ao que se refere à reflexão sobre o processo de transformação da cultura de classe subalterna, visto como inevitável por eles próprios, na medida que não é colocada nenhuma alternativa para este processo que vem ocorrendo, a que chamamos de *integração cultural*.

É preciso ainda observar que a integração em si não é o problema já que "o homem é um animal que constitui, através de sistemas simbólicos, um ambiente artificial no qual vive e o qual está continuamente transformado. A cultura é, propriamente, esse movimento de criação, transmissão e reformulação desse ambiente artificial."[8] O problema é a maneira como está se dando essa integração.

Assim, pode-se compreender essa *integração* observando e considerando diferentes aspectos envolvidos:

- Como fato que permeia historicamente as relações sócio-culturais, sendo constitutivo da própria dinâmica destas relações;
- Tendo a integração de culturas como algo absolutamente inevitável no mundo comtemporâneo;

[8] Eunice R. DURHAM. *In.:*Antonio A. ARANTES. *Produzindo o Passado*, p.26.

- Observar que ele muito menos integra e muito mais cria condições para o estabelecimento de uma "hegemonia cultural".[9]

Considerando esses aspectos, entre outros, pode-se afirmar que há necessidade de refletir sobre as questões que envolvem a interrelação e a integração das várias culturas e realidades. Essa reflexão deve ocorrer dentro de um campo onde se tenha condições para propor novas formas de integração cultural, que possam de fato interferir e amortizar o impacto do encontro de culturas diferentes. É preciso considerar que esse encontro não deve significar a sobreposição de uma cultura em detrimento ou desaparecimento de outra

Além disso, esta situação exemplifica a inserção do produtor no projeto neoliberal que

> ... intenta no sólo globalizar la economia a nivel mundial, sino homogenizarla. El projeto neoliberal no considera las diversidades y las heterogencidades de cada una de las realidades del globo terrestre, sino que pretende convertirnos a todos em seres consumidores.[10]

Todos estes gestores trabalham com comércio de artesanato e se mostram preocupados com a *preservação* da cultura nacional e na forma com que isso se manifesta na produção de cultura material, envolvendo a problemática da modernização. Percebe-se, porém, que essa *preservação* não ocorre, e que a questão do turismo *versus* uma real preservação da identidade nacional é muito mais complexa do que parece, assim como a questão do envolvimento do gestor com o produtor.

[9] Para uma melhor compreensão desses aspectos, assim como a inclusão de outros ver: *Néstor García Canclini, op. cit.*

[10] Zonia PALAN em entrevista a Maria Nazareth FERREIRA. Quito, Equador, 01/94.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional: festas, bailados, mitos e lendas*, Vol. 1. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1964.

_____. *Poranduba Paulista*. São Paulo: 1964.

ARBEX JR, José. "Mídia, mentira e ditadura". *Caros Amigos*, Ano IV, nº 39, junho de 2000.

BARRETO, Margarida. *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. Campinas: Papirus, 1995.

BATISTA Jr, Paulo Nogueira. "Dolarização, âncora cambial e reservas internacionais". *Revista de Economia Política*. São Paulo: v. 13, nº. 3(51): 5-20, jul/set.1993.

BAUDRILLARD, Jean. *Crítica de la economía política del signo*, 10ª ed. espanhola. Madrid: Siglo Venteiuno, 1995.

BENEVIDES, Irleno Porto. "Para uma agenda de discussão do turismo como fator de desenvolvimento local". *In* RODRIGUES, Adyr A. B. (Org). *Turismo e desenvolvimento local*. São Paulo: Hucitec, 1997.

BOMFIM, Camila. "Turismo e a produção cultural das classes subalternas: alguns apontamentos". In *Cultura, Turismo e Globalização: o caso brasileiro*, relatório parcial enviado ao CNPq em março de 1997.

Cadernos Culturais do Vale do Paraíba. Guaratinguetá: Centro Educacional Objetivo, 1997.

Cadernos Culturais do Vale do Paraíba, Guaratinguetá: Centro Educacional Objetivo, 1989.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Cultura transnacional e culturas populares.* Lima: IPAL, 1988.

_____. De Cartagena a Miami: Políticas Multiculturales e Integración por el Mercado". In *Nueva Sociedad*, nº 133, 1994.

_____. *Cultura transnacional y culturas populares. Bases Teórico- Metodológicos para la Investigación.* s/d.

_____. *A socialização da arte- Teoria e prática na América Latina.* São Paulo: Ed Cultrix, 1981.

GARCIA CANCLINI, Nestor & RONCAGLIOLO, Rafael. *Cultura transnacional y cultura popular.* Lima: IPAL, 1988.

CARVALHO, Luis Fernando Medeiros de. *Ismael Silva: samba e resistência.* Rio de Janeiro: J.Olympio, 1980.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.

CEDRAN, Lourdes. "O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea". In *Arte e Ciência, Qualidade de Vida.* São Paulo: ECA-USP, 1997.

CHAUÍ, Marilena. "Cultura política e política cultural". In *Revista do Instituto de Estudos Avançados.* São Paulo: Edusp, 9 (23), 1995.

Comitê Pró-Associação para o Desenvolvimento Cultural e Ambiental de São Luiz do Paraitinga. *São Luiz o ano inteiro.* Taubaté: GEIC/Ed. Vogal, 1997.

CORREIA, Tupã Gomes (Org). *Turismo e Lazer.* São Paulo: EDICON, 1996.

COSTA, Fernando Nogueira da. *Economia em 10 lições.* São Paulo: Makron Books, 2000.

CRUZ Paulo Davidoff. *Dívida externa e política econômica: a experiência brasileira dos anos setenta.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

DEL PONTE, Renato. *Dei e miti italici.* Genova: ECIG, 1988.

DITERICH, Heinz. "Emancipación y identidad de America Latina: 1492-1992". In *Nuestra America y el V Centenário.* Quito: Abya-Yale, 1990.

DURHAM, Eunice R.. *In* ARANTES, Antonio A., *Produzindo o Passado.*

ECO, Umberto. In GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas transnacionais e culturas populares.* Lima: IPAL, 1988.

ESCOBAR, Tício. *El mito del arte y el mito del pueblo: cuestiones sobre arte popular.* Assunción: Ed.El Gráfico S.R.L, 1981.

FARIA, Hamilton & NASCIMENTO, Maria Ercília do. *Desenvolvimento cultural e planos de governo.* São Paulo: Pólis, 2000.

FERREIRA, Maria Nazareth. *Considerações sobre a cultura subalterna como mercadoria.* Relatório ao CNPq, 1994.

_____. *A Comunicação (Des)Integradora na América Latina.* São Paulo: CEBELA, 1995.

_____. *Globalização e identidade cultural na América Latina.* São Paulo: CEBELA, 1995.

_____. *Identidade cultural e resistência na produção e consumo de sentido: estudos de recepção aos media.* Relatório final para o CNPq. São Paulo: CELACC, 1996.

_____. *Cultura subalterna e neoliberalismo: a encruzilhada da América Latina.* São Paulo: CELACC, 1997.

_____. "Cultura, globalização e turismo: o caso brasileiro". In *Cultura subalterna e neoliberalismo: a encruzilhada da América Latina.* São Paulo: CELACC, 1997.

_____. *Cultura, globalização e turismo: o caso brasileiro.* Relatório final para o CNPq. São Paulo: CELACC, 1998.

_____. *Cultura, comunicação e movimentos sociais.* São Pau-

lo: CELACC/USP, 1999.

_____. *Alternativas do Conhecimento Científico em Cultura e Comunicação Social.* São Paulo: CCA/ECA-USP, 1º semestre de 2000. Aula proferida no Departamento de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

_____. *As festas populares na expansão do turismo: a experiência italiana.* São Paulo: Arte e Ciência, ECA-USP, 2001.

FIORE, Mauricio. "Turismo Internacional: impressões sobre o fim do século". *In* Relatório Parcial do Projeto *Cultura, Turismo e Globalização: o caso brasileiro.* São Paulo: CELACC/ECA-USP, 1999.

FURET, François & AZOUF Mona (Org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FURTADO, Celso. *Teoria e política do desenvolvimento econômico.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GALEANO, Eduardo. "Literatura y Cultura Popular en America Latina". In COLOMBES, Adolfo. *La Cultura Popular.* Cidade do México: Premiá, 1991.

GAZETA MERCANTIL. "Incentivo ao Artesanato", 19/11/1997.

GIGLIA, Angela. "Clientelismo e cultura popolare tradizionale: la festa". *In* SIGNORINELLI, Amalia. *Chi può e chi aspetta i giovani clientelismo in una area interna del Mezzogiorno.* Napole: Liguori, 1984.

GOMES, Wilson. "Esfera pública e mídia: com Habermas contra Habermas". *In* RUBIN, A. e outros. Produção e Recepção de Sentidos Mediáticos. Petrópolis: Vozes, 1998.

GONÇALVES, Reinaldo. *Globalização e Desnacionalização.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GRAMSCI, Antonio. *A concepção dialética da história.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRILLI, Euro. *Seicento milioni di turisti.* Roma: *Corriere della Sera*, 24/02/98.

Guia Quatro Rodas 94, São Paulo: Editora Abril, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana.* Barcelona: Península, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo 2, V. 3. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil - Difel, 1987.

_____.*Caminhos e Fronteiras.* São Paulo: Cia das Letras, 1994.

IANNI, Octavio. *O príncipe eletrônico.* Coleção Primeira Versão, nº 78. Campinas: IFCH/UNICAMP, nov. 1998.

JEUDDY, Henri-Pierre. *Memórias do social.* Rio de Janeiro: Forense, 1990.

JORNAL HOJE. "Catolicismo popular e a modernidade". In *A voz de Cunha, do Alto Paraíba e do Vale Histórico.* Ano I, n.1, maio/97.

KUWAHARA, Mônica Yukie. "Consumo: simulacro de democracia e mascaramento do jogo de poder". Roteiro para discussão no *Seminário Alternativas do Conhecimento Científico em Cultura e Comunicação Social.* Rio de Janeiro: 22-23 de julho de 2000, mimeo.

_____. "Cultura, turismo e poder". *In* Relatório final do projeto "Identidade cultural e cidadania: o potencial das cidades históricas para o turismo". São Paulo: CELACC, 2002.

KUCINSKI, Bernardo. "A mídia de FHC e o fim da razão". *In* LESBAUPIN, Ivo (Org.). *O desmonte da nação: balanço do governo FHC.* Petrópolis: Vozes, 1999.

LAGE, Beatriz H.Gelas & MILONE, Paulo César. *Economia do turismo*, 2ª edição. São Paulo: Papirus, 1996.

LAMAS, Dulce Martins. "Folclore Musical de Paraty". In *Revista Brasileira de Folclore*. Rio de Janeiro: Ano II – n.2, jan/abril, 1962.

LANTERNARI, Vittorio . *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo: Sellerio, 1989.

MAIA, Thereza e Tom. *Vale do Paraíba - Festas Populares*. São Paulo: Parma, 1989.

_____. *Paraty: história, festas, folclores, monumentos*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1991.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O Capital da Notícia*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1989.

MARGULIES, Mario. "La Cultura Popular". *In* COLOMBES, Adolfo. *La Cultura Popular*. México: Premiá, 1991.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

MATTELARD, Armand. *La cultura como empresa multinacional*. México: Era, 1974.

MAURO, Frederic. "As Américas: Unidade ou neoliberalismo? Uma introdução histórica". In SCARLATO, Francisco (Org.). *O novo mapa do mundo: globalização e espaço latino-americano*, 2º ed. São Paulo: Hucitec-ANPUR, 1994.

MENDONÇA, Maria Luiza. *Comunicação e cultura: um novo olhar*. In *Revista Novos Olhares*. São Paulo: ECA-USP, 1998.

MENEZES, Filadelpho. *Signos plurais - Mídia, arte, cotidiano na globalização*. São Paulo: Experimento, 1997.

MERCADANTE, Aloízio. "Plano Real e neoliberalismo tardio". *In* MERCADANTE, A. (Org.). *O Brasil pós-Real: a política econômica em debate*. Campinas: I.E./UNICAMP, 1998.

MESQUITA, Rodrigo. "Incentivo para o artesanato". *Gazeta Mercantil*. São Paulo: 24/out/1995.

MICT/ EMBRATUR. Políticas de Turismo - Diretrizes e Programas. Brasília: MICT, 1995.

MICT/ EMBRATUR. Políticas de Turismo - Diretrizes e Programas. Brasília: MICT, 1996/1999.

MONTIJO, Sônia. "Abertura". In *Simpósio Internacional de Cultura, Comunicação e Política na América Latina: perspectivas para um novo século*. 8 a 11 de setembro de 1997. São Paulo: CELACC.

NOGUEIRA, Silas. *Cidade ameaçada - aspectos da violência infanto-juvenil em Ribeirão Preto*. (Dissertação de Mestrado). Araraquara: Unesp, 1988.

ORTIZ, Renato. *Cultura popular: Românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho D'água, 1992.

PELLEGRINI FILHO, Américo. *Ecologia, cultura e turismo*. Campinas: Papirus, 1993.

_____. "Aspectos de relações turismo-folclore". In *Turismo e Lazer*. São Paulo: EDICON, 1996.

_____. *Folclore Paulista: calendário & documentário*. São Paulo: Ed. Cortez, Secretaria de Estado da Cultura, 1985.

PUDDU, Giuseppe Loy. "O que se espera do turismo para a década de 90". In *Turismo: grande desafio dos anos 90*. São Paulo: AMFORT - ECA/USP, 1990.

REMOTTI, F. *Contro l'identità*. Bari: Laterza, 1996.

REINHARD, Bendix. "*A Ampliação da Cidadania*". *In* CARDOSO, Fernando Henrique & MARTINS, Carlos Estevan. *Política e Sociedade*.

REVISTA GEOGRÁFICA UNIVERSAL. "As festas cristãs nas terras dos incas", março de 1982.

RIBAS, Marcos Caetano e JOFILLY, Rachely. *Modo de fazer: estudo sobre alguns processos de confecção artesanal na cidade de Paraty*. Paraty, 1983/84.

RIBEIRO, Gustavo Lins & BARROS, Flávia Lessa de. "A corrida por paisagens autênticas - Turismo, meio ambiente e subjetividade. In *Viagens à Natureza*. São Paulo: Papirus, 2001.

RODRIGUES, Adriano Duarte. *Estratégias da comunicação*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Comunicação e cultura*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

RODRIGUES, Arlete Moysés. "Desenvolvimento sustentável e a atividade turística". *In* RODRIGUES, Adyr Balestreri (Org.).*Turismo e Desenvolvimento Local*. São Paulo: Hucitec, 1997.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. "Comunicação, Política e Sociabilidadc". *In* RUBIM, A. A. C. (Org.) *Idade Mídia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

SADER, Emir. "Prefácio". *In* FERREIRA, M. N.(Org). *Mercosul: a realidade do sonho*. São Paulo: CELACC/ECA-USP, 2000.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *A Teoria do Desenvolvimento Econômico*, Coleção Os Economistas, 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

SERRA, Neuza Serra. *Projeto Parque das Ilhas em Paraty será gerido pela comunidade da região*. São Paulo: *Gazeta Mercantil*, 20/02/95.

SERRANO, Célia Maria de Toledo. "Uma introdução à discussão sobre turismo, cultura e ambiente". In *Viagens à Natureza*. São Paulo: Papirus, 2001.

_____. "Turismo, cultura e ambiente". In *Viagens à Natureza*. São Paulo: Papirus, 2001.

SERSON, Julio. "A globalização da indústria turística". São Paulo: *Gazeta Mercantil*, 02/01/97.

SICHIVARTCHE, Fábio. "Turista vai pagar pedágio em Trindade". São Paulo: Folha de S.Paulo, 23/09/97.

SILVA, Hélio Moreira da. "Jongo de Roda". In *Boletim da Comissão Estadual de Folclore*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, nº 1, 1997.

SILVEIRA, Paulo & DORAY, Bernardo (Org.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989.

SOUZA, Marcelo José Lopes. "Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local?". *In* RODRIGUES, Adyr A. B. (Org). *Turismo e Desenvolvimento Local*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOUZA, Mauro Hilton de. (Org). "Recepção e comunicação: a busca do sujeito". In *Sujeito, o Lado Oculto do Receptor*. São Paulo: Brasiliense/ ECA-USP, 1994.

_____. Práticas de recepção mediática como práticas de pertencimento público. In *Novos Olhares*. São Paulo: ECA-USP, 1999.

TAVARES, Maria da Conceição. *Lições contemporâneas de uma economia popular*. Rio de Janeiro: Markgraph, 1994.

TAVARES, Maria da Conceição & FIORI, José Luis. *Desajuste global e modernização conservadora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

TRIGO, Luiz G. Godói. *Turismo e qualidade- Tendências contemporâneas*. Campinas: Papirus, 1993.

TULIK, Olga. "Residências secundárias: as fontes estatísti-

cas e a questão comercial". In *Turismo em análise*. V. 6, n. 2, nov. 1995.

TUROK, Marta. *Como acercarse a la artesanía*. México: Piaza y Valdes, 1988.

UNIONE NAZIONALE PRO LOCO d'Itália. *Programa per* 98. Roma, 1998.

VALVERDE, Mondar Eduardo. "A transformação mediática dos modos de significação". In *Textos*, nº 28, 1992.

VAZQUEZ, Adolfo Sanches. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VELOSO, João José de Oliveira. *O ambiente natural cunhense*. Cunha: Centro de Cultura e Tradição de Cunha, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O capitalismo histórico*. Col. Primeiros Vôos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

YÁZIGI, Eduardo. *A alma do lugar*. São Paulo: Contexto, 2001.

ZALUAR, Augusto Emílio. "Peregrinação pela Província de São Paulo (1860-1861)". In *Publicações comemorativas sob o Alto Patrocínio da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Biblioteca Histórica Paulista, direção de Afonso de E. Taunay, 1952.

Sites:

www.mdic.gov.br.